

Российская академия наук
Институт славяноведения
Центр лингвокультурных исследований «Balkanica»

ТРОИЦА
RUSALII
ΠΕΝΤΗΚΟΣΤΗ
RRËSHAJËT...
К мотиву *зеленого* в
балканском спектре

МАТЕРИАЛЫ КРУГЛОГО СТОЛА
17 АПРЕЛЯ 2012 ГОДА

Москва, 2013

*Издание осуществлено при поддержке
Программы фундаментальных исследований Президиума РАН
«Традиции и инновации в истории и культуре»
(проект «Балканский текст в этнокультурной и
этнолингвистической перспективе»)*



Редколлегия:

Д.С. Ермолин, М.М. Макарецв (отв. редактор), И.А. Седакова,

Т.В. Цивьян

Рецензенты:

О.В. Белова, А.Л. Топорков

Троица. Rusalii. Пентηκοστή. Rrëshajët... К мотиву зеленого в балканском спектре (Материалы круглого стола 17 апреля 2012 года). – М., 2013. – 190 с.

ISBN: 978-5-7576-0268-6

Троица, Русалии, Пятидесятница... – сборник продолжает традицию «весеннее-летних» круглых столов Балканского центра Института славяноведения («Мартеница», «Вербное воскресенье»), посвященных календарным праздникам. Мифологический, этнолингвистический, семиотический анализ троицких (русальских) обрядов положен, с одной стороны, на балканский хронотоп, а с другой, на колористику: выбран основной «троицкий» цвет – зеленый. Этот фрагмент балканской картины мира может привлечь и специалистов, и широкого читателя.

ISBN: 978-5-7576-0268-6

- (с) Институт славяноведения РАН, Центр лингвокультурных исследований «Balcanica», 2013.
- (с) Авторы, 2013.
- (с) М.М. Макарецв, оригинал-макет.
- (с) А.Е. Тунин, обложка.

СОДЕРЖАНИЕ

От редактора.....	5
Editorial.....	6

I

И.А. Седакова (Москва)

Народная версия празднования Троицы на Балканах: Вступительное слово.....	8
---	---

О.В. Чёха (Москва)

Празднование Троицы у греков: терминология и общая структура праздника.....	15
---	----

Н.Г. Голант (Санкт-Петербург)

Русальская обрядность у современных румын (по материалам экспедиций 2006–2012 гг. в Олтению, Мунтению и долину р. Тимок).....	28
---	----

Д.С. Ермолин (Санкт-Петербург – Москва)

О праздниках <i>Rusicat</i> и <i>Rrëshajët</i> у православных албанцев.....	44
---	----

А.А. Плотникова (Москва)

Праздник Троицы по материалам полевых этнолингвистических исследований в карпато-балканской зоне.....	59
---	----

М.М. Макарецев (Москва)

Праздник Росице у славян Бобоштицы (округ Корчи, Юго-Восточная Албания)	78
--	----

II

<i>Т.В. Цивьян</i> (Москва)	
К амбивалентности зеленого цвета: Вступительное слово.....	100
<i>Л.И. Акимова</i> (Москва)	
Троицкая зелень. К выяснению мифоритуальных истоков.....	106
<i>Н.В. Злыднева</i> (Москва)	
Контексты <i>зеленого</i> в поэзии Д. Максимович и балканская модель мира.....	131
<i>С.А. Сиднева</i> (Москва)	
Хтоническая символика лавра (<i>η δάφνη</i>) в новогреческих <i>ρουσάλλα</i>	144
<i>А.А. Новик</i> (Санкт-Петербург)	
Зеленый цвет – свет – мир в традициях албанцев.....	154
<i>М.М. Макарецев</i> (Москва)	
Зеленые горы под голубыми небесами. К вопросу о прототипических цветах в структуре албанского космоса.....	180
Contents.....	188

ОТ РЕДАКТОРА

В настоящий сборник вошли материалы круглого стола «*Троица. Rusalii. Певтѣкоостѣ. Rrëshajët...* К мотиву зеленого в балканском спектре» (Институт славяноведения РАН 17 апреля 2012 г.). Сборник объединяет, с одной стороны, «праздничную» тему, которой были посвящены предыдущие круглые столы, проводимые Центром лингвокультурных исследований «Balcanica» (их материалы были опубликованы¹), а с другой – тему цветового кода балканской модели мира, которая обсуждалась на Балканских чтениях 11 в 2011 г.² Это «удвоение темы» определяет деление сборника на две части.

Редакционная коллегия в этот раз приняла решение несколько изменить формат публикации, включив в сборник не только статьи, которые подготовили участники круглого стола, но и авторизованную участниками запись дискуссии.

¹ Мартеница. Mărtișor. Mărt'ç. Verore... (Материалы круглого стола 25 марта 2008 года) / М.М. Макарцев, И.А. Седакова (отв. ред.), Т.В. Цивьян (ред.). М., 2009 (далее – Мартеница... М., 2009); Salix sonoga. Памяти Николая Михайлова / М.В. Завьялова, И.А. Седакова (отв. ред.). М., 2011 (далее – Salix Sonoga... М., 2011).

² Переходы. Перемены. Превращения. Балканские чтения 10. Тезисы и материалы / М.М. Макарцев, И.А. Седакова (отв. ред.), С.А. Сиднева, Т.В. Цивьян (ред.). М., 2009 (далее – Переходы... М., 2009).

EDITORIAL

In this book we introduce a collection of papers, represented at the round table “*Troica. Rusalii. Πεντηκοστή. Rrëshajët...* On the motif of green in Balkan spectrum”, which took place in the Institute of Slavic Studies in Russian Academy of Sciences on April, 17, 2012. The book brings together the “festival” topic, thus continuing previous round tables, organized by the Centre of Linguocultural Studies “Balcanica”³ and the discussion over the “colour code” of the Balkan image of the world, having aroused at the 11th Balkan conference in 2011 (*Balkanske čtenija* 11).⁴ This heterogeneity motivated the book’s division into two parts.

This time the editorial board decided to slightly change the form of the publication, including into the book not only the articles, prepared by the speakers, but also the transcript of the discussion.

³ Мартеница... М., 2009; Salix Sonora... М., 2011.

⁴ Переходы... М., 2009.

❧ I ❧

И.А. Седакова (Москва)

НАРОДНАЯ ВЕРСИЯ ПРАЗДНОВАНИЯ ТРОИЦЫ НА БАЛКАНАХ: ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО⁵

Наш круглый стол в этом году проходил на Светлой неделе, и говорить о праздновании Троицы (Пятидесятницы), казалось бы, рановато. Однако в этом есть своя логика. Троица вписывается в весенне-летний календарный цикл и многими смысловыми и ритуальными нитями связана с Пасхой, Преполовением, Вознесением, днем св. Духа, Иваном Купалой и некоторыми другими праздниками этого периода. Обрядность Троицы многократно дублируется и повторяется в разные другие даты, особенно с учетом всех локальных версий цикла; часть ритуалов и поверий переносится на другие праздники, мигрируя по времени в рамках этого периода.

Весенне-летние обряды в целом – очень насыщенный календарный период, возможно, один из самых сложных и неоднозначных и в славянских, и в балканских традициях годового цикла. Троицыну дню и смежным с ним праздникам – Вселенской (Троицкой) субботе, Духову дню и всей русальской неделе, прочно ассоциирующейся с этими праздниками – свойственна особая полисемия и полифункциональность. Это отмечается в монографии Т.А. Агапкиной о весенне-летнем календарном цикле у славян, где рассмотрены основные и самые крупные компоненты троицкой и близкой к ней обрядности⁶. Литература по народной Троице огромна, из последних изданий, которые учитывают балканскую специфику, напомним лишь обобщающие специальные статьи в словаре «Славянские древности»⁷: «Вознесение» (Т.А. Агапкина, Г.И. Кабакова), «Духов день» (Т.А. Агапкина), «Иван Купала» (Л.Н. Виноградова, С.М. Толстая), «Русальная неделя» (Т.А. Агапкина), «Троица» (Т.А. Агапкина); см. также статьи

⁵ Работа выполнена в рамках Программы Президиума РАН «Балканский текст в этнокультурной и этнолингвистической перспективе».

⁶ Т.А. Агапкина. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.

⁷ Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах. М., 1995–2012.

болгарской энциклопедии «Славянска митология»⁸: «Духовден» (Р. Попов), «Русалии» (Р. Попов), «Спасовден» (М. Василева) и др. публикации.

По своей значимости, сложности и многосоставности троицкий комплекс соотносится с рождественско-новогодним. Оба они маркируют солнцестояние и являют собой те важные природные и культурные точки в календаре, которые центростремительно притягивают к себе «малые» и «средние» праздники, образуя непрерывный отрезок праздничного (и вместе с тем «опасного») времени, о чем писал Н.И. Толстой⁹.

Собственно богословский смысл (важнейший для христианства догмат о Пресвятой Троице с акцентом в данном праздновании на Святом Духе) и сопутствующие церковные службы для народной традиции не так существенны, лишь некоторые их компоненты отражены в хрононимах. Периферийность религиозного содержания или даже его незнание, забвение, «вымывание» свойственно для народного восприятия и других больших церковных праздников, что мы рассматривали на круглом столе, посвященном Вербному воскресению¹⁰, и в последующих публикациях¹¹. Однако удивительно, что богословское понятие Троицы с акцентом на св. Духе, и даже числовой код, троичность (одна из семантических и ритуальных доминант фольклора и народной культуры)¹² никак не акцентируются в народном праздновании этого комплекса, за исключением некоторых хрононимов.

⁸ Славянска митология. Энциклопедичен речник. София, 2006.

⁹ Н.И. Толстой. Времени магический круг // Он же. Очерки славянского язычества. М., 2003. С. 35.

¹⁰ Salix Sonora... М., 2011.

¹¹ И.А. Седакова. Вербное воскресенье: растительный код и «цветочные» именины в болгарской народной традиции // Традиционная культура. М., 2010. № 4. С. 115–116.

¹² Ср. символику числа «три» в фольклорных произведениях и ритуалах, а также наличие «священных триад» в традиционном календаре (Р. Попов. Родственные отношения святых в календарной традиции болгар // Категория родства в языке и культуре. М., 2009. С. 175–181). Здесь надо отметить и сложность народной интерпретации «состава» собственно Троицы, в которую, по разным народным локальным версиям, входят Бог Отец, Богородица и Иисус Христос.

На круглом столе Троица обсуждалась во всей полноте ее народно-религиозных обрядов, поверий, магических практик, причем с учетом основных балканских традиций (греческой, румынской, южнославянской и албанской), и теперь эти материалы представляются на суд читателя. Специального сообщения о болгарской традиции на круглом столе не прозвучало, соответственно, в сборнике нет и статьи о троичной обрядности в Болгарии, поэтому я позволю себе очертить основные особенности этого праздника в различных болгарских регионах с акцентом на общебалканских явлениях.

Народный термин праздника обычно раскрывает важнейшие характеристики обрядности или же служит «пустым» хрононимом, который не отсылает к «домашней» ритуальной практике и к поверьям. Так, числовой код присутствует в фонетических и морфологических вариациях геортонима св. *Троицы* (*Труйца, света Трой*¹³, *света Трувица*¹⁴), хотя «троичность», «троекратность» собственно в народном праздновании не просматривается. То же (с меньшими фонетическими и морфологическими изменениями) относится и к термину *Пятидесятница* (болг. *Педесетница*). Для сравнения возьмем пример из празднования дня памяти Сорока мучеников севастийских 9/22 марта (болг. *Свето четирси, Сто четирси* и др.). В некоторых регионах Болгарии числовой код доминирует в акциональной магии: надо сделать 40 маленьких глотков вина, собрать 40 вербовых веточек в пучок и омыть им стены дома «для здоровья»; предписывается в этот день сажать лук, чтобы он дал 140 отростков (или наоборот запрещается сажать овощи, потому что вырастет всего 40 корней), и др.¹⁵

Часть народных терминов Троицы апеллирует к церковной практике – к троичной зелени и к образу Богородицы: *Шумна*

¹³ Ловечки край. Материална и духовна култура. София, 1999. С. 315.

¹⁴ Капанци. Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. Етнографски и езикови проучвания. София, 1985. С. 295.

¹⁵ Софийски край... С. 248; подобная числовая магия в этом празднике прослеживается и у восточных славян, ср. хрононимы *Сороки, Сорока*, практику сжигания 40 поленьев в печи, выпекания 40 обрядовых булочек и др. (Т.А. Агапкина. Сорок мучеников // Славянские древности. Т. 5. М., 2012. С. 128; С.М. Толстая. Полесский народный календарь. М., 2005. С. 231–232).

Мария ('лиственная Мария')¹⁶, а также к церковной службе, в которую входят коленопреклоненные молитвы (*Сколенисана неделя* 'Коленопреклоненное воскресенье', *Поклонена неделя* 'Преклоненное воскресенье')¹⁷, см. в этом сборнике идентичные греческие термины в статье О.В. Чёхи о греческой традиции.

Поминальную субботу перед Троицей в восточных и южных областях Болгарии именуют *Троичката задушница*¹⁸, *чиряшно одуше* 'черешневое поминовение'¹⁹, что также перекликается с греческими терминами и соответствующими поминальными практиками – угощением черешней.

Еще один термин (во многих фонетических и морфологических разновидностях) объединяет балканские страны и отчасти другие славянские земли – это терминологические образования от ⁺*rus-*, ⁺*rusal-*. «Русальная неделя» (болг. *русална седмица*, *русарска неделя* и др.), начинающаяся с Духова дня после Троицы, богата запретами, поверьями, демонологическими представлениями и обрядами. Обращает на себя внимание продуктивность основ ⁺*rus-*, ⁺*rusal-*, словообразования от которых обозначают праздники и периоды, ритуальные обходы и их участников, болезни и их духов, сезонных демонов, топосы и др. Считается, что детям, родившимся на Русальной неделе, следует давать имена *Росен*, *Росица*, *Русанка*²⁰.

Встречаются в болгарском словаре календарных терминов и семантические балканизмы, например, дни Русальной недели именуются «тяжелыми», то есть опасными, как и другие большие праздники (ср. болг. *тежък празник*, см. греческую быличку с отрицанием опасности дня Пятидесятницы «Δεν είναι βαρείά γιορτή σήμερα» [«Это не тяжелый праздник»] в статье О.В. Чёхи).

Обрядность Троицы и Духова дня в Болгарии довольно расплывчата, за исключением тех местностей, где расположены

¹⁶ Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1986. С. 273.

¹⁷ Там же. С. 274.

¹⁸ Софийски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1993. С. 235.

¹⁹ Пловдивски край... С. 274.

²⁰ Ловечки край... С. 315. Такая практика имянаречения до сих пор характерна для некоторых сел, с чем нам приходилось сталкиваться в полевой работе, например, в с. Равна Провадийской общ. Варненского р-на.

церкви и монастыри Святой Троицы²¹. Здесь совершаются сельские молебны, устраиваются курбаны (типично балканские общие празднества)²², в монастырях и храмах больные остаются ночевать в надежде на исцеление²³. Украшение домов, церкви, могил зеленью грецкого ореха можно считать типично троичским ритуальным актом лишь условно, в силу того, что эта зелень используется и в другие дни весенне-летнего цикла. Сильны и устойчивы, однако, представления о русалиях и болезнях, которые они могут причинить, о необходимости совершения русальских ритуалов и запретов²⁴. Таким образом, усиливается троичская тема смерти (поминовения) и здоровья (целительных ритуалов).

Культ предков – важная тема в народном и церковном праздновании Троицкой субботы. Считается, что начиная с Пасхи, души умерших выпущены с «того света» на землю до Вознесения или до Троицы. Много поверий связано с тем, что именно на Троицу души умерших покидают землю. Обязательное посещение кладбищ и домашнее поминовение во многом связано с зеленью грецкого ореха (иногда с липой, бузиной), а также травами (полынью и др.). Листья и ветви грецкого ореха наделяются многочисленными символическими коннотациями и находят широкое применение в разнообразных ритуалах, как в церкви, так и вне ее.

В болгарских церквях пол устилается зеленью грецкого ореха и травами, прихожане встают на листву на колени или ложатся

²¹ Капанци... С. 225; Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980. С. 445.

²² Из последних исследований см.: Курбан на Балкану / Ред. П. Христов и Б. Сикимић. Београд, 2007.

²³ Сакар. Етнографско, фолклорно и езиково изследване. София, 2002. С. 355.

²⁴ О русалиях существует огромная литература, упомянем несколько исследований (*М. Арнаудов*. Студии върху българските обреди и легенди. Т. 2. София, 1972; *Т.Д. Златковская*. К проблеме античного наследия у южных славян и восточных романцев на примере исследования обряда русалий разных народов // Советская этнография. 1978. № 3 и др.). Из самых подробных описаний болгарских русальских традиций и поверий, с ними связанных, отметим материалы XIX века Д. Маринова (*Д. Маринов*. Избрани произведения в пет тома. Т. 1, част 1. София, 2003. С. 319–340).

лицом вниз, стараясь не смотреть вверх – там пролетают души умерших, и если они увидят своих близких, тем станет жалко расставаться с землей, и они останутся²⁵. Верят также, что души прятуются под этой листвой или проходят по ней²⁶.

На вечерне священник осыпает прихожан ветвями и листьями грецкого ореха, что символизирует схождение огненных языков на верующих. Освященные листья прихожане несут домой, где их высушивают и хранят, чтобы использовать в случае болезни и недомоганий, или помещают их в шкафы и чуланы как средство от моли. Зеленью ореха убирают дома – если раньше листвой засыпали глиняный пол, то теперь, когда таких полов не осталось, символически ставят ветви грецкого ореха и полынь в углы всех комнат²⁷.

Много поверий связывает грецкий орех с представлениями о душах умерших и объясняет его использование в актах поминовения. Зелень обязательно несут на кладбища в Троицкую субботу, где ее помещают «к лицу» покойного, ветки втыкают возле ограды и т.д. Полив могилу вином, ложатся на листву, прикладывают ухо к земле и прислушиваются, поскольку считается, что можно услышать разговоры мертвых²⁸ и т.д.

Выше говорилось, что обрядность Троицы может мигрировать в рамках весенне-летнего сезона. Действительно, и в Болгарии есть указания, что поминальные ритуалы с листвой грецкого ореха повторялись на Вознесение, Троицу и в Духов день²⁹; собирать лечебные травы рекомендуется на Ивана Купалу (болг. *Еньовден*) или на Троицу³⁰. Вызывание дождя – важнейший компонент весенне-летней обрядности – может приурочиваться к Ивану Купале, Вознесению, Троице, Духову дню или ко всей Русальной неделе³¹. В некоторых селах и городах к концу XX века память о праздновании Троицы утратилась, остались лишь поверья о

²⁵ Софийски край... С. 254–255.

²⁶ Пловдивски край... С. 273.

²⁷ Сообщила Е.В. Иванова, 1950 г. р., с. Твардица, Тараклийский р-н, Молдавия (20.03.2012).

²⁸ Ловечки край... С. 315.

²⁹ Пирински край... С. 445.

³⁰ Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. София, 1994. С. 107.

³¹ Ловечки край... 315.

Русальной неделе, которую отмечали с появлением первых листьев на грецком орехе³².

Ниже публикуются статьи об отдельных компонентах троицкой обрядности в балканских и карпато-балканских традициях. Многие факты собраны авторами в экспедициях и вводятся в научный оборот впервые. Эти исследования охватывают преимущественно православную традицию, к изучению же католического календаря на Балканах и весенне-летних ритуалов в ситуации сосуществования мусульманства и православия мы только приступаем, и это остается задачей будущего для ЦЛИ “Balcanica”.

³² Тетово. Теренни материали и проучвания. Русе, 1995. С. 42.

О.В. Чёха (Москва)

ПРАЗДНОВАНИЕ ТРОИЦЫ У ГРЕКОВ:
ТЕРМИНОЛОГИЯ И ОБЩАЯ СТРУКТУРА ПРАЗДНИКА³³

Комплекс праздников, связанных с Пятидесятницей, включает в себя Великую Родительскую субботу, Пятидесятницу и день св. Духа, отмечаемые соответственно в субботу, воскресенье и понедельник (на 49, 50 и 51 день после Пасхи). По сложившейся в греческой литературе традиции этот период называется «*τριήμερο της Πεντηκοστής*», т.е. «трехдневием» Пятидесятницы. Необходимо, однако, отметить, что в греческом Эпире день св. Троицы отмечается во вторник, а не в понедельник, увеличивая, таким образом, период праздничных дней. См. в этой связи следующую быличку:

Η γιαγιά μου κάποτε, που έχει αργέψει και τις τρεις μέρες της Πεντηκοστής, δεν έδωσε σημασία στην Τρίτη και είπε: «Δεν είναι βαρεία γιορτή σήμερα, θα δουλέψω». Δεν πήγε στην εκκλησία κ'εργάστηκε. Δουλεύοντας όμως στο σπίτι, έπεσε και έσπασε το πόδι της. «Η γιορτή μου τό κανε», είπε. Κι από τότε φυλάει την Τρίτη και πηγαίνει στην εκκλησιά.

Как-то моя бабка, которая три дня Пятидесятницы соблюдала и не работала, ко вторнику отнеслась с пренебрежением и сказала: «Это несерьезный [досл. нетяжелый – Прим. О.В. Чёха] праздник, поработаю-ка!». Не пошла в церковь и осталась работать. Но, работая по дому, упала и сломала ногу. «Это мне праздник сделал», – сказала она. И с тех пор почитает вторник и ходит в церковь.

(Σιέττος 1975: 305)

В этнографической литературе отмечаются следующие названия рассматриваемых праздников:

³³ Работа выполнена в рамках проекта РФФИ, 12-06-00048-а «Мир и человек в этнолингвистическом словаре “Славянские древности” (к 90-летию со дня рождения академика Н.И. Толстого)».

<p><i>το Σάββατο της Πεντηκοστής</i> ‘суббота Пятидесятницы’ (ο.-греч.)</p>	<p><i>του Ρουσαλιού το Σάββατο</i> ‘Русальная суббота’ (ο. Эгина, Πελοπόννησος); <i>των Ρουσαλιών</i> ‘<день> Русалий’ (πελοπόννησος. Γορτινία); <i>τ’ Αρσαλιού</i> ‘<день> Арсалия’ (Эпир); <i>του Σουρουλού</i> или <i>του Σουρουλή</i> ‘<день> Сурулия’³⁴ (ο. Икарία); <i>το Ψυχοσάββατο στις πενήντα</i> ‘задушная суббота пятидесятого дня’ (место записи неизвестно); <i>το Ψυχοσάββατο του Μάη</i> ‘майская задушная суббота’ (Фракия); <i>των Ψυχών</i> ‘задушная <суббота>’ (Фракия); <i>του Μυροθανάτου</i> (< <i>μύρρα</i> ‘мирра’ + <i>θάνατος</i> ‘смерть’) ³⁵ (Πόντος).</p>
<p><i>Κυριακή της Πεντηκοστής</i> ‘воскресенье Пятидесятницы’ (ο.-греч.)</p>	<p><i>τ’ Αρσαλιού</i> ‘Русальный <день>’ (макед. Верия); <i>τ’ Αη-Ρουσαλιού</i> ‘<день> св. Русалия’ (эпир. Παγονία); <i>τ’ Αϊκρουσαλιού</i> ‘το же’ (неизвестно); <i>Γουνοκλισία</i> ‘Κοленоπροκλόνение’ или <i>Κουνοκλισία</i> ‘το же’ (Эпир); <i>Γονογλισά</i> ‘το же’ (ο. Κριτ); <i>Γονατιά</i> ‘Κολεни’ (эпир. Παραμιφья); <i>Γονατίσματα</i> ‘Κοленоπροκλόνения’ (φрак. Πλωδιν); <i>Γονάτιση</i> ‘Κοленоπροκλόνение’ (φрак. Αδριανούπολη); <i>Γονατιστή</i> ‘Κοленоπροκλόνенное <воскресенье>’ (Фракия, ο.Καρπάτος); <i>τα Πενήντα της Πασχαλιάς</i> ‘πενήντα по Пасхе’ (Πόντος. Синопи).</p>
<p><i>του Αγίου Πνεύματος / της Αγίας Τριάδας</i> ‘Духов день, Троица’ (ο.-греч.)</p>	<p><i>της γονατιστής</i> ‘<день> κοленоπροκλόνения’ (ο. Καρπάτος); <i>Δευτέρα του Κατακλυσμού</i> ‘Проливной понедельник’ (ο. Кипр)</p>

³⁴ Вариант произношения – Русалий (прим. собирателя – Σιέττος 1975).

³⁵ Вероятно имеется в виду соборование (помазание освященным елеем), дарование умирающему отпущение грехов, в которых тот не успел раскаяться.

Поскольку празднование приходится на пятидесятый день после Пасхи, закономерно, что среди прочих названий представлены хрононимы с компонентом *пятьдесят* (*πενήντα*) – *Задушная суббота пятидесятого дня, Пятидесятие по Пасхе* (ср. с рус. *Пятидесятница*) – а в обрядности этого дня находит отражение символика чисел 50 или 5: напр., на Лесбосе в день Пятидесятницы съедали стручок с пятью бобами, чтобы быть здоровыми весь год: «Για του καλό, τρώμι έίτσειν’ τ’μέρα ένα πιδουκούτς’» (Νικήτας 1953:84).

Суббота Пятидесятницы повсеместно в Греции считается главным днем поминовения умерших, души которых пребывают в мире живых в течение пятидесяти (сорока) дней после Пасхи, а после Пятидесятницы (или Вознесения) уходят в «нижний мир». Отсюда такие названия субботы, как *Ψυχασάββατο στις πενήντα* ‘Задушная суббота пятидесятого дня’, *Ψυχασάββατο του Μάη* ‘Майская задушная суббота’³⁶, *των Ψυχών* ‘Задушная <суббота>’. К этому дню приурочено посещение кладбищ, приготовление и раздача по соседям поминальных блюд³⁷. В Мани (Пелопоннес)

³⁶ Также в песнях:

Όλα τα Σαββατα να ρθούν, να
ρθούν και να περάσουν
του Μαή το ψυχασάββατο μήν
έρτει, μην περάσει!

Пусть приходят и проходят все
субботы,
но пусть не приходит, не
проходит майская поминальная
суббота!

³⁷ В качестве иллюстрации приведем фракийское свидетельство, записанное греческой исследовательницей Элпиники Стамули-Саранти в начале прошлого века:

«Накануне поминальной субботы (*την παραμονήν των ψυχών*), утром в пятницу, собираются от десяти до пятнадцати старух в доме какой-нибудь одной старухи. Каждая приносит тарелку просеянной муки для просфор, а сверх того немного соли и оку вина, чашку зерна для колива, что-нибудь для *ризогало* (сладкой рисовой каши на молоке), фимиам и желтую свечу из пчелиного воска.

Одна замешивает тесто для просфор, другая в медной кастрюле варит зерно, третья делает *ризогало*. Просфоры выпекаются в печи во дворе. Когда они готовы, их выкладывают на чистую скатерть, на которой уже стоит стакан вина и горящая свеча; кадят и трижды произносят: *Пусть это достанется душам* <наших умерших> (досл. «нашим душам») («Να βρεθεί στις ψυχές μας»). Сварили коливо. После того, как его

вечером накануне поминальной субботы льют за порог дома вино и воду, или выставляют хлеб, свечу, пшено, кропя их водой и вином. Кроме того, в это время действует ряд запретов на разные виды деятельности из опасения навредить душам предков и рассердить их, напр., во Фракии не работают в винограднике, не рубят деревья и не ломают зелень, чтобы не стряхнуть души умерших, сидящих на ветвях; ничего не моют в этот день с мылом, и вообще не берут мыла в руки, чтобы души не поскользнулись и не упали; не выливают грязную воду, чтобы ее не выпили души и т.п. См. также: «Ο αέρας είναι πιά γεμάτος ψυχές, που θα φύγουν, κι όποια εργασία και αν κάμεις, μπορεί να τις χτυπήσεις, ή να τις ταραξείς. Δεν ξέρεις που κάθονται. Είναι τόσο ανάλαφρες, που μπορεί να βρίσκονται πάνω σε βλαστούς, πάνω σε απλωμένα ρούχα, ακόμα και πάνω σε αράχνες. Γι' αυτό, ούτε τις αράχνες δεν κάνει να χαλάμε, σήμερα» («Воздух весь наполнен душами, которые уходят, и какую бы работу ты ни делал, можешь их ударить или потревожить. Не знаешь, где они сидят. Они настолько легки, что могут быть на растениях, на разостланной одежде, даже на паутине. Поэтому даже паутину мы не должны трогать сегодня») (Λουκάτος 1985:157–158).

В некоторых регионах период поминовения умерших продолжается до праздника св. Духа и охватывает три дня.

окурят, раскладывают в три большие красные глиняные чашки и относят в церковь. Одну вечером, а другие две поутру. Одну для церкви, а другую на кладбище. Сахар не добавляют, изюмом выкладывают на блюде знак креста, а по сторонам креста кладут половинки очищенных орехов. Оставшееся зерно, посыпанное сахаром и корицей, раздают по соседям. *Ризогало* разливают по чашкам и ставят на стол, где также стоит стакан с вином и горит свеча. Трижды окуривают его и произносят: *Пусть достанется душам* <наших умерших>. Оставляют одну тарелку с *ризогалом* и съедают по возвращении из церкви.

Когда прозвонят к вечерне, отправляются в церковь и берут с собой *психохарты* (*ψυχοχάρτι* <*ψυχή* 'душа' + *χάρτι* 'бумага') – бумагу, на которой написаны имена умерших членов семьи – завязанную в платок вместе с деньгами для священника, просфорой, тарелкой колива, стаканом церковного вина, свечой и фимиамом. <...> Священник поминает имена умерших вечером и утром» (Σταμούλη Σαράντη 1929: 147–149).

Понтийцы Котиоры поминали умерших в Духов день и верили, что в этом дне есть *злой час* (*κακή ώρα*) и потому остерегаются работать, купаться в море, а также спать: «πρέπει να 'ναι άγρυπνοι, για να μη πάη και το δικό μας πνεύμα, μεσ' στον ύπνο, μαζί με τ' άλλα κ' επισκεφθή τον Άδη» («нельзя спать, чтобы и наш дух во время сна вместе с другими <душами умерших> не ушел в Ад») (Σιέττος 1975: 305).

В греческой научной литературе, которая традиционно возводит новогреческие праздники к древнегреческим и/или римским культам, проводится параллель между поминальными днями Пятидесятницы и римскими «днями мертвых», Лемуралиями, приходившимися на 9, 11 и 13 мая современного календаря, когда души умерших поднимались на землю; и, в частности, отмечается обычай подношения цветов душам умерших предков (Μέγας 1998: 216). Другие исследователи, напротив, сближают этот период с афинскими Анфестириями (*Ανθεςτήρια* <άνθος 'цветок') и римскими Розариями, которые продолжали праздноваться и в византийское время (см., напр., Κουκουλές 1948:29-31), и в качестве аргумента в пользу последней точки зрения приводится широкое распространение таких названий субботы Пятидесятницы, как *του Ρουσαλιού το Σάββατο* 'Русальная суббота'. Как пишет в этой связи Дм. Лукатос: «Η λέξη *Rosaria* ή *Rosalia* (από τα ρόδα) πέρασε στη νεοελληνική γλώσσα, με παραφθορές, όπως π.χ.: το Σάββατο του Ρουσαλιού (ή του αϊ-Ρουσαλιού), τ' Αρσαλιού, του Ρουσαλή, του Βρουσαλή, κ.α.» («Слово *Rosaria* или *Rosalia* (от *роза*) перешло в новогреческий язык в <фонетически> измененном виде, напр., Русалиева суббота (или св.Русалия), Арсалия, Русалия, Врусалия и т.д.») (Λουκάτος 1985: 157)³⁸.

Таким же именем – *Русалиями* (*Ρουσαλήδες, Ρουσάλια*) – называли детей, обходивших в субботу дома и распевающих «скорбные песни» об умерших (*καλάντα για τους νεκρούς*):

Είδαμε, δεν είδαμε, Θεός σχωρέσ' τους;	Видели мы или не видели –
ξέρουμε, δεν ξέρουμε, Θεός	Господи, прости их,
	знаем мы или не знаем –

³⁸ Спорным представляется утверждение Кириякоса Хаджиоанну, что заимствование шло при посредничестве албанской традиции (Χατζηιωάννου 1962: 10), так как именно для северной части Греции названия с корнем *русал-* менее характерны, хотя встречаются и там, напр., эпир. τ' *Αρσαλιού*.

σχωρέσ' τους,
τους φεινούς, τους περσινούς, τους
αλησμονημένους.

Господи, прости их,
<умерших> в этом году, в
прошлом году, преданных
забвению.

(Λουκάτος 1985:157)³⁹

В общегреческом названии воскресенья Пятидесятницы – *Κοленноπροκλινенное (воскресенье) (του Γονατιστή)* – образованном путем сложения основ *Πεντηκοστή* ‘Пятидесятница’ + *των γονάτων* ‘коленей’ (= *του Γονατιστή* (Παλαχριστοδοῦλος 1963: 200), находит отражение церковная служба в день Пятидесятницы, когда после Литургии сразу идёт Великая Вечерня с коленопреклонёнными молитвами – их три, они очень длинные, их читает священник, стоя на коленях перед открытыми царскими вратами, чаще всего лицом к молящимся. Другие варианты названия: *Γουνοκλισία* (Κοленноπροκλινенное) или *Κουνοκλισία* (то же) (Эпир), *Γουογλίσά* (то же) (о. Крит), *Γονατιά* (Κολεни) (эпир. Парамифья), *Γονατίσματα* (Κοленноπροκλινенные) (у греческой общины болг. Пловдива). *Γουνάτιση* (Κοленноπροκλινенное) (фрак. Адрианополь).

Неотъемлемым атрибутом Коленнопроκλινенного воскресенья является обрядовая зелень. Прихожане в церкви становились на колени⁴⁰ на принесенные из дома листья и ветки различных растений (как правило, орешника), держали их перед собой⁴¹.

³⁹Этот же термин – *русалии* – применительно к песням, исполняемым колядующими детьми на второй день после Пасхи отмечен в Мегаре: «На следующий день после Пасхи с утра на всех улицах слышались мелодичные колядки детей (*κάλαντα των παιδιών*), которые, собравшись в группы, ходили от дома к дому и *пели русалии (λέγουν τα ρουσάλια)*. «Можно нам спеть русалии? – Пойте, ребята!» («– Να σας ποῦμε τα ρουσάλια; – Πέστε τα, βρε παλληκάρια ...»). Потом хозяйка давала денег, сколько могла, и одно-два яйца, которые складывали в убранную цветами корзинку» (Βλάχος 1959: 543).

⁴⁰ В Коленнопроκλινенное воскресенье (*Της Γονατιστής*) опускались на колени на листья грецкого ореха (свежая зелень в это время года) ... Если же кто-то не мог пойти в церковь, то в то время, когда колокол звоном возвещал время коленнопроκλινенного, опускался на колени на порог дома и зажигал свечу за спасение душ (которые уходили) (Λουκάτος 1985: 176).

⁴¹ Как одно из объяснений – «преклоняли колени, чтобы души вошли в

Листьями грецкого ореха (алб. Корча) или лепестками роз (макед. Касторья, *Κασταράζι*) закрывали глаза, чтобы ничего не видеть и чтобы не быть узанными проходящими душами предков, которые заплачут и не захотят уходить. В Козани (Фессалия) цветами и черешней украшали блины (*γαλατόπιτες*), приносимые в церковь на помин души и т.д. Зелень, принесенную из церкви, не выбрасывали, напр., листья грецкого ореха, на которых стояли во время службы, но клали в сундуки, чтобы моль не ела одежду (фессал. Кассандра, Полигиро, Кардица)⁴². В Синопи (Фракия) большой удачей считалось получить ветку грецкого ореха, с которой в церковь пришли дети – ее приносили домой и хранили весь год.

Помимо обрядовых практик, носящих ярко выраженный поминальный характер, во время церковной службы в эти дни совершались действия, которые – в преддверие жатвы – должны были гарантировать здоровье членам семьи, сохранность урожая и плодоносность деревьев.

Например, чтобы при жатве не болела спина (о-ва Родос, Имброс, Карпатос) и не болели почки (о. Карпатос), опускаясь в церкви на колени, прикладывали к спине камни или салфетку (на Карпатосе эти камни по возвращении из церкви бросали в амбар, чтобы птицы не клевали зерно); стегали по спине ветками орешника (понт. Ано Амисо). Чтобы не страдать зубной или головной болью, приносили из дома железный ключ и во время службы кусали его и прикладывали к голове (о. Карпатос). Листья грецкого ореха, принесенные из церкви, клали под гранатовые и смоковые деревья, чтобы гранаты быстрее созревали и вязались смоквы землю под деревья. Посыпали смоковницы освященным в церкви морским песком (о. Кос) или опиливали их (о. Закинф)⁴³, чтобы вязались смоквы. На Кипре в Коленопреклонное

могилы; держали перед собою ветки грецкого ореха, чтобы на проходящие мимо души умерших падала тень» (макед. Пелла). В Касторье (сев. Греция) помимо цветов в руках держали еще и свечу, которой «освещали путь» уходящим душам.

⁴² Во Флорине с этой целью клали в сундуки листья ореха и лавра, которые лежали в тарелках с коливом, приготовленным в субботу.

⁴³ Откуда пословица: «Τ'Αη Πνεμάτου βάλ' ορνό και τ'Αη Λια φα σύκα» («На Святого Духа опилишь, а на святого Илью съешь смокву») (Σιέττος 1975: 306).

воскресенье (*Κυριακή του γονατιστού*) освящают в церкви фрукты, а в винодельческих районах также и вино.

Третий день Пятидесятницы, Духов день или (в некоторых локальных традициях) день св. Троицы, не имеет особенного имени, отличного от церковного. Исключение составляет кипрская традиция, где этот праздник называется *Δευτέρα του Κατακλύσμού* (Проливным понедельником) и отмечается с большим размахом. Название отсылает к обычаю *поливать* (*κατακλύζω*) друг друга водой в течение всего дня. Занимаются этим главным образом дети, которые мастерят специальные *брызгалки* (*πιτσούκλα* или *φισσούκλα* < *πιτσιλώ* 'брызгать'). В прибрежных областях священники после утренней службы в сопровождении прихожан идут на берег и бросают в море крест, за которым потом ныряют участники шествия. Те, кто приходит на берег, окунаются в море или обливаются морской водой. В прибрежных городках устраиваются поэтические соревнования песен на кипрском диалекте, т.н. *τσιπτισίματα*, танцы, регаты и т.д.

Λитεράтуρα:

- Βλάχος 1959 – *Α.Ε. Βλάχος*. Σύμμεικτα. Μεγαρικά // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Τ. ΙΗ'. Αθήνα 1959. Σσ. 543–550.
- Καραναστάσης 1952 – *Α.Μ. Καραναστάσης*. Οι ζευγάδες της Κω. Η ζωή και οι ασχολίες των // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Αθήνα, 1952. Τ. ΙΔ'. Σσ.201–303.
- Κουκουλές 1948 – *Φ. Κουκουλές*. Βυζαντινών βίος και πολιτισμός. Τ. Β, Ι. Αθήνα, 1948.
- Λουκάτος 1985 – *Δ.Σ. Λουκάτος*. Συμπληρωματικά του χειμώνα και της άνοιξης. Αθήνα, 1985.
- Μέγας 1950 – *Γ.Α. Μέγας*. Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας // Επετηρίς του λαογραφικού αρχείου. Εκδομένη επιμελεία του διευθυντού του αρχείου. Αθήνα, 1950. Πέμπτο τόμος, έτη 1945-1949.
- Μέγας 1998 – *Γ.Α. Μέγας*. Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας. Αθήνα, 1998.
- Νικήτας 1953 – *Π. Νικήτας*. Το Λεσβιακό Μηνολόγιο. Μυτιλήνη, 1953.
- Νουαρού 1969 – *Μ.Γ.Μ. Νουαρού*. Λαογραφικά σύμμεικτα Καρπάθου. Τ. Α', Αθήνα, 1969.

- Παπαχριστοδούλος 1963 – *Χ.Ι. Παπαχριστοδούλου*. Λαογραφικά σύμμεικτα Ρόδου // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. ΚΑ'. Αθήνα, 1963. Σσ. 113–214.
- Σιέττος 1975 – *Γ.Β. Σιέττος*. Έθιμα στις γιορτές. Πειραιάς, 1975.
- Σταμούλη Σαράντη 1929 – *Ε. Σταμούλη Σαράντη*. Από τα έθιμα της Θράκης // Θρακικά. Σύγγραμμα περιοδικών εκδιδόμενων υπό του εν Αθηναίς «Θρακικού Κέντρου». Τόμος δεύτερος. Εν Αθηναίς 1929. Σσ. 131–151.
- Χατζιωάννου 1962 – *Κ.Π. Χατζιωάννου*. Οι εορταί του κατακλυσμού εν Κύπρο και η καταγωγή των // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Τ. Κ'. Αθήνα, 1962. Σσ. 3–10.

On celebrating the three days of Pentecost among Modern Greeks: the terminology and basic structure of the fest

Abstract: The paper is focused on the Modern Greek folk nominations of “the three days of Pentecost” (Whitsun eye, Whitsun and Whit Monday) as well as on the rituals and the calendar customs of that period (obits, ritual green procurement, water throwing etc.) which are embodied in the former nominations. Whitsun eye is widely called *Saturday of Rusalia* (*του Ρουσαλιού το Σάββατο*) or *Saturday of Souls* (*το Ψυχασάββατο*), while Whitsun is a *Genuflecting Sunday* (*Γονατιστή*) (due to the practice of touching the knee to the churchfloor in worship during the course of the “genuflecting prayers” recited on that day).

Key words: Modern Greek folklore, folk menology, nominations of the holidays, Whitsun, Whitsun eye (Saturday of Remembrance of the Departed Parents), cult of the dead

Note on the author: Tchoekha Oksana Vladimirovna, PhD, research associate of ethnolinguistics & folklore department (Institute of Slavic Studies, RAS). Research interests: traditional culture, Balkan & Slavic folklore, folk menology, folk astronomy, charms.

E-mail: tchoekha@gmail.com

Аннотация: В статье рассматривается группа хрононимов – названий праздника Троицы, субботы и воскресения Пятидесятницы, т.н. «трехдневие Пятидесятницы» – в которых находят отражения ритуальные практики и календарные обряды, приуроченные к этим дням (поминальные обряды, заготовление обрядовой зелени, обливание водой и т.д.). Суббота Пятидесятницы именуется *Русальной* (*του Ρουσαλιού το Σάββατο*) или *Задушной* (*το Ψυχασάββατο*), воскресенье – *Коленопреклоненным* (*Γονατιστή*) (из-за коленопреклоненных молитв, читаемых в этот день во время Великой вечери).

Ключевые слова: новогреческий фольклор, народный календарь, хрононимы, Троица, троицкая родительская суббота

Об авторе: Оксана Владимировна Чёха, к.ф.н., научный сотрудник Ин-та Славяноведения РАН (отдел этнолингвистики и фольклора). Область научных интересов: традиционная народная культура, балканский и славянский фольклор, народная астрономия, народный календарь, заговоры.

E-mail: tchoekha@gmail.com

Дискуссия после доклада О.В. Чехи

Т.М. Николаева: Я могу поделиться своими личными воспоминаниями. Моя мама (1892 г. р., гречанка по матери, русская по отцу), которая, в общем, была не так уж религиозна – доктор медицинских наук – на Троицу всю квартиру уставляла зелеными ветками, чем каждый раз поражала моего как раз очень религиозного папу. Она говорила, что это греческая традиция, которой она обязана следовать. Мама покупала огромное количество зеленых веток и ставила в квартиру – получался почти лес, папа был недоволен.

И.А. Седакова: Конечно, зелень – это обязательный атрибут многих обрядов. У русских на Троицу доминирует береза, на Балканах – травы, которые по конкретным традициям различаются. У болгар обязательно должна быть полынь, которая отгоняет и нечистую силу, и вредителей (моль, грызунов) – эту засушенную зелень потом хранят в шкафах, чтобы предохранить одежду и продукты от порчи. Когда я спрашивала информантов из с. Тараклия (Молдова) о том, где размещается зелень: на полу или на стене, они ответили следующее. Раньше, в 1950-1960-е гг., у них в селе были глиняные полы и их посыпали зеленью. Обязательно должна быть полынь, троицкая трава, *росен* – которая связана с Русалиями. Но потом, «чтобы не мусорить», перестали посыпать зеленью весь пол, ограничившись символическим размещением в каждом углу колосков троицкой травы, полыни, а также веток грецкого ореха. Эти растения присутствуют и в сельской церкви.

А.А. Новик: В регионах Буджака и Приазовья, где живут болгары и албанцы, до 1970-х гг. сохранялась традиция устилать мазаные полы зеленью. Как только народ стал богаче и в домах появились деревянные полы, эта традиция ушла, зелень присутствует только в виде пары веток акации, которая в изобилии растет в этих местах.

И.А. Седакова: Последнее замечание об акации, «которая в изобилии растет в этих местах», очень важно. Зависимость вегетативного кода от региона мы обсуждали в контексте Вербного воскресенья⁴⁴: южные пальмовые ветви в северных странах

⁴⁴ См. Salix Sonora... М., 2011, а также блок статей в журнале «Традиционная культура». 6. М., 2010.

заменяются вербой, принимающей на себя символику будущей жизни и получающей в народных представлениях дополнительные магические силы после освящения ее в церкви. Балканские страны отличаются своим «гербарием» в зависимости от природно-ландшафтных условий.

А.А. Плотникова: В македонских селах на Троицу листьями грецкого ореха устилали могилу, а вокруг нее и в доме, где был умерший, развешивали ветки. Это объясняли так: мы создаем тень душам умерших. Использование грецкого ореха в обрядах, связанных с погребением, очень распространено у македонцев.

Т.А. Агапкина: Скажите, пожалуйста, все то, что вы говорили об ореховой листве, в том числе и о ветках в церкви, – это общегреческое?

