

Российская академия наук

Институт славяноведения

НАЧАЛО.
И АРХИ.
FILLIMI.
ÎNCERUTUL...

Рождество и Новый год
на Балканах

МАТЕРИАЛЫ КРУГЛОГО СТОЛА

25 ФЕВРАЛЯ 2014 ГОДА

Москва 2014

*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:

И.А. Седакова (отв. редактор), М.М. Макарецв, Т.В. Цивьян

Рецензенты:

Доктор филологических наук О.В. Белова

Член-корреспондент РАН А.Л. Топорков

Начало. Н αρχή. Fillimi. Începutul... Рождество и Новый год на Балканах (Материалы круглого стола 25 февраля 2014 года). – М.: Институт славяноведения РАН, 2014. – 160 с.

ISBN: 978-5-7576-0327-8

Сборник посвящен исключительно богатому этнокультурному и этнолингвистическому репертуару балканского народного календаря (Рождество – Новый год). Рассматриваются мифологемы, концепты и мотивы начала/рождения, новизны, богатства/плодородия. Описываются разные фрагменты словаря *начала* (лексика, формулы и клише, единицы акционального и предметного кода и др.).

Книга адресована лингвистам, балканистам, фольклористам, этнографам и культурологам.

- (с) Институт славяноведения РАН, 2014.
- (с) Авторы, 2014.
- (с) М.М. Макарецв, оригинал-макет, 2014.

СОДЕРЖАНИЕ

И.А. Седакова (Москва)

Начало в балканском рождественско-новогоднем календаре:
вступление, введение и предисловие.....5

Л.Н. Виноградова (Москва)

Святочные ритуалы и мифологемы,
символизирующие «начало» и «конец» святочных праздников.....15

Н.В. Злыднева (Москва)

Концепт *начала* в балканском авангарде и его архаические корни.....31

Л.И. Акимова (Москва)

Архемор: новогоднее божество древних греков.....41

С.А. Сиднева (Москва)

Αρχιχρονιά και αρχιπνιά: «начало» в номинациях,
мифологии и обрядах новогреческого нового года.....60

А.А. Новик (Санкт-Петербург)

Бузми, новогодняя елка и начало года
у албанцев Балкан и диаспоры.....72

Н.Г. Голант (Санкт-Петербург)

Зарождение новой жизни:
животноводческая магия в зимней обрядности румын.....87

М.М. Валенцова (Москва)

Карпато-балканские параллели в новогодней обрядности славян.....98

Кира Задоя (Дюссельдорф)

Современное состояние и эволюция святочных традиций
славянского населения Украинских Карпат120

ПРИЛОЖЕНИЕ

А.Е. Тунин (Москва)

К словарю греческой гайды (экспедиционные материалы).....146

CONTENTS

Irina Sedakova (Moscow)

Beginning in the Calendrical Period of Christmas and New Year:
Foreword, Preface and Introduction.....5

Ljudmila Vinogradova (Moscow)

Slavic Rites and Myths Symbolizing
the “Beginning” and the “End” of Christmas-tide.....15

Nataliya Zlydneva (Moscow)

Beginning as a Concept in Balkan Avant-garde and its Archaic Roots....31

Liudmila Akimova (Moscow)

Archemoros: The Ancient Greek New-year Deity41

Svetlana Sidneva (Moscow)

Αρχιχρονιά και αρχιμηνιά: Beginning in the Nominations,
Mythology and Rituals of the Greek New Year.....60

Alexander Novik (Saint Petersburg)

Buzmi, Christmas Tree and the Beginning of the Year among
the Albanians of the Balkans and the Diaspora.....72

Golant Natalia (Saint Petersburg)

The Birth of a New Life:
Cattlemen's Magic in the Winter Rituals of Romanians.....87

Valentsova Marina (Moscow)

Carpathian-Balkan Parallels in the New-year Rites of Slavs.....98

Kira Sadoja (Duesseldorf)

Modern State and the Evolution of the Christmas traditions of the
Slavic population in Ukrainian Carpathian mountains120

APPENDIX

Anton Tunin (Moscow)

Towards the Vocabulary of Greek Gaida: Field Data146

И.А. Седакова (Москва)

НАЧАЛО В БАЛКАНСКОМ РОЖДЕСТВЕННО-НОВОГОДНЕМ КАЛЕНДАРЕ: ВСТУПЛЕНИЕ, ВВЕДЕНИЕ И ПРЕДИСЛОВИЕ¹

В наш сборник вошли материалы круглого стола «Начало. Η αρχή. Fillimi. Începutul... Рождество и Новый год на Балканах», который состоялся в Центре лингвокультурных исследований «Balcanica» Института славяноведения РАН 25 февраля 2014 г.

Начало мы рассматриваем в тройной перспективе:

1. *вступление-вход* в тему, анализ концепта *начало*;
2. *введение* в тему (с ограничением ее только одним календарным периодом);
3. *предисловие*, подступ, предвещающий большую работу по составлению «Балканского тезауруса», о чем ниже.

Но начнем с истории, поскольку любому началу предшествует особый статус (аморфный, хаотический или иной), подготавливающий акт творения, которое и ведет к «наступлению срока», зарождению, созиданию.

Этот круглый стол – уже четвертый после официального открытия в 2008 году Центра лингвокультурных исследований «Balcanica» в Институте славяноведения РАН. Предыдущие сборники задают формат этой серии (см. Мартеница 2009; Salix Sonora 2011; Троица 2013), в которой объединяют свои исследовательские усилия лингвисты, фольклористы, этнологи и искусствоведы. В данном издании разные теоретические и методологические ракурсы ведут к междисциплинарному анализу *начала* в его магической и мифологической полисемии, отраженной в природном и культурном времени.

Все круглые столы Центра «Balcanica» посвящены календарным праздникам, и в их чередовании есть определенная логика: мы продвигаемся по годовому кругу, начиная с весны, мартовской обрядности (одно из календарных *начал*), через Вербное воскресенье и Троицу, отмечая таким образом наиболее насыщенные специфичными чертами праздничные комплексы на Балканах. Так мы подошли к

¹ Статья написана в рамках проекта Программы Президиума РАН «Балканский текст в этнокультурной и этнолингвистической перспективе».

рождественско-новогодней календарной обрядности, в которой столь много балканских тем, сюжетов и мотивов, что мы остановились на одной, но основополагающей: *начало* в его фольклорно-обрядовом богатстве.

Зимняя обрядность, ее терминология, магические акты и реалии, фольклорные тексты исследованы весьма подробно, библиография чрезвычайно обширна, особенно с учетом всех балканских традиций. Почти все участники этого круглого стола исследовали зимний календарный период и публиковали свои материалы (Виноградова 1982; Плотникова 2004; Седакова 1984), см. также статьи в Этнолингвистическом словаре «Славянские древности» (СД) и др. И всё же вопрос о *начале* в рамках этого праздничного периода остается открытым. Систематизация лексического, мифологического и демонологического, обрядового и фольклорного материала, в котором скрывается /открывается, кодируется и воплощается идея начала, пока только намечена. Еще более трудным исследовательским аспектом является вычленение собственно балканизмов.

Что же в балканском рождественско-новогоднем периоде и в святках можно считать уникальным? Представляется, что в качестве уникальных балканизмов следует рассматривать концентрацию /мультипликацию и хорошую сохранность не-уникальных компонентов и их соединение в одно целое, которое и оказывается специфически балканским, «уникальной мозаикой» (Цивьян 1990: 86).

Обозначим основные крупные общепалканские обрядовые компоненты рождественско-новогоднего комплекса: первое посещение («полазник»), возжигание огня, обрядовые трапезы, обходы (рождественские колядчики, новогодние сурвакары, ряженые), гадания и предсказания, ритуалы омовения и очищения. Во все эти обряды включены магические акты продуцирующего, превентивного и мантического характера, которые соотносятся с представлениями о начале и особенно о *первом*. *Первое* моделирует будущее, в начале уже заложены и процесс, и его завершение (отсюда отчасти и приуроченность гаданий к этому периоду, и развернутая система примет и предсказаний, то есть направленность в будущее). Обозначить *начало* чаще важнее, чем *конец*, в связи с большей семантической, символической и семиотической нагруженностью *первого* в сравнении с *последним* (Валенцова, Седакова 2004; Валенцова, Узенева 2004; Виноградова, Толстая 2004).

Начало лексически прочитывается в обрядовой терминологии; на предметном уровне оно представлено через *новое, молодое*, в подчеркнутом противопоставлении *старому*) или через семантику

рождения, появления, вхождения, встречи. Семантика рождественско-новогоднего начинания и обращенности к будущему восстанавливается с помощью наивной этимологии: так, в Болгарии рождественское полено *бъдник*, по народной мысли, горит, *за да бъде* «чтобы было», то есть чтобы не наступил конец – антипод началу, *за да са светли бъднините* «чтобы будущее было светлым», ср. также *На Бъдни вечер каквото помислим, ще се сбъдне* «Что задумаем в Сочельник, то и сбудется» (Седакова 1984: 69).

Начало как нельзя ярче иллюстрируется насыщенным вербальным и акциональным кодом «магии первого дня». Приветствия, поздравления, благопожелания, заклинания, приговоры, молитвы и песни построены на мотивах плодородия, здоровья, процветания и богатства. Словесные тексты дублируются, иллюстрируются и закрепляются акционально, будь то обобщенное балканское пожелание «Сколько искр, столько ягнят, телят и пр.», сопровождаемое ритуальным битьем рождественского полена, или более специализированные приговоры, например, за обрядовой трапезой в Сочельник: «Как мы сидим и не встаем из-за стола, так пусть наседки сидят на яйцах» (Седакова 1984). Развернутые благопожелания и благословение дома и семьи как маркер нового, начального – обязательная составляющая ритуальных обходов колядчиков и сурвакаров.

Рассматривать *начало* следует как установление порядка и обеспечение развития (света, роста, новой жизни и пр.), сменяющее хаос и разрушение (угасание, уменьшение, уничтожение и пр.), и этот переход, подобно всем переходам в традиционных культурах, маркирован как время лиминальное, опасное, демоническое. Сезонные (в основном) святочные демоны *караконджолы* – безусловный балканизм (Roger 1970). Их связь с хтоническим миром и мировым древом эксплицирована в греческих поверьях о том, что они проживают до святок в подземном мире, на дереве, ствол которого они к святкам подпиливают (Sanders 1962: 183).

В рождественско-новогоднем периоде есть несколько начал, и это вовсе не противоречит логике традиционной культуры, поскольку повторение идентичного, по мысли Н.И. Толстого, усиливает семантику ритуала¹. Христианская тема *начала* в зимнем календаре, безусловно, задается праздником Рождества Иисуса Христа, но в балканском

¹ Более того, мотивы начала отчетливо просматриваются и в весенней обрядности, что позволяет рассматривать ее как новогоднюю (Агапкина 2002: 135).

преломлении она начинает звучать за пять дней до Сочельника – в день св. Игнатия (20.12. ст.ст.), что подтверждается колядками (болг. *Замъчи се Божя майка от Игнажден до Коледа та роди млада Бога* «Начались родильные муки у Богородицы с Игнатиева дня до Рождества, и родила она юного Бога»). Ранне-зимние праздники конца ноября и декабря тоже несут в себе мотивы *начала* и *первого* или «оповещают о приближении нового года», как греческий день св. Мины (11.11.), который получает свою семантику в силу народной этимологии *μηνά* ‘уведомлять, извещать, сообщать’ (КОО 1973: 309).

Размытость границ *начала* обсуждается почти во всех статьях данного сборника и соотносится с еще одной особенностью народной обрядовой культуры – различной приуроченностью одинаковых обрядов и магических актов. Обряд первого посещения (*полазник*) может выполняться, начиная со дня св. Андрея (30.11), а также в дни св. Варвары (4.12), Св. Саввы (5.12) и св. Николая (6.12), в Игнатов день, в Рождественский сочельник, на Новый год и Крещение. Через несколько праздников рождественско-новогоднего периода проходит, повторяясь, одна, сквозная тема. Так, птицеводческая магия у балканских славян может быть приурочена ко дню св. Игнатия, Сочельнику, Новому году. Повторяются обрядовые трапезы, окуривание дома и хозяйственных помещений, выпечка хлебов, девичьи гадания и др. Существенно при этом, что некоторые компоненты святочно-новогодних обрядов не повторяются и не меняют своей темпоральной конкретности. Так, например, рождественское полено (серб. *бадняк*, болг. *бъдник*, алб. *buzëm, buzmi bujar* и др.) заготавливается строго к Сочельнику и зажигается в ночь на Рождество (Толстой 1995: 142–148). В этом центральном для Рождества обряде, известном в Южной Славии, Греции и Албании, частично в Румынии, просматривается культ огня и солнца, в соответствии с зимним солнцеворотом (Плотникова 2004: 95–102). Кроме того, в рождественском бадняке, так же как и во многих других обрядовых актах святочного периода, видится культ предков (Топоров 1976).

В Вербном воскресенье и Троице, а также в Рождестве и Крещении балканизмы угадываются в своеобразном преломлении православных торжеств и включении (сохранности) в них языческих компонентов. Синтез, сплав церковного и языческого, народно-православного неравномерно представлен на Балканах в связи с разным отношением балканцев к Церкви, с одной стороны, и самой Церкви к конкретным народным верованиям, с другой. Гипотетически Болгарская церковь более толерантна к включению в обряд распространенных народно-

языческих компонентов, тогда как Сербская церковь ближе к Русской и более ортодоксальна (но все же и она допускает элементы «народного» календаря). Следует ли считать большую, чем в России, толерантность православных церквей на Балканах к «суевериям» балканизмом и отражением более архаического состояния общества, лучшего сохранения народных традиций, причем не в пассивной, а в активной форме? Исследовательских работ по сравнению собственно православного годового круга в балканских и небалканских славянских странах нам не известно, хотя такие различия есть и мы постоянно их акцентируем¹. Этот вопрос требует более серьезного и тщательного анализа и проверки гипотезы.

В церковных календарях, которые продаются в православных храмах балканских стран, наряду с каноническим названием праздника присутствуют и народные хрононимы: болг. *Рождество Христово* и *Коледа*, макед. *Богојавление* и *Водици*, серб. *Рождество Христово* и *Божик*, рум. *Nașterea Domnului* и *Crăciunul*, чего абсолютно не допускают календари Русской православной церкви. Более толерантное отношение Церкви к широко распространенным и общеизвестным народным названиям праздников сочетается и с принятием ряда обрядовых актов и участием в них священника. Очевидно, что христианские мотивы рождения Иисуса Христа переплетены с архаическими представлениями о рождении юного божества и с зимним солнцестоянием: это воплощается и в огненной символике почитания бадняка (Толстой 1995). Природное *начало*, зимний солнцеворот, в свою очередь, поддерживается темой рождения, Рождества, эти идеи многократно переплетаются и обозначаются через лексику и символику *нового, молодого, первого*.