О.В. Чёха: Да, это общегреческое. Материал широко представлен на всей греческой территории. Хотя нужно понимать, что грецкий орех выбирается, исходя из того, что именно в это время года он есть в изобилии (в некоторых источниках так и написано – «выбирается то, что зеленое в это время года»). Из других растений упоминается только смоква.

И.А. Седакова: Да, это еще одна большая тема, которая также различается по традициям – *словарь* растений, связанных с праздником. Растения и вегетация может определять хрононим (неслучайно рус. *Зеленые святки* ‘Троица’). Кроме того, этот словарь, как мы уже говорили, непременно будет иметь локальные, ареальные версии. Например, если для греков и македонцев больше характерен грецкий орех, то у восточных славян чаще используется клен, и его названия служат для создания терминологии праздника. Кроме того, я хотела бы обратиться к теме инициации. Если говорить о какой-то половозрастной специфике обрядов Троицы, то у восточных славян она считается девичьим обрядом. Получается, что у греков – это праздник молодых людей?

О.В. Чёха: Наверяд ли можно называть Троицу праздником молодых людей. В первую очередь потому, что в региональном плане празднование Троицы сильно отличается. Для северной Греции – это, в первую очередь, дни поминовения предков, и там приготовлением колива или написанием списков с именами умерших родственников занимаются старшие члены семьи. Конные

соревнования или регаты, которые в это время устраиваются на Кипре и частично в островной части Греции, носят характер народных гуляний и никак с культом поминовения умерших не соотносятся. У самих носителей, по крайней мере, такой ассоциации нет. Соревнования вооруженных дружин в Месолонгах (так называемый «*панигири* св. Симеона»), которые могли бы претендовать на название праздника молодых людей, также не имеют прямого отношения к Троице, хотя именно к Троице и приурочены. Это историческая память о том, как во времена османского владычества в день Пятидесятницы местные клефты приходили на церковную службу в монастырь и позже праздновали вместе с жителями близлежащих деревень.

Н.Г. Голант (Санкт-Петербург)

РУСАЛЬСКАЯ ОБРЯДНОСТЬ У СОВРЕМЕННЫХ РУМЫН (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИЙ 2006–2012 ГГ. В ОЛТЕНИЮ, МУНТЕНИЮ И ДОЛИНУ Р. ТИМОК)⁴⁵

Обрядность Русалий у румын описана во множестве работ – в первую очередь румынских авторов, но существуют и работы на русском языке, в которых имеются сведения о ней – например, работы Г.И. Кабаковой и Т.Д. Златковской (Кабакова 1989: 195; Златковская 1979: 106–126). Во избежание повторов в данном тексте будут приводиться главным образом примеры из полевых материалов, собранных А.А. Плотниковой и автором (преимущественно на территории румынских исторических областей Олтения и Мунтения), дополненные некоторыми сведениями из литературы.

Название праздника – *Rusalii* – происходит, по-видимому, от латинского *Rosalia*, хотя по содержанию праздник не совпадает полностью с римско-италийскими розалиями, основным содержанием которых были поминальные обряды (См. Златковская 1979: 106–126). По утверждению Т.Д. Златковской, поминальный день – суббота умерших (*sâmbăta morților*) – отмечается накануне Русалий и не сливается с ними (Златковская 1979: 106–126). Однако, нередко встречается такое название этого дня, как *sâmbăta Rusaliilor* ('суббота Русалий') – оно было зафиксировано, в частности, в округе Вылча (Олтения) и у влахов в долине р. Тимок (Голант 2008: 271–322; ПМА 2012).

Праздник этот отмечается, как и у других народов, через пятьдесят дней после Пасхи. В большинстве обследованных нами населенных пунктов к периоду Русалий относятся воскресенье (т.е. собственно Троица – рум. *Duminica Mare* – 'Великое воскресенье') и понедельник (Голант 2008: 271–322), либо воскресенье, понедельник и вторник (Голант, Плотникова 2012: 361–423). Однако встречаются и сведения о том, что термином *Rusalii*

⁴⁵ Работа выполнена в рамках проекта «Карпато-балканские территориальные диалекты: реконструкция традиционной культуры по данным языка» (программа фундаментальных исследований Секции языка и литературы ОИФН РАН «Язык и литература в контексте культурной динамики»).

обозначается целая неделя (в частности, у влахов долины р. Тимок в общине Брегово Русалии, по словам информантов, длится неделю, причем эта неделя начинается с полудня субботы накануне *Duminica Mare (tună Rusalii* – ‘приходят Русалии’) и заканчивается в полдень следующего понедельника (*iasă Rusalii* – ‘выходят Русалии’), т.е. фактически длится девять дней) (ПМА 2012).

Обрядность Русалий у румын имеет целью, с одной стороны, защиту людей от злых сил, а с другой – обеспечение плодородия.

С периодом Русалий у румын связаны представления о мифологических существах, также именуемых *rusalii*. Ряд румынских исследователей, в т.ч. Т. Памфиле, утверждает, что *rusalii* – это одно из изначальных, не-эвфемистических наименований женских мифологических существ, аналогичных южнославянским *вилам*, и что именно их позже стали обозначать различными эвфемизмами, такими, как, например, *ele (iele)* (см. Pamfile 1999). Этот термин изначально представляет собой местоимение женского рода 3-го лица мн.ч. (‘они’), которое превратилось в существительное и может употребляться с определенным артиклем: *elele*. Также эти существа могут обозначаться термином *dânsele* (это тоже местоимение 3-го л. мн.ч. ж.р., но более почтительное), *ale sfinte* (‘те святые’), *ale frumoase* (‘те красивые’) ⁴⁶ и т.д.

На основании интервью, взятых у информантов в обследованных нами населенных пунктах, однозначный вывод о тождестве этих существ сделать нельзя. Четкое представление о русалиях как о существах вообще фиксируется далеко не всегда. В коммуне Мынзэлешть (жудец Бузэу, Мунтения) была зафиксирована информация, согласно которой русалии – это некие злые духи (половая принадлежность неизвестна); в коммуне Половраджь (жудец Горж, Олтения) встретилась информация о том, что это некие святые (м. или ж.р.), которые приходят, чтобы что-то исправить (Голант, Плотникова 2012: 361–423; ПМ А.А. Плотниковой и автора, 2009). Описания этих существ никто из опрошенных не дает; также информанты зачастую затрудняются

⁴⁶ Термин *ele* зафиксирован в коммуне Мынзэлешть округа Бузэу (Мунтения), термин *ale sfinte* – в коммуне Мэлая округа Вылча (Олтения), термин *ale frumoase* – в коммуне Половраджь округа Горж (Олтения).

ответить, мужского или женского пола эти существа (четкое представление о русалиях как о существах женского пола встретилось автору лишь в общине Брегово области Видин в Болгарии; местные жители, которые в большинстве своем владеют двумя языками – румынским («влашским») и болгарским, – утверждали, что *rusalii* – «то же, что и *самодиви*») (ПМА 2012). От некоторых информантов приходилось слышать даже ответ вроде: «Русалии – это не существа, это праздник» (ПМА 2010). В то же время во всех обследованных пунктах Румынии известны устойчивые выражения вроде: *te ia Rusaliile* ‘тебя заберут Русалии’ – Мынзлешть; *te ia din Rusalii* (букв. ‘тебя заберет <некто> из Русалий’) – Мэлая; *te pocește din Rusalii* (букв. ‘тебя искалечит (изуродует) <некто> из Русалий’) – Половрадзь (Голант, Плотникова, 2012: 361–423; Голант 2008: 271–322; ПМ А.А. Плотниковой и автора 2009). В коммуне Поноареле (жудец Мехединць, Олтения) говорят и *te ia ale frumose* ‘тебя заберут те красивые’ (ПМА 2010). У влахов в общине Брегово области Видин (Болгария) также есть представление о том, что человек, который заболит в период Русалий, не выздоровеет (ПМА 2012). Подобные устойчивые выражения встречаются и в других регионах Румынии; зафиксированы они и у молдаван на территории Республики Молдова и Черновицкой обл. Украины – как правило, их употребляют, говоря об опасности, которая подстерегает человека, не соблюдающего трудовые запреты в эти дни (Златковская 1979: 106–126).

Термины *ele* ‘они’, *ale sfinte* ‘те святые’, *cele sfinte* ‘те святые’, *ale frumoase* ‘те красивые’ в большинстве обследованных нами населенных пунктов на территории Румынии наполнены более четким содержанием, чем термин *rusalii* как название мифологических существ. По словам информантов, эти существа танцуют (входят хороводы) в лесах, горах, на холмах, и в тех местах, где они танцевали, можно увидеть круги, образованные высохшей или вытопанной травой, травой более темного цвета или часто растущими мелкими грибами. Танец этих существ, как и место, где можно увидеть их следы, называется *horă* или *joc* ‘танец’. Распространено представление о том, что человеку опасно слышать голоса этих существ. Болезнь, вызванная этими существами, может обозначаться выражением *ești lovit de ele* (букв. ‘ты ударен <ими> (ele)’). Считалось, что воздействие этих существ может стать

причиной психического расстройства, паралича или утраты способности говорить (Голант, Плотникова 2012: 361–423; Голант 2008: 271–322; ПМ А.А. Плотниковой и автора 2009; ПМА 2010).

По вопросу о том, в какой календарный период появляются эти существа, единого мнения среди информантов нет. Утверждение о том, что они активны именно в период Русалий, встретилось в Мэлае (жудец Вылча), в Половрадзь (жудец Горж) и в Поноареле (жудец Мехединць) (Голант 2008: 271–322; ПМ А.А. Плотниковой и автора 2009; ПМА 2010). В Поноареле, как уже говорилось, было зафиксировано выражение *nu muncești la Rusalii că te iau ale frumoase* ‘не работай на Русалии, а то тебя возьмут те красивые’ (ПМ А.А. Плотниковой и автора 2009). В то же время в ряде населенных пунктов было зафиксировано и представление о том, что эти существа активны в ночь праздника *Sânziene* (Иванова дня) (Мэлая – жудец Вылча, Половрадзь – жудец Горж, Сэрата-Монтеору – жудец Бузэу) (Голант 2008: 271–322; Голант, Плотникова 2012: 361–423; ПМ А.А. Плотниковой и автора 2009). В коммуне Половрадзь (Горж) однажды встретилось утверждение о том, что их следы можно увидеть и на снегу (ПМ А.А. Плотниковой и автора 2009).

Важной частью обрядности Русалий, как уже говорилось, является соблюдение трудовых запретов, в частности – запрета работать в саду и огороде (Мэлая, жудец Вылча), стирать белье, вытряхивать половики (Мынзэлешть, жудец Бузэу) (Голант 2008: 271–322; Голант, Плотникова 2012: 361–423). Кроме того, встречается запрет ходить в этот период в одиночку по ночам, забираться на деревья и переходить через воду (Поноареле – Мехединць) (ПМА 2010).

Также для Русалий характерны обряды с использованием растений (конкретные растения и их использование в обрядах в разных населенных пунктах могут быть различными). Растения использовались, в частности, для защиты людей от злых духов. Люди, которые отваживались работать в дни Русалий, могли вешать на шею или на пояс чеснок (Мэлая – жудец Вылча) (Голант 2008: 271–322). Встречается обычай закладывать за пояс полынь – для того, чтобы человека «не нашли Русалии», с этой же целью полынь приносят в дом (Сэрата-Монтеору – Бузэу) (Голант, Плотникова 2012: 361–423). В некоторых населенных пунктах люди, работавшие в дни Русалий, использовали в качестве оберегов

и полынь, и чеснок (так, вlahи в Брегово вешали на шею мешочки с чесноком и листьями полыни) (ПМА 2012). Также в этот период в доме могут помещать листья грецкого ореха и липы. Эти листья нередко освящают в церкви. Встречаются сведения, согласно которым эти листья хранят за иконой и в случае сильной грозы окуривают ими помещения (Мэлая – Вылча) (Голант 2008: 271–322). Ветки липы в дни Русалий могут помещать в садах и виноградниках для их защиты (Поноареле – Мехединць) (ПМА 2010). Также ветки липы и любисток могут помещать на ворота (Половраджь – Горж) (ПМ А.А. Плотниковой и автора 2009). На территории северной Олтении наиболее распространено использование в обрядах Русалий веток липы, которая цветет именно в этот период.

Зеленая растительность присутствует и в поминальных обрядах, исполняемых в субботу накануне Русалий – так, например, в коммуне Мэлая принято «раздавать» за упокой душ умерших живые цветы вместе с вином и вареной крупой (Голант 2008: 271–322).

Одним из самых ярких и лучше всего описанных в этнографической литературе обычаев, связанных с периодом Русалий, является обычай обхода сел дружинами *кэлушар*. В середине XX в. этот обычай фиксируется на территории Олтении, Мунтении, Добруджи и Баната. В прошлом он был распространен более широко – так, в «Описании Молдавии» Д. Кантемира этот обычай (в начале XVIII в.) фиксируется на молдавских территориях (Кантемир 1973: 159–161). Название этого обычая – *căluș(ul)* и его исполнителей – *călușari* – большинство исследователей связывает со словом *cal* ‘конь’ (Кабакова 1989: 195; Элиаде 2002: 131; Dicționarul explicativ 1998). Эта версия подтверждается и тем, что среди обрядового реквизита присутствует деревянное изображение конской головы. Также среди атрибутов обряда присутствует знамя (*steag*), к которому могли прикреплять чеснок и полынь, у некоторых участников обряда имеются сабли и искусственные фаллосы. Сама группа *кэлушар* состояла из нескольких мужчин (их число обязательно должно было быть нечетным). *Кэлушары*, как правило, совершали обход нескольких расположенных рядом сел, исполняя особые танцы с прыжками. С помощью этих танцев они пытались исцелять людей. В ряде источников говорится, что они исцеляют именно тех, кто страдает от болезни, вызванной

русалиями (*rusalii*) или *ele*. Некоторые исследователи, в т.ч. М. Элиаде, рассматривают дружины кэлушар как своего рода тайные мужские союзы (Элиаде 2002: 131).

Что касается наших полевых наблюдений, то в обследованных населенных пунктах на территории Олтении, где удалось собрать сведения об этом обычае, опрошенные местные жители имели возможность участвовать в нем лишь в качестве зрителей; *кэлушары* приходили из других сел или даже, по словам некоторых информантов, из других районов Олтении (Голант 2008: 271–322; ПМ А.А. Плотниковой и автора 2009; ПМА 2010). Представление о том, что кэлушары своими танцами излечивают какие-либо болезни, удалось зафиксировать только в коммуне Мэлая, однако и там большинство информантов воспринимает этот обычай в первую очередь как развлечение (Голант 2008: 271–322). В то же время встречается представление о том, что быть вовлеченным в танец кэлушар – большая удача (Мэлая – жудец Вылча, Половрадж – жудец Горж) (Голант 2008: 271–322; ПМ А.А. Плотниковой и автора 2009). В коммуне Половрадж встретилась информация о бытовании в недавнем прошлом танца кэлушар как вида художественной самодеятельности в местном клубе, что является обычной ситуацией для Румынии (ПМ А.А. Плотниковой и автора 2009).

Еще в конце 30-х гг. XX в. имел место первый выезд румынского ансамбля *кэлушар* из Арджеша на фольклорный фестиваль в Лондон, причем в составе этого ансамбля было ишь двое постоянных жителей сел округа Арджеш, тогда как остальные, будучи уроженцами этих сел, жили и работали в Бухаресте (Hedeşan 2005: 316–319). Момент наибольшей популярности этого обычая (в виде сценического танца) приходится на 80-е гг. XX в., и чаще всего на сцене и по ТВ можно было увидеть ансамбли из сел Скорничешть и Петрешть, т.е. из родных сел Николае и Елены Чаушеску. Румынский этнолог Отилия Хедешан пишет об этом так: «Эти два коллектива представляли символы румынского общества в конце коммунистического периода: приоритет южных районов страны и в особенности родных сел лидеров партии, пренебрежение к закарпатским регионам; фаллократию, милитаризм, отсутствие интереса к положению женщины и отвращение к демократии» (Hedeşan 2005: 316–319). С

завершением эпохи Чаушеску популярность «танца кэлушар» значительно снизилась, хотя, разумеется, полностью не исчезла.

Кэлушарский обряд, который в румынской литературе зачастую рассматривается отдельно от всей обрядности Русалий, в настоящее время в значительной мере действительно существует отдельно – не в качестве обряда, а в качестве образца сценического искусства.

Литература и источники

- Голант 2008 – *Н.Г. Голант*. Этнолингвистические материалы из коммуны Мэляя, Румыния (жудец Вылча, область Олтения)» // *Карпато-балканский диалектный ландшафт: язык и культура*. М., 2008. С. 271–322.
- Голант, Плотникова 2012 – *Н.Г. Голант, А.А. Плотникова*. Этнолингвистические материалы из Мунтении (округ Бузэу, села коммун Мерей, Мынзэлешть, Пьетроаселе, Скорцоаса) // *Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура: 2009–2011*. М., 2012. Вып. 2. С. 361–423.
- Златковская 1979 – *Т.Д. Златковская*. Некоторые проблемы этногенеза молдаван в свете данных их весенней обрядности // *Этническая история восточных романцев. Древность и средние века*. М., 1979. С. 106–126.
- Кабакова 1989 – *Г.И. Кабакова*. Терминология восточнороманской календарной обрядности в сопоставлении со славянской. Канд. дисс. М., 1989.
- Кантемир 1973 – *Д. Кантемир*. Описание Молдавии. Кишинев, 1973.
- ПМ А.А. Плотниковой и автора 2009 – *А.А. Плотникова, Н.Г. Голант*. Полевые материалы А.А. Плотниковой и Н.Г. Голант из коммуны Половраджь, жудец Горж, Олтения. 2009 г.
- ПМА 2010 – *Н.Г. Голант*. Полевые материалы из коммуны Поноареле, жудец Мехединць, Олтения, Румыния. 2010 г.
- ПМА 2012 – *Н.Г. Голант*. Полевые материалы автора из общины Брегово, область Видин, Болгария. 2012 г.
- Элиаде 2002 – *М. Элиаде*. Оккультизм, колдовство и моды в культуре. Киев, 2002.

Dicționarul explicativ 1998 – Dicționarul explicativ al limbii române.
București, 1998.
Hedeșan 2005 – *O. Hedeșan*. Lecții despre calendar. Timișoara, 2005.
Pamfile 1999 – *T. Pamfile*. Mitologie românească. București, 1999.

The rites of Rusalii Period among present-day Romanians (on the material of fieldwork in Oltenia, Muntenia and the Timok Valley in 2006-2012)

Abstract: This article dwells upon the Romanian customs and legends which are associated with the period of *Rusalii*. As the main source for the article, we used the information collected during our fieldwork trips to Oltenia, Muntenia (Romania) and the Timok Valley (Bulgaria, Vidin district). Special attention is paid to the mythical characters associated with the period of *Rusalii* which are called *rusalii*, *ele*, *ale sfinte*, *ale frumoase* etc.

Keywords: *Rusalii*, ritual calendar customs, mythical characters (evil spirits), bans, diseases, folk healing, *călușari*.

Note on the author: Natalia G. Golant, PhD, research fellow in the Department of European Studies, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography RAS.

E-mail: natalita311@mail.ru

Резюме: В статье речь идет об обычаях и поверьях, связанных с периодом Русалий у румын. Источниками для написания статьи послужили главным образом материалы, собранные в ходе полевых исследований в Олтении, Мунтении (Румыния) и долине реки Тимок (Болгария, Видинский округ). Особое внимание автор уделяет мифологическим персонажам, связанным с периодом Русалий, которые именуются *rusalii*, *ele*, *ale sfinte*, *ale frumoase* и т.д.

Ключевые слова: *Русалии*, календарная обрядность, мифологические существа (злые духи), запреты, болезни, народная медицина, *кэлушары*.

Об авторе: Голант Наталия Геннадьевна, к. ист. н., н.с. Отдела европейстики Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.

Адрес для переписки: natalita311@mail.ru

Дискуссия после доклада Н.Г. Голант

И.А. Сedaкова: Наталья Геннадьевна задала очень много тем для обсуждения – и мифологических, и демонологических, а также тему метаморфоз праздничного календаря. Действительно, в последние годы, после отказа от коммунистической идеологии, мы наблюдаем интересные изменения традиции, ее трансформацию. Эта тема актуальна, но пока что недостаточно разработана и не входит в круг сегодняшних проблем для обсуждения. Я хотела бы обратиться к тому, насколько Русалии все-таки приурочены именно к Троице. Как мы знаем, Русальная неделя может мигрировать по календарю. В связи с этим такой вопрос: есть ли семантическая или какая-то иная связь именно с Троицей? Почему именно Русалии⁴⁷?

А.А. Плотникова: Конечно, они не могут не быть связаны с Троицей. Это характерно для румынской традиции сел Половрадзь, Горж и в округе Бузэу, где мы работали вместе с Натальей Геннадьевной. Во-первых, *Русалии* – это термин, который обозначает сам праздник. В региональной традиции (например, под Бузэу) был зафиксирован термин *Русалии* в двух значениях: праздник Троицы и опасные мифологические существа на Троицу. Это открывает возможность для создания текстов наподобие «если будешь работать на Троицу, тебя заберут и унесут русалии». Терминологическая связь здесь очень тесная. Но «русалии» – не единственные мифологические женские персонажи, которые появляются в связи с Троицей. Второй вид таких персонажей – *ele/elele*. В валашской традиции там, где танцевали *ele*, потом обнаруживаются клады.

Н.Г. Голант: Хотелось бы добавить, что в работах румынских исследователей мифологии присутствует излишнее стремление создать «пантеон» таких персонажей, но существует устойчивое

⁴⁷ Тему календарной приуроченности активизации демонов и смешения мифологических женских персонажей у румын в свое время подняла Г.И. Кабакова. См. *Г.И. Кабакова*. К проблеме дистрибуции мифологических персонажей в календарном цикле // Материалы к VI Международному Конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. София, 30.VIII.89 – 6.IX.89. Проблемы культуры. М., 1989. С. 161–163.

мнение, что термины наподобие *ele*, *sfintele* на самом деле являются эвфемистическим названием для русалий.

Т.В. Цивьян: Мне кажется очень интересным то, что праздник Троицы называется именем хтонических персонажей. Я надеюсь, что мы в связи с зеленым цветом еще к этому вернемся. У М. Арнаудова есть большая работа по Русалиям – у него там и розы, и эти розы – отчасти попытка уйти от хтонизма⁴⁸. Это то, что наблюдается по всем Балканам – праздник Троицы, который является самым духовным праздником православного христианства, оказывается связан с хтоническими персонажами.

Т.А. Агапкина: Вы думаете, что мифоним дал имя хронониму, а не наоборот? Я считаю, что сначала был хрононим, который относился не к Троице, а к длинному периоду, начинаясь после Пасхи и заканчиваясь концом лета, и все мифологические персонажи, которые так или иначе актуализировались в этот период, в большей или меньшей степени получали имя по празднику.

Т.В. Цивьян: Я хотела только подчеркнуть то, что самый «духовный», если можно так сказать, праздник называется на Балканах именем хтонических персонажей, а что первично, а что вторично – сложно сказать.

И.А. Седакова: Да, действительно, это удивительная черта народного календаря. Казалось бы, мы имеем дело с важным христианским праздником Троицы, в честь которого названо множество монастырей и храмов, особенно на Балканах. В то же время, в его честь устраивают курбаны, и в нём необычайно сильно проявляется мифологическая составляющая.

Т.В. Цивьян: Можно ли коснуться вопроса о румынской церковной терминологии праздника?

Н.Г. Голант: В румынском церковном календаре используется именно термин «Русалии»: первый день Русалий, второй день Русалий. Для самой Троицы существует также название *Duminica Mare*, хотя оно в большей степени церковное, еще встречается

⁴⁸ М. Арнаудов. Кукери и русалии // М. Арнаудов. Студии върху българските обреди и легенди. Т. II. София, 1972. С. 7–220.

Duminica Teilui 'Липовое воскресенье', но это в румынской Молдове. Это название происходит от обрядности. Не по всем ответам информантов само воскресенье входит в день Русалий, иногда они могут начинаться с понедельника.

А.А. Плотникова: Да, название вошло. Для нас очевидно, что хронимом мифологизируется, и это связано не только с Троицей. Например, *Тодорци*, «Тодоровы кони». Откуда взялись Русалии? Этот хроним происходит из названий какого-то дня. Естественно, это все существует в народной традиции в тесной связке. От каждого информанта приходится слышать: если ты будешь работать на Троицу (или на Русалии), тебя заберут Русалии, они к тебе придут, они тебя покалечат...

Т.В. Цивьян: ...не являясь хтоническими персонажами...

А.А. Плотникова: ...не являясь хтоническими персонажами, но это уже общий момент, который существует в разных узловых точках народного календаря.

С.М. Толстая: И в другие праздники, совсем не обязательно такие значительные, как Троица, человек наказывается за несоблюдение запретов. Эти наказующие мифические силы персонифицируются и принимают облик какого-то мифологического персонажа, часто это персонификация самого праздника.

А.А. Плотникова: У Рачко Попова есть работа на эту тему⁴⁹.

И.А. Седакова: Что касается терминологии: они же, с одной стороны, называются «святыми». Но и Святая Параскева, и Святая Неделя тоже обладают демоническими чертами. Не только Троица, но и другие большие праздники, периоды, параллельные Троице, такие как нечистые дни, Святки, тоже нередко обозначаются через тех демонических персонажей, которые в эти дни активизируются. Здесь нужно вспомнить идеи Н.И. Толстого, который говорил о том, что большой праздник в календарном цикле притягивает обрядность маленьких. Троица, хотя она и мигрирует в пределах какого-то периода, может делегировать комплекс своих обрядов другому празднику, например, Вознесению, Преполовению или дню Ивана Купалы.

⁴⁹ Р. Попов. Светцы и демоны на Балканите. София, 2002.

А.А. Новик: Хотелось бы вернуться к румынскому материалу. Мифологические персонажи Русалии на румынском материале имеют связь с коровами? Албанцы Приазовья считают, что Русалии могут проникнуть в село к людям через коров.

Н.Г. Голант: Конкретно в таком виде не встречалось. Была зафиксирована единичная информация о том, что они украли какого-то пастушка, в тот момент, когда он пас коров, и теперь он играет на флейте для Русалий. В заговорах на день Св. Георгия упоминаются женские мифологические существа *leoi* и *strigoi*, и это тоже наименование *ele*, *sfinte* и прочих.

А.А. Плотникова: Я бы хотела в продолжение доклада Н.Г. Голант сказать несколько слов о *калушарах*. Г.И. Кабакова отмечает, что от *cal* ‘конь’ с помощью деминутивного суффикса *-uș* образовано валашское название как самого обряда, так и знамени участников *căluș*, а также и самих участников – *călușar(i)*, локальное (Долж) *călușițe* и др.⁵⁰ Один из атрибутов участников обряда – конская голова на шесте. Они образуют очень четкий ареал (Банат, Долж, Олтения, западная Мунтения), в Северной Болгарии они так и называются *калушари*, что, очевидно, объясняется прямым заимствованием названия из румынского. Что касается самого обряда, то в болгарских областях он исполняется уже без конской головы, основного атрибута, породившего название всего обряда. Другие сакральные характеристики сохраняются: ритуальный танец, излечивающий больных; обрядовые атрибуты – знамя, шесты и др.⁵¹ Существует и иное название этой обрядовой группы у болгар – *русалии*; оно связано с приуроченностью обряда к Троице (как и у румын), болг. *Русалия*, *Русалия*, а также и с другим значением термина – *русалии* ‘опасные мифологические существа, появляющиеся на Троицу’. Как известно, уподобление сверхъестественным существам на период исполнения ритуала (с последующим очищением) – необходимое условие достижения результата «преображения», которое соблюдается и у румын, и у болгар. Поскольку эти группы ряженых на Троицу могут

⁵⁰ Г.И. Кабакова. Терминология восточнороманской календарной обрядности в сопоставлении со славянской. Канд. дисс. М., 1989. С. 195.

⁵¹ См., например: Българска митология. Енциклопедичен речник. София, 1994.

называться и *Русалии*, то отсюда – все многочисленные *руселийски гробища*. Там, где встречаются две группы, они дерутся, и если в драке их убивают, то хоронят на этом же месте. В комплекс таких представлений вплетаются *Русалии*. Здесь ряженные берут на себя функции излечения, уподобляясь демонической силе. Это к слову о термине, который быстро всплывает и занимает свою нишу.

Т.В. Цивьян: Употребляется ли в румынском языке *verde* как «недозревший», как «зеленеющий от злости», «от болезни»?

Н.Г. Голант: Да, как и везде. Кроме, разве что, «зеленеющий от злости». Что касается плохого самочувствия, то используются фразеологизмы *A vedea stele verzi (înaintea ochilor)* ‘видеть зеленые звезды перед глазами’ – о последствиях удара, ср. рус. ‘искры из глаз’ или *A i se face verde înaintea ochilor* ‘у него стало зелено перед глазами’, т.е. ‘ему стало плохо’. А злость всё-таки связана с красным цветом – *A vedea roșu (înaintea ochilor)* ‘видеть красное (перед глазами)’ означает сильную степень злости.

Т.В. Цивьян: Собственно говоря, по-русски мы тоже не говорим о том, что кто-то «зеленеет от злости». От злости, скорее, краснеют. А пробовали ли Вы составить словарь по Вашим песням: что и когда зеленеет? Насколько это совпадает с тем, что можно найти в других известных нам языках (в том числе и в русском), и насколько отличается? Чем ограничен словарь: цветами, кустами, плодовыми деревьями? Есть ли овощи?

Н.Г. Голант: Да, во многом это универсальный словарь, но есть и свои особенности. Из овощей встречается боб. Кроме овощей – лист бурьяна, «лист прутьев». Вот некоторые распространенные варианты:

Цветы:

Frunză verde și-o lalea – Зеленый лист и тюльпан

Frunză verde busuioc – Зеленый лист базилика

Овощи:

Frunză verde a bobului – Зеленый лист боба

Frunză verde magheran – Зеленый лист майорана

Плодовые деревья:

Frunză verde trei alune – Лист зеленый, три орешника

Frunză verde, foi de nuci – Лист зеленый, листья грецкого ореха

Foaie verde trei migdale – Лист зеленый, три миндаля (миндальных дерева)

Frunză verde trei lămâi... – Лист зеленый, три лимона...

Кустарник:

Frunză verde măracine – Зеленый лист колючего кустарника

Frunză verde trei nuiele – Зеленый лист, три прута.

Связь растения, упоминаемого в зачине, с тематикой песни не прослеживается, важна в первую очередь рифма.

Т.М. Николаева: Людмила Олеговна высказала интересную гипотезу. Я рассказала о том, как я лежала в академической больнице, и там были полки с книгами для чтения. В основном – любовные романы. Я прочитала их все, и обратила внимание на то, что обязательно должны быть зеленые глаза. Либо у него, либо у неё.

Т.В. Цивьян: Как мне кажется, это не отрицательность, это сомнительность зеленого цвета.

Н.В. Злыднева: Это же оборотень, он может быть и такой, и такой.

Л.О. Зайонц: Можно рассмотреть любовные романы XIX века, когда складывались основные стереотипы героя и героини этого жанра. Предромантическая эпоха и сентиментализм культивирует голубые и синие глаза, в середине и ближе к концу XIX века они меняются на роковые черные, на рубеже веков, в период модерна, появляются зеленые глаза и очень активно входят в поэзию. Вспоминаются не только романсы, но и гумилевский «Лес» («Твои зеленоватые глаза, / Как персидская больная бирюза...»), но почему в современном любовном романе сложился такой стереотип, сказать сложно.

М.М. Макарецв: В Македонии считается, что синий, зеленый или в принципе светлый цвет глаз у женщины – признак того, что она может сглазить. *Вештица* часто описывается как зеленоглазая. В то же время, светлый цвет глаз у мужчины обычно не маркируется. В одноименном романе В. Андоновского⁵² у главной героини «очи од жарен дренен јаглен сотворени и ширум отворени» («глаза из жаркого древесного угля созданы и широко раскрыты»), то есть их цвет не называется прямо. Упоминание угля указывает не столько на *цвет*, сколько на *светимость* глаз. Впрочем, симметрия,

⁵² См. В. Андоновски. Вештица. Скопје, 2006.

задаваемая в романе на разных уровнях (в том числе и через силуэт бабочки, который открывается в разрезанном яблоке), прослеживается и на уровне системы персонажей: главный мужской образ романа имеет «зелени очи како море од искони» («глаза зеленые, как первозданное»)

Т.В. Цивьян: Есть ли в румынском языке *cal verde* в значении «несуществующий конь»? Я помню, как меня в Гродненской области свели с ума васильковыми коровами. Хозяин говорит: «У нас коровы василькового цвета». – «Покажите». Пошли. Оказалось, серые. Действительно, необычный оттенок, но всё же это были серые коровы, не васильковые.

Н.Г. Голант: Да, например, существует выражение *Cal verde și sârb cuminte n-o să întâlnești niciodată* ‘Зеленого коня и умного серба не встретишь никогда’, *A vedea cai verzi pe pereți* ‘Видеть зеленых коней на стенах’. Т.е. это именно «несуществующий конь».

И.А. Седакова: Хотелось бы добавить к мотиву болгарского «зеленого коня». Есть гипотеза, что это под тюркским влиянием. В турецком фольклоре есть такой устойчивый образ, а турецкое *kok* или *gok* означает и ‘зеленый’, и ‘светлый’⁵³.

Т.В. Цивьян: Авторы статьи, о которой Вы говорите, пишут, что вопрос о происхождении «зеленого коня» остается открытым, но собранные данные недвусмысленно показывают, что в балканском ареале «зеленый» имеет широкий диапазон и что «зеленым» назывался всякий светлый конь с темными пятнами или с неясным цветовым нюансом. Кофейно-желтый. Сероватый. А «пестрицаредица» – змея, у которой в основе должен быть зеленый цвет. То есть пестрый и зеленый.

⁵³ *M. Raceva. Zur semasiologisch-etymologischen Farbbezeichnung *zelen // Zeitschrift für Slawistik. 1984. 29. № 5. S. 748–783.*

Д.С. Ермолин (Санкт-Петербург – Москва)

О ПРАЗДНИКАХ *RUSICAT* И *RRĚSHAJĚT*
У ПРАВОСЛАВНЫХ АЛБАНЦЕВ

В данной статье речь пойдет о двух праздниках весеннего цикла в календаре православных албанцев, проживающих преимущественно на юге и юго-востоке Албании (прежде всего, крайны Корча, Девол, Колёнья). Термином *Rusicat* вслед за албанцами данных областей, мы будем называть праздник Преполовения Пятидесятницы, отмечаемый в среду на двадцать пятый день после Пасхи, а лексемой *Rrëshajë-t*⁵⁴ – Пятидесятницу, или Троицу, празднуемую в воскресенье (Fjalor 2002). Чтобы было более понятно, почему в дальнейшем в статье два этих праздника будут рассматриваться вместе, обратимся к этимологии их названий.

Слово *Rusicat* в албанском языке определяется многими лингвистами, начиная с Ф. Миклошича как славизм, происходящий от лексемы *rusalii* (Miklosich 1871: 55 и др.), а Э. Чабей называет его региональным заимствованием из болгарского (Çabej 2002: 306), в то время как *Rr(ë/ü)shajë-t* возводится теми же исследователями непосредственно к латинскому термину *Rōsālia* (Orel 1998: 385 и др.). Не вдаваясь в полемику и проблемы отношения славянских хрононимов с основами ⁺*rusal-*, ⁺*rusan-*, ⁺*rus-* и римских Розалий, примем точку зрения, в настоящее время разделяемую большинством специалистов, что южные славяне и восточные романцы переняли название латинского праздника в греко-византийской огласовке *ροσάλια* (Агапкина 2002: 342). Стоит также заметить, что А. Мазон, работавший со славянами сёл Бобоштица и Дреновене того же региона, переводит хрононим *Русица* словом «дождь», а сам праздник Пятидесятницы привязывает к окказиональному обряду вызывания дождя (Mazon 1936: 355–356).

Таким образом, в народном календаре современных православных албанцев одновременно существуют два праздника весенне-летнего цикла, названия которых этимологически могут быть возведены к одной лексеме. Прежде чем перейти к описанию

⁵⁴ Оба термина восходят к определенным формам множественного числа с постпозитивным артиклем.

праздничных обрядовых действий и текстов, им сопутствующих, необходимо заметить, что в албанской этнографической литературе четкая дистрибуция праздников и хронимов *Rusicat* (Преполование) и *Rrëshajët* (Пятидесятница), как правило, отсутствует: названия дней порой подменяют друг друга, выступают синонимами или объединяются с другими праздниками (зачастую, с *Llazole-t* – Лазаревой субботой и следующим за ним праздником Входа Господня в Иерусалим). Как правило, отсутствует одновременное описание обоих праздников в бинарной системе – возможно, причиной этому является региональная гетерогенность и фрагментарная сохранность традиции. Подобные описания встречаются как в албанской, так и в русскоязычной литературе (Qazimi 2008: 172; Иванова 2006: 238–239).

Следуя хронологическому принципу, рассмотрим вначале существующие описания праздника *Rusicat*. Центральными действующими лицами праздника являются женщины и дети, которые собираются в группы в нескольких домах села. Каждый взрослый участник жертвует некоторую сумму денег на покупку растительного и/или сливочного масла, меда и сахара. Из этих продуктов готовят всевозможные угощения: традиционные корчанские пироги *лякрор* (алб. *lakror-i*) с начинкой из творога, лука-порей или томатов, а также сладости (*баклаву*, *ревани*). В области Девол вся трапеза в этот день постная: пироги с капустой и фасолью, сладости (приготовленные без использования сливочного масла и яиц). Перед обедом от каждого блюда отрезают по куску для всех членов семьи, чтобы и они получили свою долю благополучия и достатка. После этого совершается трапеза, участники танцуют и поют до самого вечера (Visaret e kombit 1944: 144–145).

Однако существуют многочисленные свидетельства того, что в этот день с утра дети (преимущественно девочки) ходят с мешками и корзинами по домам и просят яйца, мед и масло для приготовления пирога для мифологических персонажей *Rusicat-Русиц*. Ритуальные обходы сопровождаются песнями, которые исполняются лишь один раз в году – по случаю данного праздника. К настоящему моменту было обнаружено восемь вариантов песни (см. Приложение). Все варианты песен, сопровождающих детские обходы, имеют одинаковую структуру, в

каждой части которой эксплицитно выражена следующая информация:

– указываются инициаторы обхода: Русица, (пророк) Илья, Христос, тетя;

– определяется кулинарный код – необходимый набор продуктов: мед, пшеничная мука, растительное масло;

– раскрывается алгоритм дальнейших действий: приготовление обрядового хлеба, освящение приготовленного в церкви, организация детской трапезы;

– обозначается финальная цель: раздача частиц просфор, приглашение Христа и обращение к нему за помощью, избавление от оспы, приглашение мифологических персонажей Русиц к празднику.

Сакральность текстов подкрепляется актуализацией имен Христа, Св. Николая, Св. Петра, пророка Ильи, а также молитвенным призыванием «Господи, помилуй!» на греческом языке (*Qirje lejson!* – в албанизированной форме, см. текст 8 в приложении).

Третьим важным компонентом акционального кода *Rusicat* является ритуал «похорон матери солнца» (алб. *varrimi i nënës së diellit*), который исполняется вечером того же дня после того, как солнце зайдет за горизонт. Люди группами идут за пределы села и выбирают место рядом с ручьем, рекой или церковью. Каждая группа готовит яму в виде неглубокой могилы, затем из глины лепят несколько кукол в виде человека («мать солнца») и их хоронят. Все действие сопровождается плачами и репликами: «Мама, о мама, солнце взошло и не застало тебя!» («Nëno, moj nëno, ardhi dielli e nuk të gjeti!»)⁵⁵. После похорон рядом с могилой раздают вареную кукурузу за упокой «матери солнца» (*Visaret e kombit* 1944: 144–146). В области Девол после ритуала похорон дети делят обрядовый хлеб (алб. *kulaçk|ë-a*). Части этого хлеба распределяются между взрослыми членами семьи, а также добавляются в корм скоту – «чтобы было молоко» (*Xhaçka* 1959: 269–270). Уже с первой половины XX в. вместо похорон куклы часто люди просто выкапывали ямку («могилку») и на ее дне схематично изображали антропоморфную фигуру (Иванова 2006: 239).

⁵⁵ Если не указано иное, перевод на русский язык – Д.С. Ермолин (в Приложении – Д.Е.).

Как представляется, ритуал погребения «матери солнца» семантически и структурно связан с окказиональным весенне-летним обрядом вызывания дождя⁵⁶ (*неперуда*, *дордолец* и др.), распространенным на всей территории Балкан, который обычно совершается в промежуток между Пасхой и днем св. Георгия (23 апреля / 6 мая) и, как правило, включает в свою структуру погребение антропоморфной фигурки (*Германа*, *Каляяна* и проч. – Петровић 2004: 765–777; Плотникова 2004: 141–145 и мн. др.) Существует также мнение, что архаичная семантика данного обряда связана с ритуальным жертвоприношением в целях «оплодотворения» земли-пашни (Иванова 2005: 64).

В качестве единичных были также зафиксированы свидетельства того, что а) в этот день девочки и девушки устраивают прогулку, собирают цветы и поминают умерших (Shahu 2010: 84–85); б) после обеда каждая группа наряжает одну девочку как невесту и водит ее по селу (Visaret e kombit 1944: 146).

Полевая работа 2012 г. в стране Девол показала, что информанты женского пола 1940–1950 гг. рождения помнят, как в детстве праздновали день *Rusicat*. По их словам, это происходило до Пасхи, однако они затрудняются назвать, к какому дню в календаре было приурочено празднование. Помимо этого, были записаны несколько вариантов обрядовой песни (тексты 4 и 5 в Приложении). В остальном, описание праздника совпадает с изложенным выше.

В этнографических описаниях также встречается ряд поверий, связанных с фигурой *Русы* / *Русицы*⁵⁷. В области Девол *Русу* представляют в виде существа, напоминающего ежа со множеством ног. Пирог, приготовленный в этот день, необходимо съесть женщинам, чтобы впоследствии рожденный ребенок не принял облик *Русы*. Верят также, что тот, кто родился в день *Rusicat*, может стать *Русой*. В этот день есть опасность, что домашний скот также может произвести на свет *Рус* (Larti 1999: 246).

В описании *Rrëshajët* (Пятидесятницы) в монографии албанского этнографа М. Гирты структура праздника и ключевые акценты совпадают с тем, о чем мы говорили ранее о дне *Rusicat*:

⁵⁶ Вспомним версию А. Мазона.

⁵⁷ См. также славянские представления о персонаже Руса у славян сс. Бобошница и Дреновене в интерпретации А. Мазона (Mazon 1936: 355).

участниками праздника являются женщины и девочки; устраиваются ритуальные обходы села со сбором продуктов для приготовления праздничного стола (капустные пироги, фасоль, сладости, хлеб *Русица* – часть которого нужно раздать всем членам семьи); после обеда из глины лепят антропоморфную фигуру и хоронят ее за пределами села (похороны «матери солнца»); после похорон происходит раздача обрядового хлеба (часть которого достается скоту) и колива. Новой информацией является лишь то, что *Rrëshajët* празднуется на протяжении трех дней, во время которых запрещается выполнять сельскохозяйственные работы, в том числе молоть муку – согласно поверьям, «выгонишь кровь» – вероятно, в народной традиции это связано с кровью Христа, принявшего мученическую смерть (Tirta 2004: 258–259).

Однако более развернутое описание празднования Пятидесятницы в г. Корча удалось найти в архиве Института культурной антропологии и изучения искусств (г. Тирана) (Mani 1958: 184–188).

Подготовку к празднику начинают в четверг с приготовления колива за упокой души умерших родственников: женщины чистят и варят пшеницу, добавляют дробленые грецкие орехи, сухари и мед. На следующий день из зерен выжимают оставшуюся воду и снова добавляют орехи. Коливо выкладывают на блюдо, украшают миндалем и делают крест (сахаром – если покойный был молодым, орехами – если пожилым), в середину помещают свечу. Помимо этого, если человек умер молодым, коливо украшают жемчужиной, чтобы «она блестела так, как блистал молодостью усопший» (Mani 1958: 184). В пятницу после обеда женщины в церкви освящают коливо, и после службы вместе со священником идут на кладбище, где служится панихида и читается лития у каждой могилы, после чего раздают коливо и черешню, поминуют покойных и причитают. Визиты на кладбище устраивают и в течение субботы, прерываясь лишь на утреннюю службу в церкви, после которой можно вновь идти на кладбище, раздавать коливо и черешню за упокой. Отмечено, что в этот день нельзя устраивать ритуал т.н. «повторного погребения».

Согласно народным легендам, в субботу перед *Rrëshajët* души грешников отпускаются на волю из ада – они не чувствуют мучений и могут спокойно прийти в мир живых, но в тот же день ангелы провозжат их в ад, где они снова мучаются за совершенные

при жизни грехи. По народным поверьям, ад представляется местом, полным болотной грязи, дыма и огня, а рай – это сад на небесах, с цветами и деревьями, где всем всегда приятно.

Как и в описании М. Тирты, присутствует мотив запрета на трудовую деятельность. С пятницы (перед Пятидесятницей) по вторник (после Дня Св. Духа) женщины не выполняли никаких работ по хозяйству, работали только мужчины (раньше и мужчины не работали в понедельник). В эти дни нельзя работать с виноградниками, особенно сжигать старые плети и ветви. Этот запрет накладывается для того, чтобы облегчить мучения душ умерших, поскольку из винограда делается вино, а вино – кровь Христа. На следующий после Пятидесятницы день отмечается Понедельник Святого Духа. Жители Корчи в этот день отправлялись в церковь Св. Троицы (за городом, в юго-восточном направлении) и устраивали праздник с ярмаркой.

Есть неоднозначное поверье относительно женщин, которые забеременеют на неделе *Rrëshajët* (алб. *java e Rushejeve*, с Вознесения до Дня Св. Духа). Некоторые верят, что ребенок, зачатый на этой неделе, не проживет долгую жизнь, т.к. неделя связана с днем поминовения умерших. Другая группа людей считает, что ребенок, зачатый на этой неделе, будет ревнителем христианства, как апостолы Христа, на которых сошел Святой Дух в день Пятидесятницы. Третья группа верит, что в эти дни мужьям вообще стоит воздерживаться от интимной близости с женами (Mani 1958: 187).