Усмотреть *начало* в календарной рождественско-новогодней лексике, фразеологии, обрядности не так сложно, см. выше. Напомним, однако, что народный календарь опирается на сочетание линейного и циклического времени: Рождество Христово вписывается и в линейное время, и одновременно является важным пунктом времени циклического.

Осмысление природного и культурного времени в разных странах (именно в странах, потому что официальный календарь соотносится с идеологией, религией и многими другими аспектами) менялось. Начало нового года приурочивалось к разным датам, да и сейчас, если взять

¹ См. о различии использования зелени в троицких обрядах в восточно-славянских и юго-славянских странах, о специфике балканославянских поминок и пр. (Троица 2013: 10, 12).

гражданский и церковный календари, даты новолетия будут различными. Кроме культурного отсчета времени и начала года, христианского календаря, нельзя забывать и о так называемом «третьем календаре» в терминологии католического священника и богослова Станисласа Добровольскиса, то есть о сутках и их параллели сезонным переменам. В суточном движении времени также есть идея начала – день занимается, солнце всходит и т.д. (Добровольскис, Саскаусас 2013: 51–52). Идея соотношения суточного и сезонного времени была предложена Н.И. Толстым для славянских и балканских традиций с учетом праздников и демонологии, в европейской перспективе и с учетом мифических богов такие параллели рассматривала Эмили Лайл (Lyle 1990: 38). Добавим сюда и деление года на месяцы, *начало* которых в греческой традиции развивает особую семантику и мифологию.

Время и диахрония диктуют свои вопросы. Где в балканском *начале* мы видим архаику и где инновации? Ритуал первого посещения сейчас, когда так развита эмиграция, трансформируется, и мы являемся этому свидетелями. Инновации идут по архаической модели: так, при общении членов семей, проживающих в разных странах, первым по телефону или по Скайпу звонит бабушкам и дедушкам внук, то есть позитивная окрашенность «юного» и «мужского» сохраняется. Многие ритуалы целиком уходят в кулинарный код, который оказывается самым устойчивым (наподобие того, как известное на севере Европы и на Британских островах рождественское полено *Yule log* сохранилось преимущественно как сезонный пирог). Вместе с тем некоторые обрядовые комплексы не только сохраняются, но и специально реконструируются и благодаря новым технологиям фиксируются и распространяются. Так, возжигание рождественского полена, в начале XX века вышедшее в Сербии и Черногории из домашнего пространства в публичное (например, на сельскую площадь или церковный двор), получило чрезвычайное распространение в наши дни и осуществляется у южных славян метрополии и диаспоры. В заготовке и сжигании полена принимают участие жители сел, а священнослужители нередко берут на себя поливание бревна вином, окуривают его и читают над ним молитвы. Множество таких обрядовых комплексов в их региональных вариантах записано в качестве любительских видео или документальных

кинофильмов, которые пользуются большой популярностью в Интернете («Бадњак. Доњи Гаревци. 2013»¹, «Бадњи дан у Гибарцу. 2014»²).

Обозначенные пунктирно в этом Вступлении вопросы более подробно и в других ракурсах обсуждаются в публикуемых ниже статьях, которые охватывают огромный временной пласт – от античности до сегодняшнего дня – и всю географию Балкан, включая диаспоры за пределами полуострова. Терминология, фольклорные произведения, обряды и магические акты, мифология и демонология, визуальный ряд и даже музыкальный (на всех праздниках обязательно звучит гайда) – рассмотрены с точки зрения начала, рождения и сотворения.

Статьи дополняет дискуссия, позволяющая увидеть расширение проблематики, уточнение этимологий, географии, интерпретаций. И все же много вопросов предстоит еще исследовать специально. Что происходит у католиков, протестантов, у мусульман на Балканах в новогодний период, как маркируется *начало*? Как в зонах языковых и культурных контактов православное начало года совмещается с началом года в католичестве или исламе? Каков словарь и инвентарь концепта *начало* в балканском календаре?

Наш круглый стол стал вступлением к развитию темы *начала* и вне календарного контекста.

Начало во всей его языковой и культурной полноте будет обсуждаться на очередных Балканских чтениях в Институте славяноведения (7–9 апреля 2015 года). Более того, обращение к этой теме и осмысление предшествующих балканистических исследований привело к идее создания «Балканского тезауруса» – системной энциклопедии балканских языковых, фольклорных, этнографических и прочих сведений, среди которых *началу* будет отведено значительное место. По сути, этот проект продолжает начатые в 60-х годах в Секторе структурной типологии Института славяноведения балканистические

¹ Доступно на <http://www.youtube.com/watch?v=OASl77wcq8w>, проверено 12.11.2014.

² Доступно на http://www.youtube.com/watch?v=H9_HQbTh0A, проверено 12.11.2014. В Интернете доступен также документальный фильм о заготовке полена и других рождественских обычаях у албанцев «Kërshëndellat Buzmi 1989» (<http://www.youtube.com/watch?v=A7vrbkU55TY>, проверено 12.11.2014). Исследователи не должны пренебрегать подобными источниками, потому что нередко они содержат очень ценные сведения.

штудии, отраженные в симпозиумах, конференциях, а в последние десятилетия – в Балканских чтениях (и в соответствующих публикациях, см. (Цивьян 1990: 22)). «Балканский тезаурус», понимаемый не только как лексико-семантический корпус, но и как *балканская сокровищница* в исходном смысле слова, предполагается поместить в комплексный контекст, актуальный для современной балканистики: типологический (балканский языковой союз, балканская модель мира), дескриптивный и сравнительно-исторический.

Литература:

- Агапкина 2002 – *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- Богатырев 1971 – *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Валенцова, Седакова 2004 – *Валенцова М.М., Седакова И.А.* Первый – последний // СД 4.
- Виноградова 1982 – *Виноградова Л.Н.* Зимняя календарная поэзия восточных и западных славян: генезис и типология колядования. М., 1982.
- Виноградова, Толстая 2004 – *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Новый – старый // СД 4.
- Валенцова, Узенева 2004 – *Валенцова М.М., Узенева Е.С.* Начало – конец // СД 4.
- Добровольскис, Саснаускас 2013 – *Добровольскис С., Саснаускас Ю.* Из богословия сквериков и деревушек. СПб., 2013.
- КОО 1973 – Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы XIX – начало XX в.: Зимние праздники. М., 1973.
- Мартеница 2009 – *Мартеница. Mărțișor. Márť'š. Verore...* (Материалы круглого стола 25 марта 2008 года) / И.А. Седакова (отв. ред.), М.М. Макарец, Т.В. Цивьян (ред.). М., 2009.
- Плотникова 2004 – *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
- СД – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995–2012. Т. 1. (А – Г). 1995; Т. 2. (Д – К). 1999; Т. 3. (К – П). 2004; Т. 4. (П – С). 2009; Т. 5. (С – Я). 2012.
- Седакова 1984 – *Седакова И.А.* Лексика и символика святочно-новогодней обрядности болгар. М., 1984.
- Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

- Топоров 1976 – Топоров В.Н. Πυθών, Ahí Budhinja, бадњак // Этимология-1974. М., 1976. С. 3-15.
- Троица 2013 – Троица. *Rusalii. Пεντηκοστή. Rrëshajët...* К мотиву зеленого в балканском спектре (Материалы круглого стола 17 апреля 2012 года) / М.М. Макарецов (отв. ред.), И.А. Седакова, Т.В. Цивьян, Д.С. Ермолин. М., 2013.
- Цивьян 1990 – Цивьян Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990.
- Bernard 1970 – Bernard, Roger. Le Bulgare караканджо “sorte de loup garou” et autre formes Bulgares issues du Turc karakoncolos // Исследования в чест на академик Михаил Арнаудов. Юбилеен сборник. София, 1970.
- Lyle 1990 – Lyle E. Archaic Cosmos: Polarity, Space and Time. Edinburgh, 1990.
- Salix Sonora* 2011 – *Salix sonora*. Памяти Николая Михайлова / М.В. Завьялова, И.А. Седакова (отв. ред.). М., 2011.
- Sanders 1962 – Sanders I.T. Rainbow in the Rock. (The People of Rural Greece). London, 1962.

Beginning in the Calendrical Period of Christmas and New Year: Foreword, Preface and Introduction

Abstract: This article opens the collection of proceedings of the Round Table on the problems of the *beginning* in its Balkan representation. This theme is explicit in the terminology, rituals and folklore texts. As balkanisms are regarded those well preserved motifs, acts, etc. which are concentrated and multiplied on the Balkan territories. Typical features of folk culture – the vagueness of the borders, repetition of identic magic acts with the semantics of birth, creation, initiation are frequent in all the Balkan traditional calendars. The *beginning* correlates with productive and preventive magic and defines the mantic content of many rituals. In the conclusion the project “Balkan Thesaurus” is introduced, in which the *beginning* will be one of the most important notions.

Note on the author: Irina Sedakova, PhD (hab.) in philology, is the head of the Centre for Linguo-Cultural Studies “Balcanica” in the Institute for Slavic Studies, Russian Academy of Sciences.

E-mail: *irina.a.sedakova@gmail.com*

Key words: Balkan studies, South-Slavic Studies, the beginning, the first, birth, Christmas, New Year rituals.

Аннотация: Предваряющая сборник статья вводит в проблематику *начала* в ее балканском календарном преломлении. Эта тема присутствует в терминологии, обрядах и фольклорных текстах; при этом к балканизмам следует отнести те «начальные» мотивы, акты и пр., которые отличаются особой устойчивостью, концентрацией и мультипликацией на одной территории. Типичные черты народной культуры – размытость границы *начала*, повторение идентичных магических актов, маркирующих зарождение, творение, инициацию, в составе разных календарных праздников проявляются во всех балканских традициях. *Начало* связано с продуцирующей и превентивной магией и определяет мантическую направленность многих ритуалов. В завершении кратко характеризуется проект по созданию «балканского тезауруса», в котором *начало* станет одним из основных анализируемых концептов.

Ключевые слова: балканистика, югославистика, начало, первый, рождение, Рождество, Новый год, обрядность.

Об авторе: Ирина Александровна Седаква, доктор филологических наук, руководитель Центра лингвокультурных исследований “Balcanica” в Институте славяноведения РАН.

E-mail: irina.a.sedakova@gmail.com

Л.Н. Виноградова (Москва)

СЛАВЯНСКИЕ РИТУАЛЫ И МИФОЛОГЕМЫ,
СИМВОЛИЗИРУЮЩИЕ «НАЧАЛО» И «КОНЕЦ»
СВЯТОЧНЫХ ПРАЗДНИКОВ

Предложенная для обсуждения на заседаниях круглого стола (состоявшегося в Институте славяноведения РАН 25 февраля 2014 г.) проблематика, посвященная способам маркирования «начала» и «конца» в рамках рождественско-новогоднего цикла, представляется мне чрезвычайно важной как в смысле уточнения границ самого святочного периода, так и для решения более общих вопросов, связанных со структурированием календарного времени в пределах годового круга вообще. В сфере изучения календарных праздников накоплено уже такое несметное количество эмпирических фактов, что давно ощущается потребность перейти от описательных методик к аналитическим, которые бы учитывали не только языковые и ритуальные данные, но и весь круг верований, позволяющих осмыслить те или иные отрезки годового цикла с точки зрения их мифологической семантики. В настоящее время все более осознается потребность в реконструкции календарной мифологии, характерной как для отдельных (точечных) календарных дат, так и для некоторых растянутых во времени, сложных по структуре праздничных циклов, сезонов, переходных периодов.

Удачной попыткой в этом направлении является, как мне кажется, монография Т.А. Агапкиной «Мифопоэтические основы славянского народного календаря: Весенне-летний цикл» (Агапкина 2002), целью которой было: «исследовать возможно более полный перечень (набор) общеславянских мифопоэтических доминант (т.е. неких устойчивых содержательных схождений)», способствующих выявлению наиболее значимых единиц в структуре весенне-летнего народного календаря. По наблюдениям автора, кульминацией зимнего сезона у всех славян можно признать святки, осмысляемые как середина зимы и как время намечающегося поворота к весне; окончание зимы не имеет точной датировки и практически смыкается с началом весны; весенне-летний период занимает большую часть народного календаря и делится в свою очередь на ранневесенний цикл, приходящийся на зимне-весеннее порубежье (от масленицы до Пасхи), и поздневесенний (от Пасхи до Купалы); лето в традиционном календаре выглядит самым коротким по его протяженности в рамках годового цикла (по сути, это начало уборки

урожая) и самым «бедным» в смысле концентрации обрядов, обычаев, запретов (Агапкина 2002: 694–699).

Казалось бы, трудно найти в череде народных праздников более четко выделяемый (с точки зрения временных границ) период, чем святки. Во всех толковых и энциклопедических словарях он обозначается как время от Рождества до Крещения. Однако, во-первых, народные праздники далеко не всегда совпадают с датами официального церковного календаря: например, праздник Рождества в отдельных локальных традициях может длиться два-три дня. Во-вторых, приходится учитывать разное для городской и для крестьянской культуры понимание границ суточного времени: в народной традиции оно исчисляется не с полуночи до полуночи, а с захода солнца накануне праздника до заката на следующий день (это значит, что празднуется и канун определенного дня, и сам этот день). Наконец, в-третьих, внутренняя структура святочного периода представляет собой весьма сложно организованный комплекс последовательно сменяющих друг друга праздников и промежутков между ними. Все эти особенности устройства святочного цикла в народном календаре требуют специальных комментариев, призванных сконцентрировать внимание на группе ритуально-мифологических стереотипов со значением «начала» и «конца» святок.

Прежде всего, необходимо учитывать специфику толкования самого слова «праздник»: в традиционной культуре это некое особое сакральное время, противопоставленное повседневному (будничному) по признакам его «праздности», т.е. освобождения от труда, и «святости», которая требует от людей соблюдения особых норм поведения. Запреты на все (или на некоторые) виды хозяйственных работ являются главным отличием праздников от будней (СД 2009: 237–241).

Последовательно сменяющие друг друга святочные праздники (вместе с их канунами) – Сочельник, Рождество, Новый год, Крещение, а также включенные в этот цикл дни почитаемых святых – осмысливаются как некий единый по ритуально-мифологическим показателям временной период, с более или менее четко обозначенными границами, символизирующими его «начало» и «конец». Об этом свидетельствуют: 1) народная **терминология** трех главных святочных праздников, в которой при ключевых терминах типа: *Божий*, *Коляда*, *Кутья*, *Свят вѣщир* и т.п. фигурируют такие определения, как: «первый–второй–третий»; либо «первый–средний–последний», либо «большой» (по отношению к Рождеству) – «малый» (по отношению к Новому году) (см. подробнее: СД 2009: 584–585); 2) состав однотипных

ритуальных форм: запреты почти на все виды полевых и домашних работ; общесемейная ритуальная трапеза; визиты ползунков; обходы колядников; многочисленные инициальные формы обрядности; гадания о будущем; приметы о погоде на весь год и т.п.; 3) характерные для всего святочного периода **мифологемы** (например, осознание всего временного отрезка как опасного, демонического и «нечистого»). На это же указывают и некоторые «рамочные» обряды и обычаи, сигнализирующие о точно обозначенном времени вхождения в праздничный период и выходе из него: например, акты внесения накануне Рождества в дом ритуальных символов (бадняка, соломы, сена, снопа) – и обязательное удаление их из домашнего пространства по истечении праздничного времени; требование выбросить по окончании святок весь накопившийся в доме за это время мусор и печную золу; необходимость непременно доесть в последний день святок весь обрядовый рождественский хлеб; сжечь до конца свечу, которая зажигалась во время всех трех праздничных трапез (рождественской, новогодней, крещенской); требование соблюдать, начиная с Рождественского сочельника, определенные запреты, которые отменялись сразу после Крещения. Важной объединяющей все святочные дни идеей можно признать также мифологический мотив «прихода персонифицированного праздника» в Сочельник и его «ухода» в конце святок.

В составе святочных праздников статус главного, центрального, имеющего высшую степень значимости, безусловно, приобретает Рождество, которое служит началом двухнедельного периода и осмысляется как важнейшая сакральная точка всего годового круга. Его празднование могло длиться в разных локальных культурах два-три, а то и четыре дня; при этом иногда специальными хрононимами обозначался каждый из рождественских дней, ср., например: укр. *Перший день Різдва Христова* (25.XII/7.I), *Другий день Різдва Христова* (26.XII/8.I), *Третій день Різдва Христова* (27.XII/9.I); чеш., словац. *První Svátek vánoční, Druhí Svátek vánoční, Tretí Svátek vánoční*; серб. (Лесковацкая Моравы) *Божић* (7.I), *Божји дан* или *Средњи дан* (8.I), *Мали дан* (9.I) (Недельковић 2009: 65–67). Мифологическую основу Рождества составляют: во-первых, представления о смене природного времени и наступлении рубежа между старым и новым годом; об открытости границ между «этим» и «тем» светом; во-вторых, характерная для этого календарного периода идея «зарождения», понимаемого и как появление на свет Сына Божия, и как рождение «нового года», «летнего солнца» (обеспечивающего увеличение светового дня), и как начало очередного сезонного возрождения

плодородных свойств земли. По-видимому, с этой же идеей связаны и приуроченные ко второму рождественскому дню обычаи почитания Богородицы как роженицы и чествование баб-повитух.

Поскольку празднование Рождества начиналось в Сочельник, то вечер этого дня и осознавался как стартовая точка, отсчитывающая течение двухнедельного святочного времени. В отличие от других канунов (Нового года и Крещения), Рождественский Сочельник совмещает в себе сразу несколько символических «переходов». Он маркирует, во-первых, наступление святочного периода; во-вторых – начало празднования Рождества; в-третьих – суточный перелом дня и вечера как рубежной точки между «профанным», до-праздничным временем (первая половина дня 24.XII/6.I) и – «сакральным», праздничным (вечер того же дня). Конечно, говорить о «повседневности» по отношению к стереотипам поведения людей в первую половину Сочельника можно лишь условно, так как весь этот день с раннего утра был занят предпраздничными хлопотами, и почти каждое из хозяйственных дел могло сопровождаться скрытой от посторонних глаз индивидуальной магией, гаданиями, наблюдениями за особыми приметами. А у южных славян главной заботой этого дня (называемого *Бадњи дан*) была, кроме того, обставленная многочисленными ритуалами заготовка *бадняка* как важнейшего ритуального рождественского символа. И все же все эти, совершаемые до захода солнца действия осмыслились как подготовительные и до-праздничные. Резкая смена манеры поведения домочадцев наблюдалась в тот знаковый момент, когда с наступлением сумерек (при появлении на небе первой звезды) обычай требовал собраться членам семьи всем вместе вокруг приготовленной трапезы и когда вступали в силу обязательные для этого времени святочные запреты.

Началом празднования, по общеславянским свидетельствам, служили торжественно обставленные ритуалы внесения в дом основных растительных символов Рождества – соломы, сена, снопа, *бадняка*, рождественского деревца. В названиях этого акта, а также в его мотивировках (либо в сопутствующих приговорах, диалогах, репликах) отражаются представления о том, что именно в этот момент в дом приходит персонифицированное праздничное время¹. Например, по

¹ Подобной трактовке обряда, по-видимому, способствовали и некоторые названия этих предметных символов, указывающие на их связь со святочной терминологией («коляда», «Рождество») и на тенденцию к

сербским свидетельствам (р-н Воеводины), о внесении в дом вечером накануне Рождества соломы, которую рассыпали по всему полу, говорили, что таким образом вносится само Рождество («уносио се Божић»); либо факт внесения соломы осознавался как свидетельство того, что «у кућу дошао Божић, чиме су и отпочинали ритуали Бадње вечери» (Босић 1996: 86). Аналогичными приговорами мог сопровождаться и акт внесения в дом бадняка: «Пришло Рождество, несущее нам урожай и приплод всего...» (СД 1995: 129). По карпато-укр. данным, внося в хату рождественский сноп, называемый *diđux*, хозяин торжественно провозглашал: «Святки йдуть!», сын подтверждал: «Святки прийшли!», а хозяйка приглашала «дiдуха завітати до господи» (Килимник 1955: 23). По полесским (гомел.) данным, факт раскладывания сена на покути (т.е. в «красном углу») объяснялся так: «На покуть сенца кладём – то Коляды идуть; жмачок сена принесли – так это Коляды пришли» (Толстая 2005: 122); «Хозяин вносит вязочку сена в хату [и говорит]: “Добрый вечар! Коляда иде!”» (ПА, волын.); в др. комментариях к тому же обряду сообщается, что сено кладут потому, что: «Коляда на конех еде. Коляда буде сино йисты и куттю...» (ПА, брест.).

В дальнейшем символические действия, направленные на выпроваживание, изгнание персонифицированного праздника (или неких мифологических персонажей, приглашенных к рождественскому ужину), могли осуществляться в разных славянских традициях в разные сроки. Это происходило либо сразу после общесемейной трапезы в Сочельник (когда выбегали во двор, били по забору, по воротам, по углу дома, выкрикивали отгонные формулы, устраивали шум); либо в третий день Рождества; но чаще всего они были приурочены к кануну Нового года или Крещения. Так, вынесение из дома рождественской соломы во второй или третий дни после Сочельника у сербов Воеводины символизировало конец Рождества. При выметании из дома соломы хозяева говорили: «измели смо Божић из куће» [вымели Рождество из дома] (Milićević 1967–1968: 35); а когда ее выносили во двор, старались это делать очень тихо, «да нико не би чуо да одлази Божић» [чтобы никто не услышал, как

персонификации праздника («дед», «баба»). Ср., например, названия рождественского снопа: укр., белор. *коляда, дед, баба*; пол. *kołęda, dziad, stary, baba*; чеш. *starý, baba* (СД 2012: 92-93); и варианты названий бадняка: болг. *коладник, коледник, коледско дърво*; словен. *božič, božičnik*; а также: болг. пирин. *бабка, дедник* (СД 1995: 129; Плотникова 2004: 99, 400, 411).

уходит Рождество] (Босић 1996: 92). Очень интересно замечание П.Г. Богатырева по поводу западно-украинского (закарпатского) обычая выметания из дома обрядовой соломы во второй день рождественских праздников. Он пишет: «В Прислопе солому не сжигают, а выметают ее в место, недоступное ни человеку, ни скотине. Этот обряд совершают не потому, что боятся топтать священную солому, а из страха, чтобы она не принесла вреда» (Богатырев 1971: 214). В этом свидетельстве степень вредоносности избывшей сроки своего ритуального употребления соломы сравнивается с водой, оставшейся после обмывания покойника: «Нельзя употреблять эту солому так же, как нельзя брать воду, которой обмывали покойника, потому что это приносит несчастье» (там же). У западных славян тщательное очищение дома от рождественской соломы в Новый год мотивировалось стремлением удалить из жилого пространства все болезни и недуги. Контроль за исполнением этого обряда возлагался на участников новогодних обходов (называемых: пол. *śmieciarzy* ‘мусорщики’, чеш. *smítalkové, vometače* ‘выметальщики’), которые проверяли чистоту выметенного дома либо сами символически выметали остатки соломенной трухи, говоря при этом, что «выметают старый год» (СД 2004: 418). Отмеченные в этих свидетельствах признаки, указывающие на вредоносность удаленной из дома рождественской соломы, как будто вступают в противоречие с массовыми славянскими данными о ее вторичном использовании в хозяйственных целях (см. об этом подробнее: СД 2012: 108–109), однако хорошо известно, что и так называемые «покойницкие предметы» тоже часто использовались в качестве полезных целебных средств (СД 2009: 124–127).

Сразу после внесения в дом соломы вечером в Сочельник вступали в силу многочисленные святочные запреты: во время праздничного ужина запрещалось громко разговаривать; вставать из-за стола и вновь садиться; сидеть слишком тесно друг с другом; размахивать руками; пользоваться колющими и режущими столовыми приборами; поднимать упавшую ложку; убирать со стола на ночь остатки еды; детям не разрешали за ужином шуметь, толкаться, ставить локти на стол, дуть на горячую пищу. Считалось нежелательным для членов семьи поодиночке выходить из дома во двор до завершения ужина, но если это было крайне необходимо, то при возвращении нельзя было шуметь и хлопать дверями; необходимо было поздороваться с домочадцами, заново поздравить их с Рождеством, произнести стереотипные пожелания. Вообще любая ситуация «прихода в дом» кого бы то ни было в первые два-три дня Рождества осмыслилась как знаковый акт, способный повлиять на дальнейшее благополучие дома и

семьи, и обставлялась как ритуализованное магическое действо. Перед началом ужина или перед подачей к столу главного рождественского блюда во многих славянских традициях разыгрывался сценарий «приглашения к столу мифического гостя» (Виноградова, Толстая 2005: 443–500).

Последующие, приуроченные к рождественскому утру и дню обряды хождения по домам «первых поздравителей» (полазников; участников многообразных колядных обходов; пастухов, раздающих ветки; родственников, разносящих ритуальное угощение и т.п.) включались в состав ритуалов, символизирующих «начало» святочного времени, и обнаруживали прямую связь с главным для этого периода мифологическим мотивом – «п р и х о д п е р с о н и ф и ц и р о в а н н о г о п р а з д н и к а». Он фиксируется также в ряде фольклорных текстов и верований. Так, согласно мотивам сербских обрядовых песен и поверий, *Божий* идет из далекого края, преодолевая горы и реки, проходит от села к селу, и наконец, появляется в каждом доме на чердаке или возле очага (СМР 1970: 30). По свидетельству Ю.Ф. Крачковского, белорусы объясняли детям, что за две недели до Сочельника «коляды» (т.е. святки) находятся еще далеко от дома, за 2–3 дня – они уже в амбаре, накануне Рождества – колядные праздники уже где-то на печке; а когда хозяин вносил в дом в день Рождества печеную говядину или колбасы, то говорил: «Радуйтесь, дзеци, уже каляда идзець у хату!» (Крачковский 1874: 163). В Полесье (Ровенская обл.) за три дня до Сочельника говорили детям: «Вот вжэ Коляда еде на трох кониках»; за два дня – «на двох кониках [едет]», а за день до Сочельника сообщали, что коляда «вжэ приежжае» (Толстая 2005: 120).

Семантика «начала» как первособытия, способного повлиять на благополучие людей в течение всего года, проявляется не только в обязательных обрядах, но и в комплексе бытовых действий, совершаемых в рождественское утро. Например, как знаковые события воспринимались: раннее пробуждение на Рождество, первые формы приветствия друг друга членов семьи, принесение «новой, непечатой» воды, утреннее умывание, первое разжигание печи, замешивание теста для праздничной выпечки, первая трапеза, прием первого посетителя и многие другие действия.

Из двух святочных недель большая степень «святости» приписывалась первой седмицевке, на которую распространялись самые строгие запреты на все виды хозяйственных работ. Лишь по завершении этой недели, сразу после Нового года, эти запреты частично снимались или ослабевали. Например, разрешалось понемногу работать в дневное

время (но не по вечерам) либо выполнять самые необходимые хозяйственные дела. У русского населения Северного Белозерья термином *святки* обозначается только неделя с Рождества до Нового года (ДКСБ 1997: 345).

Занимающий срединную позицию в святочном цикле Новый год, по сравнению с Рождеством, рассматривается как менее значимый годовой праздник, но по составу основных ритуально-мифологических характеристик он заметно с ним сближается. Показательно, что в некоторых южнославянских названиях Нового года используются термины со значением 'Рождества': серб. *Мали Божић*, т.е. 'малое Рождество'; черногор. *Млади Божић*, т.е. 'молодое Рождество'. Центральным для этого праздника является комплекс представлений о переломном характере времени, о смене старого года новым. Поэтому в основе большей части обрядов, обычаев и примет лежит «магия первого дня», призванная обеспечить удачу на весь новый год. Отношение к этому празднику как к «началу новолетия» определяет ярко выраженную инициальную символику в стереотипах поведения людей, основанную на признаках «новый», «первый», «впервые происходящий», «начальный». Например, считалось необходимым провести первый новогодний день в веселье, добром здравии, в хорошем расположении духа, быть бодрым, сытым, довольным, свободным от долгов, удачливым и т.п. Рубежный характер праздника отражается и в чрезвычайно популярных для кануна Нового года обычаях гадать о будущем, и в поверьях о приближении с этого дня весны, ср. полес. гомел.: «Прыдзе Шчодрэц [название кануна Нового года] – то й зиме конец» (Толстая 2005: 265).

Вместе с тем, если учитывать символику «начала» в границах святочного (а не годового) времени, то Рождество и Новый год можно признать противопоставленными друг другу: первый из этих праздников однозначно символизирует «начало» святок, тогда как второй имеет определенные признаки их окончания. Это проявляется прежде всего в снятии ряда запретов, действующих всю первую святочную неделю: в новогоднее утро уже разрешалось (либо даже считалось обязательным) вынести весь накопившийся за неделю мусор и выбросить его; вынести печную золу; удалить из дома (если это не было сделано по завершении Рождества) праздничные предметные символы – остатки бадняка, солому, обрядовый сноп, рождественское деревце и т.п. Подобные действия с явной очистительной символикой часто сопровождались мотивировками с семантикой «изгнания святок» или «выпровождения старого года». Во многих славянских традициях

действовал обычай, согласно которому обязательным считалось доесть до Нового года все остатки рождественских блюд и особенно оставшуюся с Рождества хлебную обрядовую выпечку (иногда ее специально сохраняли, чтобы съесть во время торжественной новогодней трапезы). После Нового года менее строго соблюдались запреты на домашнюю работу, о чем уже было сказано выше.