С периодом *Rrëshajët* связаны любопытные сведения, относящиеся к категории народной медицины и определяющие вегетативный код праздника Пятидесятницы у албанцев. Начиная с воскресенья *Rrëshajët* в течение месяца нужно пить напиток на основе сока полыни (алб. *pelin|ë-a*), т.к. это будет способствовать очищению организма от микробов и профилактике многих болезней. В этот день собирают полынь, из которой делают не только этот напиток, но и винную настойку, являющуюся народным лекарством от многих болезней. Помимо полыни, в этот период готовят отвар из листьев грецкого ореха и пьют его каждое утро. Этот напиток пользуется большей популярностью, т.к. в нем нет столько горечи, сколько в соке полыни.

Материал, имеющийся в нашем распоряжении, позволяет выдвинуть следующую гипотезу: в традиционном народном

календаре дни *Rusicat* и *Rrëshajët* находятся в отношениях дополнительной дистрибуции, иными словами, в каждом конкретно взятом населенном пункте в народном календаре традицией закреплён лишь один из дней (при этом, церковью могут отмечаться оба праздника христианского календаря). Тем не менее, день *Rrëshajët*, очевидно, имеет более тесную связь с церковной практикой (возможно, из-за того что он попадает на воскресенье) и выступает в качестве поминального дня.

Не стоит также забывать о том, что юго-восточные албанские земли – зона интенсивных славяно-албанских контактов, поэтому для более глубокого понимания традиций празднования *Rusicat* и *Rrëshajët* у албанцев необходимо иметь представление о народном календаре славянского населения, проживающего по соседству⁵⁸. Так, например, известно, что в землях, находящихся под юрисдикцией Охридской архиепископии, уже в начале XIII века при архиепископе Хоматиане (1217–1234) Русалии праздновались в первую неделю после Пятидесятницы (Снегаров 1924: 254–255).

⁵⁸ См. подробное описание современного празднования *Росице* у славян с. Бобоштица, сделанное М.М. Макарецвым (ИСл РАН) (Макарцев 2011: 4–6), а также статью «Праздник Росице у славян Бобоштицы (округ Корчи, юго-восточная Албания)» того же автора в настоящем сборнике.

Приложение. Тексты обрядовых песен

1. Rusica, Rusica⁵⁹
Na dërgoi Rusica
Për një kupë miell
Ta bëjmë një meshë
Ta shpjemë në kishë
Ta ndajmë naporë
Për Zonë Shënkollë
Rusica, Rusica
Русица, Русица!
Нас послала Русица
За чашкой муки,
Чтобы мы приготовили просфору,
Чтобы отнесли ее в церковь,
Чтобы мы раздали антидор,
Для Господа и Святого Николая.
Русица, Русица.
с. Полена, округ Корча
(Visaret e kombit 1944: 144–145)
2. Iliа, Iliа
Na dërgoi Iliа
Për një dorë miell
Ta bëjmë kulaçe
Ta bëjmë bugaçe
Ta shpien në kishë
Ta bëjmë naporë
Për Zon' e Shënkollë
Илья, Илья!
Нас послал Илья
За пригоршнею муки,
Чтобы мы сделали калач,
Чтобы мы сделали сдобный пирог,
Чтобы отнесли его в церковь,
Чтобы мы сделали антидор
Для Господа и Святого Николая.
с. Прэмбэц, округ Корча
(Visaret e kombit 1944: 145–146)
3. Rusica, Rusica
Na dërgo Rusica
Për një doçke miell gruri
Që të bëjmë petë
Të bëjmë një kulaçe,
Të bëjmë një pogaçe
Të ftojмë Ristoze
Русица, Русица!
Нас послала Русица
За горшочком пшеничной муки,
Чтобы мы сделали *пэту* (слоеный
пирог),
Чтобы сделали калач,
Чтобы сделали сдобный пирог
И пригласили Христа.
с. Зичишт, округ Девол
(Larti 1999: 246)

⁵⁹ В приводимых текстах мы сохраняем пунктуацию источника, а в записанных нами материалах следуем стандартной албанской. В авторском переводе Ю.В. Ивановой расстановка знаков препинания была сохранена, в остальных мы руководствовались базовыми принципами стандартной пунктуации русского языка.

4. Rusica, Rusica!
Dajmi, dajmi brojnica,
Na dërgoi Zoti Ristos,
Për një kupkë vaj,
Për një dorë miell,
Të bëj pete [e] kulaçe
Të na vini në pogaçe...
- Русица, Русица!
Дай мне [всего] в изобилии,
Нас послал Господь Христос
За чашкой [растительного] масла,
За пригоршней муки,
Чтобы я сделал[а] *пэты* и калачи,
Чтобы вы к нам пришли на
сдобный пирог...
- Информант: *Андонета Зота*, 1942 г.р.,
с. Зичишт, округ Девоп
Запись: Д.С. Ермолин, сентябрь 2012 г.
5. Rusica, me Rusica,
Ndaj⁶⁰ më, ndaj më bronica,
Na dërgoi Zoti Ristos
Për një doçkë miell,
Për një kupë vaj,
E bëjmë lakror...
[...]
Do bëj meshë të meshoj,
Të na vini për Shënkoll.
Do bëj kulaçe e pet`
Të na vini për Shën Pjetër.
- Русица, о Русица,
Раздай мне, раздай мне всего в
изобилии.
Нас послал Господь Христос
За горшочком муки,
За чашкой растительного масла.
[С]делаем *лякрор*
[...]
Приготовлю просфоры, чтобы
провести службу,
Чтобы вы к нам пришли для
Святого Николая.
Приготовлю калачи и *пэты*,
Чтобы вы к нам пришли для
Святого Петра.
- Информант: *Калироя Андони*, 1944 г.р.,
с. Зичишт, округ Девоп
Запись: Д.С. Ермолин, сентябрь 2012 г.
6. Rusa, Rusica,
Na dërgoi daica
Për një lugë gjalpë,
Që të bëjmë kulaçe,
- Руса, Русица,
Нас послала тетя
За ложкой масла,
Чтобы мы сделали калач,

⁶⁰ В данном случае произошло окказиональное переосмысление славянского глагола *daj* с албанским *ndaj* ‘отделять, распределять’.

Ta hanë fëmia,
Mos i zërë lia

Поесть детям,
Чтобы их не прихватила оспа

(Иванова 2006: 238), перевод опубликован там же

7. Rusica, babo, rusica Русица, баба, русица!
Dajmi⁶¹ rusica. Дай мне русица [или русицу].
Rusica moj rusica, Русица, о русица,
Dajmi brojnica⁶². Дай мне [всего] в изобилии.
Më dërgoi Zoti Ristos Меня послал Господь Христос
Për një doçkë mjell За горшочком муки
E për një kupë vaj, И за чашкой [растительного] масла,
 Чтобы сделать калачи и вас
T'i bënj kulaçe tu ftonj пригласить,
 Чтобы пришли ко мне ради
Të më vini për Shënkoll Святого Николая.

(Хаҗка 1959: 270)

8. Rusica, Rusica Русица, Русица!
Më dërgoi Rusica Меня послала Русица
Për një doçke miell За горшочком муки,
T'a bëjmë pogaçë, Чтобы мы сделали сдобный пирог
Të ftojme Ristožë. И пригласили Христа.
Ristozi na ndiftë Да поможет нам Христос.
Qirje lejson⁶³! (Tri herë) Господи, помилуй! (Трижды)

(Mazon 1936: 355; Visaret e kombit 1937: 131)

⁶¹ В тексте статьи сделана сноска: «Славянское слово, алб. *më jep* (досл.: дай мне)».

⁶² В тексте статьи сделана сноска: «Славянское слово, алб. *më jep sasi* (досл.: дай мне количество)».

⁶³ В тексте песни используется молитвенное призывание на греческом языке (греч. *Κύριε ἐλέησον*).

Источники, литература и словари

- Агапкина 2002 – *Т.А. Агапкина*. Мифопоэтические основы славянского календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- Иванова 2005 – *Ю.В. Иванова*. Труд людей и мир богов // Этноэкологические аспекты духовной культуры. М., 2005.
- Иванова 2006 – *Ю.В. Иванова*. Албанцы и их соседи. М., 2006.
- Макарцев 2011 – *М.М. Макарцев*. Дневник экспедиции в с. Бобоштицу, округ Корчи, Албания. 2011. Режим доступа: http://www.inslav.ru/images/stories/people/makarcev/2011_Makarcev_Boboshtica.pdf, проверено 1.01.2013.
- Петровић 2004 – *С. Петровић*. Српска митологија: у веровању, обичајима и ритуалу. Београд, 2004.
- Плотникова 2004 – *А.А. Плотникова*. Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
- Снегаров 1924 – *И. Снегаров*. Историјата на Охридската архиепископија: От основаването ѝ до завладяването на Балканския полуостров от турците. Т. I. София, 1924.
- Çabej 2002 – *E. Çabej*. Studime etimologjike në fushë të shqipërisë. VI. Tiranë, 2002.
- Fjalor 2002 – Fjalor i shqipërisë së sotme. Tiranë, 2002.
- Larti 1999 – *I.S. Larti*. Të njohim Devollin (Vështrim i shkurtër gjeografiko-historik e social). Bilisht, 1999.
- Mani 1958 – *V. Mani*. Ku ka qenë dikur Korça. Arkivi i Etnografisë pranë Institutit të Antropologjisë Kulturore dhe Studimit të Artit (Tiranë, Shqipëri). Inv. 93 / 15, Dos. 20. 1958.
- Mazon 1936 – *A. Mazon*. Documents, contes et chansons slaves de L'Albanie du Sud. Paris, 1936.
- Miklosich 1871 – *F. Miklosich*. Albanische Forschungen. II. Die romanischen Elemente im Albanischen. Wien, 1871.
- Orel 1998 – *V. Orel*. Albanian Etymological Dictionary. Leiden – Boston – Koeln, 1998.
- Qazimi 2008 – *A. Qazimi*. Fjalor i mitologjisë dhe demonologjisë shqiptare (të kremte, rite e simbole). Tiranë, 2008.
- Shahu 2010 – *A. Shahu*. Bazat e etnologjisë. Tiranë, 2010.
- Tirta 2004 – *M. Tirta*. Mitologjia ndër shqiptarë. Tiranë, 2004.
- Visaret e kombit 1937 – Visaret e kombit. Vëllimi III. Valle, gjëmë, vajtime dhe këngë dashunije. Tiranë, 1937.
- Visaret e kombit 1944 – Visaret e kombit. Vëllimi XIII. Doke e zakone familjare. Tiranë, 1944.

Xhaçka 1959 – *V. Xhaçka*. Disa zakone në festa kalendarike popullore në Devoll // Buletin i Universitetit Shtetëror të Tiranës. Seria Shkencat Shoqërore. 1959. Nr. 3. F. 268–272.

On celebrating the days of Rusicat and Rrëshajët among Orthodox Albanians

Abstract: The article is devoted to the analysis of the Pentecost and Mid-Pentecost rites in the traditional culture of the Orthodox Albanians (Korça, Devoll, Kolonja regions). The popular names for these feasts are *Rusicat* (Mid-Pentecost) and *Rrëshajët* (Pentecost), and both of them are originated from the name of the famous Greek-Latin spring feast *ρουσάλια*. The celebration of Rusicat includes a very archaic ritual that is called “the burial of the Sun’s mother” and might be traced back to the Indo-European antiquity. As to the sources for the article, the author puts to use the scientific articles and ethnographic descriptions, as well as some archive materials that have not been published yet. The Appendix includes the corpus of ritual songs in Albanian with translation into Russian.

Keywords: Orthodox Albanians, Pentecost, Mid-Pentecost, the Pentecost rites, folk calendar festivals, traditional culture.

Note on the author: Denis S. Ermolin, PhD, junior research fellow, Department of European Studies, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography RAS / Department of Typology and Comparative Linguistics, The Institute of Slavic Studies RAS.

E-mail: *denis.ermolin@gmail.com*

Резюме: Статья посвящена рассмотрению праздничной обрядности Пятидесятницы и Преполовения Пятидесятницы в традиционной культуре православных албанцев, проживающих в юго-восточных регионах Албании. В качестве источников для анализа используется опубликованные и архивные материалы по данной проблематике, в приложении приводится корпус обрядовых песен с переводом на русский язык.

Ключевые слова: православные албанцы, Пятидесятница, Преполовение Пятидесятницы, троицкая обрядность, народный календарь, традиционная культура.

Об авторе: Ермолин Денис Сергеевич, к. ист. н., м.н.с. Отдела европеистики МАЭ РАН, м.н.с. Отдела типологии и сравнительного языкознания ИСл РАН.

E-mail: *denis.ermolin@gmail.com*

Дискуссия после доклада Д.С. Ермолина

Т.В. Цивьян: В связи с многочисленными «матерями» и «бабами» латышской традиции «погребение матери солнца», конечно, очень интересно. В латышском фольклоре это на каждом шагу: «мать солнца» – причем непонятно, то ли это мать солнца, то ли сама мать-солнце. Но мне кажется, что это начало витка в параллелях балто-балканского ареала.

У меня были вопросы по переводу четвертого фрагмента. «*Rusica*» и «*brojnisca*» – перевод интерпретирующий. Как это следует понимать, «Русица, баба, Русица, дай мне, Русица» или «дай мне русицу?» Потому что дальше идет: «*Dajmi brojnisca*». И если мой вопрос не безграмотен с точки зрения албанского, это, конечно, очень интересно, что за Русица, которую надо дать. Тут нельзя говорить о знаках препинания, это старая диалектная запись из Девола. Поэтому и смысл оказывается затемнен.

Д.С. Ермолин: Дело в том, что, как я уже говорил, термин *Русица* может выступать в качестве названия обрядового пирога – возможно, это имеется в виду.

Т.В. Цивьян: Тогда правильный перевод «Дай мне русицу», но Вы перевели «Дай мне, Русица».

Д.С. Ермолин: Но здесь был бы аккузатив. В том тексте, откуда я это брал «*dajmi*» и «*brojnisca*» отмечены как славизмы.

Т.В. Цивьян: Тогда я не понимаю с точки зрения графики и орфографии, чем отличаются номинатив и вокатив от аккузатива в этом тексте.

И.А. Седакова: Это не может быть цитатой из славянского текста?

А.А. Новик: Это может быть вырванный элемент из славянского текста, взятого у славянских соседей.

М.М. Макарецв: Честно говоря, сложно определить языковую природу этого отрывка: это какой-то славяно-албанский гибрид. И закономерно, что албанские исследователи воспринимают его как албанский, а слова «*Rusica*» и «*brojnisca*» определяют как славизмы; но можно смотреть и со славянской стороны: тогда эта часть текста будет славянской со вкраплением албанских элементов.

И.А. Седакова: Тема вызывания дождя проходила у нас всюду, а это представлено и у восточных славян – существует замечательный обряд «плакать на цветы»: когда идешь в храм, нужно уронить слезу на цветы (это описывал Н.И. Толстой⁶⁴). Вы не связываете *Русицу* с обрядами вызывания дождя? Ведь здесь тоже водят девочку, как и в «Пеперуде».

Д.С. Ермолин: Типологически – конечно, это может быть связано. Более того, похороны матери солнца очень похожи на целый ряд типологически сходных обрядов – например, похороны Калояна. Но прямых мотивировок к этому в песнях нет.

И.А. Седакова: У меня вопрос, связанный с этим албанским праздником, но я хотела бы адресовать его Наталии Голант и Оксане Чёха. Есть ли у вас материалы о том, как следует называть ребенка, родившегося на Троицу, чтобы он не превратился в демона? У болгар есть четкий набор имен – *Росица, Роса* – и в этот день взрослые люди и дети, носящие эти и подобные имена, празднуют свои именины. Есть ли что-то такое у румын, которые тоже достаточно свободно относятся к празднованию дня ангела?

Н.Г. Голант: У румын это связано не столько с Троицей, сколько с Преполовением, это из работы Т. Памфиле⁶⁵, регион не указан. Сказано, что женщины по имени Руксанда, Руксана – вариант от Роксаны – празднуют Русалий в день Преполовения, в отличие от всех остальных, которые празднуют в день Пятидесятницы.

⁶⁴ Н.И. Толстой. «Плакать на цветы» (Этнолингвистическая заметка) // Русская речь. М., 1976. 4. С. 27-30.

⁶⁵ Т. Pamfile. Sărbătorile la români. București, 2005. P. 25.

А.А. Плотникова (Москва)

ПРАЗДНИК ТРОИЦЫ ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВЫХ
ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В КАРПАТО-
БАЛКАНСКОЙ ЗОНЕ⁶⁶

В полевых карпато-балканских экспедициях последнего десятилетия собран большой корпус этнолингвистических данных по народному календарю, в соответствии с программой этнолингвистического обследования балканославянских традиций (см. Плотникова 1996), по которой исследовались также и балканские неславянские региональные традиции. Определяются общие и различные черты народных поверий, связанных с праздником Троицы, у сербов, македонцев, болгар и румын. Особое внимание уделяется народным мифологическим представлениям и отражающей их терминологической лексике, связанной с ⁺*rus(al)* в севернобалканской зоне (т.е. в Южных Карпатах: Мунтения, Олтения в Румынии). Ритуальные действия в период Троицы (в том числе – с зеленью), запреты и предписания, характерные для Троицкой недели, рассматриваются в контексте сходных славянских и балканских ритуалов.

Показательна для комплексных карпато-балканских исследований румынская валашская традиция. В Мунтении полевые этнолингвистические экспедиции проводились в коммуне Бузэу; на их основе опубликованы этнолингвистические материалы, отрывок из которых приводится ниже:

«47. ТРОИЦА

47.1. День св. Троицы, Пятидесятница (воскресенье):
Rusálii(le). В этот день люди кладут себе за пояс полынь (*pelin*),
приносят ее в дом, чтобы «помог Господь» или чтобы человека

⁶⁶ Авторская работа выполнена в рамках программы фундаментальных исследований Секции языка и литературы ОИФН РАН «Язык и литература в контексте культурной динамики» по проекту «Карпато-балканские территориальные диалекты: реконструкция традиционной культуры по данным языка».

не нашли «русалии» (*ca să nu te găsească rusáliile*) (С.-М.)⁶⁷, прикрепляют полынь на окна и двери (Дара). Листья грецкого ореха приносили из церкви и вешали в помещении (С.-М.).

Все три дня – воскресенье, понедельник и вторник – запрещается работать, чтобы избежать потерь в поле и не навредить домашним животным (С.-М. – Бышч.).

47.2. Духов день, Святой Дух – следующий после Пятидесятницы день: *a dóuă zi de Rusáliei* ‘второй день русалий’.

47.3. Канун Пятидесятницы: *sâmbăta mórților* ‘суббота умерших’, *Móșii de váră* ‘летние старцы’, ‘летние предки’.

47.4. Название Троицкой (следующей после Пятидесятницы) недели: выяснить не удалось. *Rusáliei*, по словам информантов, празднуются два дня.

47.5. Появляющиеся в это время мифологические существа женского пола, молодые, красивые, без одежды, с распущенными волосами до пояса (у румын – и как уродливые старухи): *rusáliei*. На вопрос, кто такие *Rusáliei*, информанты отвечали: «Это какие-то злые духи» (*Sînt niște spirite réle*), однако описать их не могли (Мынз., Трест., Мел.). Если работаешь в эти праздники, то говорят: «Тебя заберут русалии» (*că te iă rusáliile*) и «унесут куда-то» (*și te dúce*) (Бышч.).

47.6. Обходы ряженных, исцеляющих от болезней в это время: нет.

47.7. Предводитель участников обходов: нет.

47.8. Место погребения ряженных, убитых в бою между группами участников обходов: нет.

47.9. Причина болезни человека в это время: *te scítуре Rusáliei* ‘тебя вытряхивают *Rusáliei*’, *te iă Rusáliei* ‘тебя берут *Rusáliei*’ (Мел.). Считается, что это может случиться с теми, кто в эти дни стирает белье или вытряхивает половики (*scítурă преș*). Рассказывают о женщине, которая вытряхивала половик на Троицу, из-за чего поднялся ветер и поднял ее на небо, а затем она упала на землю (Мел.). По некоторым сведениям,

⁶⁷ Здесь и далее: С.-М. – с. Сэрата-Монтеору; Бышч. – с. Бышчень; Мынз. – с. Мынзэлешть; Трест. – с. Трестиоара; Мел. – с. Меледик; Изв. Д. – с. Изворул Дулче [Примеч. – А.П. Плотникова].

аналогичные запреты соблюдаются в течение трех первых четвергов после Троицы (Изв.Д.).

47.10. Лечебное растение, цветущее в это время: нет. В дни празднования Троицы (*Rusálii*) принято раскладывать в доме и носить за поясом полынь (*pelin*), так как ее не любят существа, называемые *Rusálii* (Мел.), и листья грецкого ореха (*frúnze de nuc*) (Изв.Д.).»

(Голант, Плотникова 2012: 395)

Таким образом, в региональной традиции под Бузэу нами был зафиксирован термин *Rusálii(le)* в двух значениях ‘праздник Троицы’ и ‘опасные на Троицу мифологические существа’: если будешь работать на Троицу, «тебя заберут русалии и унесут» (*că te ia rusáliile... și te dúce*).

По полевым данным из села Половрадзь в Олтении (Горж), обследованном по той же программе в 2009 году (материалы пока не опубликованы)⁶⁸, культурный термин *Rusálii* имеет значение ‘Троица’: на Троицу, а также в понедельник и вторник до сих пор сохраняется запрет работать. Собеседники уточняли предполагаемое наказание: «Если будешь работать, *Rusálii* покарают человека. Этого человека ударит молнией, сразит громом». Следует отметить, что, по народным поверьям, отраженных на уровне языка, кара исходит «от русалий»: *te pocește din Rusálii* ‘тебя калечит (уродует) от Русалий (букв. из) Русалий’. Существовал обычай помещать липу и любисток на ворота дома в дни праздника. Эти растения-обереги считались источником силы для людей и домашнего скота.

По другой информации из того же олтынского села в Горже, именно в праздник Русалии (*Rusalia*) обычно танцуют «еле» (мифологические персонажи, по своим функциям и внешнему облику сходные с сербской «виллой», болгарской «самовилой» или «самодивой»). Существует поверье, что там, где танцуют эти мифологические персонажи, зарыты клады.

При обращении к полевым данным, собранным в карпатском ареале, обнаруживается что название праздника от *rus(al)* с соответствующим мифологическим контекстом известно

⁶⁸ Участники этнолингвистической экспедиции в регионе Горж (села Половрадзь и Бае-дэ-Фьер): Н.Г. Голант и А.А. Плотникова (2009 г.).

в ряде сел Закарпаття, в частности в Межгорском районе – в селе Торунь и прилегающих приселках Прислоп и Титковцы⁶⁹. Собеседники из Торуня отмечают, что существует название *русална п'ятниця*, относящееся к пятнице перед воскресеньем на Троицу (перед «святой неделей»), при этом важным подтверждением мифологического подтекста праздника стало замечание о том, что до обеда в эту пятницу не следовало выпускать на выпас корову, поскольку вокруг бродили «всякие *ворожскы*». Соответственно, в том же селе на вопрос, какой праздник, по поверьям, в течение года был наиболее опасным из-за активизации местных ведьм, собеседники отвечали: «*Русална п'ятниця* май більше». Именно в этот день корову мажут (*мастят*) чесноком и говорят: «Тоды бы ти поворожили, коли на тебе сирсть поличат!» («Тогда бы навели на тебя порчу, когда на тебе все шерстинки пересчитают!»); животное также три раза «обсевают» маком, проговаривая: «Тоды бы ти поворожили, коли сись мак вызбирают». В других восточнославянских традициях, в частности, в Полесье, эти ритуально-магические действия производятся на Ивана Купала, Юрьев день, Пасху.

Описание праздника, называемого *русална п'ятниця*, одной из собеседниц из Торуня дается очень подробно; в сжатой передаче рассказ выглядит следующим образом: «Говорят, что *русална п'ятниця* приравнивается к таким большим праздникам, как *Великдень* (Пасха). Эта пятница – *дуже велика п'ятниця*. Пятницы после Пасхи используют *ворожыл'и* (ведьмы), и особенно – эту пятницу. Они раздеваются догола, расплетают волосы, берут *вилáх* (простыню) – все это должны делать до восхода солнца. ...Берет простыню, идет по меже и собирает этой простыней росу, приходит домой и выжимает из простыни эту росу в то ведро, которое использует для доения коровы. И эту росу дает выпить своей корове. И вот начинает ее корова давать молоко, а те, у кого росу собрала, уже все, остаются без сметаны...». Одну такую ведьму, по словам женщины, соседи подкараулили, выследили, поймали и наказали.

Эти представления о вредоносных действиях ведьм в пятницу перед Троицей, называемую *русална*, показывают совпадение с аналогичными поверьями о не менее опасном у восточных славян

⁶⁹ Участники этнолингвистической экспедиции в Торуня, Прислопе и Титковцах – А.А. Плотникова, Е.С. Узенева (2008 г.).

дне Ивана Купала. Поэтому дальнейшие расспросы собирателей материала относились к возможным событиям в день Ивана Купалы (здесь: *Ивандель*), и ответ следовал такой: «На *Ивандля* тоже это было – *ворожбиты користалися*», т.е. ведьмы пользовались этим праздником в своих неблагонамеренных целях. На *Ивандель* начинает цвести трава, и говорят, кто на *Ивандля* соберет, нарвет травы, эта трава будет лечебной. Обычно траву идут рвать для добрых дел: ягоду черную собирают и дают есть детям, у которых глаза болят. Но лечебные травы собирают до обеда: как только высохнет роса, трава уже не имеет силы. В этот день связывают три молодых головки чеснока и вешают пучок над дверью от всякой нечисти».

Показателен рассказ сразу о двух этих летних праздниках при ответе на вопрос «А как у вас Троица называется?»: «*Святá (с'ята, сьвята) неділя*. Идет сначала *п'ятниця русална*, затем *субота велика*, когда за умерших молятся, *неділя с'ята* – это *зелéна неділя* еще у нас называется. У нас на *с'яту неділю* всегда *заквитчуют* в церкви, дома *маят*. И на *Ивандель* то же самое делают. На *Ивандэль* тоже нарвут таких веток... *маят хыжы́*, у нас это так называется. Так делают на *с'яту неділю*: накосят травы и устилают всё в домах или *стрихы маят*, вокруг всё украшают». По всей видимости, представления о двух праздниках – о Троице (*Сьвята неділя*) и Иване Купале (*Ивандель*) – здесь значительно переплелись, смешались не только из-за сезонно-временной близости праздников в календаре, но и во многом – по причине народных представлений о необходимости вывешивать в доме растения и травы-обереги вследствие активизации вредоносных сил в эти «опасные» дни.

Для территории Закарпатья хрононимы *Русална п'ятниця* ‘пятница перед Троицей’ и также *Русаля* ‘Троица’ подтверждаются в словаре И. Керчи, причем первый хрононим дается с комментарием – текстом на диалекте и его переводом на русский, где сказано, что «пятница перед Троицей не праздник, однако мало где работают в этот день, но вместо этого собирают всякие корни и травы для ворожбы и лечения», а значение лексемы *Русаля* «=Троица (нар.), троицын день» сопровождается цитатой-иллюстрацией на диалекте о том, что существует обычай освящать в этот день посевы в поле (Керча 2007/2: 306). Соответственно заглавное слово «Зелені сята (церк.)» имеет отсылку к термину

Русалья, а в самой словарной статье дается экстралингвистическая информация (в цитате на диалекте) о том, что в этот день втыкают в землю у ступеней дома березу в знак прихода Троицы (Керча 2007/1: 355). Если обратиться к первоисточнику этой цитаты – сборнику текстов «Украинские закарпатские говоры» (подробнее см. УЗГ), то обнаруживается, что диалектная запись сделана в селе Солочин Свалявского района, причем в продолжении текста отмечено: «у п'ятниц'у нико ни^е їде на по́ле, бо ни^е валобу́шно, а бо р у с а́ л к и з а д а ў л 'а т'» (УЗГ: 63) (разрядка наша. – А.П.). В том же сборнике диалектных текстов находится и другое упоминание хрононима *Русалья* ('Троица, Зеленые святки') – запись из с. Ворочево Перечинского р-на вблизи Ужгорода, содержащая лишь информацию об обрядовых действиях в этот день – украшение коров венками на пастбище (УЗГ: 38), что более типично для западных славян в весенне-летний период.

В словаре Керчи география хрононимов *Русалья*, *русальний* не дается, поскольку «основной ролью цитат является... исключительно иллюстрация словоупотребления» (Керча 2007/1: 18). Отдельные пункты фиксации терминов можно обнаружить, как видим, лишь опосредованно, через источники, на которые автор ссылается. Пометы *обл.* («областное, диалектное»), как и *общ.* («общеупотребительное»), в указанных статьях отсутствуют. В данном случае важнейшим подспорьем в исследовании географии терминологической лексики украинских Карпат может служить «Карпатский диалектологический атлас», в котором существует карта «Распространение слова **русалья** и словосочетания **русална п'ятниця**» (КДА №115). Именно в западной части Закарпатья, к которой относятся указанные в украинских источниках и упомянутые выше села Солочин, Ворочево, обследованное нами в ходе этнолингвистических экспедиций село Торунь с приселками (в КДА под номером **128** дается Лопушне, входящее в «торуньский куст» сел), распространены культурные термины *русалья* и *русална п'ятниця*, имеющие, как это видно из опубликованных источников и полевых материалов, соответствующие мифологические контексты функционирования.

В ходе этнолингвистических экспедиций последних лет было также обследовано и закарпатское село Колочава Межгорского р-на – на карте КДА оно дается под номером **126** и данные атласа указывают на отсутствие терминологической лексики данного типа

в этом селе (см. Приложение 1). При полевом этнолингвистическом обследовании села Колочава эти данные атласа находят полное подтверждение, другими словами, в селе Колочава о «русалиях» ничего не слышали, а сам праздник «Троицей называли». При этом сам перенос характерных для Ивана Купалы ритуалов сбора трав и их магического применения известен: раньше на *Ивандель* жители села прибывали к дому ветки липы, теперь это делается на *святу неділю*; кроме того на Троицу теперь пол дома застилают травами, растущими вокруг дома (некоторые жители обязательно вносят в дом ветки сирени), что, по их словам, никогда раньше не делали.

Два обследованных в Закарпатье села – представители двух противопоставленных (по крайней мере, по этому признаку) традиций – закарпатской и той традиции, которая территориально ближе к гуцульской. В Колочаве, как и во всем ареальном массиве «не русальской пятницы и не русалий» отмечена лишь *свята неділя* ‘святое воскресенье’ как название Троицы.

При этнолингвистическом обследовании на гуцульщине были зафиксированы только хронимы *Зелені свята*, *Свята неділя*, обозначающие праздник Троицы. Так, в селе Устерики Верховинского района Ивано-Франковской области, которое в КДА проходит под номером **72**, по данным, собранным в 2007 г. Е.С. Узенева, известно *Зелени свята* как обозначение Троицы: «В этот день втыкали в ворота и по углам хаты зеленые ветки деревьев. Умывались для здоровья» (Узенева 2008: 334). Полевое этнолингвистическое обследование удаленного от крупных населенных пунктов горного села Замагоры Верховинского района Ивано-Франковской области⁷⁰ – на картах КДА имеются лишь близлежащие села Красноилле и Зелене, под номерами **69** и **68** соответственно (село Замагора расположено между ними), – также подтвердило отсутствие терминов от ⁺*rus(al)-*, однако в этом селе зафиксированы народные поверья и предписания, связанные с понедельником после Троицы (*Розигри*), в соответствии с которыми женщине, у которой умер некрещеный ребенок (вариант: у которой был выкидыш) запрещалось в этот день спать (вариант: нужно было обязательно немного поспать), иначе будет слышать плач умершего некрещеным ребенка (ср. восточнославянские

⁷⁰ Участники этнолингвистической экспедиции в Замагоре – А.А. Плотникова, Е.С. Узенева (осень 2012 г.).

мифологические поверья о происхождении русалок от душ умерших некрещеными детей). И особо следует сказать о праздновании дня Ивана Купалы в Замагоре, в рассказах о котором отмечается не только традиционный сбор трав, устройство костра (*ватра*), но и специфический обычай «затыкать Ивана» – вбивать перед домом и украшать принесенное из леса деревце явора. В этом селе, для которого характерна архаическая традиция народного календаря, обычаи с зеленью приурочены лишь к празднику Ивана Купалы. Как замечает собеседница Параска Кицнак (1946 г.р.), в других гуцульских селах хаты украшают зеленью на праздник Троицы (*Свята неділя*), а у них «почему-то на Ивана»: идут в лес, срубают молодое дерево явора, втыкают его перед хатой (*вроде це Иван таки*; (говорят:) *ми тичемо Ивана, затикаемо*), затем обтыкают дом ветками разных деревьев, в основном – яворовыми, особенно много их затыкают в огороде, чтобы никто не нанес порчу на огород, чтобы град не побил урожай, чтобы все хорошо было. Затыкают «Ивана» перед домом, украшают его цветами и веточками (*заквитчують цего Ивана*).

Предложенные выше материалы экспедиций показывают, что современные этнолингвистические данные из карпато-украинских регионов (вместе с экстралингвистическими контекстами функционирования культурных терминов) полностью подтверждают лексические данные карты КДА № 115 из середины прошлого века.

На карте для всех славянских зон, составленной Т.А. Агапкиной, можно также видеть, во-первых, противопоставление закарпатского украинского региона гуцульскому, во-вторых, и тот факт, что северо-восточная и юго-восточная Сербия противопоставлена центральной части Южной Славии по тому же признаку наличие/отсутствие хрононимов от ⁺*rus(al)*- (Агапкина 2002: 343) (см. Приложение 2). Несмотря на недостаток точной документации к этой карте (отчасти документация представлена в тексте книги), данные современных экспедиций в южнославянские регионы подтверждают эту картину ареального распределения терминов. Ниже кратко суммируем данные семи этнолингвистических экспедиций (1998-2005 гг.).

Болевацкий край⁷¹, северо-восточная Сербия: *русáлница* – Троицкий понедельник и вторник (с. Руиште); *русáлна недеља* – вся Троицкая неделя, следующая за пятидесятницей, которая здесь, как и в других частях Сербии, называется *Духови*, *Троица*. Соответственно на «Русалницу» соблюдается запрет стирать, чтобы не одолела некая кожная болезнь: *не пере се од русу*. Болезнь наподобие аллергии: *То је била нека руса. То човеку изáђе као нешто, као сад алéргија. Најопасно ту, кад изáђе у косу, у главу, не мóже да се очéшља*. Помогает якобы от этой болезни целебная трава желтого цвета, называемая *русáлница*.

Как видим, наличие целого гнезда культурных наименований от *рус-/русал-* свидетельствует о живучести в регионе северо-восточной Сербии данного термина народной духовной культуры. Дальнейшее «продвижение» по восточной Сербии на юг в сторону границы с Македонией этот вывод подтверждает.

Село **Доня Каменица**⁷², Заглавак (восточная Сербия): *русáлна недеља*, *русáлница* – неделя, следующая за пятидесятницей, т.е. неделя после Троицы; *русáлница* – болезнь человека в это время: *русалница је болес*. *Руса* – лишай, по свидетельству некоторых информантов из села Доня Каменица.

Село **Ново Корито**⁷³, Заглавак (восточная Сербия): *русáља* – неделя после Пятидесятницы; самое опасное растение в это время (*најлоша бильна*); болезнь (*русáља увáти човека*). Существуют представления о самом опасном дне на этой неделе: *русáлски пéтак*. Известны нарративы о том, что некоторые места в регионе носят названия *руселијска грóбишта*.

Село **Елица**⁷⁴, регион Горни Висок в Пиротском крае (восточная Сербия): *Духови* – все три дня праздника (воскресенье, понедельник, вторник), но: *русална недеља* и *русáља* – название всей Троицкой недели после пятидесятницы. *Руса* – кожная

⁷¹ Экспедиция под руководством Б. Сикимич, собиратель этнолингвистического материала – А.А. Плотникова (2005 г.).

⁷² Экспедиция в рамках исследований «Малого диалектологического атласа балканских языков» (рук. А.Н. Соболев), собиратель этнолингвистического материала – А.А. Плотникова (1997 г.).

⁷³ Участники этнолингвистической экспедиции – Н. Богданович, А.А. Плотникова (1997 г.).

⁷⁴ Участники этнолингвистической экспедиции – Д. Златкович, А.А. Плотникова (1998 г.).

болезнь проявляющаяся у человека в это время; при этом, как говорят информанты, *има травка од русу* (есть некая трава от этой болезни).

Село **Равна Гора**⁷⁵, регион Власотинце (юго-восточная Сербия): В названиях Троицы термин не присутствует (*Тројица*, *Дукови* – пятидесятница, затем идут: *Друга Тројица*, *Трећа Тројица* – соответственно: понедельник, вторник), но фиксируются такие наименования, как: *руса* – кожная болезнь, проявляющаяся у человека в любое время; *русалька*, *русальница* – лечебное растение, цветущее в это время.

Село **Ябланица**⁷⁶, регион Пчиня (южная Сербия, на границе с Македонией): известна только *русальа* – некое растение, когда цветет и что с ним делают, неизвестно. Отмечается некий опасный день, называемый *Руса среда*, на какой именно неделе после Пасхи или Троицы, информанты вспомнить не смогли.

Богатство троицких наименований от ⁺*rus(al)*- обнаруживается и с другой стороны сербско-болгарской границы.

Село **Железна**⁷⁷ вблизи городка Чипровцы (северо-западная Болгария): *Троица* – пятидесятница (воскресенье); *Свети Дух* – понедельник (*задушница* – канун, суббота); *русал'а*, *русáја* – название Троицкой недели, следующей за Пятидесятницей. Кроме того, из всего возможного набора «русальских» терминов, т.е. терминов с этим корнем, отмечено: *русалска трéвá*, *русалската трáва* – целебное растение, цветущее в это время; *русалски венéц* (*венé*) – русальский венок из трав, который плетут в это время.

Таким образом, данные полевых этнолингвистических исследований в южнославянском ареале показывают, что многообразие различающихся по указанию на денотат терминов, связанных с Троицей и периодом до/после праздника и образованных от *рус-/русал-* ослабеваает от севера к югу и к западу южнославянского лингвистического континуума. На западе Сербии (Драгачево, Рудно и т.д.) такой терминологической лексики не

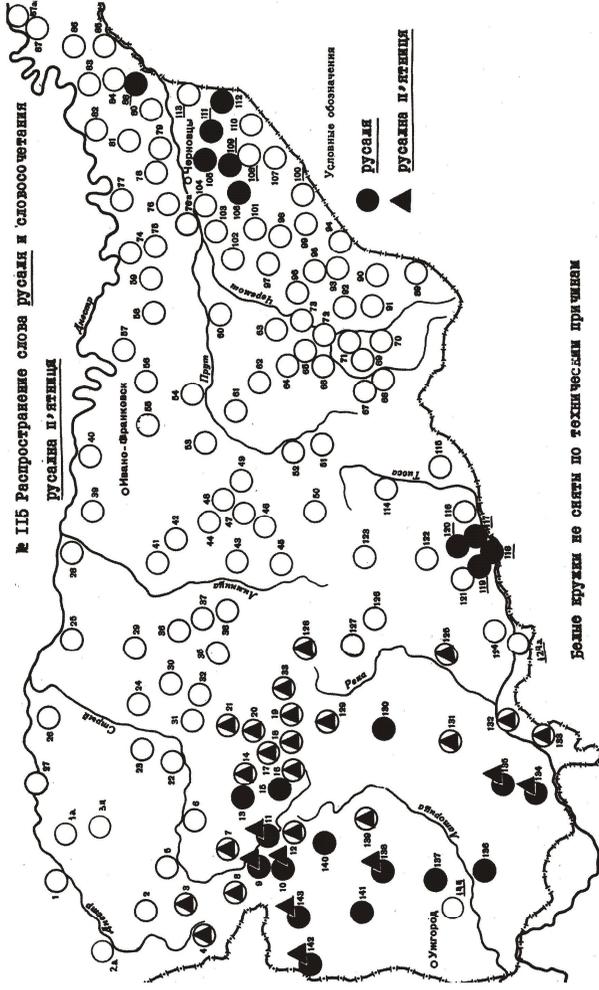
⁷⁵ Участники этнолингвистической экспедиции – А.А. Плотникова, Б. Сикимич (1998 г.).

⁷⁶ Участники этнолингвистической экспедиции – А.А. Плотникова, Б. Сикимич (1998 г.).

⁷⁷ Участники этнолингвистической экспедиции – А.А. Плотникова, Е.С. Узенева (2000 г.).

существует, как показывают данные наших этнолингвистических экспедиций (в статье не представлены, поскольку во всех случаях зафиксировано отсутствие термина). Четко противопоставленные по этому признаку ареалы Южной Славии совпадают с карпато-украинскими: западная часть Закарпатья, где наблюдается географическая концентрация терминов, связанных с ⁺*rus(al)*-, противопоставлена гуцульщине. Данные наблюдения из географического распределения южнославянской и карпато-украинской культурной лексики от ⁺*rus(al)* находят подтверждение в ареальных исследованиях в области исторической и диалектной акцентологии, проведенных С.Л. Николаевым (Николаев 2008). Точно так же данные, отмеченные на гуцульщине (т.е. на территории «восточногалицких говоров», по терминологии С.Л. Николаева), соответствуют данным из центральной части Южной Славии, а данные Закарпатья материалам с сербско-болгарского пограничья.

Приложение 1.
 Карпатский диалектологический атлас (М., 1967).



- 68-69 - Зелене, Красноїлля (между ними - село Замагора)
- 72 - Устеріки
- 126 - Колочава
- 128 - Торунь

Приложение 2.

Карта из книги Т.А. Агапкиной «Мифологические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл» (М., 2002).



Карта 10. Хрононимы на *+rusal-/+rusan-/+rus-*

Литература

- Агапкина 2002 – *Т.А. Агапкина*. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- Голант, Плотникова 2012 – *Н.Г. Голант, А.А. Плотникова*. Этнолингвистические материалы из Мунтении (округ Бузэу, села коммуны Мерей, Мынзэлешть, Пьетроаселе, Скорцоаса) // Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. Вып. 2. 2009-2011. М., 2012. С. 361-423.
- КДА – *С.Б. Бернштейн, В.М. Иллич-Свитыч, Г.П. Клепикова, Т.В. Попова, В.В. Усачева*. Карпатский диалектологический атлас. М., 1967.
- Керча 2007 – *И. Керча*. Словник русинсько-руськый. Русинско-русский словарь. Т. 1-2. Ужгород, 2007.
- Николаев 2008 – *С.Л. Николаев*. Балкано-карпатские изоглоссы как реликт позднепраславянского лингвистического ландшафта // Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. М., 2008. С. 125-138.
- Плотникова 1996 – *А.А. Плотникова*. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 1996 (Переиздание: М., 2009).
- УЗГ – Українські закарпатські говірки. Тексти. Ужгород, 2004.
- Узенёва 2008 – *Е.С. Узенёва*. Этнолингвистические материалы с юго-западной Украины (с. Устерики, Верховинский р-н, Ивано-Франковская обл.) // Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. М., 2008. С. 323-347.

The celebration of the Pentecost on the basis of ethnolinguistic field research in Carpatho-Balkan area

Abstract: The facts of the ethnolinguistic field investigation in the South-Slavic area show that the various complex of vocabulary related to Trinity and linked to *rus-/rusal-* decreases from the North to the South and to the West when it is observed in the Serbian-Bulgarian border area. In Western Serbia (regions Dragachevo, Rudno etc.) this vocabulary does not exist. The South-Slavic areas so clear opposed according to this feature coincide with Carpathian areas in Ukraine, and this phenomenon was documented in the field investigation and in linguistic atlases: the western part of the Carpathians in Ukraine where the concentration of the terms linked to ⁺*rus(al)-* is observed sticks out as opposed to Hutsul territory (where there are no such terms). These observations over geographic distribution of cultural terms from ⁺*rus(al)* in the South-Slavic area and in the Carpathians in Ukraine are confirmed in the studies in the sphere of historical and dialect accentology done by S.L. Nikolajev.

Keywords: Pentecost, Kupala Night, the Carpathians and the Balkans, the Ukrainian Carpathians, Serbian-Bulgarian border area, arealogy, atlases, ethnolinguistic field research

Note on the author: Anna A. Plotnikova, DPhil, leading research fellow in the Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences

E-mail: annaplotn@mail.ru

Резюме: Данные полевых этнолингвистических исследований в южнославянском ареале показывают, что многообразие различающихся по указанию на денотат терминов, связанных с Троицей и периодом до/после праздника и образованных от *рус-/русал-*, ослабевает от севера к югу и к западу сербско-болгарского пограничья. На западе Сербии (Драгачево, Рудно и т.д.) такой терминологической лексики не существует. Четко противопоставленные по этому признаку ареалы Южной Славии совпадают с карпато-украинскими, о чем свидетельствуют как полевые исследования, так и данные лингвистических атласов: западная часть Закарпатья, где наблюдается географическая концентрация терминов, связанных с ⁺*rus(al)-*, противопоставлена гуцульщине (где такие термины отсутствуют). Эти наблюдения над географическим распределением южнославянской и карпато-

украинской культурной лексики от ⁺*rus(al)* находят подтверждение в ареальных исследованиях С.Л. Николаева в области исторической и диалектной акцентологии.

Ключевые слова: Троица, Иван Купала, Карпаты и Балканы, украинские Карпаты, сербско-болгарское пограничье, ареалогия, атласы, полевые этнолингвистические исследования.

Об авторе: А.А. Плотникова, д.ф.н., ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН.

E-mail: annaplotn@mail.ru

Дискуссия после доклада А.А. Плотниковой «Праздник Троицы по материалам полевых этнолингвистических исследований в карпато-балканской зоне»:

Т.М. Николаева: Можно вопрос профана? Скажите, пожалуйста, как Вы думаете, почему связаны два этих явления – древний архаический праздник, восходящий к глубинам истории индоевропейцев, и эти Русалии?