Что же касается последнего из святочных праздников (Крещения), можно сказать, что в составе его обрядности и верований со всей определенностью преобладают мотивы «изгнания–проводов» или «ухода, отъезда» праздника (символами которого могли выступать не только ритуальные рождественские предметы, но и самые разные воплощения вредоносных, нечистых потусторонних сил), а также представления о необходимости очищения жилого пространства после завершения «поганных», «некрещеных» святочных недель (как они характеризовались у южных славян). Хотя день Крещения у всех славян воспринимается как конец святочного периода, в разных традициях сложились разные представления о точной дате завершения святок. По одним данным, святки заканчивались в канун Крещения (5/18. I); по другим – в сам этот праздник (6/19. I). Судя по народным названиям (включающим общеизвестные святочные термины типа: «коляда», «кутья», «святой вечер», «божий») и по характеру обрядов, как завершающий этап святочного времени воспринимается чаще всего канун Крещения: рус. *Крещенская коляда*, полес. *Последняя кутья*, укр. *Свят-вечір водохрєсний*, болг. *Третата кадена вечеря*, хорват. (Самобор) *Zajdni Božić*, т.е. день, в который – как считалось – период опасных *некрещеных дана* заканчивался (Босић 1996: 171). В некоторых р-нах Словении канун Крещения называется *Pehtrin večer* или *Pernahti večer*, который осмыслялся как последний день пребывания на земле мифической Бабы Перхты; когда кончаются опасные «волчьи дни» и совершаются многообразные отгонные ритуалы, называемые: *goniti Perhto*, *zver goniti*, *volka poditi* (Kuret 1970: 267-277). А следующие два дня – Богоявление (6/19. I) и день Иоанна Крестителя (7/20. I) – во всех славянских традициях были посвящены скорее церковным, чем народным, обрядам водного очищения (обмывания, обливания, обрызгивания, купания и т.п.) после «нечистых» святочных дней. Соответственно и в терминологии дня Богоявления преобладают уже чисто христианские мотивы: «водосвятие», «святая вода», «Иордан», «крест», «богоявление», «три короля» (см. подробнее: СД 1999: 667). В болгарской традиции общим термином *Водици* часто объединяются три ближайших дня: 6–7–8/19–20–

21 января (Богоявление, Зимний Иванов день, Бабин день) – на основе общих для всего трехдневья обычаев ритуального омовения.

Значительный разброс в представлениях о сроках окончания святок отмечается в Полесье. По одним из них: «Коляда отъезжает на белых конях» накануне Крещения (Moszyński 1929: 227); по другим – святки (называемые *колядами*) кончаются в день Крещения: выпроваживая *Коляды* 6/19.I, хозяева рисовали на дверях дома и ворот «коников», приговаривая: «Прыехали на коних, на коних и уездеце» (Толстая 2005: 128); по третьим: «Каляду выгоняли на Кресъцицеля (7/20.I). Бацюшка ў свой карман каляду вуганял» (ПА, гомел.). В некоторых селах Брестской обл. этот же день (7/20.I) назывался *Всем святым розданье*; считалось, что именно в этот день окончательно «расходятся все святочные святые» и полностью снимаются запреты на работу: «От, у этом году Крэшчэнне було ў суботу, а ў воскресньне – Ўсім святым розданне, а ў понэдилок ужэ можна прасты. Ўси сватые поодходылы, робыш, што хотыш – и шыеш, и прадош» (Толстая 2005: 57). Окончательной датой завершения святок в этом же регионе иногда называется и день, именуемый *Провод-Коляда* (8/21.I), отстоящий от праздника Рождества ровно на две недели. В Житомирской обл. он же называется *Рóздвяный день*: «...Иван Хрэститель, а назаўтра – той день, шо Рóздво було, и ужэ усе, рóздвяныя свята кончаюцца» (Толстая 2005: 211). Таким образом, верхняя точка святочного времени могла варьироваться в границах между 5-м – 8-м (19–21) числами января.

Итак, мы попытались рассмотреть особенности святочного периода с точки зрения установления его крайних временных границ (и актуальных для этого времени ритуалов), символизирующих «начало» святок и их «конец». До сих пор речь шла о конкретных календарных датах, позволяющих заключить, что у всех славян «начало» святок приурочено ко второй половине дня Рождественского сочельника, а «конец» приходится либо на день Крещения, либо на одну из ближайших дат. Однако если попытаться обозначить эти границы по ряду других показателей, например, по составу наиболее значимых мифоритуальных «доминант» (пользуюсь терминологией, предложенной Т.А. Агапкиной, см. выше), – то мы получим несколько иную картину. Так, по оценке самих носителей традиции (засвидетельствованной, например, в некоторых болгарских и восточно-сербских регионах), к периоду святок примыкает еще и предрождественское четырехдневье, а именно: Игнатов день (20.XII/2.I), открывающий – по народным представлениям – рождественско-новогодний

цикл обрядов, а также последующие, т.н. «трудные дни» (21–22.XII/3–4.I), связанные с культом Богородицы как роженицы; и затем *Туцин дан* (23.XII/5.I) – день накануне Рождественского Сочельника, когда забивалось жертвенное животное и готовилось главное рождественское блюдо («печеница»). День Игнатия Богоносца для балканославянской традиции вполне обоснованно признается «первым праздником святочно-новогоднего комплекса» (СМР 1970: 29; СД 1999: 373–374). Это подтверждается как составом типичных для святочного времени обрядов, обычаев, мифологических представлений, так и хрононимами, относящимися к Игнатову дню: серб., черногор. *Мали Божић, Први Божић, Кокошињи Божић* и др. (соотносимыми с названиями Рождества); либо болг. *Млада година, Млад ден, Нов ден* (соотносимыми с названиями Нового года). Показательно, что одним из главных ритуалов этого дня было обязательное утреннее посещение полазника (*полазването*); сам Игнатов день мог иметь название *Пулязовден*, как это фиксируется для болгарских сел Добричкой околии (Усачева 2008: 50). В этот день при входе в дом полазник поздравлял домочадцев с наступлением Нового года («Честита ви нова година!» или «Да ви е честита Млада година!») (там же: 49, 44). Стоит отметить также, что, по мнению ряда польских исследователей, у славян-католиков к рождественско-новогоднему циклу примыкает (по способам ряженья, по характеру поздравительных обходов, визитов полазника и т.п.) часть адвентного периода, начинающаяся со дня св. Николая (Godula 1994). Не случайно в западноевропейской традиции фигура «Санта-Клауса» является символом Рождества и Нового года (а не только персонажем ряженья в день Николы Зимнего).

Далее, по признаку характерной для святочного времени повышенной демонической активности в балканославянской традиции особым образом выделяется период с Игнатова дня до Нового года; а в западнославянской календарной мифологии это время Адвента, т.е. период с Андреева дня либо со дня св. Люции – до Нового года (см. подробнее: Виноградова 2011: 167–168); у восточных славян – преимущественно святки, но по некоторым данным, время с Николина дня до Крещения. По признаку астрономического перелома времени, когда начинает прибывать световой день, чаще всего отмечается период со дня св. Андрея вплоть до Нового года. В Полесье этот мотив еще фиксируется в круге данных, относящихся ко дню св. Василия, но позже уже не встречается («На Васильев вечер дня прибывает на один куриный шаг»). Южнославянские поверья о днях,

когда якобы начинает прибывать световой день, рассмотрены в специальной работе А.А. Плотниковой «“Начало года” в словесных клише у южных славян». По наблюдениям автора, увеличение светового дня чаще всего фиксируется в южнославянских поговорках, приуроченных ко дням свв. Андрея, Варвары, Николая, Игнатия и лишь изредка – к Рождеству; это позволяет сделать заключение о том, что предшествующие святочному периоду зимние праздники, от которых ведется отсчет прибавления дневного света, получают статус «канунов», которые служат своеобразным прологом к рождественско-новогодней обрядности (Плотникова 1995: 94-96). Интенсивность зимних гаданий отмечается (преимущественно у восточных и западных славян) с начала Предрождественского поста (Андреев день) и длится в течение обеих святочных недель. Зимние обходы по домам колядников и ряженых начинаются у всех славян задолго до святок: с Андреева дня до Крещения; «пик» посещений полазников приходится в основном на дни адвентных святых (з.-слав.) и на Игнатов день, Рождество, Новый год (ю.-слав.). Таким образом, по этим показателям основные праздничные даты Предрождественского поста могут условно рассматриваться как входящие в единую смысловую синтагму, лежащую в основе святочной мифологии. Тогда как Крещение (и ближайшие к нему дни), действительно, можно признать крайней точкой славянского рождественско-новогоднего комплекса, так как все рассмотренные выше мифоритуальные «доминанты» теряют свою актуальность сразу по окончании этого последнего в святочном цикле крещенского праздника.

Литература:

- Агапкина 2002 – *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- Богатырев 1971 – *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Босић 1996 – *Босић М.* Годишњи обичаји Срба у Војводини. Нови Сад, 1996.
- Виноградова 2011 – *Виноградова Л.Н.* «Игры со временем» в обычаях и ритуалах адвента // *Пространство и время в языке и культуре* / отв. ред. С.М. Толстая. М., 2011. С.157–180.
- Виноградова, Толстая 2005 – *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Приглашение мифологических персонажей на рождественский

- ужин // *С.М. Толстая*. Полесский народный календарь. М., 2005. С. 443–500.
- ДКСБ 1997 – *Морозов И.А., Слепцова И.С.* и др. Духовная культура Северного Белозерья. Этнодиалектный словарь. М, 1997.
- Килимник 1955 – *Килимник С.* Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Вінніпег; Торонто, 1955. Т. 1.
- Крачковский 1874 – *Крачковский Ю.Ф.* Быт западно-русского селянина. М., 1874.
- Недельковић 2009 – *Недельковић М.* Српски обичајни календар. Београд, 2009.
- ПА – Полесский архив отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Москва.
- Плотникова 1995 – *Плотникова А.А.* «Начало года» в словесных клише у южных славян // Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии. Тезисы конференции. М., 1995. С. 94–96.
- Плотникова 2004 – *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
- СД – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995–2012. Т. 1. (А – Г). 1995; Т. 2. (Д – К). 1999; Т. 3. (К – П). 2004; Т. 4. (П – С). 2009; Т. 5. (С – Я). 2012.
- СМР 1970 – *Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.
- Толстая 2005 – *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. М., 2005.
- Усачева 2008 – *Усачева В.В.* Магия слова и действия в народной культуре славян. М., 2008.
- Godula 1994 – *Godula R.* Od Mikołaja do Trzech Króli: o roli daru w obrzędzie. Kraków, 1994.
- Kuret 1970 – *Kuret N.* Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime. Celje, 1965–1970. D. 4: Zima. 1970.
- Milićević 1967-1968 – *Milićević J.* Narodni običaji i verovanja u Sinjskoj krajini // Narodna umjetnost. Zagreb, 1967–1968. Knj.5–6.
- Moszyński 1928 – *Moszyński K.* Polesie Wschodnie. Materiały etnograficzne z wschodniej części b. powiatu mozyrskiego oraz z powiatu rzeczyskiego. Warszawa, 1929.

Slavic Rites and Myths Symbolizing the “Beginning” and the “End” of Christmas-tide

Abstract: To define the temporal borders of Christmas and New Year celebrations one has to take into account different ways of marking the “beginning” and the “end” of this period. These ideas are evident in the folk names of the feasts (e.g. “the first – the middle – the last *Koljada*”), in the myths about personified Christmas who comes over and leaves. There are also restrictions on house-work for a certain period, as well as the moments when the Christmas symbols (hay, *badnjak*) are brought inside the house and then taken outside; the beliefs about the evil forces raging around and then disappearing, etc. According to these facts the sacred time of Christmas-tide starts before Christmas Eve (in the South-Slavic traditions on St. Ignatij’s day; in West-Slavic traditions on St. Lucia’s day; in East-Slavic traditions on St. Nikola’s day). In all the Slavic regions this period ends up right after Epiphany.

Key words: folk calendar, Christmas-tide, Christmas and New Year feasts, the beginning and the end of a fest, rites, traditions, calendar mythology

Note on the author: Ljudmila Nikolaevna Vinogradova, chief research fellow (Institute of Slavic Studies, RAS), Ph.D. (hab.).

E-mail: *etnolingvisty@yandex.ru*

Ключевые слова: народный календарь, святочный период, рождественско-новогодний цикл, начало и конец праздника, ритуалы, обычаи, календарная мифология

Аннотация: Для определения границ рождественско-новогоднего праздничного времени необходимо принять во внимание разные способы маркирования «начала» и «конца» этого периода, которые по-разному отмечаются: в народных названиях праздничных дат (например, «первая – средняя – последняя Коляда»); в мифологемах о «приходе персонифицированного Рождества» и его «уходе»; в требовании соблюдать запреты на работу и отменить их в определенное время; в ритуалах внесения в дом рождественских символов (соломы, бадняка) и вынесения их по окончании праздника; в поверьях о разгуле нечистой силы и ее исчезновении и т.п. По этим параметрам святочное сакральное время начинается раньше Рождественского сочельника (с Игнатова дня у южных славян; со дня св. Люции – у западных; с Николина дня – у восточных). А завершается этот цикл праздников у всех славян сразу после Крещения.

Об авторе: Виноградова Людмила Николаевна, ведущий научный работник Института славяноведения РАН, доктор филологических наук.

E-mail: *etnolingvisty@yandex.ru*

Дискуссия после доклада Л.Н. Виноградовой.

И.А. Седакова: Доклад Людмилы Николаевны поднимает очень много вопросов, которые для нас важны: это и конфессиональные различия, и размытость границ, и некоторая асимметрия начала и конца первого и последнего. Это ведь обобщенная схема, а если проходить конкретно по каждому региону, то начало может быть маркировано, а конец уже не так маркирован.

Л.Н. Виноградова: То есть, границы все время разные для каждого отдельного мотива или ритуала, или поверья.

И.А. Седакова: Совершенно верно. Пучки таких схождений необходимо изучить детальнее, но Игнатов день представляется для Балкан очень важным началом, когда начались родильные муки Богородицы, согласно апокрифам. Именно этот день открывает весь рождественский обрядовый цикл.

Т.М. Николаева: Скажите, нет ли тут некоего парадокса: Рождество и Святки воспринимаются как конец года, но это не совсем конец, я понимаю, что в нем скрыто, но в то же время это основное начало человечества. Родился Христос – то есть, это начало нашего верования и нашего существования. И в то же время оно отмечается как конечная часть цикла. Как понять этот парадокс?

Л.Н. Виноградова: По народным представлениям, это не является концом года – святки... Ведь период предрождественского поста отмечен у всех славян представлениями, что солнце поворачивается на лето, удлиняется световой год и начинается новолетие. Как конец в большей степени все-таки осмысливается конец сельскохозяйственного года – ноябрь, пожалуй, когда отмечаются поминальные, зимние поминальные, не весенние обряды.

Н.В. Злыднева: Дело все в том, что это сочетание линейного и циклического времени со всеми превращениями эксплицируется в художественных текстах, особенно в формате взрывного характера, типа авангарда, где архаическая модель накладывается на некоторые линейного типа концепты, поэтому об этом я буду рассказывать, применительно к балканскому авангарду.

Т.М. Николаева: Есть такая концепция, что время действительно линейно, потому что Христос родился один раз...

Н.В. Злыднева: Но это один из продуктов христианства, оно и линейно, и циклично одновременно.

А.А. Плотникова: Элитарная культура, естественно, включает архаику. В любом случае, любая элитарная культура с неба не сваливается, она подпитывается снизу и фольклорной традицией, и всеми другими.

Л.И. Акимова: Я по поводу сообщения Людмилы Николаевны Виноградовой о том, что святки – это все-таки конец. Там есть множество ритуалов, которые сигнализируют о конце, но он вместе с тем есть начало нового цикла. Например, в карпатских ритуалах связывают ножки стола, когда садятся за рождественский ужин.

А.А. Плотникова: Это абсолютно другая семантика. Когда связывают ножки стола, нужно учитывать приговор, которым сопровождается связывание этих ножек стола. Приговор гласит: «Чтобы мои овцы, козы держались вместе, чтобы семья была и т.д.», при этом, зачин такой: «Чтобы в следующем году было так-то и так-то». Мотивация может быть любой, но начинается всегда с просьбы, чтобы в следующем году все было крепко, вместе и т.д.

Л.И. Акимова: Это на обрядовом уровне, но в глубине семантика – чтобы ножки эти не развалились, чтобы они держались вместе и чтобы эта целостность (космоса) была восстановлена после критических дней. Аналогичный ритуал существует в Древней Греции, где на Великих Панафинях (предположительно) обвязывали Эрехтейон – большой все-таки храм – веревкой, чтобы он не развалился в течение этих критических дней, пока солнечный бог совершает свой переход.

И.А. Седакова: Ведь и сейчас в Греции и на Кипре есть ритуал обвязывания церквей, это то же самое или что-то другое?

Л.И. Акимова: То же самое.

А.А. Плотникова: Может быть, это и есть символика и начала, и конца одновременно? То есть, чем кончается, тем и начинается, вот и все.

И.А. Седакова: Такой цикличности? Как и змея... Как хорошо у нас получается, мы согласились, наконец.

Н.В. Злыднева (Москва)

КОНЦЕПТ НАЧАЛА В БАЛКАНСКОМ АВАНГАРДЕ И ЕГО АРХАИЧЕСКИЕ КОРНИ

Доминантой балканского художественного самосознания является концепт *начала*. Пафос новизны пронизывает весь XIX, а уж тем более XX век, а идея преемственности отступает на второй план, затушевывается, лишается актуальности. Вернее, сквозь все перипетии истории проступает традиционная модель циклического развития региона, предполагающая слитность начал и концов, но при этом характерное для европейского искусства на этапе его секуляризации акцентирование новизны на Балканах не только усвоено полностью, но и исполнено особого пафоса. Между тем, пафос этот, несомненно, мифопоэтической природы. В нем открывается комплекс значений, восходящих к идее сотворения мира, первотолчка, Большого Взрыва.

Действительно, категорией взрыва наиболее емко описывается глубинная модель художественного пространства региона. Она приложима как к специфике историко-культурного развития балканских народов, которое характеризуется резкими сменами состояния, наложением фаз и форсированными скачками, преодолевающими ход нормативно-европейской эволюции, так и к свойствам порождаемых «текстов», структура которых отмечена разнообразными границами – акцентированием пределов семантики мотивов и маргинализацией стиля. Балканский регион, рассматриваемый в аспекте категории начала, одновременно подтверждает и опровергает предложенную Ю.М. Лотманом корреляцию между бинарно / тернарным типом сознания и взрывным / эволюционным характером исторических процессов. С одной стороны, жесткость противопоставлений свой / чужой, внутреннее / внешнее, Восток / Запад и т.п., свойственная Балканам, служит обоснованием разного рода конфликтов, вражды и взрывообразных ситуаций в регионе, но с другой стороны, ситуация «балканского котла», в котором переплавляются традиции, языки и обычаи, порождает образ Третьего, примиряющего противостояния и прокладывающего путь к постепенному развитию.

Впрочем, в искусстве последнее достигается с трудом. Мифопоэтическая парадигма начала в живописи обнаруживает себя уже на уровне доминанты мотива: примером может служить тема Весны, столь значимая в словенском импрессионизме, который по праву считается родоначальником модернизма в балканских землях. В плане маргиналий стилевой иерархии, порождающей поэтику примитива,

характерным примером реализации категории начала может служить хорватский примитив, что закреплено уже в названии (по-хорватски – *izvorna umjetnost*, то есть в слове *izvorna* реализована метафора «исток, дающий начало реке»). Этот исток, разумеется, имеет архаический вектор, отсылающий к мифологеме Вечного Возвращения.

Именно в ключе мифопоэтически понятого концепта *начала* прочитывается, например, художественный «жест» Петара Лубарды. Этот черногорский живописец одним из первых в Югославии в начале 1950-х бросил вызов соцреализму конца 1940-х: он отринул идеологически мотивированный сюжет и академически миметическое изображение в пользу условности темы и экспрессии отвлеченной формы, создав тем самым прецедент обращения к художественному языку как таковому. Его картина «Кони» (х/м, 1954) – характерный пример и взрывного мотива и стиля (условное изображение балансирует на грани беспредметности). Однако симметрично расположенные относительно вертикальной оси вздыбленные рысаки, по сути, воспроизводят традиционную иератическую композицию, архаическую схему т.н. горизонтального мирового дерева [Топоров 2010, 329]. Тем самым произведение Лубарды, вошедшее в историю искусства как символическое начало бесцензурного искусства Югославии, оперирует категорией *начала* не столько в ключе авангардной поэтики, сколько в смысле его отнесенности к архаическим первоисточкам.

В такого рода прочтении *начал* различимо отдаленное эхо символизма – его влияние на искусство и архитектуру Балкан ощутимо на протяжении всего 20 века. Так, традиционной цикличностью связи начала и конца отмечен один из шедевров яркого представителя балканского стиля модерн, хорватского скульптора Ивана Мештровича – фонтан «Колодец жизни» («*Zdenac života*») 1905 года, установленный в Загребе. Мотив истока осмыслен здесь как круговорот возрастов/поколений. Сцепленные друг с другом в полуобъятиях вокруг фонтана групп людей разного возраста (здесь и ребенок, и влюбленная пара, и воин, и старик) образуют единую композицию перетекающих форм, которая передает тему непрерывного потока человеческих становлений, а жизнь уподоблена струящейся воде родника.

Но особенно ярко балканизмы концепта *начала* проявились в балканском авангарде. Одна из наиболее последовательных манифестаций последнего – деятельность поэтов и художников, развернувшаяся вокруг международного журнала «Зенит», который выпускался группой приверженцев авангарда во главе с братьями Миич,

сначала в Загребе, а потом в Белграде с 1921 по 1926 годы (вышло 43 номера). Это движение достигло балканских широт, когда европейский авангард уже клонился к закату. На вооружение были взяты лозунги, актуальные в Европе и России еще в середине предыдущего десятилетия и раньше: у фовистов, русских неопримитивистов (М. Ларионов, Н. Гончарова) и кубофутуристов (Д. Бурлюк, А. Крученых), а также Хлебникова, Маяковского и Малевича. А именно, главный идеолог «Зенита», Любомир Мицич, в своих манифестах, опубликованных на страницах первых выпусков журнала, провозгласил появление нового субъекта – «балканского варварогения», призванного покорить Европу с ее одряхлевшими ценностями и мещанским менталитетом. Примитивное, варварское как лежащее вне цивилизации, у ее истоков выражено концептом *начала*. При этом выстраивается следующее соотношение фундаментальных противопоставлений на основе пространственно-временных категорий, в рамках которых концепт реализуется: *новое / старое* как *свое / чужое*, *Балканы / Европа*, *начальное* (варварское, дикарское, *tabula rasa*) / *конечное* (культурное, образованное, утомленное знанием), *архаическое / историческое*. Таким образом, *новое (начальное)* и *архаическое* попадают в единую парадигму. То есть, парадоксальным образом *новое* (в смысле – изначальное) и предельно удаленное во времени, *старое*, оказываются в эквивалентной позиции. Необычайно важными для балканского авангарда оказываются соотнесения по оси Восток-Запад, в которых Балканы оказываются в парадоксальной позиции *и там, и тут* как *ни там, ни тут*. Третий, балканский путь – это одновременное следование западным прототипам культуры и оспаривание их на основе негативной самоидентификации: *мы – не они*.

Сочлененность начал и концов – отнюдь не балканская специфика, а свойство всего авангарда XX века: *les fauves* во Франции (фовизм), *dada* в Швейцарии (поэтика нулевой семантики), русский авангард – все они оперируют тем же соотношением. В манифесте 1912 года «Пощечина общественному вкусу» (Д. Бурлюк, Крученых, Маяковский, Хлебников) предикатом *новое* обрамляется весь текст: в начале – «Читающим наше Новое, Первое, Неожиданное», а в конце – «... в наших строках уже трепещут впервые Зарницы Новой Грядущей Красоты Самоценного (самовитого) Слова» [Футуризм 2008, 159]. *Новое* связывается у русских авангардистов с Востоком. В манифесте 1914 года читаем: «не во власти Запада постижение Востока ... нового искусства в Европе нет и не может быть» [Там же, 186]. В произведениях абстрактной (беспредметной) живописи (Розановой, Кандинского, Малевича и др.) обнаруживаются

геометрические фигуры, напоминающие знаки балканской предписьменности (культура Винча), то есть, не только универсальные визуальные архетипы, но и локально-европейские, располагающиеся у истоков письменности и, следовательно, цивилизации [Иванов 2013]. Мифологема *нового* (молодого, варварского, но и – тем самым *первобытного*, то есть *сверх-старого*) – родовая категория авангарда. *Первобытное* и *самобытное* (идентичные понятия) обращены к Востоку. Так, Бошко Токин в «Манифесте зенитизма» писал: «Быть варваром означает: начало, возможность, творчество (Ницше, Уитман, Достоевский – варвары, потому они – начало). Мы – югославяне-варвары. Полет, динамика идеи, осознание нас самих проецирует нас высоко, далеко в ту цель, в свершение, в ЗЕНИТ» (здесь и далее пер. мой. – *Н.З.*) [Zenit 1983, 53].

Начальное знаменует собой не точку отсчета, а апогей развития, зенит. Любомир Миич сформулировал это так: «Зенитизм» – это позитивная энергия в поднятии вертикали нового духа. «Зенитизм» также выступает как негативная энергия, потому что расходует свои силы в неизбежной борьбе с балаганным духом многочисленных культурных евнухов, в постоянной борьбе с их приземленной природой и узостью, этих никчемных людей, и обращению их в горизонтальное положение гроба [Ibid. 53–54]. Таким образом, *новое / старое* осознается представителями балканского авангарда как *вертикальное / горизонтальное, активное / пассивное*. Здесь Балканы позиционируют *свое* как *новое, активное и вертикальное* ориентированное. Если рассматривать концепт *начала* в телесном коде, значимом для всего авангарда, на Балканах он предстает как начало маскулинно-фертильной природы. Тем самым, усваивая общую риторику европейского авангарда, балканский вариант авангарда располагает специфическим сегментом, обращенным к региональной модели мира. Без учета этой специфики понимание явлений получает плоскую шкалу однозначных уподоблений, которыми грешат попытки вне-балканских искусствоведов «перевести» на язык общеизвестных фактов истории искусства явления этого региона (типа «В. Величкович – это сербский Френсис Бэкон, а Димитров-Майстора – болгарский Матисс»).

Остановимся только на одном случае: он раскрывает глубинные смыслы концепта *нового* в южнославянском авангарде, и «зенитизме» в частности. Значимый парадокс мифологемы нового на Балканах состоит в том, что она выходит за пределы данной художественной формации, опираясь на универсальные для региона принципы мифологизации исторического события. Наиболее ярким примером может служить так

называемый Косовский миф, то есть историческая память о событиях на Косовом поле 1389 года, когда войско сербов потерпело поражение от турок, однако воины проявили героизм и самопожертвование. Это историческое событие подверглось мифологическому осмыслению и во многом определило существенные черты национального характера сербов.

Косовский миф – начало, обращенное к концу, в нем имеет место мифопоэтическая закольцованность времени, дающая обоснование сближения начал и концов. Песни, связанные с памятью о Косовской битве, были записаны Вуком Караджичем в середине XIX века. Однако их оригинальность – под большим вопросом, ибо, как известно, они явились сложным продуктом симбиоза различных ветвей письменной и устной традиции, причем как собственно южнославянской, так и западной рыцарской, а также традиции византийских хроник XV века и турецких источников. В памяти об этом историческом событии выделяются два самых значимых эпизода: мученическая гибель князя Лазара и убийство сербским воином Милошем Обиличем турецкого султана Мурада. С культом князя Лазара связана христианская мартирологическая традиция: он стал создаваться вскоре после гибели князя на Косовом поле и переноса его мощей из Приштины в Раваницу в 1391 году, в построенный по его завещанию монастырь, а день 15 июня – день его гибели и победы Оттоманского царства над сербскими феодалами – сербская церковь с тех пор славит как день принесенной жертвы и мученичества. Что же касается подвига Милоша Обилича, это событие вошло в оборот мифопоэтического сознания намного позже. Опираясь на исследование белградского филолога и историка культуры Миодрага Поповича «Видов дан и часни крст» (День св. Вида и честной крест), в которой досконально прослежен генезис мифологизации исторического события, приведший к политизации истории, «... пути к легендарной личности Милоша, контуры которой намечаются в сербском народном предании только во второй половине XV века, проходят через турецкие письменные свидетельства и предания о Косовской битве. Так как отдельные края под турками пользовались полной духовной автономией, можно предположить, что именно они явились колыбелью новой, дефеодализованной и язычески ориентированной юнацкой поэзии, в которой в значительной степени произошел настоящий симбиоз исторических и дохристианских мифологических мотивов» [Попович 1976]¹. Согласно Поповичу, «католический мир в течение XV и в начале

¹ Здесь и далее цитация идет без пагинации, по рукописи (см. Литературу).