А.А. Плотникова: Через слово, конечно. Через термин и мифологическую составляющую. Я попыталась в дискуссии подчеркнуть, что здесь все получается по значимости: если Троица – самый значимый праздник, то он к себе и привлекает наиболее яркое наименование и связанное с ним «гнездо» терминов. Так, скажем, *Руса среда* – это уже середина недели после Троицы. Этот комплекс распределяется по смежным по времени праздникам, но всё остается связанным с Троицей.

Т.М. Николаева: То есть, враг нападает на святой праздник.

А.А. Плотникова: Можно и так сказать.

С.М. Толстая: Любой праздник считается опасным, и чем крупнее праздник, тем он опаснее.

Т.М. Николаева: Русалии бывают только в это время?

А.А. Плотникова: Наибольшая частотность зафиксирована в этот период, никак не на Святки, и это уже связано с весенне-летним периодом.

Т.А. Агапкина: А Вы считаете, что ⁺*rus-* и ⁺*rusal-* – это одно и то же?

А.А. Плотникова: В народной этимологии все уже смешалось, корни наложились друг на друга, поэтому в народной этимологии это можно считать практически одним и тем же.

Т.В. Цивьян: Действительно, Пасха не притягивает такого язычества.

А.А. Плотникова: Однако активизация ведьм на Пасху существует.

С.М. Толстая: Пока мы находимся в рамках календарной обрядности, я хотела бы напомнить одну общеизвестную, но

важную для понимания Троицы и ее места в календаре вещь. Известно, что в церковном годовом круге существуют недели, которые начинаются с воскресенья, и недели, которые начинаются с понедельника. От Троицы и до Пасхи, то есть большую часть года, недели начинаются с понедельника и кончаются воскресеньем. Только в течение одного малого промежутка времени – Пятидесятницы, то есть, от Пасхи до Троицы, – недели начинаются с воскресенья. Таким образом, Пасха и Троица являются двумя ключевыми моментами в годовом круге, когда происходит это переключение. Понятно, что если происходит переключение, то в одной точке должна возникнуть неделя вообще без воскресений, а в другой – с двумя воскресеньями. Именно это и происходит – Страстная неделя, как Вы понимаете, не имеет своего воскресенья (ни в церковном, ни в народном календаре), потому что предыдущее Вербное воскресенье относится к Вербной неделе, а следующее Светлое воскресенье относится к Светлой неделе. Это неделя без воскресений. И наоборот, Троица – это неделя с двумя воскресеньями. Воскресенье, пятидесятый день, когда начинается Троица, и следующее воскресенье, которое относится к этой неделе, – и являются двумя воскресеньями, которые относятся к одной неделе. Это важно помнить, когда мы говорим о ключевой роли Троицы в годовом цикле. Возможно, это объясняет тот факт (у восточных славян он хорошо отражен в народных представлениях и народном календаре), что неделя с названием «Русальная» может как предшествовать Троице, так и следовать за ней.

М.М. Макарец: С другой стороны, Троица может вообще не восприниматься как важный праздник. Показательны для того, какие праздники являются основными вехами народного календаря в данной местности, иконы типа «Великие праздники». В частности, можно вспомнить албанскую версию этой иконы (*Festat e Mëdha*, автор неизвестен, 1690 г, Виткуч/Корча; хранится в Музее средневекового искусства в Корче, Инв. ном. КО 1845). Всего на ней изображено пятнадцать праздников, в пять рядов: 1) Благовещение, Рождество, Обрезание Господне; 2) Крещение, Воскрешение Лазаря, Вход Господень во Иерусалим; 3) Тайная вечеря, Распятие, Снятие со креста; 4) Схождение во Ад, Вознесение, Преображение; 5) св. Георгий, Три святителя, св. Димитрий. Троицы среди этих праздников нет.

И.А. Седакова: Пропуск одного воскресенья и удвоение его в другом месте – это исключительно важное объяснение устройства годового цикла и собственно недели. Путаница с числами – это действительно очень сложно... Есть и путаница с именами: Троица очень часто именуется Днем Святого Духа и наоборот. Как кажется, путаница с именами и с числами связаны друг с другом. Конечно, это можно объяснить течением времени, редукцией традиции, забвением и плохим знанием церковного календаря. Но совершенно явно, что есть что-то еще. Возможно, мы сможем прийти к каким-то выводам, которые исключительно важны для Балканского региона. Не исключено, что дело во фракийском наследии. Конечно, сейчас фракийское наследие чрезмерно мифологизируется, но мы не должны забывать работы классиков по теме фракийского наследия⁷⁸. Думаю, сказанное в первой части круглого стола было бы рассмотреть через эту призму.

⁷⁸ См., например, *М. Арнаудов* Студии върху българските обреди и легенди. Т. 2. София, 1972.

М.М. Макарецев (Москва)

ПРАЗДНИК РОСИЦЕ У СЛАВЯН БОБОШТИЦЫ
(ОКРУГ КОРЧИ, ЮГО-ВОСТОЧНАЯ АЛБАНИЯ)⁷⁹

Андре Мазон, который посетил славянское село Бобоштица (округ Корчи, Юго-Восточная Албания) в 1933-1934 гг., оставил следующее описание праздника *Росице* (Mazon 1936: 355-356):

«ВЫЗЫВАНИЕ ДОЖДЯ

Me puščila Rosíca	Меня пустила Росица,
Dá mi dáte brašňance,	Чтобы вы дали мне муки,
Dá si m'ása želníče	Чтобы я замесила себе <i>зелник</i> ⁸⁰
I preb'ála pogáča	И пребелую лепешку
I krestáta litúrja,	И просфору с крестом,
Dá kalésam Ristósa	Чтобы я пригласила Христа,
Rístos énaš v godína	Христос раз в году,
Kaj bosílok v gradína	Как базилик в саду,
Kajk'i r'ádka rě ⁿ díčka	И как редкий цветник ⁸¹ ,
Tak i č'ásta čě ^m bríca.	Так и частый чабер.

Исполнено Тиркой (*Сотиром Кунешкой* – М.М.) (запись хранится в Институте фонетики, № 41.01). Версия, представленная Лимой Ковачи из Дреновене, отличается последними четырьмя стихами:

...Rístos da mi pomága	...Пусть мне будет помогать Христос,
I sfetému Piíju	И святому Или,
I sfetému Tanásu	И святому Афанасию,
Da mi púšči Rosíca.	Пусть пустит мне Росицу.

⁷⁹ Работа выполнена в рамках Программы Президиума РАН «Балканский текст в этнокультурной и этнолингвистической перспективе». Данная работа была написана специально для сборника; на круглом столе М.М. Макарецев выступил с докладом на тему «Зеленые горы под голубыми небесами. К вопросу о прототипических цветах в структуре албанского космоса» (публикуется во второй части).

⁸⁰ *Zelniče* (уменьш. от *zelnik*) – пирог с крапивой/ капустой/ луком/ щавелем (может также добавляться морковь), албанск. *lakror*.

⁸¹ В переводе А. Мазона «partette clairsemé».

Песня вызывания дождя, или *Росица*, поется только раз в году, на двадцать пятый день после Пасхи. Этот день всегда выпадает на среду и соответствует Преполовению Пятидесятницы (*Μεσολευτηκόβση*). Утром девочки и девушки собираются вместе и идут от дома к дому, распевая эту песню и прося подать им немного муки, масла, яиц. Во второй половине дня они танцуют друг с другом, без юношей <...>. Праздник продолжается весь день. В этот день запрещается есть рыбу. Детям это объясняют так: *ža t'ize Rusejata* (или *Rusata*) 'тебя съест Русея (или Рýса)'. Слово «*Ruséja*» («*Rúsa*») используется только в этом случае, и жители села не могут его объяснить, но мы считаем, что это сверхъестественное существо, а его имя может восходить к названию, которое часто дается среде Преполовения: *Руса Среда* (ср. у Дювернуа и Герова *sub verbo*; согласно В. Караджичу, у сербов этот день называется *средоруса*), от *Rusalji*, которое народная этимология связала с названием скарилатины (*руска*).

Песня исполняется на говоре села или на албанском <...>:

Rusica, Rusica,	Русица, Русица,
Me dërgoi Rusica	Меня послала Русица
Për një doçkë mjell	За горстью муки,
T'a bëjmë pogaçe	Чтобы мы сделали лепешку,
Të ftojmë Ristozë	Чтобы мы пригласили Христа,
Ristozi na ndiftë	Пусть Христос нам поможет,
Qirje lejson! [trois fois]	Кирие элейсон! (<i>три раза</i>) ⁸² .

Этот этнографический текст следует воспринимать не более, чем как памятник: за истекшие с его записи без малого восемьдесят лет в Бобоштите произошло много важных изменений, которые оказали влияние не только на язык большинства населения, но и на контекст праздника, а в какой-то мере и на его структуру.

Наше описание праздника основано на экспедиции в мае 2011 года, когда мы имели возможность непосредственно наблюдать Росице, а также на проведенных в 2010–2012 гг. развернутых

⁸² Далее А. Мазон указывает на возможную связь Росице и таких обрядов, как Крстоноше, Додола, Пеперуда, а также приводит данные по празднованию Преполовения Пятидесятницы в других славянских странах и землях.

интервью с жительницей села Эльпи Манчо (1936 г.р., окончила педагогическое училище в Корче, работала учительницей албанского языка в средних школах региона), которая является основной вдохновительницей и организатором празднования.

Полномасштабные общественно-политические изменения в Албании в начале 1990-х, среди прочего, имели и важное для славистики следствие: открылась возможность исследовать диалекты и народную культуру славянских меньшинств Албании (упомянем только монографию Steinke, Ylli 2007; язык и картина мира бобоштенцев-славян рассматриваются в наших работах: Макарецв 2011а; 2011б, там же см. библиографию). Изменения, которые произошли в Бобоштице за то время, когда она была практически недоступна для исследований, затронули все сферы жизни: в наши дни в этом селе с населением ок. 1400 жителей осталось всего шесть человек, которые в разной степени еще помнят славянский диалект (они называют его *káj nas* ‘у нас’ или ‘как мы’⁸³), из них только двое могут на нем разговаривать, хотя даже в общении между собой они обычно используют албанский⁸⁴. По данным С. Дамко (Dhamko 2011), в настоящее время 42 семьи в селе – автохтоны (славяне), большинство из которых перешло на албанский язык, 136 – переселенцы (в основном аромуны, которые

⁸³ Мы предпочитаем использовать это же название, чтобы не вступать в споры о том, считать ли этот диалект болгарским или македонским. В структурном плане кайнас наиболее близок славянскому говору села Врыбник в области Девол (слав. *Vrābник* или *Vrāmnik*, алб. *Vërnik*; жители Врыбника определяют свою национальную принадлежность как македонскую, в селе есть начальная македонская школа) и эгейским славянским диалектам (в македонской диалектологии: эгейские диалекты македонского языка). Для записи текстов на кайнас мы используем фонетическую запись латиницей, носители диалекта используют албанский алфавит, при цитировании письменного источника орфография оригинала сохраняется. Если в транскрипции встречается вставка из албанского языка, не оформленная по грамматическим правилам кайнас (такое бывает достаточно часто), мы выделяем ее курсивом.

⁸⁴ Поэтому некоторые термины в настоящей статье приводятся на албанском. Если слово, которое использовали информанты, выступает не в литературной форме, мы уточняем это.

начали переселяться в Бобоштицу с 1927 г., см. подробнее в Макарец 2011a: 156).

Фактически, кайнас превратился в язык ритуальных песен, фольклорного наследия (Эльпи составила записи фольклора в нескольких тетрадах) и средство общения с многочисленными исследователями-славистами, которые часто приезжают в Бобоштицу.

Праздник Росице в том виде, в котором его описал Мазон, прекратил свое существование в селе вскоре после победы Албанской партии труда и установления единоличной власти Энвера Ходжи. Информанты затрудняются назвать точный год, когда этот праздник отмечался в последний раз, по всей видимости это были 1960-е гг. («мы перестали его праздновать, когда в Албании закрыли церкви»). В первый раз после перерыва Росице были отпразднованы в 2001 г.⁸⁵

Росице: современное состояние

В первый день в 10 утра участницы обряда (они называются по празднику – *rosice*) идут в церковь, затем обходят село с песнями, собирая пожертвования и готовят обрядовые блюда для торжественной трапезы, а на второй день около часу дня происходит сама трапеза. Здесь мы сталкиваемся с самым заметным изменением – в составе участников. Сейчас в группе, которая обходит село, в основном пожилые женщины. В основном это *vajzat e Boboshticës* ‘дочери Бобоштицы’ (алб.), т.е. женщины из славянских семей. В обходе могут участвовать и девушки, но это не является обязательным условием. И в качестве «росиц», и в качестве принимающей стороны в обряде могут участвовать и участвуют аромунки.

Праздник начинается в среду в 9 утра со звона церковного колокола в церкви св. Марии (алб.: *Shën Maria*, кайнас: *Svata Prečista*). Около 10 часов бобоштенки начинают стягиваться к церкви, собираясь группами по селу.

На празднике в 2011 г. участницы несли с собой магнитофон, на котором проигрывались в случайном порядке современные

⁸⁵ Празднованию Росице у албанцев Юго-Восточной Албании посвящена статья Д.С. Ермолина, публикуемая в настоящем сборнике (Ермолин 2013).

музыкальные композиции на фольклорные темы (среди исполнителей в основном была представлена группа *Ali Pashë Tepelena*), этот магнитофон является одним из постоянных атрибутов Росице. За группой женщин следовал волынщик (алб.: *gajdexhi*; когда Эльпи спросила его, как его зовут, он ответил: *Llazi, jevxhit ortodoks* ‘Лазы, православный цыган’ (алб.)). Обычно в шествии участвует еще один музыкант, он играет на бубне (алб., *kajnas daire*), но в этом году он не смог приехать.



Встреча нескольких групп участниц обряда произошла у церкви. Все поприветствовали друг друга (в этот день используется обычное албанское праздничное приветствие: *Gëzuar*, причем не уточняется, с каким праздником поздравляют – это и так подразумевается). Всего у церкви собралось около 15 человек. Все были в праздничной одежде; некоторые – в «народной», хотя этот наряд не следовал никакому определенному образцу: домотканое платье, вышитый передник, шерстяные носки, жилетка; наличие или отсутствие одного или нескольких элементов, их цвет и фасон не играли никакой роли,

что можно увидеть на приводимых фотографиях. Эту одежду можно определить скорее как «условно народную», чем как традиционный костюм села. Кто-то носил праздничный брючный костюм. Девушки, которые участвовали в обходе, были одеты в обычную, «городскую» одежду.

По видеозаписям Росице прошлых лет, которые хранятся у Эльпи, а также по воспоминаниям информантов, можно судить о сокращении количества участниц. В 2006 г. по домам ходило в два раза больше женщин, около 30, но с тех пор очень многие уехали, в основном в Грецию на заработки.



Священника в этот раз не было, поэтому общих молитв не совершали, все только поставили по одной или по несколько свечей. В Бобоштице нет своего клира, но по большим праздникам к ним приезжает священник из Корчи или из Тираны. Ключ от церкви хранится у одной из сельских семей. В 2009, когда приезжал священник, была отслужена праздничная литургия; было телевидение, приезжала и глава корчанского муниципалитета.

Затем участницы погасили свечи, заперли церковь и вышли на двор рядом с церковью. Включили магнитофон, волынщик начал играть, и все вновь начали водить хоро (кайнас: *or(o)*). Танцы продолжались около 5-7 минут.

Следующий этап праздника – обход села. Все участницы собрались в одну группу (около 15 человек) и пошли по улицам в сопровождении волынщика. Одна из участниц несла включенный магнитофон. У некоторых домов они останавливались, и хозяева приглашали их зайти внутрь, во дворик (только в одном из дворов не было палисадника, и тогда участницы обряда зашли внутрь дома). Затем пелись две песни: «Rosica, rosica» (на албанском):

Rosica, rosica
Më dërgoi rosica
për një dorë mielle
Të bëjmë kulaçe,

Росица, росица,
Меня отправила росица
за горстью муки,
Чтобы мы делали калачи,

të bëjmë pogaçe,	чтобы делали лепешки;
Të ftojme Rristozë.	Чтобы мы пригласили Христа,
Zot' n e madh, Shën Kollë.	Господа великого, святого Николая.

и «Mi pushti rosica» (на кайнас)⁸⁶:

Mi pushti rosica	Пусти мне росицу ⁸⁷
Da mi date brashnjence	Чтобы мне дали пшеничку
Da mi date brashnjence	Чтобы мне дали пшеничку,
Ta i eno jajçjence	И одно яичко,
Da premjesam pogaça	Чтобы я замесила лепешку,
Da premjesam pogaça	Чтобы я замесила лепешку,
(Da premjesam zellniçe)	(Чтобы я замесила пирог с капустой),
i krestata liturja	И просфору с крестом,
(da kalesam Ristoza)	(Чтобы я пригласила Христа).
Rristos enash vo godina	Христос раз в году,
Kaj borzilok vo gradina	Как базилик в саду.

Иногда хозяйева были где-то в глубине дома и не сразу выходили: тогда участницы обряда заходили во дворик сами и начинали петь праздничную песню. Хозяйева выносили в вазочке или на тарелочке конфеты и раздавали их. Волынщика и меня угощали ракией⁸⁸.

После угощения хозяйева дома подносили «подарок»: ингредиенты для праздничной выпечки (сахар, яйца, муку, масло). Если хозяйкой дома была одна из участниц шествия, она немного обгоняла всех остальных и встречала их с угощением у входа. Периодически участницы возвращались в дом Эльпи и оставляли

⁸⁶ Печатается по записям Эльпи Манчо (они выполнены в албанской графике). Песня приводится в них несколько раз в разных местах, строки, взятые в скобки, встретились только в одной версии. На празднике в 2011 пелись только первые четыре строки песни.

⁸⁷ Возможно, что здесь мы наблюдаем смешение форм аккузатива и датива, в этом случае эта фраза соответствует строчке «Më dërgoi rosica» в албанской песне праздника, и ее следует переводить «Меня пустила/послала росица».

⁸⁸ В одном из домов меня «обнесли» конфетами, а когда одна из участниц сделала замечание, хозяйка сказала: «Он же молодой человек, я вынесу ему ракии».

там полученные подарки. Обход села закончился в доме Эльпи примерно через полтора часа после начала; всего обошли 12 домов. После обхода четверо из участниц собрались в палисаднике у Эльпи и стали сортировать пожертвованные продукты. В этом году они собрали 42 яйца, это средний показатель, хотя в один из прошлых годов было собрано 200 яиц. Участницы стали советоваться, что именно им испечь. Затем они собрали необходимую посуду (в основном широкие противни и тазики).

В тот же день в четыре часа в доме Эльпи собрались несколько из участниц обряда, чтобы начать готовку. Эту задачу они разделили между собой. Так, Эльпи должна была приготовить три сдобных пирога – *букуваля (bukuval)*: муку просеяли через сито, залили кипятком, посолили, закваску не клали. Затем тесто (*kvās*) раскатали тонкой скалкой (*oklajja*), положили на противень и обильно смазали маслом. Для одного противня тесто



разделяется на несколько частей (три-четыре) и раскладывается «лепестками» на противне, причем центр перекрывается в несколько слоев, а по краям остается по одному слою. Хозяйка размяла поверхность. После этого *букуваль* поставили на час в разогретую духовку. Затем его несколько часов пекли на плите, периодически поворачивая, чтобы он не подгорел. Перед тем, как подать на стол, его разделили на куски и посыпали сахаром. Другие участницы приготовили два *зелника*, три *пенджюра (pendžire)* и 130 *питуль (pitul'a)*. *Пенджир* – сладкий пирог с пропиткой (почти

торт); *питули* – несладкие пончики (сахаром посыпают потом, по вкусу). Ритуального запрета на вкушение этой пищи до праздника нет.



Пенджир



Питули



Зелник

Приготовлением ритуальных блюд закончился первый день праздника. Главное событие второго дня – общая трапеза. Если в первый день в празднике участвуют только те, кто постоянно живет в селе, то во второй день приезжают их родственники из Корчи и из Тираны. В торжественной трапезе могут участвовать все желающие, приходит достаточно много аромунков (кайнас *çobanke*: их может быть до трети от всех присутствующих; кроме того, хозяева таверны «Троя», где происходила трапеза, тоже аромуну⁸⁹). Некоторые участницы приезжают на трапезу с мужьями.

⁸⁹ Хозяйка таверны Вера родилась в Дреновене, а ее семья происходит из Пинда. На несколько лет она с мужем уезжала в Грецию, где нанималась работать по дому (алб.: *uzmet*). Вера не говорит на кайнас, только по-албански, по-гречески и по-аромунски.

В начале Эльпи Манчо сказала краткое слово (о празднике, что он несет идею добра и обновления, что участницы обряда приносят в дома благо и что в других местах на Балканах этот праздник неизвестен).

В таверне была «живая» музыка: молодой человек играл на синтезаторе и пел песни обычного репертуара таверн, среди которых были *Barbaro Vasiliko*, *O moj Saranda*, *Kush më zbret nga Voskopoja* и *Naploni*. Обед состоял из двух смен блюд: сначала большое блюдо с ягнятиной, капустным салатом, яйцом, брынзой и жареным картофелем; затем заранее приготовленные участницами обрядовые печения: *букуваль*, *зелник*, *пенджир* и по две *питули* каждому.

Во время обеда были и танцы, как традиционные албанские, так и славянские и греческие: *Eleno tome/Elenaqi*, *Barbaro Vasiliko*, *Vangjeli*, *Djemtë e Pireut*⁹⁰. Позже мне рассказали, что греческие танцы привезли эмигранты. Эмигранты также привезли «нехорошую», по словам Эльпи, традицию прилеплять бумажные деньги ко лбу невесты. Раньше на албанских свадьбах деньги давали только музыкантам. Могли давать и невесте, но мало и только монеты. А теперь невесту осыпают бумажными деньгами.

Кроме традиционных танцев были и импровизации.

Сначала Вера и одна гостя (жена священника, *priftëreshë*; тоже из Бобоштицы, но сейчас она живет в Корче; на кайнас не говорит) представляли пародийный любовный танец⁹¹: Вера надела шляпу и взяла в руки платок, что должно было символизировать ее «мужской» статус. Ее партнерша представляла собой женщину. Некоторое время они танцевали друг напротив друга (использовались танцевальные элементы оро). «Мужчина» (М1) манил «женщину» (Ж1) пальцем, жестом показывая, что хочет, чтобы та «его» поцеловала «всего один разочек» – число он также показывал пальцем; Ж1 отказывалась, строя страшные рожи. Наконец, М1 ее «уговорил», и они сделали вид, что целуются. Некоторое время они танцевали вместе, а потом М1 сделал вид, что больше «не любит» Ж1 и подхватил девушку (Ж2) из-за соседнего

⁹⁰ Названия танцев приведены в той форме, в которой мне их называли присутствующие.

⁹¹ Видео доступно на <http://www.youtube.com/watch?v=Gsl5CVD3jWQ> (проверено 01.01.2013) и в архиве ЦЛИ «Balcanica».

стола. Некоторое время они танцевали втроем, затем Ж1 подхватила еще одну участницу, сидевшую за столом, которая, по всей видимости, должна была представлять мужчину (М2). Тогда М1 «подарил» Ж2 веточку сирени, в ответ на что Ж1 подарила «своему новому жениху» М2 сумочку. М1 жестами и мимикой показывал, что М2 – совершенно никудышный жених, а Ж1 показывала то же самое в отношении Ж2. На этом танец закончился.

По прошествии некоторого времени, когда танцевали обычные оро, в дверях таверны, опираясь на палку, появилась Вера, загримированная под нищенку (алб. корч. *lipsark|ë, -a*). Она вычернила лицо и надела рваную и грязную одежду, а на голову повязала грязный платок. «Нищенка» стала ходить вокруг танцующих оро и просить деньги (она протягивала сложенную «лодочкой» руку и показывала пустые карманы). Люди подавали ей деньги и объедки. Наконец, она села посередине оро и стала «есть» объедки, которые ей подали, а потом стала танцевать с девушками и женщинами, которые выходили из оро, при этом она имитировала ковыляющую походку. К ее лбу прикрепляли бумажные деньги, за что она «благодарила», воздевая вверх широко раскинутые руки.

Следующий характерный танец был *Pijanikut* '[Танец] пьяницы'⁹². По словам Веры, он является иронической версией танца *Osman Taka*⁹³, который обычно танцуются мужчинами. Они выстраиваются в шеренгу бок-о-бок и крепко держатся друг за друга. Первый (ведущий) в шеренге периодически откидывается сильно назад, почти ложась на следующего за ним и касаясь земли, а равновесие ему помогает удерживать его сосед (подробнее о танце см. Ράφτης 1995: 464, с библиографией). Хотя *Osman Taka* и мужской танец, в данном случае его танцевали женщины (поскольку и сам праздник женский, да и мужчин в зале было всего несколько человек). Танец состоял из двух серий движений; в первой серии все танцевали обычное быстрое оро, вторая серия начиналась с резкого понижения темпа музыки и повышения ее тона. В этот момент ведущая (Вера) «прикладывалась к бутылке» и

⁹² Видео доступно на <http://www.youtube.com/watch?v=JzY-8NI8GL8> (проверено 01.01.2013) и в архиве ЦЛИ «Balcanica».

⁹³ Видео доступно на <http://www.youtube.com/watch?v=weEiunbzihk> (проверено 01.01.2013).

откидывалась назад, почти ложась на землю, а следующие за ней в шеренге поддерживали ее, чтобы она не упала. Это продолжалось около 10-20 секунд, затем темп музыки ускорялся, ведущая вновь вставала на ноги и продолжалась первая серия движений.

В оригинальный танец *Osman Taka* входит сложная фигура, когда ведущий достает спиной земли, а на грудь ему ступает следующий за ним в шеренге (иногда постилая под ноги платок) – отсюда и эпизод на 32 секунде записи Танца пьяницы, когда одна из женщин кладет Вере на колени платок (своего рода ироническая цитата из Осман-Таки).

В 2009 г. набор «импровизаций» несколько отличался, так, один раз Вера переделалась стариком и «приставала» к женщинам. Как она нам рассказала, эти танцевальные номера она обдумывает и готовит заранее: для сидящих за столом это сюрприз. В основу этих номеров кладутся фрагменты известных ей танцев, в основном аромунских.

Рефлексия участников. Росице и идентичность

Как видно, праздник в том виде, в котором он празднуется сегодня, структурно достаточно отличается от того, что было зафиксировано Мазоном (изменился возрастной и, соответственно, брачный статус участниц; празднование теперь занимает не один день, а два; изменилось место праздничной трапезы: из частного пространства дома она перенесена в общественное пространство таверны).

Однако с точки зрения участниц обряда, в структуре праздника не произошло существенных изменений. Эльпи вспоминает, что в первый раз в обходе села она участвовала в возрасте десяти лет. По ее словам, в то время для участниц также не было возрастных и социальных ограничений: в обходе села и в трапезе могли участвовать и девочки, и незамужние девушки, и женщины среднего возраста, и пожилые. Эльпи принимала участие в Росице вплоть до прекращения традиции его празднования в 1960-х гг. Она говорит, что в то время праздник так же, как и сейчас, праздновался в течение двух дней (первый день – обход села, сбор пожертвований, подготовка трапезы; второй день – трапеза). Есть легенда, которая объясняет происхождение праздника: когда Иисус Христос воскрес, то Богородица обрадовалась и собрала своих подруг, «и два дня и два вечера они ели, пили, пели и танцевали, одетые в самую лучшую

одежду». Единственное изменение, наличие которого признает Эльпи, это перенос трапезы из домов участниц в таверну (кайнас *vo l'okal'o*), что объясняется не только практическими причинами (в настоящее время может собираться около сотни гостей, и для них нельзя было бы найти достаточно места в любом из жилых домов села), но и причинами «идейного характера». «Мы храним традицию, но можем менять ее, чтобы делать ее еще лучше», – комментирует Эльпи.

Между описанием праздника, которое сделал Мазон (1934–1935 гг.) и временем, когда Эльпи начала принимать в нём участие (ок. 1946 г.), прошло чуть более десяти лет, хотя на это время выпала Вторая мировая война и сожжение села баллистами. Нельзя исключать то, что изменения в структуре праздника произошли за этот насыщенный событиями период; возможно, Мазон наблюдал праздник не целиком. Можно допустить и то, что носители экстраполируют праздник, восстановленный по общим воспоминаниям, на ситуацию полувековой давности, утверждая, что ничего не изменилось. Всё это не играет большой роли в интерпретации праздника в его современном состоянии. Как мы считаем, наиболее важны те изменения, которые произошли в восприятии праздника в сообществе.

Информацию о том, как воспринимаются праздники в Бобоштице, можно найти в Уставе общества «Кайнас», составленном на кайнас жителями села (ноябрь 2006 г.). Нам уже приходилось писать об Уставе как о документе для описания идентичности бобоштенцев (Макарцев 2011б), а сейчас мы бы хотели остановиться подробнее на том месте, которое в этом документе занимают праздники. Цель общества «Кайнас» – защита культурного наследия села, т.е. это своего рода попытка письменной фиксации элементов, которые общество считает существенными для своей идентичности. В частности, в уставе говорится: «Shoqata trjebi ... da darzhi pravo tradicjete sho ime bandjeno vo sello kaj zakoniti vo brak, umrenje, karstjenje, da pjeme pjesne na kajnas jazik, da prikazime prikazne, da darzhime zakoniti vo prazniciti»⁹⁴. Таким образом, в представлении составителей

⁹⁴ «Общество должно... сохранять верно традицию села, обычаи свадебные, погребальные, крестильные. Будем петь песни на языке кайнас, рассказывать сказки, соблюдать праздничные обычаи».

документа традиции праздников являются неотъемлемым элементом идентичности.

В Уставе не говорится о том, какие праздники имеются в виду. Фактически, начиная с середины 1950-х гг. традиционные праздники в селе перестали отмечаться. Это было связано как с общей политикой государства, согласно которой традиционная культура является наследием эпохи, когда труд находился в подчиненном положении по отношению к капиталу⁹⁵, так и со значительной миграцией в крупные албанские города⁹⁶. Традиционные праздники не отмечались вплоть до начала 2000-х гг., когда бобоштенцы начинают проводить праздник Росице, другими важными датами в праздничном календаре⁹⁷ являются 25 марта (алб., кайнас *Llaso*, своего рода день знаний, когда в церкви детям, которые ходят в школу, дарят письменные принадлежности, купленные на деньги общества «Кайнас» – этот праздник отмечается в память о деятельности общества бобоштенцев Америки «Llaso», которые высылали денежную помощь родному селу именно к этому дню⁹⁸) и более современный день учителя (7 марта), женский день (8 марта), а также день Успения (15 августа),

⁹⁵ «Изучение социальной жизни людей имеет безотлагательный характер. Это война, которая не допускает промедления. Заниматься этим нужно прямо сейчас, в каждый час каждого дня. Это позволит нам глубже постичь суть идеологических и социальных болезней, оставшихся нам в наследство от исторического прошлого нашего общества, позволит нам быстрее переустроить наше общество, опираясь на всю мощь марксистско-ленинской идеологии, а также лучше понять пути его дальнейшего развития» (Kostallari 1973: 25; цитата по Hysa 2010: 119).

⁹⁶ Что особенно важно для Росице – в селе не осталось достаточного количества девочек и незамужних девушек, которые бы принадлежали к автохтонам и формировали бы группу, которая могла бы поддерживать праздник.

⁹⁷ Здесь мы основываемся на записях о деятельности общества «Кайнас» за 2004–2006 гг., возможность познакомиться с которыми нам предоставила Эльпи.

⁹⁸ Интересно, что семантика празднования Благовещения (25 марта по официально принятому Албанской православной церковью новому стилю), оказывается не востребована для этого праздника.

когда в село приезжают с визитами люди, переселившиеся в другие города, или из эмиграции.

Следовательно, Росице выделены в народном календаре села – они оказываются единственным праздником, который имеет «народный» характер (традиционный костюм, ритуальные действия). Под 2004 г. в записях о деятельности общества «Кайнас» указано: «Организация праздника Росице (возвращение традиции)».

Почему именно Росице были выбраны в качестве ключевого для сохранения идентичности праздника? Тому, как кажется, есть несколько причин. Прежде всего, бобоштенцы уверены, что этот праздник уникален и неизвестен в других местах на Балканах («этот праздник нигде больше на Балканах не празднуется»; «нигде в Албании не празднуют больше Росице, только у нас»)⁹⁹. Кроме того, свою роль играют и детские воспоминания: участницы обряда в основном родились в конце тридцатых-пятидесятых годах, таким образом, Росице был одним из немногих, если не единственным праздником, в котором они принимали участие в качестве основных действующих лиц.

Таким образом, в случае праздника Росице традиция оборачивается другой, неожиданной стороной. Будучи по форме вполне традиционным праздником (праздник весенне-летнего цикла с весенним обходом села, в основе которого лежит обряд вызывания дождя), на самом деле, он восстановлен в самое последнее время после полувекового перерыва, а его содержание интерпретируется участниками в категориях «аутентичности», «уникальности» и важности для сохранения особого культурного облика села.

⁹⁹ При этом Эльпи ссылается на слова двух неназванных болгарских исследователей. Это еще раз напоминает нам, что роль исследователя в поле оказывается двусторонней: мы являемся не только субъектом исследователя, но и объектом наблюдения со стороны носителей традиции, а наши действия могут достаточно сильно повлиять на их поведение в дальнейшем.

Приложение. Рассказ Эльпи Манчо о празднике Росице

Rosica esti praznik, šo se čini sal vo Boboštica, i vo Drenovjane se činjeje Rosicjete. Soj praznik esti sal za ženjete – i za staricjete, i za mladjete, i za čeljeta. Čeljeta – ne čeljeta malečke fare, toko deset godine i nagoru.

Ideata za Rosicjete kaj šo nime rečeno naše majke esti šo Majka Prečista, koga mu se ringalva¹⁰⁰ detjeto, Jezus, se zaradva mnogo-mnogo-mnogo. I sobra svjete družke ton'e, i dva deni i dva novi, i dva deni¹⁰¹ i dva večeri jedoje, pijeje i pjeje i igraje. Ubl'ečene so najdobrite ublečen'a, robi¹⁰². Se ubl'ečeje taka kaj bjeje kinisane nevjeste, ponapre.

I p̄rvo den svjete majke, i svjete žene izl'ezeje po selo, barjeje porta vo porta i pjeje pesnata <...>.

Kaj šo veli Bibl'ata, esti pisano vo Bibl'ata, esti cvetov i p̄rjetshēm, i p̄rjetēsīsē. Dhe soj ima da čini so ringaljeto od Jezus. Zatoz popo, koga vljezi mjeseco, bara so eno kotl'e so

Росица – это праздник, который празднуется только в Бобоштице. И в Дренове устраивали Росице. Этот праздник – только для женщин: и для пожилых, и для молодых, и для детей. Не для маленьких детей, но для тех, кто старше десяти лет.

В основе праздника, как говорили нам наши матери, [лежит следующее]: когда воскрес Иисус, сын Матери Пречистой, она очень-очень обрадовалась. И собрала она своих подруг, и два дня и два вечера они ели, пили, пели и танцевали. Одетые в самые лучшие одежды. Они были одеты так, как раньше одевались невесты.

И в первый день все матери и все женщины ходили по селу, от ворот к воротам и пели песню¹⁰³.

Как написано в Библии, [базилик] – это цветок вечности. И он связан с воскресением Иисуса. Поэтому, когда входит месяц¹⁰⁵, священник обходит дома села с котелком с водой и букетом

¹⁰⁰ Алб. *ringjallem* 'оживать'.

¹⁰¹ Форма в кайнас: *eden den – mnogo novi*, не *deni* (Mazon 1936: 399).

¹⁰² Алб. *rrob|ë, -a* 'одежда'.

¹⁰³ Эльпи цитирует песню «Ми пушти Росица», которую мы приводим в начале статьи.

voda i so ena *tufa* so borzil'ok, i vljezi vnatri vo gdje sedime i go bekojva¹⁰⁴ so voda i so borzil'ok <...>. I gospodin od kaštata, ili gospodinkata, mu fali vo kotl'eto deset pare, deset leke mu velime nie <...>.

Barjeje kašta vo kašta, pjeje saz pjesnata, i gospodino, ili gospodinkata, žoš so žene se čini soj praznik, izl'egvi i mu davi rosicjetjum brašno, jejce, maslo, mas – ne svječke sjez, toko od sjez nešta mu dava. I setni se soberve vo ena kašta <...>, i tamo se soberve svječke sjez šo mu dade, šo mu dave po kaštjete i so sjez se čini gotovenje. Se čine byreći, se čine pitul'e, se čine, reći, se čine bukuvali, i mnogo drugje. Za den Rosice se čini za jedenje sal nješča so kvas. *Me brumě*, šo velime nie. I zelnici se čine so nješča so iθqe¹⁰⁷, šo mu velime nie, i so lěmpjete¹⁰⁸, so nješče zel'ene, šo izl'eze načelo od l'etoto. <...> So koprive se čine, so *ithka*, šo mu velime nie. I sjez esti *ana fetare*, šo esti varzana so popo, so Majkata Prečista i so Kristus.

A druga esti – ka da ti vel'am je – esti šo grjeje l'etoto i

базилика, входит внутрь, туда, где мы сейчас сидим¹⁰⁶, и благословляет его водой и базиликом. И хозяин дома или хозяйка кладут ему в котелок десять монет, десять леков, как мы говорим.

Они ходили от дома к дому, пели эту песню и хозяин или хозяйка, потому что это праздник устраивают женщины, выходит и дает росицам муку, яйца, (оливковое) масло, сливочное масло – не всё, [что есть в доме,] а только из этих вещей. И затем они собираются в одном доме, там [собирают] всё, что им дали по домам, и готовят из этого. Делают бюреки, питули, что еще... букували, и много других вещей. На Росице готовят только из текста с закваской. *Me brumě*, как мы говорим. И мы делаем зелники с *ithkě* [крапивой], как мы ее называем, с щавелем, с чем-нибудь зеленым, что есть в начале лета. С крапивой делают, с *ithkě*, как мы ее называем. И это – религиозная сторона, связанная со священником и с Матерью Пречистой и со Христом.

А другая сторона – как я тебе говорю – связана с тем, что

¹⁰⁴ Алб. *bekoj* 'благословлять'.

¹⁰⁵ На первый день каждого месяца.

¹⁰⁶ В дневную комнату.

¹⁰⁷ Алб. *hith|ër, -ra*, алб. корч. *ithk|ë, -a* 'крапива'. На кайнас *kopriya*.

¹⁰⁸ Алб. *lěpjet|ë, -a* 'щавель кислый'. На кайнас *zelka zel'ena*.

vo l'eto svata *dyn'a*, svata *natyra*, ka mu velime <...> se čini ubava, razdjele l'ul'eništa¹⁰⁹, razdjele ovoši, šo ime l'ul'e, i *natyra* esti mnogo-mnogo masna. I zboro Rosica za se veli¹¹⁰ rosa. <...> Rosa panvi načelo l'etot. I rosata go čini natyrata, l'etoto, go čini mnogo-mnogo masen i go gallärojvi¹¹¹, velime nie. Pje *zogjtë*, grjeje lasticata, grjej i kukavicata, grjede l'el'ekiti¹¹², mnogo drugi. I sos esti Rosica za sjez.

Sega, druj den, žoš Rosicjete se čine dva denovi <...>, n'e nojčata. Drugo den so tjez šo pravime, šo sobervime vo selo, maslo, brašno, jajce, storime objed za Rosicjete. I storime, činime zelnici, byrenici, bukuvali <...>, pitul'e, pendžiri. I ponapre se sobervjeje vo ena kašta <...>, i tamo so eno daire, daire esti vegl'a muzikore, toko populore, narodna vegl'a, pjeje i igrjeje, ženjete. Šal ženjete, ne mažiti. Ponapre bje soj. A sega, na denešni vrjeme, esti storena pomoderne. Ne se soberime vo kašta, toko se soberime vo l'okal¹¹³. I tamo ko šo go vide tizkaj, pjeme, igrame, zemime

приходит лето, а летом весь мир, вся природа, как мы ее называем, становится красивой, расцветают цветы, из цветов появляются плоды, и природа очень-очень красивая. А слово «росица» значит роса. В начале лета выпадает роса. И роса делает природу, лето, очень красивыми и оживляет их, как мы говорим. Поют птицы, прилетает ласточка, кукушка, аисты и другие птицы. Вот что значит Росица.

А теперь о втором дне, потому что Росице празднуются два дня (ночью не празднуются). На второй день из того, что мы собираем в селе: масла, муки, яиц, мы делаем обед на Росице. И делаем зелники, бюреки, букували, питули, пенджеры. Раньше женщины собирались в одном доме, и там с бубном (бубен – это народный музыкальный инструмент), пили и танцевали. Только женщины, не мужчины. Так было раньше. А сейчас, в настоящее время, [Росице] празднуется по-новому. Мы собираемся не в доме, а в таверне. И там, как ты видел, мы поем, танцуем, заказываем

¹⁰⁹ Алб. *lul|e, -ja* 'цветок'.

¹¹⁰ Калька с алб. *domëthënë* 'так сказать'.

¹¹¹ Алб. *gjallëroj* 'оживлять'.

¹¹² Алб. *lelek, -u* 'аист'.

¹¹³ Алб. *lokal, -i* 'кафе, таверна или бар'.

orkestra, čini₁me za jeden'e sjez <...> šo ese karakteristične za Rosice, čini gospodin od Ğokal'o, i sě bāshku, svički, jejme, rijejme, igrjeime, pejme, i sika pomini deno vtor Rosice. оркестр¹¹⁴, устраиваем традиционную трапезу. В праздновании участвует и хозяин таверны, но и мы все вместе едим, пьем, танцуем и поем, и так проходит второй день праздника Росице.

Литература

- Ермолин 2013 – Д.С. Ермолин. О праздниках Rusicat и Rrëshajët у православных албанцев (см. настоящий сборник).
- Макарецв 2011а – М.М. Макарецв. Проблема идентичности и система ценностей у носителей славянского говора in statu moriendi // Эволюция ценностей в языках и культурах / Отв. ред. И.А. Седакова. М., 2011. С. 151–168.
- Макарецв 2011б – М.М. Макарецв. Образы России и Европы у славян Бобоштицы (область Корчи, Албания) // И.А. Седакова, К.В. Никифоров (ред.). Образ России на Балканах. Мифологемы, идеологемы, политические и культурные связи. Доклады российской делегации к международному коллоквиуму (Варшава, 7–9 ноября). М., 2011. С. 58–69.
- Dhamko 2010 – S.T. Dhamko. Boboshtica. Historie. (Një variant.) Boboshtica, 2010 (рукопись).
- Hysa 2010 – A. Hysa. Ethnography in Communist Albania: Nationalist discourse and relations with history // Historični seminar 8 / Uredila K. Kreber in L. Vidmar. Ljubljana, 2010. S. 103–125.
- Kostallari 1973 – A. Kostallari. Mbi shtrirjen dhe shtresëzimin e të drejtës kanunore në Shqipëri dhe mbi disa çështje që lidhen me studimin e saj e me organizimin e luftës kundër mbeturinave të së vjetrës // Etnografia shqiptare, 4, 1973. F. 25–28.
- Mazon 1936 – A. Mazon. Documents, contes et chansons slaves de l'Albanie du Sud. Paris, 1936. (Bibliothèque d'études Balkaniques – V.)
- Ράφτης 1995 – Α. Ράφτης. Εγκυκλοπαίδεια του ελληνικού χορού. Αθήνα, 1995.
- Steinke, Ylli 2007 – Kl. Steinke, Xh. Ylli. Die Slavischen Minderheiten in Albanien (SMA). Teil 1. München–Berlin, 2007.

¹¹⁴ Имеются в виду музыканты; в 2011 г. был всего один музыкант с синтезатором, певцов не было.

The fest of Rosice at Boboshtica Slavs (Korça district, South-Eastern Albania)

Abstract: In the article we dwell upon the celebration of *Rosice* in Boboshtica by the local population with Slavic background. The data was collected in 2011 when the author took part in the celebration. The fest is celebrated on the 25th day after Easter (Mid-Pentecost). Women from the village gather together, go to the church to light some candles and later while walking down the streets and singing the ritual songs collect gifts (sugar, eggs, flour, olive oil). Later the same day they make ritual food and the next day they eat it in the local tavern. My aspiration is to show how profoundly has changed the idea of the fest since the first description (Mazon 1936): from a spring rite of provoking the rain to a celebration bringing the autochthonous locals together and fostering their local identity.

Keywords: Slavic minority of Albania, Mid-Pentecost, folk festivals, traditional culture, identity, South Slavic dialects, Macedonian dialects

Maxim Makartsev, PhD, research fellow, Centre for Linguo-Cultural Studies “Balkanica”, Department of Typology and Comparative Linguistics, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences. Academic page: <http://inslav.academia.edu/MaximMakartsev>

E-mail: makarcev@bk.ru

Резюме: В статье описывается праздник Росице у славян Бобоштицы (округ Корчи, Юго-Восточная Албания). Материал для статьи был собран в 2011 г., когда нам удалось принять участие в празднике. Праздник отмечается на 25 день после Пасхи (в церковном календаре ему соответствует Преполование Пятидесятницы). Женщины из села собираются у церкви, ставят свечи и затем, проходя по улицам и распевая ритуальные песни, собирают дары (сахар, яйца, муку, оливковое масло). В конце дня они готовят ритуальную еду и на следующий день едят ее в местной таверне. Идея праздника, начиная с момента первой фиксации (Mazon 1936), изменилась коренным образом: из обряда весенне-летнего цикла с обходом села, в основе которого лежит вызывание дождя, он стал объединяющим автохтонных жителей действием, в котором находит выражение их местная идентичность.

Максим Максимович Макарецв, к.ф.н., Центр лингвокультурных исследований «Балканика», н.с. отдела типологии и сравнительного

языкознания Института славяноведения Российской академии наук.
Личная страница: <http://inslav.academia.edu/MaximMakarcev>

E-mail: makarcev@bk.ru

Ключевые слова: славянское население Албании, Преполовление
Пятидесятницы, народный календарь, традиционная культура,
идентичность, южнославянская диалектология, македонская
диалектология.