XVI века интересовался сербским косовским преданием и старался включить его в свою христианскую, антитурецкую традицию. Во всяком случае итальянская переработка хроники Дуки выражала те же самые стремления. О подобной заинтересованности запада говорят и сочинения дубровницких гуманистов Людовита Цриевича Туберона и Мавра Орбина» [Там же]. Легенда о М.Обиличе закрепилась в западных областях Османской империи, где возникло в XVI и XVII веках возникло сильное антитурецкое сопротивление, в отличие от центральной Сербии. Именно из пограничных католических стран (Венгрии, Польши, Венецианской республики, Австрии) легенда о Косовской битве с акцентом на подвиге Обилича, распространилась среди православных сербов, где под турецкой властью поддерживался лишь миф о князе Лазаре (одним из источников легенды стало сочинение Мавра Орбина «Королевство славян»). Здесь в XVI и XVII веках возникли косовские бугарштицы, героические песни псевдоисторического типа. Очевидно, в этот период произошла и контаминация архаических языческих представлений о Дажьбоге, сербском святом Виде и западном Святовиде – божествах изобилия, света, но также и воинственного духа с героями Косовского цикла. Известно, что битва на Косовом поле произошла в день св. Вида, 15 июня. Сербь по традиции в этот день вспоминали Вида, национального героического предка как свое *первоначало*. В период, когда косовская легенда возвратилась с запада в патриархальное героическое общество, эта память со всей силой вырвалась на белый свет, и явилась связью между ней и мифом о Лазаре. Новый мифологический герой получил и мифологическое имя – Обилич, произведенное от слова *обил*, что означает богатырь, герой, наделенный сверхестественной силой и рожденный от Великой матери. За Милошем закреплена языческая традиция, в большей степени героическая, чем христианская.

В своей книге М. Попович обращается к записанной Вуком песне «Княжеский ужин», смысл которой определяется двоеверием сербов. В ней повествуется о вечере накануне битвы. Князь Лазар, верный христианин, обращается со здравицей к Милошу Обиличу, однако в его словах слышится недоверие к воину, который является язычником. Лазар употребляет выражение, ставшее в сербском языке фразеологизмом: «*ко је вјера, ко ли је не вјера*», то есть, выражает сомнение в том, что язычник Милош выступит на его стороне – стороне христианина Лазара. Это выражение возникло как память о старой вере, в которой культу героизма придавалось значительно большее значение, чем в христианстве. Известно, что культ героизма у сербов был закреплён за

богом Видом – именно о дне этого бога напоминает нам и песня «Княжеский ужин». Однако речь в записанной Караджичем песне идет не только о сомнении Лазаря в преданности его воина. По замечанию М. Поповича, «...выделяя Милоша, как истинного героя, и провозглашая в честь его здравицу, которая издревле произносилась только в честь верховного божества, Лазарь указал нам, кто бы мог быть этой первой верой. Белый Вид, в день почитания которого Милош утвердит себя как героя, и таким чисто мифологическим способом станет и сам первой верой. И Лазарь узнал в Милоше Вида». Для Лазаря Милош – символ старой веры, то есть, изначальной, первичной, а следовательно, символ неверности новой вере. Но для Милоша важнее всего победа его народа над врагом – турками, и вопрос веры отходит на второй план. Его прагматическая позиция, коренящаяся в преданности вере предков, одерживает моральный верх над христианином, и потому Обилич оказывается в позиции, эквивалентной богу Виду, выступая его мифологическим заместителем.

Новое, таким образом, рождалось в непосредственном контакте со *старым* и при его содействии. Видовдан был внесен в сербский календарь только в 1914 году, но не случайно, что именно на этот день пришелся знаменательный взрыв – выстрел Гаврило Принципа, убивший эрцгерцога Фердинанда и положивший *начало* Мировой войне, а с ней и новой эпохе европейской истории. Однако эта нарождающаяся эпоха несла в себе память о старом. И спустя несколько лет «варварогений» «Зенита» в полной мере подтвердит это. Начало как нечто героическое, brutally-воинственное, языческое (= варварское) было определено уже традицией – мифологизацией воина-язычника Милоша Обилича. Не остается сомнений в том, что в концепте варварогения *новое/начальное* проявилась инвариантная основа национального мифа, образующего тесные структурно-семантические связи с Балканской Моделью Мира.

Литература:

- Иванов 2013 – *Иванов Вяч. Вс.* От буквы и слога к иероглифу. Системы письма в пространстве и времени. М., 2013.
- Футуризм 2008 – Футуризм – радикальная революция. Италия – Россия. Каталог выставки. Поощрина Общественному вкусу. Манифест. Д. Бурлюк, А. Крученых, В. Маяковский, В. Хлебников. 1912. М., 2008.
- Попович 1976 – Видовдан или честной крест / Пер. с сербского Т.П. Поповой (рукопись): *Поповић М.* Видовдан и часни крст. Београд, 1976.

Топоров 2010 – *Топоров В.Н.* // Статьи для энциклопедии «Мифы народов мира», Мировое дерево // *Он же.* Мировое дерево. Универсальные знаковые комплексы. Т. 2. М., 2010. С. 324–335.

Zenit 1983 – *Zenit i avangarda dvadesetih godina / Zenit and the Avant-garde of the Twenties.* Katalog izložbe. Beograd, 1983.

Beginning as a Concept in Balkan Avant-garde and its Archaic Roots

Abstract: The article deals with the issue of the beginning (initial) in the artistic mind typical for the Balkan people in the 19 and 20th century. It is mainly focused on the Yugoslavian avant-garde movement of the 20s (the revue *Zenit*) in which beginning is considered as a concept revealing archaic inclinations of the avant-garde poetics and its preoccupation with heroic images of a barbarian and a warrior. The latter is regarded in the context of the so-called Kosovo legend that had defined some mythopoetic meanings on the concept. It allows come to conclusion that the new “*fauves*” in the Balkan art were not that much an echo of European trends but rather a feature bringing to light the deep historical memory of the people.

Key words: art, Balkan people, avant-garde, mythology, Kosovo legend, naïve art, archetype.

Note on the author: Nataliya Zlydneva PhD (hab.) in art history, head of Culture department at the Institute for Slavic Studies Russian Academy of Science, has over 230 publications on Balkan art and culture, Russian historical avant-garde, visual semiotics.

E-mail: natzlydneva@gmail.com

Аннотация: В статье рассматривается проблема доминанты *начала* в художественном сознании балканских народов в XIX и XX веке. Особое внимание уделено югославянскому авангарду 1920-х годов (журнал «Зенит»), где начало выступает как концепт, описывающий архаизирующую установку поэтики на героизацию варвара и воина. Предложенное в статье рассмотрение последних в контексте косовской легенды, определившей мифопоэтические смыслы концепта, дает возможность заключить, что новые «дикие» в балканском искусстве были не провинциальным отголоском европейских событий, а явлением, реализующим глубинную историческую память народа.

Ключевые слова: искусство, балканские народы, авангард, мифология, косовский миф, примитив, архетипы.

Об авторе: Наталия Витальевна Злыднева, доктор искусствоведения, зав. Отделом истории культуры славянских народов Института славяноведения РАН, автор более 230 публикаций по проблемам искусства балканских народов, русского авангарда 1910-1920-х годов, визуальной семиотики.

E-mail: *natzlydneva@gmail.com*

Дискуссия после доклада Н.В. Злыднейвой

И.А. Седакова: А сейчас косовский миф как-то преломляется в сознании косовских албанцев?

А.А. Новик: Конечно. Память о Косовской битве объединяет несколько народов. Многие албанцы тоже воевали на стороне царя Лазаря против турок. Войско царя Лазаря на треть состояло из албанцев. Это же была общая битва. Но память об этом сохранили не все, так, на памятнике в Газиместане написано, что на этом месте сербы проиграли битву туркам и албанцам. Впрочем, это в какой-то мере имеет и политическое объяснение, потому что памятник появился на этом месте только в XX веке. Однако албанцы об этом помнят, и это очень важный момент в албанской истории. В течение века турки завоевывали албанские земли – до смерти Скандербег (1405-1468). Из-за сопротивления албанцев турки не могли продвигаться дальше. Считается, что Скандербег закрыл туркам дорогу в Европу, потому что они увязли в бесконечной партизанской войне в горах Албании. В албанской истории память об этом сохраняется, пусть даже многие современные албанцы-мусульмане и носят имена Мехмет, Ахмет и так далее. Интересна также история Косова как независимой страны. Два года назад отмечали очередную годовщину начала правления султана Мурада I (р. 1326, годы правления 1362–1389), и вся Приштина была увешана баннерами с портретами султана Мурада. Это пример раздвоенности сознания: с одной стороны, мы албанцы, мы воевали с турками, а с другой, попытка сложения новой мифологии.

И.А. Седакова: А как это преломляется в искусстве?

А.А. Новик: Искусство и литература исключительно антитурецкие. Согласно общему мнению, в Косовской битве против турок воевали сербы, албанцы, вlahи, венгры и другие народы, но они потерпели поражение. То же самое и в фольклоре. Это была война христианских владетелей против турецких захватчиков.

Н.В. Злыднева: Когда Вук Караджич собирал песни в Западной Сербии, на границе с Боснией, где в начале XIX века еще сохранялись десятисложные юнацкие песни, он нашел песню, которая называется «Княжеский ужин». В основе этой песни лежит модель Тайной вечери. Князь Лазарь и Милош Обилич ведут беседу за ужином, который предшествует Косовской битве, и Лазарь говорит, что Милош его предаст. Есть такой сербский фразеологизм «ко је вјера, ко ли је не вјера» ‘быть героем’. Лазарь спрашивает: «Была первая вера, а есть следующая вера. Ты к какой принадлежишь?» Милош отвечает, что он принадлежит к древней, начальной, исконной вере. Поэтому-де за нами будет метафизическая, моральная в трансцендентном смысле победа. Так что оппозиция первый/последний здесь тоже фигурирует в своей мифологической ипостаси.

Т.М. Николаева: Когда я была в Косово в 1980-х гг., я была удивлена тем, что там две усыпальницы – князя Лазаря и султана Мурада. И если в усыпальницу князя Лазаря стояла большая очередь, то к султану Мураду – никого.

А.А. Новик: Это верно, но она сохранялась как тюрбе, как важное место поклонения. Когда я в первый раз в своей жизни был в Косово в 1990 г., там действительно не было никаких толп, но люди приезжали на красивых машинах, они были хорошо одеты, привозили с собой детей и поклонялись могиле Мурада. Конечно, толпы там не было. А еще я был на потрясающем действе – на свадьбе. Приехала кавалькада автомобилей, разукрашенных лентами, играла музыка, и они поклонялись памятнику Косовской битве, на котором написано: «Здесь в 1389 г. перестала быть независимой сербская земля». И эта свадьба была цыганской, мусульманской.

М.М. Макарецв: Я хотел бы добавить, что этимология *Обилич* от *обил* (с широкой семантикой, связанной в том числе и с обилием) признается не всеми. Так, А.Н. Соболев пишет: «*copil* ‘ребенок, сын, юноша; пасынок растения’... Данную основу находим в сербском средневековом антропономастиконе как личное имя *Копил* и как отчество в имени *Милош Копилић* (употреблялись также, вследствие семантических и фонетических субституций, имена *Кобилић* ‘рожденный кобылой’ и *Обилич* от ‘обилие’»¹.

¹ А.Н. Соболев. Основы лингвокультурной антропогеографии Балканского полуострова. Том I. Homo balkanicus и его пространство. СПб. – Мюнхен, 2013.

АРХЕМОΡ: НОВОГОДНЕЕ БОЖЕСТВО ДРЕВНИХ ГРЕКОВ

Среди многочисленных древнегреческих имен на *архе* (начало, первый, главный) – Археет, Архелай, Архедам и т.д. – встречается одно странное и не вяжущееся с заключенным в них позитивным социально-иерархическим смыслом. Это Архемор – «Начало смерти».

В мифах *Офельт* (его первое имя) – маленький мальчик, еще не научившийся ходить. Он сын царя Немеи Ликурга и его супруги Евридики (см. варианты: Archemoros [Robert] // RE II, 1896, Sp. 456). Однако не родители имели ближайшее отношение к младенцу, а его нянька Гипсипила, невольная убийца ребенка. Вопреки оракулу, она положила младенца на землю, когда он *еще не научился ходить*. Случилось это во время похода *Семерых против Фив* (Ἑπτὰ ἐπὶ Θῆβας), аргосских царей, шедших в беотийский Кадмейон отстаивать право на трон для Полиника – одного из двух сыновей Эдипа: другой брат, Этеокл, после годичного царствования не уступил добровольно трон, как было условлено после смерти отца (рожденные в инцестном браке, оба были прокляты им). Проходя через Немею, Семеро *испытывали сильную жажду* и попросили Гипсипилу указать им источник воды – Дионис скрыл воду, за исключением потока Langia (Stat. Theb. IV. 717, 774). Пока Гипсипила ходила, младенец погиб *от укуса змеи*. Это было сочтено Семерыми дурным знаком для предстоящего похода. Они убили змею (у Стация – Капаней), *переименовали* Офельта в Архемора и учредили в честь него Немейские игры (τὰ Νέμεια) – четвертый панэллинский агон (Apollod. III. 6. 4; Schol. Clem. Alex. 424, 19 Dind.; Hyg. Fab. 74; 273)¹. Главным учредителем выступает Адраст (Pind. Nem. X. 28), хотя некоторые называют Амфиарая (Eurip. Nypsipyle, frg. 60 II, 99sq.).

¹ Древние (Marmor Parium) датировали событие 987 годом до архонтата Диогнета, т.е. 1251 г. до н.э. В историческое время игры возобновились в 573 г. до н.э., несколько позднее Истмий. Праздник был триетерийским. Главными на нем были *гимнические* агоны – гиппийские появились позднее, а мусические предположительно только в эпоху эллинизма. Как и в Истмиях, в них участвовали три категории мужчин: мужи (ἄνδρες), юноши (ἀγένοι) и мальчики (παῖδες). Судей было 10 (IG IV 587), они облачались в *темные одежды* в знак траура по Архемору (Schol. Pind. Nem. Nyp. d).

В изложенной сюжетной канве переплетается много мифических фактов, с разнообразными ветвлениями; остановимся на мифоритуальном ядре, центральном для аргосского-фиванского цикла. Это взаимосвязь гибели Офелты с походом Семерых, с одной стороны (отец ребенка Ликург знал от предсказателей, что они принесут ему несчастье, см. Nup-sipyle [Jessen] // RE IX, 1916, Sp. 442), и с Гипсипилой, с другой (нарушение оракула).

Начнем с Семерых (Apollod. III. 6. 3). Возглавлял поход царь Аргоса Адраст – по настоянию зятя Полиника, мужа его дочери Аргеи. С ними шли еще три царя – Капаней, Гиппомедонт и Парфенопей из Аркадии; примыкал к группе Тидей из Калидона, второй зять Адраста, муж его дочери Деипилы. Говорили, что участвовал и брат Адраста Мекистей, но в большинстве мифических версий ведущая роль среди Семерых, кроме Адраста, принадлежит аргосскому прорицателю Амфиарая.

Адраст и Амфиарай представляли два царских рода Арголиды, Меламподидов (Амфиарай) и Биантидов (Адраст), восходящих к двум братьям, сыновьям Амифаона из Пилоса (Πύλος, от Πύλη, мн. ч. Πύλαι – *Ворота*) и его жены Идоменеи – Меламподу (Μελάμπους) и Бианту (Βίας). Их дедом был Кретей, царь Иолка и сын обитавшего в Фессалии Эола. Несмотря на то, что братья были дружны и Мелампод, добывая для Бианта жену Перо у Нелея, целый год *сидел в заточении* (Apollod. I. 9. 12), эти два рода изначально отмечены враждой близнецов: Нелей, основатель Пилоса, тесть Бианта и отец мудрого Нестора (Apollod. I. 9. 9), враждовал с братом Пелием¹, у которого на лбу была темная отметина: его ударила в лоб кобылица (Apollod. I. 9. 8); Акрисий ссорился еще в чреве матери с братом Пройтом (Apollod. II. 2. 1).

Сведения, сохранившиеся об этих героях, позволяют видеть в них бывших *богов*. Адраст (Ἀδραστος) – сын Талая и Евриномы (варианты: Лисимаха, Лисианасса); Офелт-Архемор был сыном Ликурга, внуком Адрастова брата Пронакта. По свидетельству древних, в Сикионе, где была его могила, Адраста почитали, как Диониса, трагическими хорами (Schol. Pind. Nem. IX. 30). Героический культ в честь него отправлялся и в Мегаре (Schol. Pind. Nem. IX. 30; Paus. I. 43. 1). В Аргосе близ храма Диониса и неподалеку от святилища Амфиарая находилась οἰκία Ἀδράστου (Paus. II. 23. 2). В Немее была речка Ἀδράστεια (Paus. II. 15. 3).

¹ В ряде источников (ср. Schol. Theokr. 3, 45; Paus. IX. 36. 8) Нелей и Пелий – сыновья Кретея и Тиро (а не Тиро и Посейдона/Энипея), т.е. братья Амифаона, отца Мелампода и Бианта.

Героон, в котором Адраст почитался вместе с Тесеем, Пирифоем и Эдипом, Павсаний видел в Колоне Гиппийском близ Афин (Paus. I. 30. 4) – у места упокоения Эдипа. Хотя большинство свидетельств культа в честь Адраста отмечены в Сикионе, в мифах он – царь Аргоса (Paus. VII. 17. 7). Его мать – *Евринома*, дочь Ифита (Hug. Fab. 69sq.; Schol. Stat. Theb. I. 398; V. 18), по имени и сути (Εὐρυνόμη – Weitschaltende, *Далекораспоряжающаяся*: Eurynome [Hoefel] // RE VI, 1909, Sp. 1339) близка сестре Фетиде; она богиня вод, титанида и дочь Океана (Hom. II. XVIII. 398), у которой в течение 10 лет жил сброшенный Герой с Олимпа Гефест; в орфической космогонии она владычица Олимпа (Apoll. Rhod. I. 503 sq.; Eurynome 1 [Hoefel] // RE VI, 1909, Sp. 1339). Примечательно, что это же имя носят другие Водные владычицы: дочь Протея и дочь Асопа. Отец Адраста *Талай* (Ταλαός) – сын Бианта и Перо, внук Амифаона; его мать происходила из тиринфского дома Пройтидов. Судя по корню -тал-, он *Несущий* (небо), один из образов-воплощений мировой оси (Talaos [Schwenn] // RE IV, 1932, Sp. 2060). Могила Талая находилась на агоре Аргоса (FGrHist II 675, Anm. 443, 444; Paus. II. 21. 2).

Адраст выступает ритуальной парой *Адрастеи* и родственных ей богинь. Адрастея, дочь Океана, – судья в загробном мире у Платона (Plut. De fato 4; Schol. Plat. Phaidr. 148). Она близка во многих отношениях Великой матери *Кибеле* (Мать гор, Мать богов) и *Немезиде*¹. Примечательно, что Немезида, замещая Леду, в мифах является супругой Зевса и матерью Елены и Диоскуров (Paus. I. 33. 7), родившихся из яйца, снесенного превратившейся в гусыню богиней; Зевс преследовал ее в до берегов Океана в образе *змея* или *лебедя* (Nemesis 1 [Enßlin] // RE XVI, 1935, Sp. 2342). Среди ряда ее важных эпиклез, ἀθανάτα, δικάια, μεγίστη, οὐρανία, есть одна особая – πολύμορφος, говорящая о том, что она *Водная владычица*. В мифах Адраст ставит ей алтарь, который называли алтарем «Адрастовой Немезиды». В Аттике у Немезиды был сильно стершийся праздник в честь умерших Νεμέσεια, на котором приносили жертвы *за мертвых* (Demosth. Or. XLI. 11). Что касается *Немеи* (Νεμέα, Νεμεία), долины *пастбищ скота* между Флиунтом и Клеонами, то этот топоним близок к Νέμεσις (ср. νέμω – «пасти», «разделять», «давать», «принуждать»).

¹ О параллелизме и слиянии Адрастеи и Немезиды: Menandr. Frg. 321; Strab. XIII. 588; Plut. De seranum. vind. 22; Luk. Dial meret. XII. 12; Amm. Marcell. XIV. 11; Немезида=*Мойра*, см. Nemesis 1 [Enßlin] // RE XVI, 1935, Sp. 2339; Немезида как вариант *Эринии*, см. Op. cit.; Елена в Трое воспринималась как Адрастея (Athenag. Leg. 1) или дочь Немезиды.

Прочные связи между Адрастом и Адрастеей / Немезидой, богинями *справедливой участи*, кары и возмездия, *судей на загробном пастбище* душ-скота наделяют образ бывшего бога близким им смыслом. С именем Адраста ассоциируется понятие *неотвратимости судьбы*. "Αδραστός (от α-διδράσκω) означает «не убегаящий, не склонный к побегу» (Вейсман 1899, с. 21).

Что касается Амфиарая (Ἀμφιάραος), этот провидец и прорицатель тоже явно был богом в доисторической Греции. Он потомок знаменитого прорицателя Мелампода из Пилоса, сын Оиклея (или Аполлона – Hug. Fab. 70; 128) и Гипермнестры, дочери Фестия (Pind. Puth. VIII. 39; Aesch. Sept. 609); по имени единственной дочери Даная, не убившей мужа в первую брачную ночь (Apollod. II. 1. 5). Кстати, близ Лерны, где похоронили головы убитых сыновей Египта, протекал одноименный Амфиараю источник (Paus. II. 37. 5). От Эрифилы, сестры Адраста и Пронакта и дочери Талая (Paus. III. 18. 2), у Амфиарая было два сына – Амфилох и Алкмеон (Hom. Od. XV. 248) и две дочери – Евридика и Демонасса (Paus. V. 17. 7).

Амфиарай участвовал в убийстве отца Адраста, *Талая* (Ταλαός), и брата *Пронакта* (Πρόναξ). Адраст был изгнан из Аргоса и бежал в Сикион к деду по матери Полибу, передавшему ему трон, но, утвердившись в силе, вернулся в Аргос и помирился с Амфиараем. Он отдал ему в жены свою сестру *Эрифилу* (Ἐριφύλη) при этом была дана клятва, что именно она будет разрешать все споры между мужчинами. Во время военных сборов Семерых Амфиарай, провидец и целитель, предвидя гибель аргосцев, отказывался снаряжаться, однако, Эрифила, подкупленная Этеоклом с помощью золотого ожерелья Гармонии (Apollod. III. 6. 2), убедила его в необходимости воевать. Амфиарай отправился, грозя жене мечом (ср. LIMC I, 1981, Amphiaraios 7) и завещав сыну Алкмеону отомстить за свою предстоящую смерть (Apollod. III. 6. 2).

Основные свидетельства культа сохранились в Пелопоннесе и Беотии. Так, в Аргосе Павсаний указывал его святилище (Paus. II. 23. 2). Во Флиунте, контролировавшем один из концов Немейской долины, показывали дом за агорой, где Амфиарай по ночам делал предсказания (Paus. II. 13. 7). В Клеонах, под патронатом которых находился другой конец долины и в ведении которых поначалу были Немейские игры (потом инициативу перехватил Аргос), сохранились следы героического культа; считалось, что именно там прорицатель был заживо поглощен землей (Schol. Pind. Ol. VI. 21). Но наиболее важным местом почитания был Ороп на границе Беотии и Аттики, где находилось святилище

Амфиарая с оракулом и осуществлялась целительская практика (Pind. Pyth. VIII. 40; Soph. El. 840). Оракул получали во сне после однодневного поста и трехдневного винопития, лежа на шкуре принесенного в жертву барана (Paus. I. 34. 5). В самой Беотии, при Потниях, между Платеями и Фивами, во времена Павсания лежали руины теменоса героя (Paus. IX. 8. 3), и говорили, что именно там он был низвергнут молнией Зевса.

Евридика (Εὐρυδίκη *Ширококазнящая*) – бывшая богиня (Eurydike [Tümpel] // RE VI, 1909, Sp. 1323), и справедливо предположение ученых XIX века, что первоначально не Орфей спасал ее, а она его – он нисходил в подземный мир умиловать суровую богиню Низа. Верно и указание старых авторов на близость Евридики мифов об Орфее с немейской Евридикой; сын последней Офельт погиб так же, как супруга Орфея, от укуса в ногу змеи (Ibid., Sp. 1325). Ὀφέλτης как «Даритель благ» (одна из старых этимологий – ср. Мааб 1895, S. 149, 40) близок Плутону, владыке потустороннего мира. О тесной ассоциации героини с данным кругом мифов говорит наличие дочери Евридики у Амфиарая и Эрифилы, с одной стороны, и у Адраста, с другой (Eurydike [Tümpel] // RE V, 1909, Sp. 1325).

Эрифила (Εριφύλη), дочь Талая и Эвриномы, сестра Адраста и супруга Амфиарая (Apollod. I. 9. 13), – вероятно, тоже бывшая богиня, в историческое время деградировавшая до героини. Мифы о ней сильно стерлись, и только функция «убийцы мужей» выразительно запечатлелась в источниках, родня Эрифилу с гораздо более мощной фигурой Клитемнестры: обе губят супругов и обе погибают от руки сыновей. Культовых свидетельств немного: μηῖμα Эрифилы находилась в Аргосе неподалеку от святилища Амфиарая (Paus. II. 23. 2). Но сохранилась древняя функция *судии* – она судит мужчин, двух родственников, кровного и некровного, брата и мужа, решая спор в пользу кровного, что говорит о ее матриархальном генезисе и о бывшей роли царицы Низа. В патриархальном обществе роль судей уже исключительно мужская (ср. Парис на «суде красоты»; Минос, Сарпедон, Радамант как судии мертвых и т.д.).

Гипсипила (Ἰψιπύλη *Высокие врата*) немейских мифов прямо связана со знаменитой царицей Лемноса (Stat. Theb. V. 226-467; Hupsipyile [Jessen] // RE IX, 1916, Sp. 436), дочерью Фоанта, сына Диониса, и Мирины, дочери Кретея (Schol. Apoll. Rhod. I. 601; в таком случае Мирина – сестра Амифаона, родоначальника Меламподидов и Биантидов). Обычно ее именуют Λημνία или *Дочь Фоанта*, царством которого называл Лемнос уже Гомер (Hom. II. XIV. 230). Еще до похода аргонавтов лемнианки истребили на острове мужчин за то, что они стали

пренебрегать ими, беря в наложницы фракиянок. Случилось это зло, Λήμια κακὰ (Aesch. Choeph. 614; Pind. Pyth. IV. 253; Eurip. Nek. 887; Ovid. Met. XIII. 400) из-за пренебрежения культом Афродиты; богиня наделила женщин *дурным запахом*, δυσωμία (Dio Chrysost. Or. XXXIII. 409; Schol. Eurip. Nek. 887); мужеубийство потребовало длительных и серьезных умиловительных жертв и очищений. Гипсипила была продана в рабство в Немею женщинами Лемноса после того, как они узнали о тайном спасении ею отца Фоанта (Apollod. I. 9. 17; Schol. Apoll. Rhod. I. 609 sq.) – он в бочке-ларнаксе уплыл к берегам Таврии, где стал жрецом Артемиды.

Миф о «дурном запахе» повторяется еще в ряде сюжетов: кентавр Несс, раненный отравленной стрелой Геракла и умирающий в Озольских Локрах (Paus. X. 38. 2; Plut. Quaest. Gr. 15); убитый Аполлоном Пифон, оставленный в «Гниющем» оракульском месте (Πύθω); Филоктет, укушенный на Лемносе змеей и оставленный греками там по дороге в Трою из-за зловония, исходящего его раной (Hom. Il. II. 722; Apollod. Epit. III. 27). Вероятно, «дурной запах» связан с древнейшей формой *погребального обряда* – выставлением тел на солнце, где их мертвая плоть разлагалась, пока от нее не очищались «бессмертные кости» – ядро последующей реституции жизни (Акимова, Кифишин 2000, с. 199 сл.).

С этим аспектом образа Гипсипилы, «Высоковратной» богини смерти (Мааß 1895, S. 149, 40), связан финальный момент аргосско-фиванского цикла. После устройства Немейских игр в честь Офельта-Архемора, Семеро двинулись на север – Немея была примерно на полпути между Аргосом и Коринфским заливом. Две силы столкнулись у *семивратных Фив*. Каждый из Семерых сражался с фиванцами у одних из 7-ми врат. Амфиарай сражался с Меланиппом, который до того смертельно ранил Тидея – сына Ойнея и отца Диомеда; Амфиарай отсек ему голову и бросил Тидею, который перед смертью расколол врагу череп и выпил мозг (Apollod. III. 6. 8); исполненная отвращения Афина не дала Тидею обещанное бессмертие (Schol. Pind. Nem. X. 12). Амфиарай был низринут в землю неуязвленным – прежде, чем его успел ранить фиванец Периклимен (Pind. Nem. IX. 24), по имени тождественный Владыке вод (ср. о сыне Нелея – Apollod. I. 9. 9).