❧ II ❧

Т.В. Цивьян (Москва)

К АМБИВАЛЕНТНОСТИ ЗЕЛЕННОГО ЦВЕТА:
ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО¹¹⁵

Цвет в кругу интересов нашего Центра имеет свою историю. Для меня первое, что включается в этот ряд – книга о цветообозначениях в индоевропейских языках, где по единой схеме достаточно четко описана цветовая гамма в 14 языках и традициях (древних и современных; в том числе в балтийских и в балканских)¹¹⁶. Второе – одиннадцатые Балканские чтения, посвященные свету и цвету в балканских языках и традициях¹¹⁷.

Любая единица фольклорного «словаря», которую мы описываем через набор признаков, имеет и оборотную сторону – это общеизвестно. Положительный персонаж в определенное время и в определенном месте оказывается отрицательным и *vice versa*. Это наглядно проявляется на примере цвета. Архаическая триада *красное – белое – черное* чрезвычайно эффектна по полярности значений (*жизнь/смерть, добро/зло, защита/опасность, праздник/траур* и т. п.). Каждый цвет попадает то в поле положительного, то в поле отрицательного.

Возможно, это мое личное пристрастие к *зеленому* (к концепту *зеленого*), но мне кажется, что всё-таки он занимает особое место в архетипической цветовой парадигме, выделяясь своей специфической амби- или поливалентностью. В данном случае я выбираю *зеленый*, хотя и другие цвета спектра могут иметь сходные черты. В спектре *зеленый* расположен между *желтым* и оттенками *синего*, а *желтый* и *синий* в сочетании дают *зеленый*: наверное, всем с детства знакомо это волшебство: красишь поверх *желтого синим*, и получается *зеленый*. И для *жёлтого*, и для *синего* отмечена амбивалентность, ср. хотя бы «желто-зеленую

¹¹⁵ Работа выполнена в рамках Программы Президиума РАН «Балканский текст в этнокультурной и этнолингвистической перспективе».

¹¹⁶ Наименования цвета в индоевропейских языках. Системный и исторический анализ / Ред. А.П. Василевич. М., 2007 (далее – Наименования цвета...).

¹¹⁷ Балканский спектр: от света к цвету (Балканские чтения 11) / Ред. М.М. Макарецв, И.А. Седакова, Т.В. Цивьян. М., 2011.

систему» обозначения цвета, в которой *желтый* и *зеленый* синонимизируются¹¹⁸; так же распространена и синонимия *синего* и *зеленого*. Анализ такого рода случаев требует, среди прочего, широкого «семиотического взгляда».

Как проявляется амбивалентность *зеленого*? Положим в основу классификации вертикаль. Начнем с верха: лиственные кроны, увенчивающие дерево (вырастающее из-под земли), символизируют весну, воскрешение, расцвет, молодость, будущее...¹¹⁹ Это подчеркнуто положительный *зеленый*. Вот *зеленый* начинает «снижаться»: кусты, цветы, трава... – все несет тот же положительный заряд. Затем вдруг появляется нечто иное: мхи, лишайники. *Зеленый* меняет оттенки, то обесцвечивается, то становится слишком темным, и этот «хвойный» *зеленый* (возвращение кверху: хвойные деревья темнее лиственных; в качестве примера напрашивается кипарис как траурное дерево) неслучайно начинает связываться уже с совершенно иными концептами: с опасностью (с сомнительностью), с угрозой, со смертью. Появляются хтонические животные (жабы, лягушки, змеи) – все в *зеленой* гамме. Они связаны с влагой, их пространство – топь, болото, вода, которая цветет *зеленым* – но это не благодатная зелень деревьев... Вместе с опасной зеленью и влагой появляются соответствующие антропоморфные персонажи: зеленороволосые русалки, водяные, лешие... Они могут и помогать человеку, но прежде всего несут ему угрозу.

То есть, повторяю, *зеленый* цвет становится, по меньшей мере, сомнительным и постепенно переходит в противоположную ипостась.

Следующий уровень – подземный. Здесь начинается сюжет, не менее интересный. Это Елисейские поля, прекрасные луга, подземные – принадлежащие миру смерти. Не всегда понятно, какой они имеют коннотат, положительный или отрицательный, ср. известный сюжет «обмираний» – описаний путешествия по лугам

¹¹⁸ См., в частности, о «желто-зеленой системе» в санскрите и древнегреческом: Ю.В. Норманская. Цветообозначения в санскрите // Наименования цвета... С. 48–49; Она же. Цветообозначения в древнегреческом языке // Там же. С. 61–62.

¹¹⁹ Зеленые оттенки могут быть и еще выше – у весеннего (северного) неба.

иного мира¹²⁰. Но на эти же (?) *зеленые луга, на зеленую траву* ссылают болезни. Где эти луга, где эта трава? Что это за *зеленый цвет*? Положительный или отрицательный?

Позволю себе расширение территории до Балтии (оставаясь в пределах балто-балканского ареала). Белорусский фольклорист Т.В. Володина, по моей просьбе, написала мне о *зеленом* в белорусской традиции и любезно дала разрешение опубликовать ее записи:

Есть у нас «зьялёная вужака з петушынай галавой», которая охраняет цветок папоротника, и «жаба вялізна, як кура, фунтаў з пяць, цела зьялёна» (о лойме), зеленые волосы русалки и водяного.

Конечно, в абсолютном большинстве фольклорных текстов – это «зеленый дуб» и «зеленый луг» как позитивно выделенные локусы. Спротивляется этому только заговорное пространство, где свои представления о «позитивном». И эти же зеленый дуб и зеленый луг прекрасно дополняются зеленым ужом: «Там зьялёны луг, там зьялёны дуб, пад тым дубам ляжыць зьялёны вуж...»¹²¹ Наверное, как элементы природы и открытого пространства они наделяются способностью принимать на/в себя болезни и нечистую силу – «Высылаю, высыляю на зьялёныя лугі...»; «Ссылай яго на зьялёнае лісце, жоўтыя я цвяты. Там яму гуляць, буяць, жоўты пясок паграбаць, навек уроку ў раба божага (імя) не бываць...» (Замовы, № 452)¹²². Заговор помещает «зьялёныя дубы» в один ряд с сухим лесом, мхом-болотом, серым камнем и предусматривает ... их высыхание, что магически обеспечит исчезновение сглаза: «Мінайцеся, урокі: дзявоцкія, жаноцкія, кавалерскія, мужчынскія, на мхі, на балоты, на сухія лясы, на шэра каменне, на быстрыя воды, на гарачыя агні, на зьялёныя дубы. Каб зьялёныя дубы ссохлі-звялі і ад

¹²⁰ См.: *Н.И. и С.М. Толстые*. О жанре «обмирания» (посещения того света) // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979, 63–65; Сны и обмирания в народной культуре // Живая старина, 1999, №2, 22 – 30 (раздел) и др.

¹²¹ Замовы // Беларуская народная творчасць. Мінск, 1992, № 398.

Далее *Замовы...*

¹²² «Желто-зеленая система». См. ниже о пасхальных яйцах.

(імя) урокі прапалі» (Зап. в г.п. Плешеницы Лагойскаго р-на Мінскай обл. от В.С. Жоровой, 1913 г.р.).

Зеленый цвет занимает свое место в мире болезней. Мы сегодня запросто можем сказать: «Ты что, заболела? Вся зеленая». В народных сравнениях это приобретает даже эталонный характер: *зялёны як зялятуха* – о болезненном виде кого-либо¹²³, *зялятуха* – зеленый, незрелый плод. Белорусы зелеными представляли даже персонифицированные болезни – лихорадку: «...Перш падышла *хондзя*, ці як жэ кажуць, трасца, – зялёная, худая, от бы тая жыдоўка, што аначы збірае. Дрыжыць, бы асіна, й кажэ тоненькім, пісклявым галаском: “Кепская настала цяпер пара; зельёў много: трасу-трасу, гнету-гнету, нічога не нараджу. Цепер людзі кажуць, што пурым не свято, а трасца не хвароба»¹²⁴. Или обращение к болезни приобретает такое нестандартное дополнение: «Грызь-грызняца, зялёная маладзіца, не грызі ты маё цела, а грызі бярозавае дрэва». Наверное, «зелень» в этноантропологическом тексте сохраняет сему «незрелого» и тем «недостаточного» и, логично, «не очень хорошего». В снах «грушы, яблыкі, еслі спелыя, то нічога, а зялёныя – плоха» (Зап. в 2007 г. Володина Т. в д. Ромашково Толочинскаго р-на Витебскай обл. от В. С. Лехнович, 1928 г.р.).

Фиксируются случаи, когда в семьях, где кто-то умер в течение года, к Пасхе красили яйца в зеленый цвет, а также в желтый. Наверное, можно усмотреть мифологические подтексты. Однако здесь может иметь место и доступность этого цвета при самой окраске (его дают молодые ветви березы), его позитивность и в то же время противопоставленность красному.

И еще один очень яркий текст. Конечно, с помощью зеленого цвета описывается рай, однако здесь в рай почти попадает самоубийца, что в целом в народных представлениях невозможно. Или же указывает на горизонтальное соположение рая и ада, где грешнику «друзья» еще найдут место.

¹²³ М. Federowsky. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. С. 354

¹²⁴ А.К. Сержпутоўскі. Казкі і апавяданні беларусаў-палешкоў. Мінск, 1999, 37. «Хвароба над хваробамі»

У мяне свой мужык навесіўся ў хаце. Мы гулялі тут у другой хаце. Прышлі з гулянкi. І дачка мне прыходзіць і кажаць: «Нешта там папа зробіў, лётаў, лётаў». Заходзім, а ён вісіць. Добра, што на палаценцы. Ай, вісіць. Я яго тады – гоп! (показывае, як подняла) А дзяўчына зняла з крука з гэтага. І палажылі. А ён ужо рот разінуў і язык выпер гэты. Аяяяй! Бяжыця за Патапам. Дзеўка пабегла за Патапам. А я тут нядоўга думала – нашатыр. Я к носу, нічога, тады як лінула яму ў рот. Яму як захлехтала ўсярэдзіне. Ну і ляжыць. Палажылі яго на койку. А тады ён на мяне:

– Ну што ты, курва, мяне спасла. Ужо я пашоў па такім саду па зялёным, а такія дзурьзя ў мяне былі. Каб ты толькі відзела.

А мяне курвай назваў. А я заплакала і плачу. А Паўла стаіць і гаворыць: «Татусь, татусь, нельзя так гаварыць. Яна харошая жэнічына». – «Для цябе яна харошая, а для мяне – гаўно!» Ён сядзеў у нас да рання. А ён ляжаў, ўсё ўздыхаў, уздыхаў усё ўрэмечка. У яго там гарэла ўсё. Я ж нашатыра ўліла бутылку пащі што. Я яму папаліла ўсё. Алі што там папаліла? Ужо назаўтра пасабіраліся яго дзурьзя пахміляцца. Нінка праўда атчытала яго, страх. «Ці ты прыраўнаваў яе к каму? Усе ж былі з жонкамі. К Курту? У Курта жонка сядзела. Што іграў? Дык штоо?»

– (Дык ён ужо па саду ішоў?)

– Ага. А трава такая зялёная. А сад такі зялёны. І такія дзурьзя. Дзурьзя ўжо яго падхвацілі і вялі ўжо¹²⁵.

(Зап. в 2007 г. Володина Т. в д. Иванск Чашницкого р-на Витебской обл. от Скубанович В.М., 1941 г.р.):

Об амбивалентности зеленого в литовской традиции с интересными современными примерами (ассоциации с любовью, покоем, страхом, с надеждой и одиночеством, с жизнью и с тоской) подробно пишет М.В. Завьялова¹²⁶.

¹²⁵ Ср. подобные описания в: Р. Моуди. Жизнь после жизни. Исследование феномена продолжения жизни после смерти тела. М., 1990.

¹²⁶ М.В. Завьялова. Цветонаименования в литовском языке // Наименования цвета... С. 216–221.

Эта «балтийская интерлюдия» показалась мне уместной не столько для того, чтобы подчеркнуть универсальность концепта *зеленого*, сколько для указания схождения на границах балто-балканского ареала (объединение традиций, предложенное в свое время В.Н. Топоровым).

Возвращаюсь к «зеленой вертикали». Хтоническое *зеленое* начинает подниматься вверх: водяной и русалки вылезают из воды, леший становится громадным, ростом с дерево, змеи ползут по деревьям и т. д., и т. п., то есть отрицательный *зеленый* маркер начинает набирать силу. Всё, связанное с *зеленым*, становится отрицательным. Зеленеют от болезни, от зависти, зелеными бывают черти, зеленым бывает змий – и так далее.

Мне кажется, эти – даже не знаю, как их назвать – извивы *зеленого* цвета показывают его необыкновенную творческую мощь, обеспечивающую переход от (гипер)положительного (цвет жизни), к хтоническому, болезненному и к смерти, то есть повороты в противоположные стороны. Но тут же, как бы противореча тому, что я сказала в начале о значениях цвета, я хотела бы повторить вопрос, связана ли эта амбивалентность с *зеленым* по преимуществу? И призываю наших участников, докладчиков обратиться и к этой теме.

Помимо этого, хотелось бы в какой-то мере продолжить разговор, начатый в рамках первой части круглого стола. Светлана Михайловна Толстая говорила о «сдвиге» календаря по неделям. Мне кажется важным и то, как происходит сдвиг между юлианским и григорианским календарем, между разными конфессиями. Что происходит на балканских территориях в селах, где часть жителей – мусульмане, а часть – христиане? Как это происходит? Как расплывается этот праздник с календарной точки зрения?

Л.И. Акимова (Москва)

ТРОИЦКАЯ ЗЕЛЕНЬ. К ВЫЯСНЕНИЮ МИФОРИТУАЛЬНЫХ ИСТОКОВ

Вопрос о семантике зеленого цвета в применении к античности еще никогда не ставился. Как известно, цветовая символика имеет мифоритуальные корни, в связи с чем есть смысл попытаться прояснить этот вопрос – в самых общих чертах – в связи с «троицкой зеленью», единственным выразительным «зеленым» феноменом в календарном году. Данные восточных славян будут сопоставлены с древнегреческими, чрезвычайно важными для этой проблемы, несмотря на их фрагментарность. «Троица» у славян – часть бывших «Зеленых святок», связанных с культом священных растений – деревьев, трав и цветов; ритуал завершал «подвижную», летнюю часть года в лунном календаре; древний календарь был упорядочен только при римлянах (начиная с Юлия Цезаря), до этого же, по замечаниям ученых, праздники настолько сдвигались с места, что исконно зимние вроде Сатурналий приходилось справлять летом, а летние зимой. Главным объектом четырех важнейших моментов солнечного года – двух солнцестояний и двух равноденствий – в календаре является ритуальное дерево (с изоморфными вариантами) – один из *солнечных* образов (Потебня 1, 1883: 154 сл.). Оно *срубалось и топилось* на Троицу (и на солнечного Купалу, 24 июня ст. ст., преемника этого лунного праздника), так что априори речь идет о *смерти-воскрешении бога-солнца* в растительном образе.

Древнегреческий миф и ритуал

Культ священного дерева, периодически умирающего и возрождающегося, широко отмечен в крито-микенской Греции II тыс. до н.э., откуда он перешел в Грецию «историческую». Одним из известных его наследников стали Великие Панафиней, справлявшиеся на афинском Акрополе в месяце Гекатомбеоне, в середине лета (июль-август), в дни восхождения Сириуса. Праздник считался днем рождения Афины, однако она лишь сменила в «патриархальном» варианте ритуала (см. Акимова 2007: 12 сл.) своего брачного партнера Посейдона *Эрехтея* (Акимова 2002), древнего хозяина Акрополя, у которого была там своя могила рядом со *священной оливой* (Scholl 1995). Эту оливу

опекали три крито-микенские «богини-росы» Аглавра, Пандроса и Герса, они же должны были воспитывать и данного им Афиной младенца *Эрихтония*, якобы рожденного Геей (о тождестве имен *Эрехтей* и *Эрихтоний* см. Burkert 1997: 176). Но, нарушив запрет на вскрытие ларца с младенцем, они, увидев страшного змея, бросились в море или с Акропольской скалы (Paus. I. 18. 2; Hug. Fab. 166). Посейдон с ритуальным титулом Эрехтей-Эрихтоний стал учредителем Панафиней (Hellanik. Frg. 65; II. II. 547 sq.).

На празднике торжественное шествие афинян, направлявшееся от Академии, «возрождало» богиню, неся ей особые дары: ладьевидные сосуды-с к а ф о с ы – символ рождения в водах; облачение-пеплос – свидетельство того, что новорожденная получала защитный покров; его несли на корабельной мачте-*στυλίς* – намекавшей на «мировое дерево», произросшее из вод и получающее «форму». Процессия была трехсоставной и «трехцветной»: первыми шли знатные мужи-таллофоры в *белых* плащах (Etym. M. s.v. *θαλλοφόρος*; Schol. Aristoph. Vesp. 544), за ними – люди средних лет, включая переселенцев-метеков в *пурпурных* одеждах (Simon 1983, p. 65), замыкали шествие конные юноши-эфебы в *черных* плащах (Philostr. V. Soph. 2. 1. 5 [II. 59 ed. Teubner]).

Для «патриархального» варианта ритуала закономерно возглавление процессии мужами: «отцы» возрождают «дочь». Но *букеты мирта* в их руках (в 514 г. до н.э. Гармодий и Аристокитон скрывали в них кинжалы, которыми убили тирана Гиппия – Athen. XV. 695a), говорят, что ранее такие ветви носили женщины: мирт (*μυρσίνη*, *μυρρίνη*) – растение Афродиты. Однако, дошли сведения, что на Панафинейх дарили и *ветви дуба* (*δρῦς*), посвященного в Греции Зевсу; их несли получившие свободу рабы и варвары, шедшие от Агоры (Bekk. Anecd. 242, 3). Две процессии, два рода ветвей, два почитаемых божества – *супружеская чета*. И незримо присутствующее *дитя мужского пола*, Эрихтоний, некогда «убивавший дев».

Ношение древесных ветвей (*θαλλοφορία*) в праздничных процессиях – широко распространенный греческий обряд, свидетельствующий о живучести идеи «брака с деревом». Дерево – образ умирающего бога-солнца: достигнув апогея небесного пути, он начинает нисходить, теряя силу. Поэтому дерево срубается, ветви срываются; но в древе заключена и спасительная женская сила, и

потому его ветви несут умирающему как залог будущего воскресения. Их клали к святыням – в храмовый интерьер, как бы в лоно богини-матери; фаллический образ Гермеса, еще одного акропольского паредра Афины (супруга «росных сестер»), был целиком закрыт миртом (Paus. I. 27. 1).

Несомые Афине по отдельности *ветви* и *непелос* на деле являются двумя разными формами («сырой» и «культурной») оболочки-облачения, *п о к р о в а* (ветвями, например, был прикрыт нагой Одиссей, прибитый к феакийскому берегу – Od. V. 128–129). Эти формы объединялись – очевидно, и на Панафинях (ветви представляли в букетах и связках, перевязанные *нитями* и *лентами*), и в других праздниках «ношения», таких, как шествия с эйресионой (*εἰρεσιώνη*), – уже не просто цветущей (*θάλλω*, *θάλλος*), а плодоносной ветвью, с сухими плодами, с горшочками вина, масла и меда. У греков молящие о защите устремлялись к алтарям богов, зажав в левой руке гикетерию – оливковую ветвь, перевитую шерстяной *белой* нитью (*ἰκετήρια λευκοστερεῖς* – Aesch. Hik. 1217). Эйресиона перевивалась двумя шерстяными нитями, *красной* и *белой* (Thallopheia (Tresp) // RE V, 1934: 1216; возможно, знак двуприродности, женско-мужской сущности дерева).

Восстанавливая исходный ритуал, находим: супружескую чету, но уже не «деву с отцом», а «мать с сыном» (Афину с Посейдоном Эрехтеем/Эрихтонием), которого она предает ритуальной гибели в середине лета – в дни летнего солнцестояния, время восхождения Сириуса. Такой ритуал широко известен в древности под именем Адоний (*Ἀδώνια*) – праздников в честь Адониса, сына-супруга Афродиты. Он был распространен в сиро-финикийских областях и на Кипре, однако и в Греции известен рано и имеет чисто греческие формы (Adonia (Dümmler) // RE I, 1894: 384). Адонис – сын Мирры-Смирны (или Мирты), рожденный от ее отца («патриархальное» отклонение) при его неведении (Apollod. III. 14. 4); Афродита превратила ее в древо благовоний, родившее через 10 месяцев ребенка, извлеченного из-под коры отцом с помощью кинжала (или вепрем, вонзившим клык). Афродита передала младенца на воспитание царице мертвых Персефоне, а та, открыв ларец и поразившись красоте ребенка, оставила его себе. Возникший спор решил Зевс (или муза Каллиопа): Адонис должен был проводить одну треть года с одной, другую – с другой, а третью – с кем пожелает (он проводил его с Афродитой).

Достигнув примерно 19 лет и будучи еще незрелым (*ἄωρος*), Адонис становится возлюбленным двух богинь; может быть, спор из-за него возник на этой стадии, ибо Афродите, по некоторым мифам, для разрешения проблемы пришлось спускаться в преисподнюю. Однако, юноша погиб во цвете лет – на охоте его смертельно ранил *вепрь* (Apollod. III. 14. 4) или *Артемиды в образе вепря* (еще одна супруга-мать, ставшая в «патриархальном» ритуале «девой»), и Адонис скончался на грядке *латука* (Athen. II. 69). Важнейшая модификация ритуала заключается в том, что в дошедших поздних мифах и обрядах сын-супруг не оставляет после себя наследника – нового сына-супруга. История застывает на моменте трагического расставания возлюбленных. Однако в иконографии при них постоянно находится «маленький мальчик» (см. о нем: Акимова 1999: 186 сл.) – его роль играет Эрот (см. LIMC I, 1981: Adonis). Это тот же Адонис, но в возрожденном облике; так на греческих таллофориях впереди часто шествовал *παῖς ἀμφιθαλής* – «мальчик, с обеих сторон цветущий», т.е. с *обоими* живыми родителями.

Но при чем тут *латук*? Вероятно, эта пряная трава еще задолго до наступления земледельческой эпохи выступала растительным образом солнца, уходящего летом в водный прамир для возрождения. Другой параллельный образ – *мята* (*μίνθη*), имя которой носит «незаконная» супруга бога мертвых Аида; законная же, Персефона, разрывает ее на части, а ее позднейшая мать Деметра делает Менту бесплодной (Detienne 1977: 68f., p. 73, n. 5). Аид (*Αἰδης*) – «Невидимый», солнечный бог, ушедший в мир вод и не вернувшийся более. О связи мертвого бога с мятой свидетельствует единственный в Греции его храм, расположенный в Трифилии (Элида) на *Мятной* горе (Phot. s.v. Μίνθη; Strab. VIII. 3. 14).

Праздник Адониса длился 8 дней и справлялся преимущественно женщинами, в том числе вольного поведения – гетерами, любовницами, незаконными супругами, что говорит о его древнем матриархальном генезисе. Любовь его и Афродиты отмечалась веселыми пирами и высадкой «Садов Адониса» (*Ἀδώνιδος κήποι*). В них входили четыре вида растений: пшеница-*πυρός*, ячмень-*κρίθη*, латук-*θριδακίνη* и укроп-*μάραθρον*; злаки – более позднее нововведение, на которое распространился «антагонизм» пряных трав: одна была «холодная и влажная»

(ячмень и латук), другая (пшеница и укроп) – «горячая и сухая». Женщины в вазах, горшках и черепках поднимали их на крыши домов, прорастивая под палящим солнцем (см. LIMC I, 1981: Adonis 8-15). На пирах гетеры загадывали *загадки* – знак поворотного момента года: «Кто самый сильный?» – Неверные ответы: «Железо». – «Кузнец». – Правильный ответ: «Мужской детородный орган» (Detienne 1977: 65). Значит, ритуал был связан с возрождением *жизненной силы мужчин*, которые, по греческим поверьям, в эти дни становились импотентами (тогда как женщины, напротив, изнемогали от желаний), так что пифагорейцы даже налагали запрет на coitus.

Когда растения входили в силу, начиналось *нисхождение* (*κάθεδρα* – Hesych. s.v.); их спускали вниз и обставляли ими ложе с умирающим Адонисом, которого представляла фигурка *Ἀδώνιον*, часто раскрашенная красной краской, откуда ее название *κοράλλιον* (Веселовский 1894: 290). Начинался великий плач женщин, упомянутый Сафо: «О Киферея, погиб твой нежный Адонис. Что делать? / – Девы, бия себя в грудь, *раздерите хитоны свои*» (Арсеньева 1912: 26-27)¹²⁷. Изображения Адониса и его «садов» выносили к морю и топили. После потопления Господина (*κύρις/κύρις* – Etym. M.), как называли божество на Кипре, он воскресал: «Жив Адонис, вознесся на небо!».

«Маленький мальчик», почти исчезнувший на Адониях и латентно присутствующий на Панафинейх, пышно чествовался на всех четырех панэллинских праздниках. На двух из них, с более стертými мифами (Олимпии и Пифии), почитались *живые* богимладенцы – Зевс, спасенный матерью Реей от пожирания отцом Кроносом, и Аполлон, победивший Пифона. В более древнем варианте (Немеи и Истмии) погребальные игры устраивались в честь *мертвых* младенцев – Офельта и Меликерта. По мифам, царского сына Офельта, когда проходившие через Немею «Семеро против Фив» искали водный источник, служанка Гипсипила вопреки оракулу положила на землю; ребенок умер от укуса змеи, и герои учредили в честь него культ (Paus. VIII. 48. 23; Apollod. III. 6.

¹²⁷ В такой момент в 415 г. до н.э., когда все афинские улицы были заполнены гробами с фигурками божества и стенающими женщинами, отправлялась печально известная Сицилийская экспедиция. – Plut. Alkiv. 18; Nik. 13.

4). Меликерта (вариант имени финикийского бога солнца Мелькарта), сына Ино и Афаманта, мать, впадшая по воле Геры в безумие, то ли сварила в котле, то ли бросилась с ним в море у Молаурийских скал близ Мегары. Тело прибило к Истму, и царь Сизиф похоронил его, учредив общегреческий культ (Ovid. Met. IV. 512 sq.; Fast. IV. 489 sq.). Первично называвшиеся *Melikertia*, впоследствии они были посвящены *Посейдону*.

В обоих случаях детей губят воплощения водного низа, погибают они с *матерями* (правда, Семеро спасли Гипсипилу от кары), а точнее – их *топят-губят собственные матери*, Водные владычицы (Гипсипила замещает образ мифической матери Офельта – Евридики). В обоих случаях их *переименовывают* – «перекрещивают», вероятно, для перехода в новый, подземно-водный жизненный цикл. Офельт становится Архемором (*Ἀρχήμορος* Начало смерти), Меликерт – Палемоном (*Παλαίμων* Борец, Боец). Офельт-Архемор умер под *кипарисовым* деревом на поляне, поросшей *сельдереем* (*σέλινον*)¹²⁸. Победителям в Немейских играх дарили венки из *сельдеря* (Plut. Timol. 26; Plin. N. h. XIX. 46). Такие же венки дарили и в честь Меликерта-Палемона (Pind. Ol. 13. 4, Schol.; Nem. 4. 142; Athen. VI. 228b; какое-то время их заменяли *сосновые*), хотя, по некоторым данным, на Немях венки были *свежие* (Pind. Nem. 4. 88), а на Истмиях *сухие* (Schol. Pind. Ol. 3. 27; Isthm. 2. 19b). Сельдерей (*Arium graveolens* L.), или *Петрушка душистая*, любит холод и влагу, свойственные миру Водной владычицы (Гипсипилы, «Высоковратной» богини смерти, и Левкотеи («Белой богини»), он растение из семейства *Зонтичных* (*Ariaceae*). *Зонтик* же – один из важных символов праздников летнего солнцестояния, отразившийся в названии одного из предшественников Панафиной – «Скирофории» («Ношение зонтика»); он символ перехода года от лета к зиме (Акимова, Кифишин 1994: 192 сл.).

¹²⁸ Дошли глухие сведения о сельдерее/петрушке как представителе умирающего-воскресающего бога. Так, жрецам коринтян запрещалось употреблять эту траву на том основании, что якобы кто-то из них убил своего брата, и из крови его выросла эта трава (Clem. Alex. Protr. 2. 19; Arnob. V. 19; Eppich (Olck) // RE, Hbbd. XI, 1907: 255). Слово *σέλινον* этимологически близко русскому «зелье», «зелень», «зеленый».

Итак, оба младенца представляют один вариант растительного образа летнего солнца – *сельдерея*, или *петрушки* (*Petroselinum sativum* L.; у Феофраста идентичны – Феофраст 1951: 572); древесные варианты, кипарис и сосна, как «бессмертные», очевидно, уже более поздние. Это еще один знак, наряду с *лауком* и *мятой* Адониса, доземледельческого генезиса почитания пряных трав, о чем писал уже Дж. Фрэзер.

Славянский миф и ритуал

Зеленые святки у русских, украинцев и белорусов длились, как минимум, от вторника Семицкой недели («Задушные поминки») до четверга Троицкой (= *Навский Велькдень* в Малороссии, «Пасха мертвецов»). Но главные их дни, связанные с растительным обрядом, были Семик-Троица-Духов день (последние два праздника в ряде мест менялись местами). На них «завивали» ритуальное дерево, сплетая *венки* из ветвей *двух* соседних деревьев или из *двух* соседних ветвей одного, *наряжали* его в ленты, бусы, платки; женщины (крайне редко мужчины) кумились под ним, целуясь сквозь венки и меняясь платками, крестами, яйцами, справляя обряд «крещение и похороны кукушки». За грех считалось «ломать сучья с дерев и рубить деревья до св. Троицы» (Зеленин 2, 1915: 786), а на Зеленые святки как раз полагалось *ломать* и *рубить*, а кроме того, – *рвать траву и цветы*, которыми украшались *внутренность* церкви (= храма) и дома. Растительный мир выступал представителем *летнего божества-солнца*, которое, переживая «начало смерти», нуждается в воскрешении в «лоне матери», Владычицы вод. Венок обычно наделяют «весенним» смыслом, но уже в XIX в. были высказаны верные мысли: «Венок есть принадлежность лета» (Максимович 1856: 92); «Венок почитается залогом бессмертия, знаменем переходения души и союза мертвых с живыми...» (Снегирев 1, 1990: 137).

В обрядах и ритуальных песнях дерево представлено почти исключительно *женским* («березонька», «липенька», «туполя»), и женщины же являются их главными исполнительницами. Однако просвечивает архаическое наследие, где появляются одновременно *два* дерева (парень и девка – Виноградов 1918: 42) или *два* праздничных символа («Семик и Семичиха» – Завойко 1914: 152) или где *солнечное древо* (с колесом наверху) выступает в *мужском* облике – Игорный, или Сухой, дуб у малороссов (Максимович

1856: 93); характерны также мужские имена двух главных дней Зеленых святок – *Семик* и *Дух*. Хотя ведущими в празднике предстают девушки, но и мужчины принимают в нем участие – впрочем, только *после* наряжания, срубания и потопления древа. Их поведенческая роль – держаться в стороне, не вступая в активные действия, подсматривать за главными исполнительницами обряда – говорит о том, что изначально древо было *мужским*, и его представители в человеческом мире ведут себя робко и тихо (они *умирают*) вплоть до кульминации праздника, а затем, когда следует этап *возрождения*, они вторгаются в праздник, и начинается общее веселье (Елеонская 1994: 184). Характерна роль «маленького мальчика», непременно *бойкого* и *удалого* «говорка», который то несет срубленное деревце к реке (ср. *παῖς ἀμφιβαλῆς*), обряженный в снятые с него *девичьи украшения* (знак предстоящего хаотически-брачного слияния «сына» с «супругой-матерью» в водах), то шествует с ним в деревню. Характерна и роль женщины – руководительницы процесса, которая иногда *вырывает* срубленное деревце из кадки (ср. микенскую иконографию), в которой оно стоит посреди двора, разливая воду и бросая его наземь. Мальчики в это время стоят по углам с приготовленными питьем и кушаньем в руках – знак готовности к новому циклу жизни-еды (Терещенко 1999: 97–98).

О совершавшейся *смерти бога-мужчины* говорят и ритуальные песни: «Во том во разливчике *потоп* добрый молодец/ Со своим вороным конем,/ С черкасским седельцем» (Терещенко 1999: 113). Глубокой древностью дышит украинская песня «Господ и девка, топившая своих детей некрещеными», где образ Владычицы вод, утопившей девятерых младенцев, дополняет «Господ», спасающий их души. Иногда смерть от *воды* метафорически заменяется смертью *от водки* и стадияльно более поздней смертью *на земле*: «Как милой мой друг/ В кабаке напивается,/ По зеленой траве валяется» (Терещенко 1999: 92). Таким древнейшим свидетельствам обряда противостоят вторичные «перевернутые» варианты, где *женщина* погибает по произволу мужчин; чаще она просто *плачет*, но уже оплакивая не своего брачного партнера, как Афродита Адониса, а самое себя: то ее отдают в монашки, то сватают за «нелюба» или за «старого», то сживают со свету «лютые» свекор со свекровью.

Все же сохранились и следы древнего плача по умершему богу света. В Костромской области на Троицу березку «отпевали» в церкви (Денисова 1995: 32), как покойника. В Дмитровском крае «во время Троицкого молебна девушки, стоящие слева от алтаря, должны уронить несколько слезинок на пучок мелких березовых веток» (Зернова 1932: 30). В Малороссии в церковь носили *охапку цветов* – зори, калуфера и мяты, перевязанную *веревкой* (ср. эйресиону), с кадиллом (= вариант *пряных трав*) и тройной *свечой* «Троицей» в середине. Эти свидетельства чрезвычайно важны, поскольку они связаны с *храмом* и *алтарем*, местом *жертвоприношения*.

Умершему богу, древу-светилу, дарили *новый покров* – новый «пеплос». В одной песне, певшейся после трапезы, березка приглашает девушек в лес: «Сама я, березынька,/ Сама я оденуся.../ Надену платьеце/ Все зеленое...» (Шаповалова 1977: 107). В песнях деревце всегда «кудрявое», а «кудреватость» – признак *мужской* красоты (ср. Потебня 2, 1887: 219; Терещенко 1999: 101, 112 и др.) Проблема дарения *нового облачения* фундаментальна для семицко-троицких мифов, какими они дошли в ритуальных песнях и малопонятных поговорках. Одна из них распространена особенно широко и встречается по всей Европе: «До святого Духа не знимай кожуха, а по святым Дуси знов у кожуси» (Ермолов 1901: 296); ср. «Avant la Pentecôte ne découvre pas des côtes», «Bis Pfingsten lass den Pelz nicht fahren, und nach Pfingsten ist gut ihn bewahren (держат в запасе)» (Ермолов 1901: 294). Обычно ее толкуют таким образом, что часто бывает холодно и в середине лета. Однако почему рубежом выступает именно «Дух»? Вероятно, потому, что здесь солнечный год вступает в «потустороннюю» фазу своего бытия. Отсюда понятно, почему на Зеленые святки в общем ничего *не сажают* и *не сеют*: все посохнет (Петрушевич 1866: 115) – летний путь солнца окончен, и растительный представитель его на земле тоже отжил свое. Но при этом *сеют лен*, *коноплю* и *ячмень* (Ермолов 1901: 292). Почему? Можно думать, что лен и конопля – растения, используемые в прядении и ткачестве; из них создается *новый пеплос*, необходимый богу-солнцу для возрождения. Ячмень же – символ зимнего, «потустороннего» солнца, антипод «огненной» летней пшеницы.

В «зеленых» обрядах женщины представляют Владычицу вод, мужчины – древо-солнце и его варианты: травы, цветы и кусты. В

мифах она выступает *русалкой*, он – *богом-кукушкой*. В Древней Греции Владычицы вод – та же Афина *ὑλαγκόπις* ‘с глазами цвета морской волны’, «пенорожденная» Афродита и, очевидно, Персефона (*Περσεφόνη* Убивающая свет, т.е. бога-солнце). О боге-кукушке (*κόκκοξ*) там сохранились фрагментарные данные, свидетельствующие о крито-микенском наследии: в кукушку превратился Зевс, когда в него влюбилась Гера (т.е. в брачный период, в дни летнего солнцестояния); фигурка кукушки венчала скипетр статуи Зевса в храме Геры в Микенах (Paus. II. 17. 4; Schol. Theokr. XV. 64). В славянских обрядах кукушка, как и березка, годовичное божество (ср. Кедрина 1912: 106), превратилась в существо женского пола, но, опять-таки, в обряде «крещения и похорон кукушки» мужчины не участвуют вплоть до погребения птицы, а когда две-три девушки уходят ее хоронить (иногда *с новыми лоскутками* – Кедрина 1912: 106), другие раскладывают под березкой *огонь* (= возрождают солнце) и жарят *яичницу* (= солнечный глаз) – тогда мужчины выскакивают из-за кустов, стремясь *опрокинуть посуду*, и начинается общая трапеза (Елеонская 1994: 184).

Что до русалок, то именно им были посвящены Зеленые праздники – они назывались *Русалии*, и тогда в *воробьиные ночи* проходили русалочьи *свадьбы* (Снегирев 2, 1990: 27). Русалки хватали приглянувшихся им парней, унося на морское дно, а девушкам задавали *загадки*: «Ой що росте да без кореня?/ Ой що бежить да без повода?/ Ой що росте без всякого цвету?» (Снегирев 2, 1990: 27). И сами же давали «космогонический» ответ: «Камень. Вода. Папороть», т.е. из воды рождается твердь, из тверди прорастает мировое древо. Другая «загадка» касалась растений. Русалка, схватив попавшегося ей человека, вопрошала: «Що у тебе в руках: чи польнь, чи петрушка?». Если отвечали «польнь», она говорила «Щур тобі з ним» или «Ховайся пид тын (плетень)» (Терещенко 1999: 106). Если «петрушка», то она уводила жертву с собой: «Ах, моя душка!», зашекочивая ее до смерти (Терещенко 1999: 76). Второй вариант: «чи польнь, чи мята?». Если «мята», жертва опять погибала: «Тут тобі хата» (Терещенко 1999: 106, ср. Максимович 1856: 98–99). *Петрушка* и *мята* – растения «холодные и влажные» □ (*ύρὸς καὶ ψυχρός*), символы зимнего солнца, «горячая и сухая» польнь – летнего.

Но Владычица вод совершила определенную эволюцию в «перевернутом» ритуале, меняясь местами с солнечным богом. В белорусском поверье русалки, солнечные девы, взбираются по мировому дереву, тогда как реальное солнце *стоит*, и – разбиваются (Снегирев 2, 1990: 15). Они частично становятся древесными нимфами – качаются на ветвях, расчесывая зеленые волосы, заывают прохожих на свои «арели»-качели. Им тоже дарят «новый пеплос» – платки, головные уборы, мотки ниток, полотенца и ленты, знаменательно развешивая их *на ветвях деревьев*, преимущественно дубов (Снегирев 2, 1990: 27; Чубинский 1872: 187; ср. эйресиону). Русалку молили о недопущении самоубийства путем *повешения на дереве* – «не дай удавиться» (Снегирев 2, 1990: 29), однако поверий о русалках-«вешальницах» не известно; они остались *богинями вод*.

Союз «русалки» с богом-кукушкой загадочен: партнеры разобщены и действуют друг против друга: «Зозуленька куде, соловейко не чуе» (Кітова 1972: 70); «Соловей гнездо завивает,/ А иволга развивает...» (Снегирев 2, 1990: 37). Тем не менее, третий рождается, и появляется «Троица»; Духов день назывался кое-где «Богородицей» (Дикарев 1905: 186), а в песнях «Богородица – это Троица» («Благослови, Троица, / Богородица!»). Как после Пасхи и Рождества, кумы посылали гостинцы крестникам (Сахаров 1990: 155). Но этот третий – нежизнеспособный персонаж. Именно его должны были *крестить*, но не две кумы, как в большинстве дошедших обрядов, а «кум и кума», как во Владимирской губ. (Снегирев 1, 1990: 133), – небесные, «культурные» родители, в противоположность биологическим, «сырым». Они крестят ребенка-кукушку, «слепое» дитя (Харузина 1912: 45)¹²⁹. Слепота – метафора смерти, и чаще всего русальский ребенок – *мертв*. Он принадлежит к сонму *мавок-навок*, мертворожденных или неправильно погребенных детей (= некрещеных), души которых до 7 лет парят в воздухе, как мотыльки, прося себе крещения именно на Троицу-Духа. Поэтому, услышав «призывный голос детской души», надо было тотчас сказать: «Иван да Марья! крещая тебя во имя Отца и Сына и Святаго Духа!» (Сементовский 1843: 105; очень похожие представления сохранились у современных греков –

¹²⁹ «Гроб несли, как гроб ребенка, т.е. гроб обвязывали полотенцами и навязывали на палку, которую несли на плечах две девушки» (Харузина 1912: 142).

Снегирев 2, 1990: 24-25). Мертвый, но получивший *новое имя* ребенок, как греческие Офельт-Архемор и Меликерт-Палемон, мог благополучно включиться в возрожденческий цикл.

Греческие «Сады Адониса» воспринимались как *иллюзия* процветания. Так, Симпликий писал: «Это сады, которые предстают пред очами глупцов в пышном цвете, но уже через несколько дней они полностью увядают» (Detienne 1977: 104, п. 27). Платон же в «Федре» (Plat. Phaedr. 276b) называл «сады без корней» *ἔδωλα καὶ ψένδη*; они напоминали отчужденных от дома или незаконнорожденных детей (Detienne 1977: 188, п. 94).

Иллюзией жизни предстают и забавы русалок, зашекочивающих до смерти людей. *Видимость* веселья и радости, когда по сути наступает смерть, – антипод смеха жизнеутверждающего, который тоже известен в годовых ритуалах (зимние Святки и др.). Вызываемый русалками смех (смех жертвы по принуждению жреца) сопровождался гримасами ужаса, корчами, страшными телодвижениями. Это были *кривляния*, глубоко укорененные в Зеленых праздниках: здесь и «кривая береза» (Сементовский 1843: 22), и собственные русалочьи кривляния (Снегирев 2, 1990: 27), и полесские Кривая середка и Кривой четверг (Толстая 2005: 128–129), и гримасничанье женщин на Проводах русалок, и шатания-метания русального «коня» (Степанов 1899: 103). Все это связано со сложностью *перехода* от одной половины года к другой, когда сам он и его главный символ – солнце – начинает *хромать*. Мир *переворачивается*: древо-куст опрокидывается корнями вверх (Шейн 3, 1902: 171); опрокидывается ритуальный стол (см. выше); совершает переворот русалка: если бы она догнала свою жертву, «вочи назад пираставила, голову пиравернула бы» (Шейн 3, 1902: 319).

Но – одновременно создаются новые *ворота*, через которые проходит солнечный бог (ср. игру «Воротца» – Макаренко 1918: 171; Виноградов 1918: 42), моделируется слаженный, четкий ход *пары*, и повсеместно создаются стройные *хороводы, шеренги, цепи*, где девушки медленно шествуют или кружатся, держась за концы платья или *платки* (Минх 1890: 105; Сахаров 1990: 355). Часто они в *новой обуви* (ср. «Купи черевички червони, як жар» – Кітова 1972: 70), чтобы вместе с солнечным богом вступить на *новый путь* и правильно его пройти. От шатаний и *стояния* бог-солнце должен

был перейти к новый жизненный цикл: «*Не стой, милый, на крылечке, / Войди в новы сени*» (Виноградов 1918: 43).

Зеленый цвет

Есть основания считать, что Зеленые святки унаследовали древнейший протокалендарный ритуал, по образцу которого оформились многие великие праздники. Но при всем значении в главном ритуале года древесной, травной и цветочной зелени *зеленый цвет* как таковой искусству древности остался неизвестен. Фрагментарно он встречается тут и там. Так, у египтян существует понятие «Великая зелень» (Средиземное море), но оно не связано с зеленой растительностью, хотя, надо признать, в египетском искусстве больше, чем в других древних, очевидна склонность к приятию зеленого цвета. В Шумере зеленый считался цветом жизни, и им иногда подкрашивали лица, но в целом шумерское искусство привержено к гамме *сине-красной*, связанной с двумя важнейшими ритуальными камнями – лазуристом и сердоликом, к которым добавляются традиционные белый и черный. Впрочем, зеленый фигурирует в одном любопытном случае – в маркировании пяти пар стражей, стерегущих вход из Внешнего двора во Внутренний дом: собаки *белые, красные, черные, зеленые* (2 *ur-sig₇*) и *пестрые* (2 *ur-dàr₃*) (Кифишин 1998: 29, 32), причем в шумерском «зеленый» может значить и «пестрый» (Deimel I, 1947: Nr. 648, S. 118, S. 34* [sig₇]; Nr. 162, S. 36, S. 10* [dar₃]).

Наиболее выдающийся для древности пример дают четыре троянских ритуальных топора-молота, найденных Г. Шлиманом в Трое (ок. сер. III тыс. до н.э.), из которых только один, *синий* (лазуристовый), имеет следы износа; другие же три, *зеленые* (из жадеита и нефрита), со следами золочения на шишечках, – совершенно новые, не бывшие в употреблении (Шедевры 2011: № 7, с. 30–33). Этот комплекс еще совсем не изучен, так что и о противостоянии цветов едва ли можно что-то сказать. Крито-микенское искусство использовало *зеленый* цвет – в том числе для изображения растительности, но редко. Что же касается «исторических греков», у них доминировала архаическая гамма из четырех цветов, кодифицированная в V в. до н.э. Полиглотом: *красный, черный, белый и желтый*. Встречается синий – наследник крито-микенской палитры, где он выступал как цвет

прошлого, отчасти аналогичный черному, и цвет надмирный, близкий шумерским «лазуриковым небесам».

Но зеленый отсутствует. В целом в ближневосточно-средиземноморской древности он редок: нет изделий из нефрита, малахита и изумруда, практически нет самого колера, который могли легко получить путем смешения синего с желтым. Это загадочное явление можно понять только, обратившись к смыслу «троицкой зелени».

Зеленый как знак природного процветания всегда таил в себе зерно смерти. Он не вошел в ритуальный набор древних колеров явно из-за своей двусмысленности. Искусство имеет дело с *образами*, с вечным, а зеленый – цвет переменчивого мира. Он не оставался самим собой, постоянно превращаясь в иной колер – оранжевый, красный, буро-черный. Уникальный пример в искусстве дает роспись Северного портика Кносского дворца (XIV в. до н.э.) с быком, бегущим к священной оливе. Олива представлена *умирающей* (как и бык): «...bright red witnessing the persistent attachment of autumn leaves» (Evans IV, 1, 1935: 16); «the red of autumn» (Pendlebury 1933: 36).

Зеленый воспринимался потому как переходный – «пестрый». «Пестрой» предстает в ритуальных текстах и кукушка, постоянно именуемая «рябушечкой», как «пестрыми» выступали и листья березы, покрытые красными пятнышками – «слезами» кукушки, или сама трава «кукушкины слезы», из которой делали ритуальную птицу. Кстати, Масленой в Сибири предшествовала «Пестрая неделя», когда «в еде пестрят» (все дни скоромные, кроме среды и пятницы – Виноградов 1918: 34); на Украине это «Ряба неділя» (Дикарев 1905: 159). Тождество «зеленого» и «пестрого» выше было отмечено в шумерском, известно оно и в других языках. Вероятно, это наследие глубокой древности, поскольку уже в архаичных медвежьих праздниках встречается «пестрый» медведь (Гондатти 1888: 79) – прапредок умирающего и воскресающего бога, который, кстати сказать, и умирает и рождается *у дерева*. Так что «троицкая зелень», вероятно, восходит к палеолитическому времени (где известно в пещере Ляско первое изображение дерева). В сознании и современных людей зеленый живет как обманчивый, «мерцающий и мигающий, цвет ужасный, фосфорический» (Вагинов 1929).

Живоносные качества троицкой зелени могли представлять *белый* (цвет одеяния панафинейских таллофоров) и *золотой* (шафранный пеплос Афины), а смертоносные – *красный* и *черный*. Панафинейская процессия с ее традиционной гаммой белых, пурпурных и черных одежд обогащалась цветом зелени в ее первой, самой торжественной части: таллофоры в белоснежных одеждах с букетами мирта. Союз *белого с зеленым* – это символ начальной чистоты, нетронутости, святости. Не значимый для искусства древности в целом, он, с доминантой зеленого, войдет в художественную систему только в раннем Средневековье (росписи катакомб, мозаики Равенны), когда рушатся архаичные представления о материальной вечности мира.

Литература

- Акимова 1999 – *Л.И. Акимова*. «Встреча взглядов» на аттических надгробиях // Таманский рельеф. Древнегреческая стела с изображением двух воинов из Северного Причерноморья. Под ред. Е. А. Савостиной и Э. Зимон. М., 1999. С. 177–204.
- Акимова 2007 – *Л.И. Акимова*. Искусство древней Греции: Геометрика. Архаика. СПб., 2007.
- Акимова, Кифишин 1994 – *Л.И. Акимова, А.Г. Кифишин*. О мифоритуальном смысле зонтика // Этруски и Средиземноморье. Язык. Археология. Искусство. Под ред. Л.И. Акимовой. (Випперовские чтения XXIII). М., 1994. С. 167–244.
- Арсеньева 1912 – *Н.С. Арсеньева*. Плач об умирающем боге // Этнографическое обозрение, 1912. С. 1–34.
- Вагинов 1929 – *К. Вагинов*. Козлиная песнь. Роман. Л., 1929.
- Веселовский 1894 – *А.Н. Веселовский*. Гетеризм, побратимство и кумовство в купальской обрядности // Журнал министерства народного просвещения, 1894, февраль. С. 287–318.
- Виноградов 1918 – *Г.С. Виноградов*. Материалы для народного календаря русского старожилого населения Сибири. Иркутск, 1918.
- Гондатти 1888 – *Н.Л. Гондатти*. Культ медведя у инородцев Северо-Западной Сибири // Известия Имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при

- Московском университете. Т. 48, вып. 2 (Труды этнографического отдела, кн. VIII). М., 1888. С. 74–87.
- Денисова 1995 – *И.М. Денисова*. Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М., 1995.
- Дикарев 1905 – *М.А. Дикарев*. Народний календар Валуйського повіту (Борисівської волості) у Вороніжчині / За ред. Хв. Вовка. (Матеріали до українсько-руської етнології. Т. VI.) Львів, 1905. С. 114–204.
- Елеонская 1994 – *Е.Н. Елеонская*. Крещение и похороны кукушки в Тульской и Калужской губерниях // Сказки, заговоры и колдовство в России. Сб. трудов / Под ред. А.Л. Топоркова. М., 1994.
- Ермолов 1901 – *А.С. Ермолов*. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах, в четырех томах. Т. I. Всенародный месяцеслов. СПб., 1901.
- Завойко 1914 – *Г.К. Завойко*. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение 1914. Кн. 3-4. М., С. 78–178.
- Зеленин 2, 1915 – *Д.К. Зеленин*. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Вып. 2. Пг., 1915.
- Зернова 1932 – *А.Б. Зернова*. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском уезде // Советская этнография, 1932, № 3. С.
- Кедрина 1912 – *Р.Е. Кедрина*. Обряд «крещения» и «похорон кукушки» в связи с народным кумовством // Этнографическое обозрение 1912, № 1–2. С. 101–139.
- Кітова 1972 – *С.А. Кітова*. «Водіння куста» на Поліссі // Народна творчість та етнологія, 1972. № 3. С. 67–73.
- Кифишин 1998 – *А.Г. Кифишин*. Введение в храм. Опыт реконструкции шумеро-вавилонского мифоритуала // Введение в храм. М., 1998. С. 27–49.
- Макаренко 1913 – *А. Макаренко*. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. Восточная Сибирь. Енисейская губерния. (Записки Русского географического общества по отделению этнографии. Т. 36.) СПб., 1913.
- Максимович 1856 – *М.А. Максимович*. Дни и месяцы украинского селянина. I–II. Март-апрель // Русская беседа 1856. Кн. 1–2

- («Смесь»), с. 61–83; III. Май // Там же. Кн. 3 («Смесь»), с. 73–108.
- Минх 1890 – *А.Н. Минх*. Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии. Собраны в 1861–1888 годах. (Записки Имп. РГО по отделению этнографии. Т. 19. Вып. 2). Саратов, 1890.
- Петрушевич 1866 – *А.С. Петрушевич*. Общерусский дневник церковных, народных, семейных праздников и хозяйственных занятий, примет и гаданий // Временник на 1866 год Ставропигийского института, Львов. Львов, 1866.
- Потебня 1–2, 1883–1887 – *А.А. Потебня*. Объяснение малорусских и сродных народных песен. Т. I. Варшава, 1883. Т. II. Колядки и щедровки. Варшава, 1887.
- Сахаров 1990 – *И.П. Сахаров*. Народный дневник // Сказания русского народа. М., 1990².
- Сементовский 1843 – *К.М. Сементовский*. Замечания о праздниках у малороссиян // Маяк, СПб., 1843. Т. 11. Кн. 22. Отдел 3. С. 1-74.
- Снегирев 1–2, 1990 – *И.М. Снегирев*. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 1–2. М., 1990².
- Степанов 1899 – *Н.П. Степанов*. Народные праздники на святой Руси. СПб., 1899.
- Терещенко 1999 – *А. Терещенко*. Быт русского народа. Часть VI и VII. М., 1999².
- Толстая 2005 – *С.М. Толстая*. Полесский народный календарь. М., 2005.
- Феофраст 1951 – *Феофраст*. Исследование о растениях / Перев. с др.-греч. и примечания М.Е. Сергеевко. М., 1951.
- Харузина 1912 – *В.Н. Харузина*. Обряд «крестить кукушку» в Орловской губ // Этнографическое обозрение, 1912. № 1–2. С. 140–145.
- Чубинский 1872 – *П.П. Чубинский*. Народный дневник. Издан под наблюдением Н.И. Костомарова (Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Имп. Русским Географическим обществом. Юго-Западный отдел. Том 3). СПб., 1872.
- Шаповалова 1977 – *Г.Г. Шаповалова*. Майский цикл весенних обрядов // Фольклор и этнография. Связи фольклора с

- древними представлениями и обрядами / Под ред. Б.Н. Путилова. Л., 1977. С. 104–111.
- Шедевры 2011 – Шедевры античного искусства. Из собрания ГМИИ им. А.С. Пушкина / Под ред. Л.И. Акимовой и О.В. Тугушевой. М., 2011.
- Шейн З, 1902 – *П.В. Шейн*. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края (Сборник АН, т. LXII). СПб., 1902. Т. 3.
- Akimova 2002 – *L.I. Akimova*. Towards Understanding the Parthenon Frieze: Iconography, Myth and Ritual // *Z. Karasová, M. Lička* (eds.). *Figuration et abstraction dans l'art de l'Europe ancienne (VII^{ème} – I^{er} s. av. J.-Chr.) / Actes du Colloque international de Prague, Musée National, 13–16 juillet 2000. (Acta Musei Nationalis Pragae. Series A – Historia. LVI. I–IV). Praha, 2002. P. 13–18.*
- Burkert 1997 – *W. Burkert*. *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin, N.Y., 1997.
- Deimel I, 1947 – *A. Deimel*. *Šumerisches Lexikon*. Romae, 1947. Bd. I. 3-te Aufl.
- Detienne 1977 – *M. Detienne*. *The Gardens of Adonis: Spices in Greek Mythology / Transl. from French by Janet Lloyd*. NY, 1977
- Evans IV, 1, 1935 – *A. Evans*. *The Palace of Minos at Knossos*. L., 1935. Vol. IV, 1.
- LIMC – *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Zürich, München, 1981. Vol. I, part 2.
- Pendlebury 1933 – *J. Pendlebury*. *A Handbook to the Palace of Minos at Knossos and its Dependencies*. L., 1933.
- RE – *Real-Encyclopädie des classischen Altertumswissenschaft*. Stuttgart. Bd. 1f. 1894f.
- Scholl 1995 – *A. Scholl*. *ΧΟΗΦΟΡΟΙ*. Zur Deutung der Korenhalle des Erechtheion // *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 110, 1995. S. 179–212.
- Simon 1983 – *E. Simon*. *Festivals of Attica: An Archaeological Commentary*. Madison, 1983.

Pentecost vegetable symbols and their mytho-ritual origins

Abstract: The Green holidays of Eastern Slavs seem to be the heir of the most ancient proto-calendar ritual of the Sun-god's death/rebirth in primordial waters during the summer solstice. They find analogies in many ancient Greek festivals, starting with the Adonia, through all the Panhellenic "games", and ending with the Great Panathenaia. The god takes the vegetable shape, being represented not only by trees, but by spices also: selery/parsley, lettuce, mint, etc. In myths, he is sacrificed and then restored to life by his mother-goddess (mermaid), the Lady of Waters; their union is symbolized by a vegetable wreath. The future cycle of being is metaphorized by giving him a new dress (peplos). While the Whitsun vegetable symbols are not "static", being included in the *rite of passage* – from life to death/rebirth, the green colour was practically excepted from ancient palette in Mediterranean and Near Eastern regions.

Keywords: garment, peplos, solar tree, talloforia, Gardens of Adonis, summer solstice, water-nymph, cuckoo, dead child-god, christening, nepotism, Panathenaia, green-motley

E-mail: akimova@artsmuseum.ru

Note on the author: Prof. Dr. Akimova Liudmila Ivanovna is the leading research fellow of the State Pushkin Museum of Fine Arts, Department of Classical Art and Archaeology, Moscow.

Резюме: Восточнославянский праздник Зеленые святки, аналог древнегреческих Панафиней, Адоний и общегреческих «игр», является наследником главного ритуала прото-календарной системы – смерти-возрождения солнца в дни летнего солнцестояния, в растительном образе, в первородных водах. Двузначность зелени как умирающей/воскресающей стала основанием для исключения зеленого цвета из кодифицированной древней палитры.

Ключевые слова: одеяние, пеплос, древо-солнце, кукушка, русалка, таллофория, Сады Адониса, летнее солнцестояние, мертвый младенец-бог, русалка, кукушка, крещение, кумовство, Панафиней, зеленый-пестрый.

E-mail: akimova@artsmuseum.ru

Об авторе: Акимова Людмила Ивановна – ведущий научный сотрудник Отдела античного искусства и археологии Государственного музея изобразительных искусств им. А.С. Пушкина, Москва. Доктор искусствоведения, профессор.

Дискуссия по докладу Л.И. Акимовой

Н.В. Злыднева: А может быть, тому, что зеленый не использовался, есть вполне логическая причина – отсутствие пигмента? Были охры и был кобальт. До поздневизантийского времени единственным используемым зеленым пигментом был фисташково-оливковый, как любил говорить В.Н. Лазарев. Может быть, это проблема выделения пигмента?

Л.И. Акимова: Нет. Минералы всегда могли найти, тем более что широко была развита торговля, и если уж товары привозили из Афганистана, Индии и Египта, то вряд ли речь может идти о том, что чего-то не могли найти. Скорее, дело в архаической цветовой гамме. Вспомним вазы. В искусстве доминировали чернофигурные и краснофигурные вазы, а в других цветах не было потребности. Почему? Потому что или этот цвет был табуирован, или его представляли другие цвета. Живую зелень представляли золотой (шафранный пеплос Афины) и белый, а зелень пожухлую, мертвую представляли красный и черный. Например, это мы видим в северном портике Кносского дворца. Там сохранилась единственная фреска, доступная путешественникам в течение всего времени до попадания туда А. Эванса. Сам дворец был завален грудями земли, его не видели, а галерея была видна. И там представлен бык перед священной оливой, которую и Дж. Пендлбери, и А. Эванс истолковывали как «древо, начинающее увядать». Бык в экстатической позе изображен несущимся к этому дереву. Оба – солнечные символы, и те, и другие символизируют день солнцестояния, а Панафинеи, когда подносили пеплос Афине – это тоже критский ритуал. Галереи и процессии сохранились на фресках. Эта олива тоже изображена красными и синими красками. К сожалению, у меня сейчас нет ее изображения в цвете. Она есть и на вазах, умирающее, вянущее дерево на одной микенской вазе в виде ветви с блеклыми, разбавленными красным лаком листьями. Но зеленого цвета нет нигде, ни в каком варианте. То есть, без него обходились.

И.И. Свирида: Вероятно, рассуждения о роли зеленого цвета и его значениях могут быть расширены, если мы примем во внимание три аспекта. Во-первых, это цвет и искусство садов, в которых цвет растительности служил не только декоративным элементом, но мог приобретать определенную семантику, в частности, маркируя

движение времени; во-вторых, цвет в связи с биологическими потребностями человека и его психо-физическими реакциями (в этом отношении зеленое играет особую роль, как благоприятствующее человеку), и, в-третьих, цвет и природные особенности окружающей среды.

Возьмем, например, последнее. Почему именно зеленый цвет и его бесконечные оттенки Леонардо выбрал, чтобы показать бесконечную вариативность природы? Вероятно потому, что зеленое – доминирующий цвет в природе, образующий массу переходных тонов, однако, не в последнюю очередь также потому, что его окружала «зеленая Тоскана» (так ее назвал А.А. Трубников), с переходами от ярко зеленого до оливкового цвета, хотя, конечно, многообразие зеленого – свойство не только одного тосканского ландшафта. Однако именно флорентиец Паоло Учелло создал свои знаменитые монохромные фрески с «Историей Ноя», используя природную краску – *зеленую землю (terra verde)*. Отсюда название клуатра, расписанного им в монастырском ансамбле Санта Мария дела Новелла во Флоренции, – *Chiostro Verde* с его «зелеными фигурами», которые перекликаются с зеленью, растущей в центральном пространстве этого монастырского двора. На полотнах флорентийских художников кватроченто появляются и «Святые Девы в зелени» (еще раз воспользуюсь словами А.А. Трубникова).

Другая ситуация с зеленым в Египте. Там, казалось бы, нет зеленого цвета, так как египетские рельефы с изображением садов не могут передать зелень посаженных в них растений. Рисунки вырезаны на одноцветном камне, это графика, а не живопись. Однако если мы примем во внимание огромное количество изображений садов у египтян (и земных садов, и садов загробного мира), то становится совершенно очевидно, что зеленый цвет в их сознании так или иначе присутствовал. Когда мы сейчас смотрим на эти рельефы, то видим их бесцветными, песочными. Их камень выжжен солнцем, что обращает мысль и к природе, и к богу Ра – богу Солнца. А может быть египтяне ощущали эти изображения зелеными, как зелеными были их сады, в росписях изображенные зелеными благодаря толченой из малахита краске? В практике это предвосхищало гипотезу ощущения цвета, которую впоследствии сформулирует Демокрит, писавший, что сладость, горечь, цвет существуют как условность, а в реальности существуют лишь

атомы и пустота. Цвет же определяется порядком, формой и положением бесцветных атомов.

Л.О. Зайонц: Спасибо Инессе Ильиничне. Я в свое время интересовалась цветом декоративной косметики, которой пользовались египтяне. Как мне казалось раньше, у них был ровный песочный цвет лица и подведенные черным и бирюзовым глаза. Однако когда я стала рассматривать этот вопрос более подробно, в источниках я обнаружила указания на то, что речь идет не о синем, не о голубом и не о бирюзовым, а о зеленом цвете, который, оказывается, использовался вовсе не из декоративных соображений – густая обводка нижнего века глаз служила своего рода светозащитным фильтром. Потом я проконсультировалась у египтологов-сотрудников Музея изобразительных искусств, непосредственно перед экспонатом. И они мне подтвердили, что такое мнение существует. Я не готова говорить о физической стороне этого явления, но как культурный факт оно могло существовать. Так что зеленый цвет уже был синтезирован в то время.

Л.И. Акимова: Ничего не могу сказать, мои коллеги из отдела Египта, которых я прекрасно знаю, цветом в этом смысле не занимаются. Я не египтолог. Но, в общем, историю египетского искусства мы все, наверное, неплохо знаем, и знаем, что там есть не просто изображения садов на мраморе, там же есть и сады на фресках. На гробницах Среднего Царства есть зеленые лозы с виноградными гроздьями, которые свисают с галереи. По-моему, хорошим примером является гробница Сеннефера – я боюсь ошибиться, кажется, это начало XIV века до н.э. (лозы со светло-зелеными листьями, гроздья – темно-зеленые). Всё это есть, есть зеленый цвет. Но он на периферии, он не выходит на первый план. И то, что у египтян существуют короны, и этих корон три, и они имеют цветовые кодировки, и среди них нет зеленого, тоже говорит о том, что зеленый не входил в систему священных цветов. Короны – красная, дельты Нижнего Египта; белая, пустыни, Южного Египта; и корона синяя, которую носили по странным поводам, о ней непонятно пишет А. Абубакр¹³⁰, но она есть на рельефах уже в

¹³⁰ *A.M.Y. Abubakr. Untersuchungen über die ägyptischen Kronen. Glückstadt, 1937.*

Древнем Мире. Однако зеленой короны нет. А в текстах упоминание зелени существует, и, по-моему, в больших количествах. Поэтому, наверное, это нужно более детально изучить. Почему это не проникло в ритуальное искусство, если оно существует в такой ритуальной топике. В текстах пирамид этого совершенно точно нет, а сейчас мне вспомнилась шумерская поэма «Энлиль и Нинлиль на острове Дильмун», где богиня сажает восемь растений, а Энлиль их все съедает, и из-за этого умирает, и она его воскрешает восемью разными средствами, которые прикладывает к восьми пораженным жизненным силам. Это, наверное, тоже троицкий обряд, потому что срывать и срезать в Шумере – это два разных ритуальных акта, вырывание – это более древний, срезание – более поздний, и они сопровождаются многочисленными ритуальными действиями, но всё же это срывание, проникшее в поэму, могло относиться только к обрядам солнцестояния.

Т.В. Цивьян: Что обозначает синяя корона? Она может обозначать зеленый цвет, или нет? Что может обозначаться *зеленым*? Приведу только один пример из обстоятельной работы А. Петровой и Б. Ганевой «Към въпроса за зеления кон в балканския фолклор»¹³¹. Начинается она с определения масти животного: «светъл кон с тъмни петна или с неясен цветови нюанс да се определя като зелен». Так в концепт *зеленого* включается *пестрый*, что мифологически чрезвычайно нагружено.

Л.И. Акимова: Вы знаете, этот *sig7*, о котором я говорила, второе его значение в Шумере тоже «пестрый».

Т.В. Цивьян: Я просто называю тему «*зеленый – пестрый*», фольклористы ее, наверняка, подхватят. К оттенкам зеленого, к другим его значениям: наверное, самый известный пример – цвет

¹³¹ Актуални проблеми на балканското езикознание. Аспекти на изследването на общобалканската лексика. Доклади от международна научна конференция. Велико Търново, 2003. С. 96–114. – По мнению авторов, «*Зеленото* е своеобразен център на цветовия спектър, който обединява *жълтото* (понякога символно тъждествено на *бялото*) и *синьото* (отъждествявано с *черното*). То посредничи между *светлото* и *тъмното*, *топлото* и *студеното*, *високото* и *ниското*». См. у них же работы по концепту *пестрого*.

четвертого коня Апокалипсиса («и се конь блѣдъ, и сѣдащій на немъ, има ему смерть» – Откр. 6, 8). По-гречески *χλωρός* с целым комплексом значений.

Л.И. Акимова: Я хочу сказать, что пѣстрое у древних греков – *покрытое крапушками* – воспринималось как нечто благодатное. Крапушки – как семена, зародыши. Так изображались некоторые силены в свите Диониса, они были покрыты белыми пятнами. Вероятно, их генезис восходит к образу и иконографии Аргоса, стража Ио, «тысячеглазого» неба (ср. Macrobius Sat. I. 19. 12; Panofka Th. Argos Panoptes // Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1837; Argos (Wernicke) // RE II, 1896: 797), которое с глубокой древности символически передавалось шахматным орнаментом. Здесь опять-таки заложена мысль об амбивалентности «пестрого»: оно связано с миром смерти (=ночное небо), которая рождает жизнь (=звезды, «окна неба», открытые глаза и т.д.).

Т.В. Цивьян: А в славянской традиции, наоборот, пѣстрое – отрицательное. Глубоко отрицательное. Впрочем, я думаю, что мы к этому еще сможем вернуться.

Н.В.Злыднева (Москва)

КОНТЕКСТЫ ЗЕЛЕННОГО В ПОЭЗИИ Д. МАКСИМОВИЧ И БАЛКАНСКАЯ МОДЕЛЬ МИРА

O zeleni można nieskończenie

J. Tuwim

Замечательный хорватский писатель, эссеист и общественный деятель Мирослав Крлежа писал в своей книге о поездке в Россию в 1925 году: «Оттенки цвета и запаха относятся к тайнам жизни, все прекрасные сны и эротические воспоминания связаны с таинствами красок и ароматов» (Крлежа 2005: 127). Можно добавить: наряду с запахом цвет характеризует и тайны *genius' a loci*, а в нашем случае – т.н. балканскую модель мира (БММ), выявляет специфику регионального менталитета. Но прежде чем говорить о Балканах, остановимся на некоторых общих комплексах значений цвета в культуре.

Зеленое в культурной антропологии

В оптическом спектре, понимаемом сугубо с точки зрения физики, зеленый цвет занимает срединную позицию, размещаясь между голубым/синим и желтым. Порожденный их смесью, оптический конструкт зеленого обнаруживает внутреннюю двойственность. Пожалуй, зеленый является единственным цветом, чьи свойства физической природы столь напрямую соответствуют его месту в тексте культуры.

Антропологические значения этого цвета определяются прежде всего атрибутами собственно природными: зеленый ассоциируется с вегетацией, зеленью деревьев и травы, и в химическом выражении – хлорофиллом, поддерживающим существование всего живого. Последнее сопряжено с праздником жизни – расцветом лета как серединой и кульминацией круговорота времен года. Поэтому в числе закрепленных за этим цветом *пространственных* свойств в культуре доминирует позиция срединности. Срединность зеленого снимает жесткость оппозиций: он одновременно относится к верху/низу или в равной мере отрицает то и другое. Так, зеленое характеризует устремленность вверх, что соответствует вегетативному коду. Примером может служить полотно одной из «амазонок» русского авангарда, живописца

О. Поповой: в беспредметной композиции 1910-х годов, озаглавленной автором «Зеленая полоса» (б.г., холст/масло, Ростово-Ярославский архитектурно-художественный музей-заповедник), цвет как форма представлена в виде вертикального столбика-ростка, воспроизводя глубинную ассоциацию этого цвета с растительностью и реализую внутреннюю форму этого слова – расти, то есть устремляться вверх, к небу. Вместе с тем, зеленым отмечен и противоположный полюс – зона низа: болота, омута, обитающих в них хтонических существ (русалка, леший) и их естественно-природных прообразов (рептилий – лягушек, жаб, змей, крокодилов). Эта демоническая сфера нашла соответствующее выражение в символизме (как художественной формации, особенно чуткой к мифопоэтическим смыслам), а также у его последователей. Так, у К. Вагинова в повести «Козлиная песнь» в связи с зеленым возникает образ Петербурга начала века: «Петербург окрашен для меня с некоторых пор в зеленоватый цвет, мерцающий и мигающий, цвет ужасный, фосфорический. И на домах, и на лицах, и в душах дрожит зеленоватый огонек, ехидный и подхихикивающий. Мигнет огонек – не Петр Петрович перед тобой, а липкий гад; взметнется огонек – и ты сам хуже гада; и по улицам не люди ходят: заглянешь под шляпку – змеиная голова; всмотришься в старушку – жаба сидит и животом движет» (Вагинов: интернет-источник).

Однако при этом, как уже указывалось, столь же значима и составляющая, противостоящая устремленности вверх/вниз, и закрепленная в семантике срединности. Посредством обозначения зеленого как срединного в культуре обнаруживаются коннотации тривиального – банальности, пошлости (вспомним, например, зеленый пояс Наташи в чеховских «Трех сестрах», чей «хроматический» faux pas особенно подчеркнут сочетанием с розовым платьем).

В отношении *времени* значения зеленого заданы оппозицией *начало/конец*. Тема развития вверх природных форм земной жизни нашла отражение в мифопоэтике весны, юности, противоречиво отмеченной как положительно (прибывание сил, залог будущей кульминации роста – цветения), так и негативно (незрелость, преждевременность, то есть нарушение порядка развития). В связи с семантикой роста, зеленый – цвет взрывных процессов, органического, стихийного мира. По словам А. Ханзена-Лёве, «у

Белого символическая функция зеленого на переходе к символизму третьего поколения связана с “ренатуризацией”, т.е. обратным переходом от культуры, в смысле – городской цивилизации, к природе и “стихийности” коллективного (“общине”; эта “община” соответствует “соборности” Иванова: “Россия – большой луг, зеленый. На лугу раскинулись города, селенья, фабрики”))» (Белый, Луг зеленый 1905: 15 – цит. по: Ханзен-Лёве 2003: 596). По признаку положительному – развития, пробуждения природы, весны, зеленое маркирует утопический план семантики (в европейской традиции прежде всего, как мифологический исток – рай), по признаку отрицательному (преждевременности появления на свет) – соответствует формуле «виноград-то зелен». В качестве *начала* зеленое распространяется на общую семантику кругового движения, небесного хоровода, отсылая к мифу о вечном возвращении, а также к семантике социальной стихии, взвинченности восставшей толпы. В поэзии второго поколения символистов (Белый, Блок) возрождается вихрь – символика революции как двойной спирали. Может быть, отчасти поэтому зеленый цвет – это цвет революций.

Другая группа временных значений связана с низовой семантикой зеленого в ее отношении к верху, определяющей как погружение объекта как в низины мироздания, так и возрождение к новой жизни, циклического вращения. Соединение противоположных значений реализовано в космическом Уроборосе (земля-змея), персонифицирующем повторение кругового движения космических сфер и эонов (Ханзен-Лёве 2003: 556). В этом плане зеленое выступает как хроматический код специализации времени, вневременности как вечного возвращения и в этом смысле – обнуления семантики. По замечанию А. Ханзена-Лёве, «для органической природы и людей это вечное возвращение равнозначно затуханию коммуникации...» (Ханзен-Лёве 2003: 202). Во множестве европейских культур мотив возвращения в общем виде обусловлен дионисийским мифологическим комплексом. Однако в городской культуре зелень выступает как абсолютное антропологическое воспоминание – проекция памяти о предгородской жизни человека, как воспоминание о лесе, причем иногда весьма специфическим образом. Так, зеленый цвет как предикат городской растительности (имеется в виду прежде всего скудная зелень в петербургских дворах) встраивается в

петербургский текст русской культуры, в котором В.Н. Топоров различает «идение навстречу человека и природы ... два в одном» (Цивьян 2012: 20–21) как их «целесообразное сотрудничество», как сверх-жизнь, которая «возникает, сохраняется и усиливается огромным количеством попыток» (Цивьян 2012: 21)

В изобразительном искусстве общекультурные коннотации зеленого, связанные с природным началом, травой и листвой деревьев, а также круговоротом жизни, представлены и многократно усилены в миметической традиции – пейзажах и пейзажных фонах с соответствующими изображениями природы. При этом парадоксальным образом смысловая нагруженность цвета как бы снимается – в восприятии зрителя она автоматизируется, превращаясь в нечто само собой разумеющееся. Дезавтоматизация зеленого возникает в отринувшем мимезис историческом авангарде и последующих его девиациях (экспрессионизме, сюрреализме): немотивированно-зеленых лицах людей на полотнах М. Шагала, в значимых авторских названиях картин. Например, полотно В. Кандинского «Две зеленые точки» (1935, холст/масло, Национальный музей современного искусства, Центр Жоржа Помпиду, Париж) призвано режиссировать зрительское внимание: в многофигурной беспредметной композиции два неприметных на первый взгляд мазка начинают занимать доминирующее положение. Именно авангард позволяет иначе взглянуть и на глубинные смыслы визуальной семантики предшествующей традиции.

Зеленое на Балканах

В балканском спектре доминируют преимущественно архаическая цветовая триада. Драматизмом черно-красного отмечена как лирика, так и живопись сербского поэта и живописца середины XIX века Д. Якшича, равно как и поэзия Й. Йовановича Змая, а много десятилетий спустя сочетание черно-красно-белого станет определяющим в хроматике поэмы болгарского поэта-революционера Гео Милева «Септември» (Злыднева 2010). Те редкие случаи, когда зеленый возникает по соседству с гаммой триады, может сигнализировать о наличии цитаты из народного искусства. Примером может служить живопись болгарского художника В. Димитрова-Майстора (1882–1960): настойчивое сочетание насыщенных по тону зеленого и красного в полотнах

мастера разных периодов отсылает к колориту болгарской народной одежды (женских передников) и ковровых изделий. Близость фольклорному колориту сигнализирует о высоком залегании пластов народной культуры в профессиональном творчестве балканских (в данном случае – болгарских) художников.

Таким образом, зеленый цвет в палитре Балкан не занимает центральное место и не проявляет какой-либо специфики. Между тем, можно говорить о важном комплексе значений зеленого в художественной культуре регионе на уровне концепта. Здесь – как это часто случается на Балканах – универсальное выступает как часть специфически-локального, создавая уникальные комбинации элементов и тем самым подтверждая типовые значения и усиливая их отдельные сегменты. Так, в хорватском примитиве, особенно в живописи И. Рабузина, зеленым отмечены мотивы Девы (Великой Богини прародительницы, матери-земли, Евы, Богородицы). Зеленый цвет в его полотнах отнесен к земле, низу, но при этом и к самовоспроизводящейся природе, отмечая тем самым идею круга и вечного возвращения. На глубинную укорененность концепта зеленого в традиции указывает, в частности, то, что на этих мотивах построен самый популярный на Балканах народный танец (коло, хоро), меандр, совмещающий в себе семантику низа (хтонического) и вечного возвращения (Злыднева 1990). Зеленое как стихийное, имеющее отношение к начальности роста, соответствует самоописанию региона как варварского (то есть, от культуры – к природе) и брутально-креативного, в рамках общепалканского дионисийства отсылающего еще и к огнепоклонничеству дославянского населения болгарских земель – фракийцев. В русле огневой стихии и авангардной мифологемы начала сербский поэт Л. Милич в своем журнале 1920-х годов «Зенит» провозгласил «барбарогений» (неологизм, по-русски было бы «варварогений») Балкан своим эстетическим слоганом.

Другая сторона традиционной семантики зеленого, связанная с хтоническим, может быть прочитана в рамках балканских парадоксов и отсылает к семантике преждевременности, к жертвенной смерти в юности, восходя к героическому эпосу и легенде о Миорице (Цивьян 1990).

Зеленый цвет в поэзии Д. Максимович

Высокая частотность мотива зеленого характеризует поэзию известной сербской поэтессы Десанки Максимович (1898–1993), что не характерно для национальной литературной традиции, в которой зеленое выступает в составе универсальной «мотивированной» символики или как знак реалии. Так, у поэта-романтика Петра Негоша в стихотворении «Онамо, 'намо...» («Туда, туда...») зеленый цвет является атрибутом *дубравы* (*гај*), рифма к которому – слово *рай* (*рај*), отсылающая в контексте темы исторической памяти к национальным истокам – христианским святыням (монастырь Дечани, фрески его храма с изображением национальных святых) и Косовской трагедии: «Онамо, 'намо, за брада она/ Казују да је зелени гај/ Под ким се дижу Дечани свети;/ Молитва у њих присваја рај» («Туда, туда, за те горы,/ где, говорят, зеленая дубрава/ где высится святой монастырь Дечаны,/ в котором молитва приближает к раю») (здесь и далее подстрочный перевод мой – Н.З.) (Антологија 1956: 45). В другом случае, в стихотворении Й. Йовановича Змая «Лем-Едим», зеленое выступает как атрибут мусульманской реалии, наряду с шелковой подушкой, характеризую цвет кафтана престарелого турецкого паши, который на смертном одре вспоминает обитательниц своего гарема: «Самац седи стар Лем-Едим / На јастуку свиленоме; / Седа му је пала брада / По кафтану зеленоме» («Одинок сидит Лем-Едим / На шелковой подушке/ Его седая борода / спадает на зеленый кафтан») (Антологија 1956: 83).

Но обратимся к поэзии Д. Максимович. В ней реализованы как универсальные, так и более специфические смыслы зеленого. В стихотворении «Gradski ljubavnici» («Городские влюбленные») (Maksimović б.г.) зеленое возникает в рефрене аллитерации *željno zelenila* ('возжелавшие зелени') и выступает в контексте мифологемы сада, отсылающего к раю. Здесь человек-город противопоставлены саду-раю, отгороженному от профанного мира и доступному только влюбленным:

Stalo je dvoje ljubavnika željno Двое влюбленных, мечтающих о
zelenila¹³² зелени
kraj gvozdениh oko vrta ograda, У железной ограды сада

¹³² Здесь и далее выделено мною – Н.З.

<p>gleda, po bušenju niče trava mlada, kuća se u procvetalo granje skrila.</p> <p>Pluća punih prašine iz akata</p> <p>i pomrčine <i>memljivih</i> hodnika,</p> <p><i>željno zelenila dvoje ljubavnika</i></p> <p>tuđeg vrta je odškrinulo vrata.</p>	<p>Смотрят, как по <старому> дерну растет молодая трава, дом скрылся за цветущими ветвями</p> <p>Легкие влюбленных забиты пылью канцелярских бумаг и плесневелым мраком коридоров,</p> <p>Размечтавшиеся о зелени двое влюбленных</p> <p>открыли калитку чужого сада.</p>
--	---

Обращает на себя слово *memljivih* ('покрытых плесенью, заплесневелых'), расширяющее семантику зеленого, которая здесь обращена преимущественно к топосу рая, значением хтонического низа. Зелень рая, как относящаяся к сакральному верху, таким образом, противопоставлена городу, исполненному низовой, вплоть до инферальности, стихии, но также и – концептуально, реализуя глубинную семантику цвета – парадоксальным образом связана с ним.

То же противоречие в тождестве встречаем и в другом стихотворении Д. Максимович «Krug» («Круг») (Maksimović б.г.), где обращает на себя внимание строфа:

<p>Usamljena livada, kao jezero gorsko, <i>zeleni se</i> jutros u šumarku i niše bele zvezde aprila.</p> <p>Gori nečija krv u cvetovima na jarku.</p> <p>Ko zna, nekada je možda <i>bila</i> <i>livada ova gorska dno morsko.</i></p>	<p>Одинокий луг, словно горное озеро, Зеленеет нынче утром в роще и покачивает белые звезды апреля.</p> <p>Чья-то кровь горит в цветах по оврагу.</p> <p>Как знать, может быть когда-то эта горная лужайка была дном морским.</p>
---	---

Здесь мы опять встречаемся с парадоксальным соединением верха и низа, опрокидыванием звезд на дно морское, хронотоп которого отсылает к доисторическому (дочеловеческому) времени. Вспоминается мандельштамовское нисхождение – вслед за

Ламарком – в глубины первоэлементов жизни и памяти, контекст которых также включает зеленый: «у кого зеленые могилы/ красное дыхание/ гибкий смех». Здесь опять уместно вспомнить прогулки В.Н. Топорова по Петербургу: «Зелень держит последний рубеж, но не собирается его уступать» (Цивьян 2012: 20). Последний рубеж в семантическом поле зеленого выступает как грань существования, уравнивающего жизнь и смерть.

Наконец, в стихотворении «Zeleni sumrak» («Зеленый сумрак») (Maksimović б.г.) противопоставление при одновременном слиянии верха и низа в контекстах зеленого достигает своей наиболее выраженной формы¹³³:

Oko mene nekad je morao
zeleni sumrak biti
i mirisati smreka.
I kao da je jastreb ili orao
spuštao se u moju blizinu
kad zvezde u vodu kanu.

I možda je golubica meka
jedno jutro mrtva osvanula

na mom zelenom dlanu <...>

Наверно, некогда вокруг меня
был зеленый сумрак
и пахло можжевельником.

И будто ястреб или орел
слетал ко мне,
Когда звезды погружаются в
воду.

И может быть, ласковая голубка
Однажды утром оказалась
мертвой

на моей зеленой ладони

В последующих строфах этого стихотворения дважды повторяется троп «зеленое = весна»: *potok zelenog proleća* («поток зеленой весны») и *Oči zelene kao proleće* («глаза зеленые как весна»), а также *suton zeleni* («зеленый сумрак»). Однако больше прочего

¹³³ Наверно, когда-то надо мною
зеленый сумрак цвел,
и остро пахло можжевельником,
и ястреб или, может быть, орел
спускался от меня неподалеку
в вечерний час, когда тонули звезды
в студенном вечеряющем затоне,
и шелковая сизая голубка
однажды умерла перед рассветом
на зеленеющей моей ладони.

(пер. М. Алигер, опубликовано в Максимович 1977: 30–31)

примечательна антропоморфизация зеленой растительности, перевод семантики цвета в телесный код: рука лирического субъекта уподобляется ветви дерева, на которое слетела, а потом умерла голубка (*na tom zelenom dlanu* ‘на моей зеленой ладони’). Тем самым внешнее – окружающий лирического героя (героиню) древний и (в соответствии с логикой мифологического) темный лес (зеленый сумрак) сопрягается с внутренним, телесным, живое – с мертвым, становясь при этом единым. И подобно тому, как *звезды погружаются в воду*, человек возвращается к своему до-человеческому бытию как дереву.

Мы начали рассуждения о зеленом на Балканах с цитаты из М. Крлежи. Им и закончим: по контрасту с красным цветом, который доминирует в восприятии приехавшего в советскую Москву писателя – а к тому же в Москву весеннюю и пасхальную, оставленная им позади родина вспоминается в связи с зеленым, за которым закреплена низовая, относящаяся к сфере быта, тривиальности, но и бунта мусорная стихия. Литератор размышляет об утопическом эксперименте Советов и с горечью констатирует неизбежность краха утопии: «Все мы питаем одни и те же иллюзии: что из наших старых грязных заливов, где *в зеленой воде плавает мусор*, можно отправиться туда, где открываются светлые горизонты пространства, где все кристально чисто и залито солнечными лучами» (Крлежа 2005: 241). В этом фрагменте значимо не только противопоставление зеленого, принадлежащему замкнутому пространству и низу (грязь), свету, открытости, солнцу как верху и чистоте, но и амбивалентность *зеленой воды* – среды, в составе универсальной символики обозначающей среду зарождения жизни, но на Балканах несущей смерть (мусор).

Зеленый цвет на Балканах одновременно относится к обеим частям оппозиций верх/низ, живое/мертвое и при этом отрицает их, выявляя характерную для культуры региона парадоксальность мыслительных схем и художественных образов. Именно поэтому в рамках балканской модели мира сближаются два столь непохожих друг на друга автора – М. Крлежа и Д. Максимович. Функции *зеленого* в культурной антропологии Балкан демонстрируют постоянство проявлений уникального в универсальном. Именно поэтому в стихотворении Д.Максимович «Krvava bajka» («Кровавая сказка») (Maksimović б.г.) традиционный мотив Миорицы получает продолжение в описании событий Второй мировой войны.

Приведем только первую строфу, которая рефреном проходит через все стихотворение¹³⁴:

Било је то у некој земљи	Это случилось в одной
селяка	крестьянской стране
на брдовитом Балкану,	на холмистых Балканах
умрла је мученичком смрћу	мученической смертью погибла
чета ђака	группа школьников
у једном дану.	в один день

Таким образом, семантический анализ функций зеленого в тексте культуры показывает, что в данном цветовом коде реализуется целая группа мотивных схем – от сближения полярностей мироздания до парадоксальных переворачиваний традиционной символики. Однако среди всех главенствует тема молодости и ее жертвенной гибели, отсылающий к универсалиям балканской модели мира как региональному варианту дионисийского комплекса.

Литература

Антологија 1956 – Антологија новије српске лирике. Саставио Богдан Поповић. Београд, 1956.

Вагинов: интернет-источник – *К.К. Вагинов*. Козлиная песня. <http://lib.ru/RUSSLIT/WAGINOW/avagi025.txt> (проверено 1.01.2013).

Максимович 1977 – *Д. Максимович*. Избранное. М., 1977.

Злыднева 1990 – *Н.В. Злыднева*. Судьбы меандра на Балканах: к проблеме соотношения геометрического орнамента и ритуала в контексте региональной традиции // Этногенез

¹³⁴ *Это случилось в одном государстве
балканском, горном, крестьянском
Горькое там приключилось злосчастье
с группой ребят –
целым классом пали они в одночасье
смертью героев.*

(пер. Б.Слущкого, опубликовано в Максимович 1977: 173–174)

- народов Юго-Восточной Европы. По материалам V Международного конгресса по фракологии. М., 1990
- Злыднева 2010 – *Н.В. Злыднева*. Гео Милев в зеркале русского авангарда // Болгария и Россия (XVIII–XX вв.): взаимопознание. М., 2010. С. 352–362.
- Крлежа 2005 – *М. Крлежа*. Поездка в Россию. Пер. Н.М. Вагаповой. М., 2005.
- Ханзен-Лёве 2003 – *А. Ханзен-Лёве*. Мифопоэтический символизм. СПб., 2003.
- Максимович 1977 – *Д. Максимович*. Избранное. Пер. с сербохорватского. М., 1977.
- Цивьян 1990 – *Т.В. Цивьян* «Миорица»: уникальное и типовое // *Т.В. Цивьян*. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990. С. 185–193.
- Цивьян 2012 – *Т.В. Цивьян*. Следом за В.Н. Топоровым по петербургскому тексту. Архивные публикации. *Studia mythosemeiotica* IV. Мадрид, 2012.
- Maksimović б.г. – *D. Maksimović*. Izbor iz poezije // <http://ru.scribd.com/doc/8048918/Desanka-Maksimovic-Izbor-Iz-Poezije> (проверено 01.01.2013).

Contexts of *green* in poetry of D. Maksimović and Balkan Model of the World

Abstract: The study deals with the symbolic meanings of green color as they manifest themselves both in cultural anthropology in general and in Balkan area in particular. As a cultural symbol green has to do with a number of basic cultural contrapositions such as upper/down, life/death, sacral/infernal, beginning/end and in a paradoxical way it gets the polarities merged. Among positive connotations of green there are vegetation, spring, youth but at the same time the color may evoke the other world, disturbance of wilderness, social riot. It describes a sort of cycling process of nature/culture that one can find in texts of symbolists (Belyj, Blok) and their followers (Vaginov), in avant-garde painting (Rožanova, Kandidsky, Chagall) as well as in the so-called Petersburg text of Russian culture (Toporov). In the Balkan area the green reveals all of its universal meaning (naïve paintings, poetry of Njegosh, J. Jovanović Zmaj), but it especially points out the motif of sacrificing death in the youth which can be traced back to Dionysian mythological complex (Serbian poet D. Maksimović, Croatian writer M. Krleža).

Keywords: green, Balkan Model of the World, basic contrapositions, mythopoetic meanings, Dionysian mythological complex.

Note on the author: Natalia V. Zlydneva – Doctor of Arts, head of the Department of Cultural History of Slavic (The Institute of Slavic Studies RAS), Chief Researcher at the Institute of World Culture (Moscow State University). Natalia Zlydneva is the author of more than 200 publications on the arts and culture of Balkan peoples, Russian arts and literature of the 20th century in the structural-typological aspect, problems of avant-garde and visual semiotics.

E-mail: natzlydneva@gmail.com

Резюме: Комплекс мифопоэтических значений зеленого цвета в культуре Балкан (балканской модели мира) рассматриваются на фоне общекультурных универсалий. Среди последних – значимость отношения зеленого к оппозициям верх/низ, жизнь/смерть, сакральное/инфернальное, начало/конец, предполагающая совмещение полярностей. Являясь атрибутом растительности, весны, молодости, зеленое одновременно обозначает потустороннее и хтоническое, стихийное, описывая круговорот природного/культурного цикла, что находит подтверждение в

литературе символистов и их последователей (Белый, Блок, Вагинов), в живописи авангарда (Розанова, Кандинский, Шагал), в петербургском тексте русской культуры (Топоров). На Балканах реализуются типовые значения зеленого (живопись хорватских примитивистов, поэзия Негоша, Й. Йовановича Змая), но при этом усиливается дионисийский компонент, помещающий смысловой центр на тему жертвенной гибели в молодости. Об этом свидетельствует лирика сербской поэтессы Д. Максимович, а также эссеистика хорватского прозаика М. Крлежи.

Ключевые слова: зеленое, балканская модель мира, культурные оппозиции, мифопоэтические значения, дионисийский комплекс

Об авторе: Злыднева Наталия Витальевна (Москва) – доктор искусствоведения, заведующая Отделом истории культуры славянских народов Института славяноведения РАН, главный научный сотрудник Института мировой культуры МГУ, автор более 200 публикаций на темы искусства и культуры балканских народов, русского искусства и литературы XX века в структурно-типологическом аспекте, проблем авангарда и визуальной семиотики.

E-mail: natzlydneva@gmail.com

С.А. Сиднева (Москва)

ХТΟΝΙΧΕΣΚΑЯ СИΜΒΟΛΙΚΑ ЛΑΒΡΑ (Η ΛΑΦΝΗ)
В НОВОГРЕЧЕСКИХ ΡΟΥΣΑΛΙΑ

В некоторых поселениях Греции (например, в *Μέγαρα* или *Αγρίνιο*) в Светлый Понедельник (*η Λαμπρή Δευτέρα*) или на Троицкую Субботу (*το Μέγα Ψυχοσάββατο, το Σάββατο της Πεντηκοστής, το Σάββατο του Ρουσαλιού*) молодые люди или дети ходят от дома к дому с крестом или посохом, украшенным цветами и перевязанным красным платком, распевая особые обрядовые песни. Сами песни и обряд называются *Ρουσάλια (Αρουσάλια)*¹³⁵, что восходит к лат. *Rosalia, dies rosae*, дням поминания умерших, когда на могилы приносили розы. Связь праздника с культом умерших непосредственно отображается и в наименовании *Ψυχοσάββατο*, букв. ‘суббота душ’. Обнос деревни посохом, оплетенным растениями и лентами, отсылает также к традиции древнегреческой «иресионы»¹³⁶.

Таким образом, во время праздника Троицы особую роль играют растения и продуцирующая символика зелени. При этом стоит отметить, что в Греции не особенно распространен обычай украшать зеленью дома, более того – существует поверье, что во время Троицкой Субботы души мертвых переселяются в ветки или листву деревьев, поэтому деревья рубить запрещено (*Μέγας* 1992). Однако в текстах обрядовых песен упоминание определенных растений встречается достаточно часто. Основным их мотивом становится распространенный в балканской традиции мотив спора растений, в данном случае – яблони и лавра.

Καλώς σ' έ- καλώς σ' έ- καλώς
σ' εύραμε αφέντη,
άρχοντά μου και λεβέντη.

Всякого блага тебе, господин,
хозяин и добрый молодец.

¹³⁵ Даже если песня исполняется в Светлый Понедельник, ее название все равно отсылает к Русалиям.

¹³⁶ Обряды, напоминающие «иресиону», то есть ношение масляной ветви, обвязанной шерстяными нитями и украшенной плодами, описывались в статье (Сиднева 2011). Примечательно, что связки масляных или лавровых веток, с которыми дети или девушки ходили по деревням о. Тинос или о. Лесбос, были обвязаны красными и зелеными ленточками.

Να στα πού- να στα πού- να στα πούμε τα ρουσάλια, πέστε τα βρε παλικάρια.	Мы споем тебе русалии, пойте-ка их, ребята.
Να στα πούμε εσένα πρώτα, που σε βρήκαμε στην πόρτα	Сначала мы споем тебе, найдя тебя у дверей,
κι εξ υστέρου της κυράς μας και της ρουσοπέρδικάς μας.	А потом нашей хозяйюшке- перепелочке.
Κάτω σ' ένα περιβόλι, δάφνη και μηλιά μαλώνει.	В саду бранятся лавр и яблоня.
<i>Δάφνης πήρα εγώ κλωνάρι, να με πάρει το ποτάμι</i>	Если я взяла ветку лавра, пусть подхватит меня река,
<i>να με πάει τη δύση-δύση, κάτω στη γυαλένια βρύση¹³⁷</i>	и отнесет на запад к кристальному ключу,
όπου πλένουν Οβριοπούλες, σκαματίζουν Τουρκοπούλες... ¹³⁸	в котором стирают еврейки и турчанки...

В данном тексте лавр предстает как растение, обладающее амбивалентной, хтонической природой и связан с потусторонним миром, хотя как вечнозеленое растение он должен наделяться скорее продуцирующей положительной символикой, что видно из других текстов и контекстов.

Так, *продуцирующая* символика лавра отражается во многих новогреческих обрядах. На Эвбее ветка лавра, оливы, мирта или другого вечнозеленого растения используется в обряде хлестанья (*βαγιοχτυπήματα*), приуроченного к Вербному воскресению. Во время свадьбы свекровь может ударить новобрачную, чтобы сообщить ей животворную силу этого растения. В северных регионах Греции встречается обычай хлестанья веткой беременных женщин в целях облегчения родов. В хозяйственной *μαγικ* веткой лавра бьют виноградную лозу, чтобы давала больше урожая, а домашний скот хлестают для большего приплода.

¹³⁷ Выделенные нами строки могут читаться иначе:

– <i>Δάφνη πήρες μου κλωνάρι;</i>	– <i>Лавр, ты взял мою ветку?</i>
– <i>Αν σου πήρα εγώ κλωνάρι, να με πάρει το ποτάμι...</i>	– <i>Если я взял твою ветку, пусть меня унесет река...</i>

(Эл. источник: <http://www.domnasamiou.gr/?i=portal.en.songs&id=225&loc=el>, проверено 01.01.2013).

¹³⁸ Полевые материалы автора.

Другое наименование лавра – *та βάγια* ‘досл. ветви финиковой пальмы’. Атрибуция подобного названия лавру объясняется тем, что лавр в новогреческой христианской традиции, наряду с веткой оливы и мирта, может заменять пальмовую ветвь на праздновании Вербного воскресенья.

И, напротив, этолийская легенда называет лавр растением, проклятым за то, что оно не укрыло Христа от евреев. Миртом украшают церковь, а лавровые ветви стелют на пол во время религиозных праздников (Λουκοπούλος 1940: 216–218).

Особый интерес представляют случаи, когда лавр и некоторые другие «зеленые» растения противопоставляются «красным растениям» (в этом случае полюсы оппозиции красный/ зеленый противопоставляются как положительный/ отрицательный). Действительно, яблоня (точнее ее плод – яблоко) нередко воспринимается именно как «красное» растение: сравнения щек девушек с яблоками является почти общим местом.

Примечательно, что лавр и яблоня противопоставляются в контексте погребального обряда, прежде всего в плачах:

Στο τρίστρατο είναι μιά μηλιά και μιά μεγάλη δάφνη, περνάνε οι καλορίζικες, οί καλογεναμένες, κόβουν τα μήλα της μηλιάς κι είναι γλυκισμένες περνάνε οι κακορίζικες, οί κακογεναμένες, πίνουν της δάφνης το ζουμί, της αγρολιάς το δάκρυ	На перекрестке стоят яблоня и большой лавр. Счастливицы и удачливые идут – яблоки с яблони рвут и сладко им, Несчастные и горемыки идут – пьют сок лавра, слезу дикой маслины. (Κουγέα 2000: 72-73).
---	---

Некоторые фрагменты русальной колядки прямо отсылают к описаниям загробного мира (*Κάτω Κόσμος*), встречающимся в плачах. Так, в тексте о споре яблони и лавра упоминается источник на западе, в котором стирают турчанки и еврейки. Запад в традиционной культуре соотносится с закатной стороной, страной смерти, кроме того, мотив стирающих у источника девушек также является частым мотивом песен Нижнего мира:

Εἰς τὴν μέσῃ τοῦ Παράδεισου εἶναι ἓνα περιβόλι,	Есть посреди Рая сад,
εἰς τὴ μέσῃ τοῦ περιβολίου εἶναι ἓνα κυπαρίσσι,	посреди сада кипарис растет,
εἰς τὴ ρίζα τοῦ κυπαρισσιού μιά κρυσταλλένια βρύση	у корня кипариса чистый источник бежит,
μά κεί'χουν νοί το περπεργιό καί'χουν νιές λεκάνη,	приходят туда юноши – бриться, девушки – стирать,
εκεί εἶναι τὰ πρωτοπαλίκαρια καὶ ρίχνουν τὸ λιθάρι	приходят туда молодцы – камень бросать ¹³⁹ ,
καὶ ἔχουν καὶ μικρά καὶ εἰς γούβες κουλυμπάνε	приходят детки малые в корыте мыться.

(Κουγέας 2000: 35).

Кстати, источник в плачах вытекает из корней кипариса (вечнозеленое растение, которое, тем не менее, стойко ассоциируется со средиземноморским кладбищенским пейзажем, хотя в данном случае зеленый соотносится и с идеей возрождения и вечной жизни). В целом, зеленый обладает амбивалентной символикой в греческой традиции. В греческой фразеологии, например, зеленый связан скорее с отрицательными значениями, со сферой негативных эмоций: *πράσινος ἀπὸ ζήλεια, θυμό, τὸ κακό του* 'зеленый от зависти, гнева, злости'.

В греческих народных сказках красный цвет дается в оппозиции с зеленым. В сказке «Τα δυμάρικα» («Близнецы») зеленая ветка обладала свойством обращать в камень, а красная, напротив, возвращать к жизни: «Ἐχω δυο βίτσες, μνία πράσινη καὶ μνία κόκκινη, με τὴ μνία τὴν πράσινη μαρμαρώνω, με τὴν κόκκινη ξεμαρμαρώνω» («Есть у меня две ветки, одна зеленая и одна красная, одной, зеленой, превращаю в камень, красной – расколдовываю» – Καφαντάρης 1988а: 155). То есть, красный символизирует возрождение, движение, животворящую силу, а зеленый – смерть, окаменелость, неподвижность. Функция красной

¹³⁹ Бросание камня является одним из видов состязаний, присутствующих в некоторых обрядовых играх. Г. Мегас упоминает игру с бросанием камня, приуроченную к Мясной и Сырной Субботам, когда происходило поминовение мертвых (Μέγας 1992: 113–114). В новогреческом языке существует также выражение *ρίχνω πέτρα* 'более не возвращаться', досл. 'бросать камень'.

ветки оценивается как положительная, а зеленой – как отрицательная. В другом фрагменте этой греческой сказки зеленый соотнесен с символикой жизни. Проводится параллель между состоянием героя и дерева: пока герой жив, кипарис зеленый, когда кипарис вянет – случилась беда и нужно отправляться на помощь: «ὅσο ἐναὶ τὸ ἐνα κυπαρίσσι χλωρό, να τὸν παντέχει ζωντανό, κι ἀν στεγνώσει, να κυνήσει να τὸν εὐρεῖ». Определение *χλωρός* ‘(нежно-)зеленый’ соотнесено с определением *ζωντανός* ‘живой’. Цветовой признак в символическом аспекте приобретает дополнительное значение статусного. Признак, противопоставленный *χλωρός*, получает переформулировку через действие и выражен глаголом *στεγνώνω* ‘сохнуть, засыхать’. Если выразить этот признак через адъективное определение *στεγνός* ‘засохший’, то получаем следующую схему: *χλωρός* = *ζωντανός* – *στεγνός* = *νεκρός*, то есть определения *зеленый* и *живой* противопоставлены определению *засохший*, или *мертвый* (для объектов растительного мира засыхание означает умирание). Обратим внимание на то, что в сказке «Близнецы» для обозначения зеленого цвета с негативной символикой используется слово *πράσινος*, а с положительной – *χλωρός*. Таким образом, возникает двойная оппозиция, общим членом которой является слово *πράσινος*: *πράσινος* (–) / *κόκκινος* (+), с одной стороны, и *πράσινος* (–) / *χλωρός* (+) – с другой.

В сказке «Το γιασεμί, η ελιά, η μηλιά» («Жасмин, олива, яблоня») растения наделяют определенными свойствами героинь:

Ὅπως μοσχίζω ἐγώ
να μοσχίζεις και σύ.

Как я благоухаю,
Пусть также будешь благоухать
и ты.

Ὅπως εἶναι η ελιά μαύρη,
έτσι να εἶναι τὸ μάτι σου και τὸ
φρύδι σου,
κι ὅσο ὁμορφη εἶσαι,
ἄλλο τόσο ὁμορφη να γίνεις.

Как черны плоды оливы,
Пусть такими же будут твои
глаза и брови,
И насколько ты красива,
Пусть настолько же еще более
красивой ты станешь.

Κόρη μου, πως εἶναι μήλο μου
κόκκινο,
έτσι να εἶναι τὰ μάγουλά σου και
τὸ κόκκινα.

Дочь моя, как красно мое
яблоко,
Пусть также будут и щеки твои
красны, и еще красней.

<...>

Όσο άσχημη είσαι,
άλλο τόσο άσχημη να γένεις.
Όσο μαύρη είναι η ελιά,
τόσο μαύρη να γένεις.
Όσο πράσινα είναι τα μήλα μου,
πιο πράσινα να γένεις.

Насколько ты безобразна,
Еще безобразнее станешь.
Насколько маслина черна,
Настолько и ты почернеешь.
Как зелены мои яблоки,
Ты еще зеленее будешь.
(Καφαντάρης 1998b: 109–110)

Здесь зеленый цвет наделяется негативной символикой (болезненностью) в сопоставлении с красным. Растения, обладающие данными цветовыми признаками, приобретают соответственно функции с положительным или отрицательным модусом. Красное яблоко символизирует красоту и здоровье, зеленое – болезнь и уродство.

Вместе с тем яблоня и лавр, встречающиеся в одном тексте, не всегда противопоставлены, как в русальной колядке. Достаточно привести пример из заговоров:

Αδάμης ο Πρωτόπλαστος τρία
δεντρά εφύτευε στην παράδεισο':
Μια δάφνη, μια μηλιά και μια
μουρ(ν)ιά. Η δάφνη κι η μηλιά να
αθεί κι η μουρ(ν)ιά να ξεραθεί...

Адам Первородный три дерева
вырастил в раю: лавр, яблоню и
шелковицу. Пусть цветут лавр и
яблоня, а шелковица пусть
засохнет...

(Πατεράκης, 2003: 489)

Однако оба растения снова локализируются в сакральном топосе (рай), ассоциируются с потусторонним миром. Кроме того, красный и зеленый цвета могут дополнять друг друга и на предметном уровне (обязывание креста, украшенного зелеными ветвями, красным платком).

Если подводить итоги, несмотря на положительную продуцирующую символику *вечнозеленых* растений, лавр в новогреческой культуре иногда становится «отрицательным персонажем», а в ряде этиологических легенд причисляется к «проклятым растениям». Особый интерес представляют контексты, в которых лавр и некоторые другие «зеленые» растения противопоставляются «красным растениям». В этом случае

οппозиция *красный-зеленый* наделяется соответственно положительным и отрицательным значением.

Λιτεράτυρα

Сиднева 2011 – *С.Α. Сиднева*. Statue vegetali в калабрийских обрядах Вербного воскресенья // *Salix sonoga*. Памяти Николая Михайлова / М.В. Завьялова, И.А. Седакова (отв. ред.). Μ., 2011. С. 329–335.

Καφαντάρης 1988α – *Κ. Καφαντάρης*. Το φιδόδεντρο. Αθήνα, 1988.

Καφαντάρης 1988β – *Κ. Καφαντάρης*. Ο Φεγγαράς. Αθήνα, 1988.

Κουγέας 2000 – *Σ. Κουγέας*. Τραγούδια του Κατω Κόσμου. Μοιρολόγια της μεσσηνιακής Μάνης. Αθήνα, 2000.

Λουκοπούλος 1940 – *Δ. Λουκοπούλος*. Νεοελληνική μυθολογία – ζώα – φυτά. Αθήνα, 1940.

Μέγας 1992 – *Γ. Μέγας*. Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας. Αθήνα, 1992.

Πατεράκης 2003 – *Μ. Πατεράκης*. Θεραπευτικές γητείες ανατολικής Κρήτης. Ρέθυμνο, 2003.

The chthonical symbolism of the laurel (*η δάφνη*) in Modern Greek *ρουσάλια*

Abstract: The article is dedicated to the motif of the dispute between the laurel and the apple-tree. The motif is presented in the so-called *Ρουσάλια* (*Αρουσάλια*), ceremonial songs that are sung in some regions of Greece on Easter Monday (*Λαμπρή Δευτέρα*) or Trinity Saturday (*Μέγα Ψυχοσάβατο*). In this text the laurel appears as a plant with ambivalence, chthonic nature and it is linked to the other world. Despite the positive producing symbolism of evergreens, laurel in Modern Greek culture is sometimes a “negative character”, and in a number of etiological legends it is referred to the “damned plants”. Of particular interest are the contexts in which the laurel and other “green” plants are opposed the “red plants”. In this case, the opposition “red-green” endowed respectively positive and negative value.

Keywords: Modern Greek Folklore, the Trinity Saturday rites, Rosalie, the chthonic symbolism of laurel

Note on the author: Svetlana A. Sidneva, Ph.D., senior assistant at the Italian Department, Faculty of Foreign Languages and Area Studies, Moscow Lomonosov State University

E-mail: lucia80@mail.ru

Резюме: В статье рассматривается мотив спора лавра и яблони, присутствующего в так называемых *Ρουσάλια* (*Αρουσάλια*), обрядовых песнях, распеваемых в некоторых регионах Греции в Светлый Понедельник (*Λαμπρή Δευτέρα*) или на Троицкую субботу (*Μέγα Ψυχοσάβατο*). В данном тексте лавр предстает как растение, обладающее амбивалентной, хтонической природой и связан с потусторонним миром. Несмотря на положительную продуцирующую символику вечнозеленых растений, лавр в новогреческой культуре иногда становится «отрицательным персонажем», а в ряде этиологических легенд причисляется к «проклятым растениям». Особый интерес представляют контексты, в которых лавр и некоторые другие «зеленые» растения противопоставляются «красным растениям». В этом случае

оппозиция красный-зеленый наделяется соответственно положительным и отрицательным значением.

Ключевые слова: новогреческий фольклор, обряды Троицкой Субботы, Ρουσάλα, хтоническая символика лавра.

Об авторе: С.А. Сиднева, к.ф.н, старший преподаватель кафедры итальянского языка факультета иностранных языков и регионоведения МГУ им. Ломоносова.

E-mail: *lucia80@mail.ru*

Дискуссия по докладу С.А. Сидневой

Т.В. Цивьян: Играет ли какую-то роль то, что в греческом языке и лавр, и яблоня женского рода? Ведь Дафна отказалась от брака. Тогда в случае зеленых – «недозрелых» плодов лавра зеленый цвет действительно может считаться отрицательным.

С.А. Сиднева: Здесь я усматриваю амбивалентную семантику. В греческих песнях зеленый-«недозрелый» может иметь разное значение. Это и что-то бесплодное, неспособное к репродукции, но и что-то положительное. Есть песня про оливки, насыщенная эротической символикой, там говорится, что молодые девушки похожи на зеленые оливки, и лучше есть зеленую оливку, чем перезрелую, черную, с которой сравниваются старухи¹⁴⁰. В то же время, в противопоставлении красному зеленый часто становится отрицательным. Есть несколько текстов, которые я не упомянула за отсутствием времени. В одном из них лавр предстает в позитивном контексте, но там нет цветовой маркированности. Но как только появляется маркированность по цвету, лавр становится отрицательным, а яблоня положительной.

Т.В. Цивьян: Есть ли в этих песнях цветковые эпитеты? Как обозначается зеленый цвет?

С.А. Сиднева: В русалийских песнях это *πράσινος*. Но в других жанрах, например, в плачах, встречается также эпитет *χλωρός*.

¹⁴⁰ Ср. текст, опубликованный А.Э. Стивактакисом:

Καλλιὰ'χω τσι παστές ελιές	Лучше зеленые оливки,
παρά τσι κολυμπάδες	чем битые маслины,
καλλιὰ'χω δέκα κολελιές	лучше десять девушек,
πάρα σαράντα γράδες	чем сорок старух.

(А.Е. *Στιβακτάκης*. Θρύλοι και παραδόσεις της Κρήτης. Αθήνα, 1978. Σ. 123.)

А.А. Новик (Санкт-Петербург)

ЗЕЛЕНЫЙ ЦВЕТ – СВЕТ – МИР В ТРАДИЦИЯХ, МИФОЛОГИИ И КУЛЬТУРЕ АЛБАНЦЕВ

Зеленый цвет играет важную роль в традиции албанцев, ассоциируясь непосредственно с вегетативными силами природы, с зеленью, с возрождением жизни, с возобновляемостью жизненных циклов и т.п. важными сферами универсума и человеческого бытия. Отправными точками дешифровки символики зеленого цвета могут быть восприятие зеленого в культуре албанцев и знаковость зеленого цвета в орнаментике, одежде и декоративно-прикладном искусстве.

Албанское население запада Балкан, исповедующее разные религии (ислам с его различными течениями, и христианство в форме православия и католичества), проживающее в разных странах (непосредственно Республика Албания, Косово, Македония, Черногория, Сербия, Греция), сохраняет много общего в сфере цветовых предпочтений и статусов цветовых решений в бытовой культуре. Определенное единство отмечается и в осмыслении семантики цветов, несмотря на чрезвычайно пестрое членение албанских земель на регионы и зоны.

Зеленый цвет занимает исключительно важную, но отнюдь не главную нишу в иерархии цветов в языковой и культурной картине мира албанцев.

Цветообозначения и их семантика

Для обозначения зеленого цвета в албанском языке существует три основных слова и словосочетания: *i gjelbër*, *jeshil*, *ngjyrë bari*. В этом ряду *i gjelbër* занимает особое место, т.к. может обозначать как зеленый, так и желтый цвет. В литературном албанском языке это слово обозначает исключительно зеленый – в противоположность, скажем, желтому или красному (Fjalor 1980). У большинства носителей албанского языка *i gjelbër* прочно ассоциируется с насыщенным зеленым цветом. Отсюда вытекает целый ряд фразеологизмов (Thomai 1999). В ряде краин Албании *i gjelbër* могут употреблять для обозначения желтого цвета – примером могут послужить записанные в Голобóрде и албанской

Горе тексты¹⁴¹. Однако такое употребление качественного прилагательного характерно для славянского населения двух регионов, в которых албанский язык не является родным для большинства жителей. Тем не менее, списывать данное явление только на то, что оно встречается в речи неалбанцев нельзя, так как и албанцы также зачастую «путают» оба цвета. Подобное явление отражает, по видимости, отличную, иначе говоря, другую языковую сегментацию цветового спектра (Ср.: Славянские древности 1: 151; Усачёва 2008: 156).

У различных народов, даже проживающих на ближайших или одних и тех же территориях, такое явление встречается довольно часто. Однако в албанском ареале нельзя не обратить внимания на семиотику зеленого и желтого – то, что обозначается качественным прилагательным *i gjelbër*. Как правило, данное слово обозначает цвет предмета, реалии, явления природы, цветообозначение которых носит условное, приблизительное классификационное употребление. Так, для названий растений, растительности в целом, мира флоры, а также всего, что используется в ритуалах из растительности, употребляется прилагательное *i gjelbër*.

Для обозначения желтого цвета в албанском языке (наравне с прилагательным *i gjelbër* в ряде говоров), используется слово *i verdhë*. Разница двух слов весьма важная – если *i gjelbër* обозначает как зеленый, так и желтый, то *i verdhë* на большей территории албаноязычного ареала обозначает исключительно (или почти исключительно) желтый, но ни в коем случае не обозначает зеленый. Исключение, и очень важное, представляет собой территория распространения северо-восточных гегских говоров Тропой и Косово. Население этих регионов в значении «зеленый» часто использует прилагательное *i verdhë*, которое сохранило здесь

¹⁴¹ Полевая работа проводилась автором в Голоборде (территория Албании) в 2008–2010 г. и в Горе (территория Албании и Косово) в 2010–2011 г. (совместно с коллегами А.Н. Соболевым, Д.С. Ермолиным, М.С. Морозовой и А.С. Дугушиной). В селах Требишт (*Trebisht-i*) (Голоборда) и Шиштовец (*Shishtovec-i*) (Гора) информанты часто использовали *i gjelbër* для обозначения желтого цвета (АМАЭ: Новик 2010; АМАЭ: Новик 2011). Работа проводилась при финансовой поддержке РГНФ (№№ проектов: 09-04-18033е, 11-04-18009е, рук. А.Н. Соболев).

значение латинского слова *viridis*; а в значении «жёлтый» здесь используется заимствование из турецкого языка *sari*¹⁴².

У прилагательного *i verdhë* в албанской языковой картине мира наблюдается контаминация с прилагательным *i bardhë*, т.е. белый. А у белого и зеленого существуют свои сложные связи, которые у албанцев отличаются от, скажем, славян, живущих в ближайшем соседстве¹⁴³. Так, светловолосый человек по-албански называется *leshverdhë* ‘с белыми волосками’, *me flokët e verdha* ‘с желтыми волосами’, *bjond* ‘блондин’. Данное словоупотребление касается не только волос на голове, но и волос на теле – волосы на теле называются *lesh-i*, т.е. «шерсть», либо *qime*, т.е. «шерсть, щетина», – и носители языка никогда не путают волосы на голове и волосы на теле, а качественным прилагательным и в том, и в другом случае будет выступать *i verdhë*, т.е. «желтый». Прилагательное *i bardhë* будет обозначать, скорее всего, *i thinjur* ‘седой’, а то и вовсе может быть не понято носителем языка при употреблении со словом ‘волосы’. Приведенный пример лишь отражает одну часть языковой картины мира албанцев (Thomai 1999: 97–98, 457, 1151–1152).

Прилагательное *jeshil* (из тур.яз.) означает прежде всего зеленый цвет. Интересно, что контаминация с желтым здесь также возможна. С помощью данного качественного прилагательного определяют самый широкий спектр предметов живой и неживой природы, и, как и *i gjelbër*, *jeshil* используется при определении цвета растительного мира (пример: *jeshillëk-u* ‘зеленые насаждения, сквер’ и т.п.). Вместе с тем в знаковой оппозиции зеленый / желтый для определения ‘зеленый’ используется слово *jeshil*. Пример: «зеленый свет» (светофора или огней на взлетном поле аэродрома) – *dritë jeshile*, но не *dritë e gjelbër*. Значит, смеем предположить, в

¹⁴² Схожую ситуацию можно наблюдать и в других контактных зонах. Так, название города Царицын произошло вследствие народной этимологии, а в действительности это название восходит к татарскому слову *sari*, так как западный берег Волги формирует скальная порода желтоватого цвета (Lafe 2012).

¹⁴³ Корреляция белого с зеленым у славян происходит на разных уровнях – в определении зрелый / незрелый, красивый / некрасивый, в толкованиях снов и даже в соотнесении с определенным полом (что, по всей видимости, связано с оппозицией зрелый / незрелый). Так, у украинцев Екатеринославской губернии ящерица зеленого цвета считалась особью женского пола, а серого – мужского (Тура 1997: 359).

языковой картине мира албанцев *jeshil* обладает признаком цветового обозначения зеленого в большей степени и более однозначно (хотя, повторю, на бытовом уровне *jeshil* может обозначать и желтый цвет в определенных ситуациях).

При описании мифологических существ, таких как *кучёдра / кульчёдра* (*kuçed|ër-ra, kulçed|ër-ra*), скорее будет использоваться прилагательное *e gjelbër*, чем *jeshile* (в ж.р.), т.к. подобные описания и поверья сложились раньше османского завоевания и, соответственно, в них используется в большей степени автохтонная албанская лексика (либо более ранние заимствования в албанский).

Аблативная конструкция *ngjyrë bari* ‘цвета травы’ используется в качестве нейтрального определения зеленого цвета. Понятно, что цвет травы может быть разным – от белесо-зеленоватого до багряно-болотного. Чаще в языке сочетание *ngjyrë bari* используют для определения насыщенного зеленого цвета, от его ярких светлых оттенков до темных. В плане корреляции с другими цветами описываемый цвет из гаммы зеленого оказывается наименее валентным. Обычно сочетание *ngjyrë bari* используется тогда, когда необходимо определить зеленый цвет без осложненных коннотаций.

Одним из синонимов аблативной конструкции *ngjyrë bari* может служить генетивная конструкция *në ngjyrë të barit* ‘цвета травы’. Этот вариант имеет точно такое же значение, смысловое и стилистическое, что и аблативная конструкция.

Зеленый цвет в мифологических представлениях и праздничной обрядности албанцев

В плане мифологии и народных представлений обозначения *зеленого* и *желтого* и их корреляция могут дать исключительно показательные примеры.

В традиционной культуре албанцев часто встречаются формы ритуального использования свежей зелени – травы, веток и побегов, листьев, цветов, букетов и венков. Зелень используется в весенне-летних, зимних календарных обрядах, в семейной обрядности, в различных магических действиях, направленных на вызывание дождя, увеличение урожая и т.д.¹⁴⁴

¹⁴⁴ У славян, как и у албанцев, также сходны в общих чертах ритуалы с использованием свежей зелени (Усачёва 2008: 146–147).

Так, в албанской традиции широко известен обряд *дордолец* (*dordolec-i*). В засуху, когда в течение длительного времени не выпадало достаточно осадков или их не было вовсе, существовал обычай наряжать кого-нибудь из сельчан в листья и траву (чаще всего это была девочка-подросток), водить ее по селу, полям и окрестностям и щедро поливать водой, произнося определенные речевые формулы, которые отличались от краины к краине по содержанию, но цель которых была расположить к себе силы природы и вызвать дождь. Главным персонажем обрядовых действий был *дордолец* – украшенная ветвями и зеленью девушка, основной задачей которой было вытерпеть длительную процедуру обхода села и окрестностей с непрерывным поливанием водой из всевозможной посуды, которую старательно выносили из каждого двора¹⁴⁵. Для ряженья обрядового персонажа использовали исключительно зеленые ветви кустарников и деревьев, а также сочно-зеленую траву и побеги различных растений. Верили, что использовать в этом обряде можно было только яркую зелень, способную привлечь и вызвать дождь. Увядшая и пожухлая растительность могла лишь отпугнуть силы водной стихии. Поэтому женщины и дети, участвовавшие в ряженье, старались найти ветви и стебли, наиболее соответствовавшие требованиям обряда. Данный обряд фиксируется на территории Албании и в наше время. Так, автору о подобной практике рассказывали информанты во время экспедиционной работы в Голоборде – краине на востоке Албании, на границе с Республикой Македония. В Голоборде, где большинство населения составляют славяне-мусульмане, обряд вызывания дождя сохраняется до наших дней

¹⁴⁵ Одним из лучших описаний обряда *дордолец* в албанской литературе является не научный, а художественный текст, принадлежащий перу прозаика Фомы Кацори (Thoma Kasori). В своем рассказе “Dordolec” албанский писатель, проживший большую часть жизни в Болгарии, описал обряд вызывания дождя в одном из сел Южной Албании. Героиня рассказа, которую, украшенную ветками, водят из одного конца деревни в другой, к концу обряда простужается от потока холодной воды, обрушивающейся на нее у каждой калитки; в итоге девушка серьезно заболевает и умирает в ознобе и страшной боли. В художественном произведении описан сценарий проведения обряда, используются яркие картины народной жизни, приводятся разнообразные речевые формулы, сопровождающие ритуал (Kasori p/v).

(АМАЭ: Новик: 2010). Здесь очевидно противопоставление зеленого и желтого цветов. Во многих других обрядах и обрядовых практиках *зеленый* и *желтый* часто взаимозаменяемы.

В местности Коман (*Koman-i*), краина Пука, среди местного населения бытовали представления об одушевленности и особых свойствах священного дерева – реликтового дуба, росшего недалеко от католической церкви св. Иоанна (*kisha e Shën Gjonit*). Листья этого дерева были всегда желтыми – *ngjyrë ari* ‘цвета золота’. Поэтому само дерево называли *Lisi i Artë* ‘Золотой Дуб’, либо *Pema Arit* ‘Золотое Дерево’. А с тем, что у дерева листья были золотого цвета (*gjethe në ngjyrë të arit*), была связана легенда, согласно которой в корнях исполина был спрятан клад и дерево питалось золотым соком, дававшим цвет листьям. К священному дереву приходили пилигримы из округи. Золотой Дуб из Комана, а также верования, с ним связанные, были описаны французским исследователем конца XIX – начала XX столетий А. Деграндом и католическим священником, албанцем З.М. Харапи (Tirta 2006: 409). Таким образом, очевиден континуитет спектрального ряда *зеленый – цвет травы – желтый – цвет золота* (и всевозможные переходы внутри него) в албанской модели мира.

Свежая зелень ритуально используется православными албанцами в праздники Вербного Воскресения, дня святого Георгия, Вознесения, Троицы, Духова дня, Иванова дня. У католиков свежую зелень в ритуальных целях используют также в период праздников, относящихся к Троице и длящихся двадцать дней – в переходящие торжества: Пятидесятницы (Сошествия Святого Духа), Дня Святой Троицы, Пресвятого Тела и Крови Христа, Пресвятого Сердца Иисуса и Непорочного Сердца Девы Марии¹⁴⁶. При этом по календарю католических праздников от Пятидесятницы до Дня Святой Троицы должна пройти неделя. Часто праздники отмечают совместно христиане восточного и западного обрядов. Более того, к торжествам часто присоединяются мусульмане, которые нередко, следуя христианским обычаям, украшают жилище свежей зеленью (здесь можно усмотреть определенный религиозный синкретизм).

У православного населения с Троицей устойчиво ассоциируется зеленый цвет. А католические священники в

¹⁴⁶ Ср.: (Усачёва 2008: 147).

торжество Пятидесятницы (Сошествия Святого Духа) облачаются в красное (именно этот цвет символизирует сошествие огненных языков на апостолов). В честь Троицы католические священники облачаются в белые наряды.

В Албании, как и в ряде других стран, где католики и православные живут по соседству друг с другом, верующие западного обряда также используют в качестве украшения букеты зелени¹⁴⁷.

На Балканах (практически повсеместно) зелень служит украшением в дни праздников, входящих в цикл Троицы.

Особый комплекс ритуальных действий связан у албанцев с днем святого Георгия. В этот день принято было украшать домашний скот ветками сочной зелени. Праздник святого Георгия начинал новый сезон в пастушеском хозяйстве, дававшем пропитание большинству населения страны на протяжении многих столетий. В части краин сельскохозяйственный и в целом календарный год отсчитывали со дня святого Георгия. В этот день начинали выгонять стада домашнего скота на пастбища. Чтобы избежать злых сил, способных нанести вред животным и погубить будущий приплод, скот украшали ветвями свежей зелени. По народным поверьям, свежая зелень обладала чудодейственной силой, способной разбить злые чары и козни. Аромат свежей зелени мог изгнать злую силу, а заодно отпугнуть и дурной глаз. В этом сложном клубке воззрений и наблюдений отражалась вера в чудодейственную силу живой природы, где живая зеленая ветвь воспринимается как символ продолжения жизни и обновления.

Интересен тот факт, что день святого Георгия в албанских землях отмечается как христианами – православными и католиками, так и мусульманами (суннитами и бекташи́, а также представителями других течений ислама). Украшать домашний скот – овец, коз, коров, – зеленью принято повсеместно в Албании. Данная традиция сохранялась до недавнего времени (до 1960-х гг.) у албанцев Украины и до сих пор бытует у славян Албании. Во время работы в экспедиции в Голоборде в 2008-2010 гг. автором был записан материал о праздновании дня святого Георгия славянами-мусульманами в урочище недалеко от села Кленье

¹⁴⁷ Примером могут послужить Юго-Западная Европа (прежде всего Испания), западные регионы Украины, Беларуси и др. страны.

(*Klenje*) (АМАЭ: Новик: 2010). Ваку́ф (*Vakëf* – здесь имя собственное) – так по мусульманскому типу называется это святое место, – собирает в начале мая большое количество паломников, прибывающих со всей округи и даже из далеких городов, чтобы отметить начало пастушеского сезона – выгона скота на пастбища. В недавнее время местные власти на средства спонсоров установили здесь столы, скамейки, расчистили площадку под автостоянку, построили деревянную лестницу. Урочище представляет собой классический балканский вариант – дубовая роща со священным источником (Tirta 2004: 53–62; Tirta 2006: 406–408). Благодаря усилиям и денежным тратам одной из местных семей, над родником построена удобная чесма (*çesm|ë-a*) – выложенный камнями источник с железными трубами и кранами для удобства набора воды. На каждый праздник сюда приезжает по несколько сотен человек различной этнической и конфессиональной принадлежности: славяне-мусульмане, албанцы, цыгане и проч. День святого Георгия считается местными жителями одним из самых важных в течение года.

Похожая ситуация отмечается и у арбрешей Италии. В арбрешских поселениях юга страны день св. Георгия считается одним из основных праздников.

Интересен факт корреляции *желтого* и *красного*. Так, у албанцев Приазовья традиционно было принято красить яйца к Пасхе не в красный, а в желтый цвет. Отличительной особенностью албанских сел Украины является то, что яйца часто красят листьями туи (АМАЭ: Новик 2002: 13А; Новик 2003: 88–92; Новик 2004: 148–152; Новик 2008: 225–229; Новик 2010: 273–302), хотя в последние годы используют как луковую шелуху, так и современные краски. Для окраски листья кипятят в воде. Затем яйца аккуратно складывают в марлю и опускают в кастрюлю. После того, как яйца окрасятся в яркий желтый цвет, их вынимают. Дальше в марлю можно сложить еще яйца и снова отправить на окраску. Такой способ позволяет избежать неприятной процедуры вылавливания яиц ложкой из кипящей массы с листьями. При помощи марли красят яйца и в луковой шелухе. Просто выливать жидкость, оставшуюся после крашения яиц, считалось грехом. У нее было особое предназначение: эту жидкость добавляли в воду на Великий четверг, когда, по традиции, мылись все члены семьи (АМАЭ: Новик 2002). Специального названия у этой воды в говоре

не было. Мылись ею по очереди. Была специальная речевая формула, которую нужно было произнести при мытье: «Për shëndet!» ‘За/На здоровье!’.

Зеленый цвет в палитре традиционного костюма

Одним из самых знаковых элементов традиционной культуры является костюм. У албанцев фиксируется чрезвычайно большое разнообразие одежды: на небольшой территории сложилось до 300 типов комплексов¹⁴⁸. Немаловажный фактор в формировании региональных и локальных комплексов – цветовые предпочтения, которые, в свою очередь, складывались в силу хозяйственных, исторических и культурных условий жизни той или иной локальной группы (Gjergji 1988). С одной стороны, тип ведения хозяйства, а также наличие определенных природных ресурсов – минералов и проч., – являлись одними из ведущих факторов распространения того или иного цвета в костюме. С другой стороны, исторические судьбы Балкан, включение территорий в различные государственные объединения сказывались на выборе ценностных ориентиров на протяжении многих столетий. С третьей стороны, культурные влияния, исходившие из различных центров меняющихся метрополий, преломлялись через призму местных традиций и установок, давая исключительно разнообразный синтез форм, цвета и комбинаций технологических решений.

Албанцы чаще подвергали окраске готовую пряжу, могли также производить окраску уже готовых тканей¹⁴⁹. Нередко материал – шерсть, лен, хлопок и др. – окрашивали сразу после его первичной обработки, ещё до прядения. Различное использование материалов предполагало необходимость их окраски в самые разные цвета. Для этого использовались различные красители (Onuzi 1983: 81). Каждый краситель имеет свою историю в развитии традиционной одежды, являясь или чисто местным продуктом, или возникшим под внешним влиянием.

Сохранившиеся до наших дней образцы, изображения и описания путешественников свидетельствуют о том, что старый

¹⁴⁸ Статистика по материалам Национального фольклорного фестиваля в г. Гирокастре (октябрь 1983 г., см.: Shqipëria 1985: 256–257).

¹⁴⁹ О цвете в костюме и материалах для его производства см.: (Новик 2011a: 71–76).

албанский костюм (XIV–XVII вв.) не был ярким и многоцветным. О более раннем периоде мы не располагаем письменными и документальными свидетельствами. Но костюмы горцев и жителей отдалённых и труднодоступных районов, остававшихся обособленными на протяжении длительного времени, говорят об умеренной цветовой гамме одежды в отдалённом прошлом.

Изначальными были природные цвета самих материалов – т.е. природный спектр разноцветной овечьей шерсти и козьего пуха, цвет льна и конопли, цвет шелка-сырца и т.д. Именно эти природные цвета, а отнюдь не «первичная» триада белый – чёрный – красный¹⁵⁰, определяли цветовую гамму костюма пастуха и хлебопашца.

Другие же цвета входят в гамму одежды в различных районах выборочно. Каждый цвет первоначально входил в орнамент вышивок или являлся колером *gajtanov* (*gajtan-i* ‘позумент’) и лишь позже стал определять полностью тот или иной элемент костюма или его часть. При более детальном изучении вопроса можно прийти к выводу, что цвета делятся на более старые по использованию в костюме и на вошедшие в употребление позже¹⁵¹. Следовательно, исключив натуральные цвета самого материала, являющиеся исходными в костюме, можно выделить среди оставшейся гаммы два уровня: более давние цвета тканей одежды и более поздние цвета орнаментики.

Время появления в костюме того или иного цвета можно узнать по происхождению красителя. Со второй половины XIX в. в Албании начали использоваться химические краски. До этого употреблялись натуральные красящие вещества — минеральные или органические. Природные красители дольше всего употреблялись в домашних условиях — вплоть до середины XX в. Ремесленники, напротив, очень быстро стали использовать в своём производстве новейшие достижения зарубежной промышленности. Но из обширной гаммы цветов лишь немногие могли быть получены с помощью примитивных народных средств. Красители, производимые в условиях крестьянского хозяйства, имели рецепты, уходящие корнями в далёкое прошлое. Крестьяне, ориентируясь на

¹⁵⁰ О «первичной» триаде: белый – чёрный – красный см.: (Тернер 1983: 102–103; Bido 1985).

¹⁵¹ Ср.: (Липе 1954: 54, 57; Бахлина 1975; Фрумкина 1984).

городских ремесленников, стали отдавать предпочтение покупным красителям, и постепенно домашнее производство природных красителей стало уходить из народной традиции.

Самыми распространёнными в албанской народной одежде являются два цвета: белый и черный. В значительной части комплексов к ним добавляется красный цвет. Красный цвет может не присутствовать в отдельных элементах костюма (таких как *tírchi tirq-it* – традиционные штаны, *кэмíша këmish|ë -a* – рубаха, *елék jelek-u* – безрукавка, *келéшья qelesh|e-ja* – традиционный головной убор, и многих других), но почти обязательно будет представлен в полном комплексе костюма – в тканье пояса, платках, вышивке отдельных элементов. Эти три цвета – белый, черный, красный – встречаются чаще других и представлены практически в каждом из вариантов традиционного костюма, что сближает албанцев с другими этносами Балканского полуострова, в первую очередь с южными славянами.

Белый цвет являлся излюбленным цветом албанцев и доминировал в одежде как горцев, так и жителей равнин. Белые ткани изготавливались из естественного белого сырья: льна, хлопка, шерсти белых овец, конопли. Наиболее предпочтителен в Албании был ослепительно белый цвет. Поэтому особенно ценилась шерсть короткорунных овец, более светлых по окрасу¹⁵². Также предпочтение отдавалось весеннему льну, из которого получали более белое волокно. По возможности, любой подходящий материал пытались отбелить – это соответствовало вкусовым предпочтениям жителей большинства краин.

Широко был представлен в костюме чёрный цвет¹⁵³. Более ценился насыщенный чёрный. Контраст белых и черных деталей создавал неповторимый колорит, отличавший албанский костюм. С художественной точки зрения, народные костюмы «характеризовались той завершёностью, когда целостный ансамбль составляли комбинации деталей различной цветовой насыщенности. Именно это придавало особую нарядность традиционной албанской одежде» (Gjergji 1977: 399).

Материал чёрного цвета получали из шерсти чёрных овец и коз. Также он мог подкрашиваться различными красителями. Для

¹⁵² О различных породах овец см.: (Bleta 1989; Bleta 1991).

¹⁵³ О *черном* у славян см.: (Белова 2012: 513-518).

этого использовали ольху (лат. *alnus glutifusa glutinosa*). Соком этого дерева красили, при необходимости, также лён, хлопок, шёлк. В городах часто использовали кузнечную сажу, а при её отсутствии — и каминную сажу. В Курвелеше использовали кору ясеня, а в Загории (Южная Албания) — корни сумаха (каменного дерева).

В историческом архиве бывшего Института наук Албании¹⁵⁴ сохранился документ, составленный в 1821 г. в г. Эльбасане¹⁵⁵. В этом документе приводится рецепт окраски в чёрный цвет льняных, хлопчатобумажных и шерстяных тканей. Составитель подробно описал весь процесс, состоявший из нескольких стадий. Интересно, что подобная технология окраски сохранялась неизменной в регионе до середины XX в.

Многочисленные детали красного цвета говорят о его давней традиции в costume. Красный цвет был особенно характерен для одежды девушек¹⁵⁶. Он был представлен также в женском традиционном costume и, зачастую, в мужской одежде. Обилие красных гайтанов и красного орнамента в народной одежде мужчин рубежа XIX-XX вв. свидетельствует о том, что в старину его чаще использовали в одежде, так как именно мужской традиционный costume в большей степени сохранил форму и декор очень ранних периодов своего бытования. Именно мужского costume меньше всего коснулись различные новейшие влияния (речь идет именно о *традиционном* costume – в отличие от *повседневного*, так как албанские мужчины раньше албанок стали носить европейский costume в быту, этот слом традиции бытования costume произошел в большинстве регионов Албании в 1920–1930-е гг.).

В разных районах Албании были более предпочтительны отдельные оттенки *красного*. Наиболее часто употреблялся кроваво-красный. Необходимые красители изготавливали из различных растений: дикой вишни (лат. *ceracus*), чернослива (*prunus domestica*), белой ивы (*salix aurea*) и т.д. Пурпурного оттенка добывались красителем, полученным из спелых ягод ежевики (*rubus varrii*).

¹⁵⁴ В дальнейшем это Академия наук Республики Албания, в последние годы – Научный центр Республики Албания.

¹⁵⁵ См.: (Zojzi 1950: 101–102).

¹⁵⁶ Ср.: (Толстой 1982: 57–71).

Светло-красный был широко распространён в Южной Албании, особенно в Мюзекее. Краситель здесь получали из листьев айвы, коры сливового дерева или других растений. Светло-красный цвет был представлен в некоторых деталях различных вариантов *гúны* (*gún|ë-a* – верхнее распашное одеяние из меха или войлока), а также в орнаменте вышивок на рукавах женской одежды.

Тёмно-красный особенно часто встречался в селениях по берегам реки Шкумбин. Краситель получали из коры сливового дерева. Очень тёмного оттенка добывались с помощью красителя, полученного смешением вытяжки из коры чернослива с соком ясеня¹⁵⁷.

Перечисленные цвета являлись наиболее употребительными в народном костюме.

Относительно редко встречался в одежде серый цвет. Серого цвета чаще бывали вещи из козьего пуха. Материал такого цвета делали смешением чёрного и белого сырья, при этом дополнительными красителями не пользовались.

В костюмах Южной Албании часто встречался синий цвет. В одежде пастухов синий материал очень часто заменял белый и чёрный.

В Курвелеше для получения синего красителя использовали камень, называемый в Албании *лулян* (*llulan-i*), который добывали в горах Грамос (на границе Южной Албании и Северо-Западной Греции). В Мюзекее предпочтение отдавали светло-синему цвету. В других районах Южной Албании любили насыщенный синий цвет. Красители изготавливали здесь также из тёртого камня-луляна с добавками растительного происхождения.

Кофейного цвета гуны часто изготавливали в Мюзекее. Повсюду в ареале такой краситель вырабатывали из грецкого ореха. Более светлый оттенок получали при переработке листьев орехового дерева, более тёмный – при переработке непосредственно орехов (Onuzi 1989: 181; Zojzi 1950: 100–105).

Иные цвета использовались чаще всего в орнаментике.

¹⁵⁷ О природных красителях тёмно-красного цвета, изготавливавшихся в албанских землях (Янина и Превеза) и поставлявшихся на экспорт в Тунис и Англию, докладывал 30.08.1881 г. французский вице-консул в Янине своему министру иностранных дел Сен Хилеру. См.: (Shqipëria 1986: 504–505).

Желтый цвет выделялся частым употреблением в costume Задримы (Северная Албания). Для шёлка *жёлтый* является натуральным цветом. Другие материалы красились в жёлтый цвет с помощью красителей. Самым распространённым сырьём для таких красителей были плоды граната. Также могли использоваться резеда и другие растения¹⁵⁸. Жёлтый цвет часто встречался в орнаментах, украшавших традиционную одежду.

Оранжевый цвет был менее употребителен. Его очень любили в Задриме. Но в costume он не имел давней традиции, а вошёл в употребление с появлением химических красителей¹⁵⁹.

Зелёный цвет был относительно широко представлен в народном costume до середины XX в. Краситель можно было получить в условиях домашнего хозяйства из листьев яблонь и персиковых деревьев. В целом, получение зеленого красителя было легким занятием – при желании сделать зеленый настой не представляло особого труда – практически любая трава могла послужить необходимым ингредиентом. Однако, судя по всему, именно такая доступность получения зеленого красителя не позволяла стать элементам costume зеленого цвета особенно популярными. То, что всегда было под рукой, не завоевывало нишу престижного и желанного. Возможно, что именно по этой причине зеленый в прошлом использовался реже – наше предположение базируется на анализе старинных costume, сохранившихся в музейных и частных собраниях Албании и Косово. Costume крестьян, пастухов и земледельцев (в отличие от одежды горожан), практически не имеют элементов зеленого цвета. Зато зеленый часто встречается в вышивках, узорах художественного тканья, декоративных украшениях и проч. элементов одежды.

Бытовали различные оттенки зелёного цвета. Способы окраски материала в зеленый цвет были разнообразны, в зависимости и от красителя, и от традиции, существовавшей в той либо иной местности. В зеленый могли красить различные материалы – шерсть, хлопок, шелк и др.

¹⁵⁸ См.: (Mitrushi 1955: 192).

¹⁵⁹ Анилиновые краски стали использоваться в текстильной промышленности около 1870 г. Позже они получили быстрое распространение и в домашнем производстве албанцев. См.: (Opuzi 1989: 171; Bihiku 1984: 214).

Попытаемся теперь выделить характерные особенности технологии крашения в разных областях албанского ареала, сосредоточив основное внимание на зеленых красителях.

Для закрепления красителя в Загории окраску всегда проводили с применением навоза; в Тиране использовали уксус; в Берате — жир; в Шкодре — соль. Считалось, что эти компоненты делали окраску более прочной и сочной.

Шерсть красили почти всегда, так как её природный цвет непривлекателен. В зеленый цвет шерсть красили, главным образом, для использования в дальнейшем в декоре узоров художественного тканья и вышивок. Козий пух практически никогда не подвергали окраске, так как считалось, что этот материал ее плохо воспринимает. Кожу до XIX в. крестьяне красили в чёрный цвет либо вовсе не окрашивали, а с появлением химических красителей стали красить и в красный колер. Изделия из кожи зеленого цвета редко встречались у албанцев.

Хлопок обычно не подвергался в домашних условиях окраске, так как ввозился, в большинстве случаев, в виде готовых тканей. Однако в некоторых случаях албанские рукодельницы покупали хлопковую пряжу в лавках или на рынке и пряли ее самостоятельно. В этом случае хлопковые нити красили в различные цвета, в том числе и в зеленый. Такие нити использовались в основном для вышивания. Лён, как правило, не красили, но старались, по возможности, отбелить (для этого могли использовать коровий навоз и золу).

Шёлк в равной степени использовался как окрашенный, так и без окраски. Шелковые нити, которые использовали для вышивания, часто окрашивали в зеленый цвет.

Помимо окраски, поверхность любого материала могла быть обработана особым составом для блеска. Для придания материалу блестящего эффекта могли использовать вместе с красителем также мясной отвар. Албанским вкусам наиболее соответствовали ярко окрашенные ткани и нити вышивки, буквально светящиеся колером. Цвет и свет были зачастую неразличимы в народном сознании, что нашло свое отражение и в языке. Так, выражение *me dritë* досл. ‘со светом’ определяло красочные, сочные, а также блестящие вещи.

После окраски пряжа была готова для тканья и дальнейшего использования¹⁶⁰.

Подводя итоги обзора красителей, красок и цвета в албанской одежде и культуре, стоит выделить следующие моменты, касающиеся *зеленого*. Яркие цвета различных оттенков начали использоваться в народной одежде в XIX в. Мужской костюм, по большей части, не претерпел сильных изменений в отношении цвета, а вот женская одежда стала изготавливаться из различных материалов широчайшей цветовой гаммы. И зеленый цвет играл немаловажную роль в декоративном решении костюма – в первую очередь в вышивках и тканых элементах и деталях (таких как пояса, фартуки, традиционные носки (*çorapë-t*), сумки и проч.).

Важно отметить, что на костюм в албанском регионе, вобравший в себя многие черты древней иллирийской культуры (мы оставляем в стороне продолжающиеся научные диспуты о преемственности иллирийского и албанского, т.к. в касающейся нас теме такая преемственность очевидна), огромное влияние оказали элементы византийской и славянской культур, а также ориентальный костюм с его полихромностью, получивший распространение с османским завоеванием в XVI–XVII вв. Влиянием различных культур и объясняется, в значительной степени, многообразие традиционного костюма, варианты которого обладали широкой палитрой красок.

«Исламская вуаль» зеленого

С османским завоеванием и распространением ислама зеленый цвет приобрел особое значение в албанских землях. Символика зеленого как излюбленного цвета мусульманского мира стала актуальной и для албанцев-христиан. Даже в горах и на юге албанского ареала, где ислам не получил распространения, как в других регионах, к примеру, как в долине Шкумбина или Косово, зеленый стал неременным цветом орнаментики рукоделия, декоративно-прикладного искусства, одежды, украшений и т. д., так как мода диктовалась прежде всего центрами страны –

¹⁶⁰ Следует особо выделить элементы одежды, создававшиеся способом перекрещивания нитей или массива нитей (вязание, плетение). В этом случае пряжа не нуждалась в тканье. Из неё непосредственно производили необходимую вещь, так сказать, придавали определённую форму ниточной массе.

метрополией, которой на протяжении длительного времени оставался Стамбул, и другими крупными городами, основное население которых составляли мусульмане – и данная ситуация сохранялась до первых десятилетий XX в. (Novik 2009: 71–93). Механизмы фактора престижа влияли на заимствования в разных сферах жизни, в немалой степени, и в первую очередь, они затрагивали сферу красивого / некрасивого, желанного / нежеланного, своего / чужого, близкого / чужеродного. Данные механизмы влияли на моды и суждения, оценки и стереотипы.

Особо показательным здесь может послужить пример украшений, которые носили албанцы в XVII – начале XX вв. Зеленые камни – изумруды, бериллы, турмалины, а также имитирующие их стразы и цветное стекло – вошли в моду после османского завоевания. Камни и стекло излюбленного цвета новообращенных, цвета знамени Пророка – *зеленого* – стали использоваться при изготовлении традиционных украшений, бытовавших в албанских землях еще задолго до османского завоевания. Хорошо известно, что благородный зеленый цвет был в моде еще в эпоху Византии (одежда знати, драгоценные и полудрагоценные камни ювелирных украшений, внимательное отношение к зеленому в декоративно-прикладном искусстве и т.д.) (Gjergji 1988). Однако особое значение зеленый цвет получил в албанских землях после османского завоевания.

Бытовавшие среди албанцев женские и мужские украшения стали декорироваться зелеными камнями и стразами. С течением времени, с XVII по XX вв., использование зеленых камней лишь росло. И данный процесс охватывал украшения не только мусульман, но и христиан. В Османской империи ремесла, занятые производством, связанным с обработкой драгоценных металлов и камней, как стратегически важные (наравне с ремеслами, производившими оружие и занимавшимися обработкой кож, необходимых для султанской конницы), были зарезервированы для мусульман (Новик 1995: 39–44; Новик 1998: 67–68). Понятно, что в полиэтничном и поликонфессиональном регионе запада Балканского полуострова такой подход соблюдался не всегда. И если мастера-ювелиры, занимавшиеся обработкой золота, как правило, были мусульманами, то серебряных дел мастера, производившие тончайшие филигранные изделия, часто были либо

католиками, либо (если они занимались другими техниками обработки серебра) православными.

Производившиеся в городских лавках ювелирные изделия, как серебряные, так и золотые, покупали жители городов и ближайшей округи, а также и удаленных горных районов. То, что было в моде в городской среде, постепенно, благодаря своей престижности, попадало в сельскую и удаленную горную глубинку. Таким образом, украшения, наподобие тех, что носили в городах, спустя век-полтора (а то и значительно раньше) начинали носить в самых удаленных районах албанской периферии (Новик 2006: 40–46; Новик 2011б: 80–84).

Конфессиональные различия всегда были сильны в выборе украшений, но даже здесь эстетические предпочтения, бытовавшие в городе, брали верх над традицией и установившимися века назад стереотипами и предпочтениями. Так, в крайне Мирдита (Северная Албания), оплоте католицизма, женщины, которые веками носили многочисленные серебряные украшения, стали дополнять костюм серебряными изделиями с зелеными стразами и камнями. Главным украшением жительницы Мирдиты была и остается в настоящее время нагрудная подвеска в виде массивного креста, как правило, из серебра с элементами золочения и вставками из цветных камней и стразов. С XIX в., как свидетельствуют артефакты, такие католические кресты стали украшаться большим количеством зеленых камней. Примером может послужить хранящаяся в МАЭ подвеска-крест из Мирдиты, атрибутируемая концом XIX – началом XX вв. (МАЭ. Колл. № 7537-1).

Зеленые вставки стали появляться в филигранных браслетах, брошах, кольцах – во всех тех традиционных украшениях, где прежде чаще всего не использовали декоративных вставок либо использовали красные самоцветы, кораллы или бирюзу (два последних вида вставок также проникли в ювелирное искусство албанцев под сильным влиянием ориентальной эстетики).

Влияние городской культуры, с ее сильнейшим исламским компонентом, чувствовалось во всех сферах жизни. А соответственно, зеленый цвет проникал туда, где раньше приоритет всегда оставался за красным.

Новое прочтение зеленый цвет получал в орнаментике и художественном тканье. Если до исламского проникновения на Балканы мы могли интерпретировать включения в декор текстиля

зеленых компонентов их значимостью с точки зрения вегетативных сил природы и т.п., то после прихода османов мы всегда должны помнить об исламской символике зеленого.

В силу того, что зеленый цвет был особо отмечен в османской народной культуре (например, зеленую чалму могли носить лишь члены рода, напрямую восходящего к пророку Мухаммеду), желание приобщить себя к избранным влияло на выбор цвета одежды, украшений, декора и убранства дома и т.д. А эти установки влияли в целом на сложение эстетических предпочтений в обществе.

В убранстве дома многочисленные элементы зеленого цвета были и остаются особенно характерными для бекташи. Особая расположенность к данному цвету прослеживается в выборе ковров и ковровых покрытий, декоративных тканей и штор, покрывал, обивки мебели и в подборе аксессуаров интерьера – напольных и настольных ваз, панно и картин, различной религиозной и светской скульптуры и пластики.

Заключение

Традиционно в науке принято считать, что зеленый цвет маркирует в народной культуре, сознании и картине мира цикличность изменений в природе, а именно зарождение, пробуждение, рост и активную жизнь (Усачёва 2008: 156).

Рассмотренные нами лингвистические данные, аспекты традиционной культуры, мотивы, связанные с зеленым цветом в языковой и культурной картине мира албанцев, предоставляют богатейший материал для изучения темы цвета и цветообозначений на фоне многовековых постоянных контактов балканских народов, говорящих на языках, относящихся к различным языковым группам, и исповедующих разные религии. Албанский материал в дальнейшем анализе темы цвета у балканцев станет, безусловно, одним из ключевых для понимания и решения задач и проблем этнолингвистического и этнопсихологического характера.

Источники, музейные коллекции и литература

АМАЭ: Новик 2002 – *А.А. Новик*. Об албанцах Украины. Г. Мелитополь – с. Георгиевка – г. Одесса. Полевые записи. Ксерокопия с автографа. 2002. Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 1750. 104 л.

- АМАЭ: Новик 2010 – *А.А. Новик*. Албания 2010 г. Полевые записи поездки 30.08.-11.10.2010. Ксерокопия тетради. 2010. Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 1989. 103 л.
- АМАЭ: Новик 2011 – *А.А. Новик*. Албания 2011 г. Полевые записи поездки. Ксерокопия тетради. 2011. Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. 100 л.
- МАЭ. Колл. – *МАЭ*. Коллекции. № 7537-1.
- Бахлина 1975 – *Н.Б. Бахлина*. История цветообозначений в русском языке. М., 1975.
- Белова 2012 – *О.В. Белова*. Черный цвет // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах. Т. 5. С (Сказка) – Я (Ящерица) / Под общей редакцией Н.И. Толстого. – М., 2012. С. 513–518.
- Гура 1997 – *А.В. Гура*. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Липе 1954 – *Ю. Липе*. Происхождение вещей. М., 1954.
- Новик 1995 – *А.А. Новик*. Албанское ювелирное мастерство XVII – нач. XX вв // Кунсткамера. Этнографические тетради. СПб., 1995. Вып. 8-9. С. 39–44.
- Новик 1998 – *А.А. Новик*. Призрен как важнейший центр украшения оружия на территории Косово // Семинар «Ювелирное искусство и материальная культура». Тезисы докладов участников пятого colloquium. – Научный редактор Н. Захарова. СПб., 1998. С. 67–68.
- Новик 2003 – *А.А. Новик*. Прошлое и настоящее в традиционной культуре албанцев Приазовья: пасхальные праздники // Российская наука о человеке: вчера, сегодня, завтра. Материалы международной научной конференции. Выпуск 2 / Под ред. Ю.К. Чистова, В.А. Тишкова. СПб., 2003. С. 88–92.
- Новик 2004 – *А.А. Новик*. Пасхальные празднества и обряды албанцев Приазовья: по материалам прошлых и новых экспедиций // Радловские чтения – 2004: Тезисы докладов / Отв. редактор Ю.К. Чистов. СПб., 2004. С. 148–152.
- Новик 2006 – *А.А. Новик*. Серебряная филигрань в Албании // Ювелирное искусство и материальная культура. Сборник статей / Составитель и научный редактор Н.А. Захарова. – СПб., 2006. С. 40–46.

- Новик 2008 – *А.А. Новик*. Пасхальные праздники в прошлом и настоящем традиционной культуры албанцев Приазовья // Роль конфессий в развитии межнациональных отношений: Россия – Балканы – Поволжье: Труды международной научной конференции (Самара, 11–13 сентября 2008 г.) / Отв. редактор А.И. Репинецкий. Самара, 2008. С. 225–229.
- Новик 2010 – *А.А. Новик*. Пасхальные празднества и обряды албанцев Приазовья: По материалам прошлых и новых экспедиций 1998–2009 гг // Проблемы славяноведения. Сборник научных статей и материалов. Вып. 12 / Отв. редактор С.И. Михальченко. Брянск, 2010. С. 273–302.
- Новик 2011а – *А.А. Новик*. Краситель – краска – цвет – свет в одежде и традициях албанцев // Балканский спектр: от света к цвету. Балканские чтения 11. Тезисы и материалы / Ред. М.М. Макарецев, И.А. Седакова, Т.В. Цивьян. – М., 2011. С. 71–76.
- Новик 2011б – *А.А. Новик*. Ювелирные традиции Албании: школа Шкодры (по материалам частных коллекций) // Ювелирное искусство и материальная культура: тезисы докладов участников девятнадцатого colloquium (18–21 апреля 2011) / Составитель Н.А. Захарова. СПб., 2011. С. 80–84.
- Славянские древности 1 – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1.
- Тернер 1983 – *В. Тернер*. Символ и ритуал. М., 1983.
- Толстой 1982 – *Н.И. Толстой*. Из «грамматики» славянских обрядов // Труды по знаковым системам. Тарту, 1982. Вып. XV. № 576. Типология культуры. С. 57–71.
- Усачёва 2008 – *В.В. Усачёва*. Магия слова и действия в народной культуре славян. М., 2008. 368 с.
- Фрумкина 1984 – *Р.М. Фрумкина*. Цвет, смысл, сходство. М., 1984.
- Bido 1985 – *A. Bido*. Vlera artistike të veshjes për gra të Muzinës // Kultura Popullore. 1985. Nr. 2. F. 105–113.
- Bihiku 1984 – *I. Bihiku*. Qëndisjet në veshjet popullore të qytetit // Etnografia Shqiptare. 1984. Nr. 14. F. 211–221.
- Bleta 1989 – *V. Bleta*. Delja tip Bardhokë. Tiranë, 1989.
- Bleta 1991 – *V. Bleta*. Racat autoktone të dheneve. Tiranë, 1991.
- Fjalor 1980 – Fjalor i gjuhës së sotme shqipe. Tiranë, 1980.

- Gjergji 1977 – *A. Gjergji*. Mbi disa kritere të vlerësimit të veshjeve popullore // Konferenca Kombëtare e Studimeve etnografike (28–30 qershor 1976). Tiranë, 1977.
- Gjergji 1988 – *A. Gjergji*. Veshjet shqiptare në shekuj. Origjina. Tipologjia. Zhvillimi. Tiranë, 1988.
- Kacori p/v – *Th. Kacori*. Dordoleci. Tiranë, p/v.
- Lafe 2012 – *E. Lafe*. Mesazhi Aleksandër Novikut. Prill 2012.
- Mitrushi 1955 – *J. Mitrushi*. Drurët dhe shkurret e Shqipërise. Tiranë, 1955.
- Novik 2009 – *A. Novik*. Le collezioni di vestiario tradizionale albanese nei musei di San Pietroburgo. Aspetti metodologici, storici ed etnografici // Archivio di Etnografia. (Rivista del Dipartimento di Scienze Storiche, Linguistiche e Antropologiche. Università degli Studi della Basilicata). n.s., anno IV, n. 1–2. 2009. P. 71–93.
- Onuzi 1989 – *A. Onuzi*. Përdorimi i ngjyrosësve natyrorë dhe kimikë në tekstilet tona popullore // Etnografia Shqiptare. 1989. Nr. 16.
- Onuzi 1983 – *A. Onuzi*. Tekstilet tradicionale të krahinës së Hasit // Etnografia Shqiptare. 1983. Nr. 13.
- Shqipëria 1985 – Shqipëria. Njohuri të përgjithshme. Tiranë, 1985.
- Shqipëria 1986 – Shqipëria në vitet e Lidhjes Shqiptare të Prizrenit. Tiranë, 1986. V. II.
- Thomai 1999 – *J. Thomai*. Fjalor frazeologjik i gjuhës shqipe. Tiranë, 1999.
- Tirta 2004 – *M. Tirta*. Mitologjia ndër shqiptarë. Tiranë, 2004.
- Tirta 2006 – *M. Tirta*. Etnologjia e shqiptarëve. Tiranë, 2006.
- Zojzi 1950 – *Rr. Zojzi*. Studime mbi veshjet kombtare // Buletin i Institutit të Shkencave. 1950. Nr. 1–2.

Green colour – light – world in Albanian traditions, mythology and culture

Abstract: The article is devoted to the analysis of concept of “green” in Albanian culture and language. The author discusses the lexical units used in Albanian for “green” and “yellow”. Numerous examples (taken from ethnographic description and literature) easily prove the fact that green (and yellow), being of natural origin, is one of the basic colours in Language and Cultural Model of the World among the Albanians.

Keywords: Albanians, mythology, folk customs, traditional culture, spectrum.

Note on the author: Alexander A. Novik, PhD, Head of Department of European Studies, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography RAS.

E-mail: *njual@mail.ru*

Резюме: Статья посвящена рассмотрению концепту *зеленого* в культуре и языке албанцев. Автор отдельно рассматривает лексические единицы, используемые в албанском языке для обозначения зеленого и желтого цветов. Многочисленные примеры (как из этнографических описаний, так и из литературных произведений) подтверждают факт, что зеленый и желтый цвета, будучи «природными», являются базовыми цветами в языковой и культурной модели мира албанцев.

Ключевые слова: албанцы, мифология, народные обычаи, традиционная культура, цветовой спектр.

Об авторе: Новик Александр Александрович, канд. ист. наук, зав. отделом европейстики Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) МАЭ РАН.

E-mail: *njual@mail.ru*

Дискуссия по докладу А.А. Новика

Т.В. Цивьян: Есть ли в албанской палитре отрицательный зеленый цвет?

А.А. Новик: Для зеленого цвета у албанцев нет отрицательной коннотации.

Е.Ф. Тихонова: Прежде всего, важно сказать, что в исламе символичен не только зеленый цвет, но также, наравне с ним, и белый и черный. Символичность зеленого цвета закреплена в Коране, потому что там говорится о зеленых шелках и толстой парче, в которые будут одеты те, кто удостоился рая, и поэтому зеленый цвет является цветом красоты и благополучия. Поэтому зеленый цвет в исламе не может нести отрицательного значения, потому что это противоречило бы Корану. Знамена были очень простые – черного, белого или зеленого цвета, и зеленый был наравне с двумя другими цветами. И на знаменах не было никаких символов, вроде полумесяца или чего-то подобного. Полумесяц воспринят исламом после перехвата халифата турками в 1453 г., когда Константинополь перестал быть Константинополем. Именно в это время полумесяц стал официальным символом ислама. Куда скрылись белый и черный цвета и почему с исламом стал ассоциироваться зеленый – совершенно непонятно.

Т.В. Цивьян: Мне кажется очень важным то, что сказал Александр Александрович: зеленый цвет пришел с исламом, заполонил всё, в том числе и совершенно другие ячейки, не исламские, но всё равно положительные. Я хочу спросить у Елены Семеновны, так же ли это у болгар-мусульман, такое же значение имеет зеленый цвет в убранстве дома, в одежде, или всё-таки какое-то другое?

Е.С. Узенева: К сожалению, никак не могу Вас порадовать. По моим материалам у болгар-мусульман в зеленом цвете также не прослеживается никакой негативной коннотации. Впрочем, как кажется, они употребляют зеленый цвет меньше, чем албанцы. Тотального засилия зеленого цвета я не замечала. Может быть, у них это происходит в силу большей европеизированности. Сейчас многие уезжают работать в Западную Европу, и это тоже накладывает отпечаток на их быт.

А.А. Новик: Я бы хотел уточнить: о «тотальном засилии» в какой-то мере можно говорить только в случае бекташей. Хотя по

остальному интерьеру нельзя догадаться, что перед вами именно бекташійский дом.

И.А. Седакова: Если говорить о зеленом цвете на Балканах, то он будет ассоциироваться скорее не с конфессиональной принадлежностью, а с этнической. И связанные с ним аллюзии во многом восходят к османской эпохе. Поэтому во фразеологии и паремиологии зеленый цвет очень часто связывается с турецким игом, несвободой и со стереотипом турка. Это относится не столько к исламу, сколько к туркам. Сочетание *зелен турчин* ‘зеленый турок’ часто присутствует в загадках для обозначения различных вегетативных денотатов.

Н.В. Злыднева: Мне кажется, что семантика *зеленого* как нового, молодого, активизируется в связи с «арабской весной», с особым витализмом духа. И это совпадает с символистской традицией *зеленого*, обозначающего не только начало, но и имеющего особый вектор рекурсивности: обращение назад, от культуры к природе. Конечно, я ничего плохого не хочу сказать про исламские революции. «Барбарогений» – это самоназвание балканских авангардистов, сгруппировавшихся вокруг журнала «Зенит» в 1920-е годы – в сербском и хорватском авангарде совершенно ясно окрашен в зеленый цвет. Вспоминается и Мандельштам, его инверсия, нисхождение к праосновам (*зеленая могила, красное дыханье, гибкий смех*)¹⁶¹. Во всяком случае, такое возвращение к истокам и от культуры к природе дает особый «драйв» этим виталическим революциям.

А.А. Новик: Но даже если османское завоевание дало зеленому цвету особый толчок, нельзя забывать о роли *зеленого* в Византии. Какую одежду шили императору, клиру, аристократам? Все самые дорогие ткани были красного и зеленого цвета. Потом шел фиолетовый и так далее. Но зеленый цвет всегда был на втором месте. В архивах есть информация о торговле между Венецией и Балканами (Албания, Греция и дальше) после османского завоевания. Если это были ткани, то на первом месте опять был *красный*, а на втором *зеленый*. Иногда *зеленый* начинал преобладать над *красным*, но основными были эти два цвета.

¹⁶¹ См. нашу публикацию в настоящем сборнике.

О.В. Трефилова: Я хотела бы добавить насчет болгарского. Болгары-мусульмане не знают исламской символики зеленого цвета, но надо сказать, что нет и как таковой мусульманской культуры болгар. Традиционная болгарская культура архаична и целостна, так что и болгары-христиане, и болгары-мусульмане празднуют одни и те же праздники, которые в своей основе восходят к языческим ритуалам. Таким образом, болгар, и мусульман и христиан, объединяет единая традиционная культура, и нет того *зеленого*, который бы их разъединял. Примечательно, что зеленый цвет присутствует в триколоре государственного флага Болгарии, но он воспринимается скорее как символ молодости. Болгары-мусульмане не просто не считают зеленый цвет в государственном флаге относящимся к исламу, но даже не знают, что зеленый цвет используется в символике ислама.

М.М. Макарцев (Москва)

ЗЕЛЕННЫЕ ГОРЫ ПОД ГОЛУБЫМИ НЕБЕСАМИ:
К ВОПРОСУ О ПРОТОТИПИЧЕСКИХ ЦВЕТАХ
В СТРУКТУРЕ АЛБАНСКОГО КОСМОСА¹⁶²

Отправной точкой для нашего семиотического путешествия в албанские горы стал следующий фрагмент из повести албанского писателя Стерьо Спассе «Të fala nga fshati»/«Привет из деревни», опубликованной в 1958 г. Повесть написана в эпистолярном стиле и представляет собой собрание переписки двух подростков, один из которых, Соколь, живет в столице Албании Тиране, а другой, Юлл, — в селе Каламас на берегу Большого Преспанского озера (что переключается с биографией Спассе). В одном из первых писем Юлл рассказывает Соколю о своем родном селе следующим образом: «Fshati ynë? A e di: merr me mënd një liqen të bukur rrethuar me male të larta, – të bleruara dimër e verë – me dëllinja e me pisha t'egëra» ('Наша деревня? Знаешь, представь себе прекрасное озеро, окруженное высокими горами, зеленеющими зимой и летом, покрытыми можжевельником и соснами' — Spasse 1958: 21). Вопрос, которого я бы хотел коснуться в настоящей заметке, можно было бы сформулировать следующим образом: есть ли в албанской модели мира какой-то устойчивый цвет гор. Он связан с более широким вопросом, который сегодня будет затронут лишь косвенно: можно ли говорить об албанском «тексте гор».

Для жителей села Каламас в повесте Спассе ландшафт представляет собой закрытое со всех сторон горами пространство. Внизу горы переходят в поле (*fishë*), сменяющееся озерной гладью, а сверху это пространство ограничено небом. Это своего рода «комната космоса»¹⁶³. Замкнутость этого объема подчеркивается отсутствием зазоров между элементами: склон горы, переходящий в равнину, «плотно соприкасается с водами озера» («Merr me mënd

¹⁶² Работа выполнена в рамках Программы Президиума РАН «Балканский текст в этнокультурной и этнолингвистической перспективе».

¹⁶³ Слово сочетание «комнаты Космоса» употребляет Андрей Белый в автобиографическом романе «Котик Летаев»; опыт проекции этого романа на балканский фон делается в книге Т.В. Цивьян «Движение и путь в балканской модели мира» (Цивьян 1999: 44-48).

edhe një vargmalesh si është Mali i Thatë i ynë e prej tij një fushë që shtrihet tatëpjetë e vjen uthet me ujrat e liqenit» ‘Представь себе горную цепь, наш Мали-и-Тат, а по его склону расстилается равнина, которая смыкается (*vjen uthet* ‘приходит в соприкосновение’, ср. *puthem* ‘целоваться; объединяться; прийти к взаимопониманию’, *puthë, -a* ‘(о хлебных коржах) место, где соединяются два куса/две части: точка соприкосновения’¹⁶⁴) с водами озера’ — Spasse 1958: 21), вершины гор, поросшие буковым лесом (*ahishte*) «смыкаются с небом» — здесь использован тот же глагол, *puthem* («Merr me mënd: ahishte shekullore, që uthin qiellin e me dega të gërshetuara njera me tjetrën sa të duket sikur ke mbi krye jo qiell, po çati me dega e gjethe shumë!» ‘Представь себе столетние буки, которые смыкаются с небом, их ветви переплетаются, так что кажется, что у тебя над головой не небо, а крыша из ветвей и листвы’ — Spasse 1958: 204).

Поскольку территория, на которой живут албанцы, гориста по преимуществу, движение вверх/вниз по склонам гор входит в словарь албанской модели мира. Абсолютное большинство албанских дорог до самого недавнего времени представляли собой меандр, привязанный к узким долинам между горами. В работе, посвященной анализу пространства *sub specie* движения в албанской волшебной сказке, Т.В. Цивьян пишет: обозначения переходов из одного мира в другой «прежде всего характеризуются изменением уровня (понижение/повышение), на котором находится герой <...> Таким образом, какими бы ни были вариации, в основе сказочного пространства лежит вертикальное членение мира. <...> Герой идет по равнине, пока не дойдет ... до горы (скалы, холма, камня) и леса <...>» (Цивьян 1999: 60). Другими словами, горы задают естественную границу для движения по горизонтали. Но если движение по горизонтали может превратиться в движение по вертикали, то преграда, которую горы создают для человеческого взгляда, непреодолима, поэтому именно горы становятся основной вертикальной доминантой албанского пейзажа.

¹⁶⁴ *puthem* ‘1. to kiss (each other); 2. to join, come together; 3. <...> to come to an understanding, agree’; *puthë, -a* ‘(said of bread loaves) place where two pieces/parts are joined: juncture’ (Newmark 1999: 704).

В интересующем нас отрывке про зеленые горы используется причастие *i bleruar* от глагола *bleroj* ‘зеленеть’, который объясняется в толковом словаре албанского языка следующим образом: «Mbin bari i njomë, dalin gjethet e blerta; vishet me blerim, gjelbëron» (‘Пускать ростки свежей травы, распускаться зелеными листочками; покрываться зеленью, зеленеть’). Таким образом, эти горы скорее «зеленеющие», а не «зеленые», что обращает нас к теме *живого камня*.

Говоря о цвете гор, логично было бы попытаться отыскать возможные коллокации «горы + цвет». В корпусе албанского языка¹⁶⁵ таких коллокаций не было найдено, что, по всей видимости, связано с его пока малым объемом. Парадоксальным образом, по запросам со словами со значением ‘зеленый’ (*malet e gjelbërta, malet e blerta, malet e bleruara, malet jeshile, malet e njomë; male të gjelbërta, male të blerta, male të bleruara, male jeshile, male të njomë*)¹⁶⁶ выпало не больше двух десятков результатов, в то время как ‘черные горы’ (*malet e zeza; male të zeza*) сразу дало более 1300 результатов¹⁶⁷. Поиск по словосочетанию «*malet ngjytë...*» (‘горы цвета...’) дал не больше пятнадцати результатов, но среди них не прослеживается никакой системы: в порядке следования это «горы цвета янтаря», «горы цвета каштана», «горы цвета крови» (несколько раз), «горы цвета зелени» (наконец-то!), но сразу за ними «горы голубого цвета» (правда, в переведенном с греческого рассказе Никоса Казандзакиса «Афины» в весьма импрессионистском фрагменте: «*Një tokë e thatë, e pakët; gurë që dielli i kishte ngjyer me ngjyrë trëndafili; malet ngjytë blu valëzonin në lartësitë e reve dhe pinin duhan nën dritën që binte*» ‘Сухая, скудная земля; камень, который солнце окрасило в цвет розы; голубые горы танцевали в песчаной выси и курили под падающим с неба светом’), а замыкают итоги поиска несколько текстов, в которых горы просто серые.

¹⁶⁵ Разработан сотрудниками ИЛИ РАН и СПбГУ, доступен по адресу http://web-corpora.net/AlbanianCorpus/search/index.php?interface_language=ru (проверено 01.01.2013).

¹⁶⁶ Значениям албанских слов, связанных с зеленым цветом, посвящена статья А.А. Новика, публикуемая в настоящем сборнике.

¹⁶⁷ После того, как мы постарались по мере возможностей исключить из результатов поисков всё, связанное с Черногорией — *Mal i Zi* ‘Черная гора’

Можно было бы остановиться на том, что албанские горы действительно серые или черные, если бы не многочисленные фольклорные тексты (в частности, песни дня св. Георгия, в которых мы встречаем многочисленные упоминания о зеленеющей природе). Приведем один из них:

Exhi mori [E]xhi,
si na vjen Shinxherxhi[,]
o Shinxherxhi, o *mali njom*,
sa i madhi paske çon,
de vijn gjemt, ka gurbeti,

dë na shkundin rosën,
dë na trondin kullosën.

Эджи, о Эджи,
как к нам приходит святой Георгий
о святой Георгий, о *зеленая гора*,
какая же ты большая¹⁶⁸,
и приходят парни с заработков на
чужбине,
[им] приготовят утку,
наше пастбище наполняется
стадами (досл. «наше пастбище
встряхивают»).

(Selimi-Osmani 1993: 35)

Очевидно, поиск по коллокациям не дает нужных результатов. Возможно, потому, что прототипический цвет гор называть излишне, а языковое сознание намеренно ищет яркую номинацию, чтобы подчеркнуть особенность описания, его нетривиальность, что выводит на первый план яркое и необычное в ущерб обыденному. Именно поэтому, как хотелось бы подчеркнуть, важно обращаться не к экстенсивному анализу разных текстов, а к интенсивному исследованию отдельных ключевых текстов и мотивов.

Литература

Цивьян 1999 – *Т.В. Цивьян*. Движение и путь в балканской модели мира. Исследования по структуре текста. М., 1999.

Newmark 1999 – *L. Newmark*. Albanian-English dictionary / Ed. by L. Newmark. Oxford, 1999.

Selimi-Osmani 1993 – *E. Selimi-Osmani*. Lirika popullore në trevat e Tetovës dhe të Gostivarit. Shkup, 1993.

¹⁶⁸ Или, если речь идет о св. Георгии, «какой же ты большой».

Green mountains under the blue sky: Prototypical colours in the structure of the Albanian space

Abstract: In the article I dwell upon the prototypical colours of mountains in Albanian. The research was triggered by a passage in Sterjo Spasse's "Letters from the Village", a novel in letters, where the mountains around Prespa Lake are described as evergreen. In folklore (especially in St. George day songs) the mountains are also described as green. However, the analysis of collocations in the Albanian internet reveals that the most common colour term is black, and the number of collocations "colour term + mountains" is relatively small. That is why I propose that in studying the intrinsic structure of Balkan texts we need to prefer intensive analysis of key motifs and key texts to the extensive statistic analysis of various texts and corpora.

Key words: Albanian folklore, text structure, Balkan image of the world

Maxim Makartsev – Ph.D., research fellow in the Institute of Slavistics, Russian Academy of Sciences. Academic page:
<http://inslav.academia.edu/MaximMakartsev>

E-mail: makarcev@bk.ru

Резюме: В заметке рассматривается вопрос о прототипическом цвете гор в албанском языке и указывается, что экстенсивный статистический анализ текстов не может дать настолько верной картины, как интенсивный анализ ключевых сюжетов.

Ключевые слова: албанский фольклор, структура текста, балканская картина мира

Максим Максимович Макарецв – к.ф.н., н.с. Института славяноведения РАН. Личная страница:
<http://inslav.academia.edu/MaximMakartsev>

Дискуссия по докладу М.М. Макарецва

А.А. Новик: Очень отрадно, что Вы вернулись к такому классику XX века, как Стерьо Спассе, о котором мало говорят в современной Албании, хотя именно этот писатель в довоенные годы и в начальный послевоенный период поставил албанский литературный процесс на европейский уровень. Он написал известный роман «Pse? Nga jeta në jetë» («Почему? Из жизни в жизнь»), который является некоторой репликой на «Страдания юного Вертера». Он был популярен в послевоенные годы, потом о нём забыли. Некоторые очень любят этого автора. Они считают, что он незаслуженно забыт. Что касается пространственных координат, *Mali i Thatë* – это не одна гора, а целый горный массив, который сверху совершенно лысый. Я был там пару лет назад, и меня поразило, что в этом *Mali i Thatë* всё совершенно черное, лысое, безжизненное. По сравнению со всей остальной Албанией он выглядит мрачно. Более того, там все дома были какие-то грязные, и овечки, которых я очень люблю, тоже были какие-то грязные, запыленные. И на фоне этого *Mali i Thatë* зелень и буколические виды, которые открываются, когда спускаешься к Преспанским озерам (зеркальная гладь озера; зеленые леса, которые действительно окружают его зимой и летом), производят совершенно неожиданное впечатление. Если этот парень живет на берегу озера, а в *Mali i Thatë* не ходит и тот остается для него дальней вертикальной перспективой, то всё именно так и выглядит, как описано в романе. По поводу обозначений цветов – горы могут быть черными, потому что на них растут темные растения, которые на солнечном свете дают впечатление черного цвета. В Албании такого эффекта нет, там совершенно другие горы. Они могут быть грозные, могут быть синие, зеленые, мрачные, какие угодно, но не черные. Для меня албанские горы, помимо того, что они разные, очень интересны в момент заката солнца. Допустим, если мы поедem на Петрелю (это крепость недалеко от Тираны). При взгляде оттуда оказывается, что идет сначала одна гряда гор, потом другая, а за ней третья. Но на закате все эти гряды разного цвета: синие, голубые, зеленые... Я много лет думал, что такое встречается только на шпалерах современных художников. Думаю, что было бы интересно проверить также сочетаемость слова *hashash*, с арабской этимологией (от этого же арабского корня образовано слово *гашиш*). Потому что оно обозначает ярко-зеленый цвет (*ngjyrë hashash*), например, зеленую одежду, которую носили представители

османской администрации. Это цвет травы, поэтому мы никогда не ошибемся, когда будем пытаться угадать его оттенок. Другое такое сочетание – *ngjyrë bari*, которое так же переводится как ‘цвет травы’. Я не упомянул об этом, но это мне представляется интересным: какой самый простой способ разложить албанский спектр на составляющие? Это светофор. Самый примитивный способ – это спросить, как называются цвета светофора. Ответ будет следующий: *dritë e kuqe* ‘красный свет’, *dritë e verdh* ‘желтый свет’, *dritë e gjelbër* ‘зеленый свет’. А вот лягушка, жаба, змея будут обозначаться словом турецкого происхождения *jeshil* ‘зеленый’. Это зеленый широкого спектра – от желто-зеленого до темно-зеленого. И это не что-то новое, мы, например, встречаем это в романах Кадаре, которые были написаны в 1970-е гг. В «Генерале мертвой армии» на взлетной полосе аэропорта генерал видит красные и зеленые сигналы (*drita e kuqe, drita jeshile*). Зеленый участок города в Тиране будет называться *jeshillëk*.

Т.В. Цивьян: Причём в других балканских языках такого, как будто, нет, когда безотносительно к оттенкам для одного цвета используется несколько названий. Разве что в греческом – *πράσινος* и *χλωρός*.

О.В. Чёха: Хотя последнее из них скорее обозначает ‘бледный’ (цвет луны, цвет лица больного человека; побеги растений.).

Т.В. Цивьян: То есть, албанский представляет уникальную картину.

Д.С. Ермолин: У меня есть некоторые соображения по поводу доклада М.М. Макарецва. Всё-таки на албанской вертикали гор мы должны выделить как ступень *bjeshkë* ‘горное пастбище’, потому что для албанцев этот концепт очень важен.

Т.В. Цивьян: Это еще и мифологизированное место поединка, ср. южнославянское *мраморное, медное гумно*. Многие мифологические персонажи появляются именно там, и в этом реализм албанцев: просто на горе ты не удержишься, тебе нужна какая-то площадь для того, чтобы осуществлять свои хтонические действия, так скажем.

М.М. Макарецв: Я хотел бы уточнить: при составлении списка элементов космоса я исходил в первую очередь из романа Спассе.

Конечно, можно рассмотреть и горное пастбище, и пещеру, и многое другое, но мне кажется, что это отдельная интересная тема. Для себя я особо выделил несколько основных моментов, связанных с романом. Прежде всего, у него есть подзаголовок, который я не рискнул прочесть в начале, чтобы не разрушить атмосферу мифологического, которая на самом деле присутствует в этой книге, но теперь, пожалуй, я это сделаю: это не просто «Привет из деревни», но «Привет из деревни. Рассказы о пионерах». О пионерах в самом что ни на есть социалистическом смысле, с красными галстуками, горнами и барабанами. Приметы эпохи (Албания, 1958 г.) присутствуют в книге в изобилии: письма из Ленинграда, дворцы пионеров, борцы за дело революции и прочее. Но модель мира проявляется в том, что всё это накладывается на архетип. Например, есть эпизод, где дети под руководством учительницы, одного из уважаемых людей села и майора пограничной службы идут в горы собирать гербарий, поднимаются к крыше своего мира и встречают там других людей, среди которых тоже есть пионеры – после литературы XX в. по обрядам инициации это читается совершенно по-другому. Таким образом, если внешний план может ввести нас в заблуждение, то, уверяю, под ним лежат глубокие мифологические пласты, которые ждут своего исследователя.

CONTENTS

Editorial.....	6
----------------	---

I

Irina A. Sedakova (Moscow)

Folk version of the Whitsun in the Balkans: an Introduction	8
--	---

Oxana V. Tchoekha (Moscow)

On celebrating the three days of Pentecost among Modern Greeks: the terminology and basic structure of the fest	15
---	----

Natalia G. Golant (Saint-Petersburg)

The rites of <i>Rusalii</i> period among present-day Romanians on the material of fieldwork trips in Oltenia, Muntenia and the Timok Valley in 2006–2012).....	28
--	----

Denis S. Ermolin (Saint-Petersburg–Moscow)

On celebrating the days of <i>Rusicat</i> and <i>Rrëshajët</i> among Orthodox Albanians.....	44
---	----

Anna A. Plotnikova (Moscow)

The celebration of the Pentecost on the basis of ethnolinguistic field research in Carpatho-Balkan area.....	59
--	----

Maxim M. Makartsev (Moscow)

The fest of <i>Rosice</i> at Boboshtica Slavs (Korça district, South-Eastern Albania).....	78
---	----

II

<i>Tatiana V. Tsvijan</i> (Moscow)	
On the ambivalence of <i>green</i> : an Introduction.....	100
<i>Lyubov I. Akimova</i> (Moscow)	
Pentecost vegetable symbols and their mytho-ritual origins.....	106
<i>Natalia V. Zlydneva</i> (Moscow)	
Contexts of <i>green</i> in poetry of D. Maksimović and Balkan Model of the World.....	131
<i>Svetlana A. Sidenva</i> (Moscow)	
The chthonical symbolism of the laurel (<i>η δάφνη</i>) in Modern Greek <i>ροσάλια</i>	144
<i>Alexander A. Novik</i> (Saint-Petersburg)	
Green Colour–Light–World in Albanian traditions, mythology and culture	154
<i>Maxim M. Makartsev</i> (Moscow)	
Green mountains under the blue sky: Prototypical colours in the structure of the Albanian space.....	180
Contents.....	188

Научное издание

Троица. Rusalii. Пεντηκοστή. Rrëshajët...
К мотиву *зеленого* в балканском спектре
(Материалы круглого стола 17 апреля 2012 года)

Книга утверждена
на Ученом совете
Института славяноведения РАН

8 п.л. Тираж 150 экз.