У важнейших, седьмых ворот, по имени Ὑποσταί (Высочайшие), столкнулись сыновья Эдипа. Силы были равны, но перевес наступил только тогда, когда по предсказанию Тиресия о необходимости жертвы со стороны Фив, сын царя Креонта Менекей заколол себя *перед городскими воротами* (Apollod. III. 6. 7). Еще в «Илиаде» считалось, что все аргосцы

погибли (Hom. II. IV. 409; ср. Pind. Nem. IX), однако, по ряду версий Адраста спас крылатый конь Ἀρῆϊον (Paus. VIII. 25. 8; Aesch. Sept. 50; Hyg. Fab. 70; Apollod. III. 6. 8)¹, связанный с богом войны Аресом (Ἄρης) – основателем фиванского дома, отцом Гармонии и Кадма, дедом их четырех дочерей – Автонои, Агавы, Ино и Семелы, прадедом Диониса. Появление Арейона позволяет думать, что в его образе спасается *солнечный бог*.

Далее – Фивы *запретили хоронить* аргосцев (Apollod. III. 7. 1), и их тела были отданы на растерзание хищным птицам и псам; разумеется, трупы источали *дурной запах* гниения. Дочь Эдипа Антигона, нарушив запрет, стремилась похоронить тело брата Полиника, но она также была умерщвлена (или сама повесилась в гробнице – Apollod. III. 7. 1), а с ней и жених, сын царя Креонта Гаймон. Право на достойное захоронение силой отвоевал для побежденных афинский царь Тесей. Фивы будут взяты только через десять лет потомками Семерых, *эпигонами*.

Краткий анализ мифических функций центральных героев цикла (с аргосской стороны) позволяет сделать предварительно два заключения. Одно касается общекультурного греческого контекста, связанного с началом борьбы *патриархата с матриархатом* и первым торжеством ценностей «отцовской» культуры. Гипсипила дважды губит мужчин – ранее на Лемносе, где все мужья и сыновья были убиты жительницами острова, за исключением Фоанта, и затем в Немее, где она снова губит *Сына* (Офельта-Архемира) и спасает *Отцов* (Семерых). Эрифила явно отправляет на смерть Амфиарая; Евридика тоже некогда убивала-спасала Орфея. С этими древнейшими Владычицами, потусторонними богинями и судьями в мире мертвых, ассоциируется архаичный погребальный обряд *выставления* и связанный с ним «дурной запах». Поэтому их жестко отодвигают на второй план, лишают бывшего могущества и *умерщвляют*. Гипсипиле грозила смерть от лемноских женщин, но ей удалось, по одной версии, бежать на чужой корабль (Hypsipyle [Jessen] // RE IX, 1916, Sp. 439); от Евридики, матери Офельта, ее спасли Семеро. Эрифила будет убита собственным сыном Алкмеоном (Apollod. III. 7. 5). Его, как и Ореста, предавшего смерти Клитмнестру в очень похожей, но более знаменитой истории, будут преследовать те же Эринии, мстительницы за пролитую материнскую кровь, и он тоже спасется только на новонамытой (Ахелоем) земле (Apollod. III. 7. 5). Евридика,

¹ Ср. Apollod. III. 6. 8: «Этого коня родила Деметра, которая в образе *Эринии* сошлась с Посейдоном».

жена Ликурга и мать Офельта-Архемира, принадлежит к ритуально умершим, по связям с мифом об Орфее и косвенно – в немейском мифе об аналогичной гибели ее сына.

В Фивах переход к «власти отца» уже был осуществлен, о чем говорят предшествовавшая судьба царского дома – гибель Иокасты как знак самоизживания «инцестного» материнского права и торжество в конечном счете Эдипа-*Отца* (оба его сына погибли). Теперь такой порядок вещей должен был воцариться и в Аргосе. Семеро не случайно нашли последний приют в мистериальном центре Эллады, *Элевсине* (Plut. Thes. 29)¹. Матриархальная традиция там была уже повержена и широко укоренялся миф о поочередной смерти Матери/Дочери (Деметры/Коры), при торжестве «власти Отца». В Элевсине, помимо знаменитого здания для посвящений Телестериона, находился храм Посейдона *Отчего* (Πατήρ; Paus. I. 38. 6; Eleusis [Kern] // RE V, 1903, Sp. 2337-2338). В конце концов, в результате похода Семерых фактически остаются лишь два *Отца*, два царя – Креонт в Фивах и Ликург в Немее.

Идея вытеснения *Сына* (паредр Богини-матери) *Отцом* окончательно оформилась в конце эпохи неолита на Ближнем Востоке, откуда она через Кипр могла прийти в Грецию. Параллельно взрослый юноша-бог, *Сын*, трансформировался в «маленького мальчика», жертву *Отца*, что очевидно в мифе об Офельте-Архемире (а также о Меликерт-Палемоне и других).

Юный мертвый бог – солярное существо. Офельт-Архемир погиб в середине лета, в апогее максимальной жары, в дни *летнего солнцестояния*; тогда же отправлялись и Немейские игры (в первой половине июля, называют дату 18 Панемоса – Boethius 1922). Об этом говорит и такая мифическая черта как *страдание от жажды* (ср. поиски воды для Семерых как причину смерти Офельта). Она заставляет вспомнить миф о 50-ти данаидах, убивших женихов в брачную ночь, кроме Гиперместры («Сверхмать»), пощадившей своего Линкея (Apollod. II. 1. 5). Они тоже *страдали от жажды*, придя из Египта в Аргос, где Посейдон закрыл все источники, и только одной из них, Амимоне, высек воду трезубцем из скалы (Apollod. II. 1. 4; Nuy. Fab. 169). Это еще более «прогрессивный» вариант: *Отец* спасает *Дочь-супругу*, тогда как

¹ По некоторым версиям, рядовые аргосцы были погребены у Киферона близ Элевтерских скал (Eurip. Suppl. 757-759), Семеро же в Элевсине были кремированы, пепел их увезен на родину. Погребен в Элевсине был только Капаней, поверженный Зевсовым перуном (Apollod. III. 6. 7).

Гипсипила спасала *Отцов*, губя *Сына*. По дороге в Колхиду за золотым руном, на берегу Мизии, в районе будущего города Киоса, *страдал от жажды* Геракл, и юный Гилас ("Ἰλας), сын дриопа Фейодаманта и нимфы Мелиты), пошел вечером за водой и пропал (Apoll. Rhod. I. 1211 sq.). Его утащили в водное царство (Pegai) нимфа Дриопа (Δρυόπη *Дубовидная*) и ее сестры. Искавшие юношу Геракл и Полифем отстали от Арго, после чего Геракл разжег костер, в который бросил *вырванную с корнем огромную сосну* (Apoll. Rhod. I. 1190-1200), из ветвей которой хотел сделать для себя новое весло взамен поломанного. Следы обряда вырывания с корнем деревьев в честь Аполлона засвидетельствован Павсанием в той же Малой Азии – в Магнезии на Меандре (Paus. X. 32. 6). Вероятно, он существовал и на Кипре в Курионе, где почитался Аполлон Лесной ("Ἰλάτης – Lykophr. 448). Срубание мирового дерева (вегетативный образ солнечного бога) означает конец цикла. С летним солнцестоянием связывает Немеи олива, ветви которой шли на венки для победителей; в эти дни она *переворачивала свои листья* (Theophr. Hist. pl. I. 10. 1; Plin. N. h. II. 108; XVI. 87; Gell. IX. 7. 1 sq.); оливковые рощи обладали способностью *переходить* с места на место (Plin. N. h. XVII. 245).

В середине лета бог-солнце, достигнув апогея пути, начинал умирать – *тонуть*. Идея его падения с небесных высот в первобытные воды отражена в ряде мифических черт. Так, Офельта-Архемора кладут *на землю*, и его кусает змея, Водная владычица; в иконографии он предстает опрокинутым *вниз головой* (см. LIMC II, 1984, Archemoros 4a, 5 – рельефы римских саркофагов), как и другой бог-младенец, сын Гектора и Андромахи Астианакт ('Αστυάναξ *Владыка города*, см. LIMC II, 1984, Astyanax I 7, I 13, I 15, I 18, I 13-25, I 28-29), погибший при взятии Трои в дни летнего солнцестояния¹. Аргосца Капанея Зевс *сбрасывает перуном со стены* (Aesch. Sept. 423 sq.; Apollod. III. 6. 7); молния Зевса отправляет живым Амфиарая *под землю* (Apollod. III. 6. 8); Антигона заживо гибнет в *подземной могиле* (Apollod. III. 7. 1) и т.д. Проблема неспособности – или утраты способности к бегу/ходьбе (бога-солнца по небосводу) отражена не только в мифе о смерти Офельта-Архемора, но и в мифе об Эдипе (с детства проколоты ноги – Apollod. III. 5.7), в имени Мелампода *Черноногий* (якобы его мать Родопа положила его в лесу, так что ноги оказались на солнце и были обожжены – Schol. Apoll. Rhod. I. 121; Schol.

¹ Даты называют следующие: за 17 дней до летнего солнцестояния; 12 или 28 Таргелиона; 28 Панемоса, 28 Скирофориона (Dion. Hal. I. 63. 1; Clem. Strom. I. 104. 1–2). Город был взят в полнолуние (Clim. Strom. I. 104. 2).

Theokr. III. 43), в мифе об Адрасте-Амфиарае, где войско Семерых, не утолив жажду, *не может далее идти*.

Мифоритуальный контекст аргосско-фиванского цикла связан именно с таким переходом бога-солнца от летнего к зимнему пути, от надземной к водной фазе его существования. Солнце выступает как Многолиственное дерево (Ἐριφύλη), которое ожидает смерть у Высоких ворот (Ἵψιπύλη, Πύλος, Ὑψίσται), разделяющих земной и потусторонний миры, где стоит судья, «Ширококазная» преступников богиня (Ἐυρυδίκη/Ἐριφύλη, Ἀδραστεία, Νέμεσις), Водная владычица (Ἐυρυνόμη). В потустороннем саду растут воплощения *мертвого солнца*, в частности, *сельдерея*. Офельт-Архемор умер на лужайке сельдерея¹ (Hug. Myth. 74), «холодного и влажного» растения (Detienne 1977, p. 107f.), явно относящегося к зимней части года; венки из свежего сельдерея (Schol. Pind. Nem. Hup. d; Plut. Timol. 26; Plin. N. h. XIX. 46) вручали победителям Немей после Греко-персидских войн – вместо оливковых (Schol. Pind. Nem. Hup. e) или дубовых (IG II 1320). Сакральный смысл происходящего очевиден из участия в нем связанных со всевидящим-всезнающим богом солнца *провидцев* и *целителей* (Амфиарай, потомок Мелампода; троянские Амфий-Адраст, сыновья Меропса; Ясон, супруг Медеи и Гипсипилы, и т.д.). Аргосские прорицатели-целители (Меламподиды) в лице Амфиарая последовательно губят не-провидцев (Биантидов) в лице Талая, Пронакта и Офельта. Они метафорически подрубают Несущего (= Мировую ось) – Талая, потому что его жизненный цикл должен ритуально обновляться. Сам переходящий, Адраст-Амфиарай, *не склонен к побегу и молит вокруг*, потому что такова его участь (μοῖρα).

Офельт-Архемор – детский, сыновий образ Зевса, почитавшегося как Зевс Νέμειος в кипарисовой роще Немей (Pind. Nem. II. 4; Theokr. XXV. 69). Но тот же Зевс в Афинах, с эпиклезой Μόριος выступал покровителем оливковой рощи из 12 деревьев-μοῖραι (Schol. Soph. Oed. K. 705; Morios [gr. Kruse] // RE XVI, 1933, Sp. 307), с которых срывали ветви для венков победителям на Панафинеях и из олив которых добывали священное масло. Зевс Μόριος – это Зевс участи, судьбы. Не случайно при реформе

¹ Erpich (Arium), травянистое растение семейства Зонтичных (Ariaceae), являлось афродизиакom, из него изготавливали препараты для лечения сердца и сосудов, слабоумия и недугов типа болезни Альцгеймера. Очевидно, сельдерея должен был восстановить силы старого бога-мужчины.

Немейских игр Геракл перепосвятил их *Зевсу* (Schol. Pind. Nem. Нур. d, e)¹, как при реформе Истмийских игр, первоначально учрежденных в честь мертвого фиванского младенца Меликерта-Палемона и называвшихся Melikertia², они были посвящены Тесеем *Посейдону* (Нуг. Fab. 273; Melikertes [Lesky] // RE XV, 1931, Sp. 517).

Адраст-Амфиарай составляют древнее смысловое ядро мифа, судя по тому, что бледный образ этой пары сохранился и в троянском цикле – два брата из Перкусия, сыновья прорицателя Меропса: *Адраст-Амфиос* (П. П. 828 sq.; IX. 328 sq.; ср. П. VI. 37 sq.; XVI. 694); оба убиты Диомедом, сыном Тидея (Adrastos [Bethe] // RE I, 1894, Sp. 415). В аргосско-фиванском цикле эти герои противостоят другой мифической паре, сыновьям Эдипа: *Этеокл-Полиник*. Двоичная система прослеживается в отношениях: *Офельт-Архемор/Семеро*. Двойственность идущего к смерти–возрождению солнечного бога очевидна в *перемене имени* (Офельт/Архемор, Меликерт/Палемон) и в *перемене образа* (в данном случае Сын – Отец: Офельт/Зевс, Меликерт/Посейдон). Меняется имя – меняется суть. Фактически это два разных существа: в земном мире Офельт, в водном-хаотическом Архемор. Один, условно говоря – бог летней части года, другой – зимней, но первая открывается зимой (ср. поговорку «Солнце на лето, зима на мороз»), вторая летом (ср. «Солнце на зиму, лето на жары»). К открывающим зиму богам можно отнести, кроме названных, включая *Адраста-Амфиарая* и *Семерых*: *Икара* в мифе о Дедале; *Икария* в сюжете с Эригоной-Майрой; *Ахилла* со вторым именем Лигирий (или Пиррисий), погибшего, подобного Офельту и Евридке, от ранения пяты; *Гефеста*, сброшенного с Олимпа в водное царство Фетиды и Евриномы; *Ареса*, запертого Алоадами в некоей медной бочке κέρατος и спасенного оттуда Гермесом (Schol. S. II. V. 385; ср. аналогичное укрытие Эврисфея – Apollod. II. 5. 1 и вышеупомянутое

¹ По некоторым сведениям, первые Немейские игры были устроены в честь Пронакта (Ael. Var. hist. IV. 5), а не в честь Архемора.

² Меликерт – сын Ино, двоюродный брат Диониса; Афамант и Ино, взявшие на воспитание маленького Диониса после смерти Семелы, были одержимы наведенным Герой безумием: Афамант убил старшего сына Леарха, а младшего, Меликерта, мать то ли сварила в котле (Apollod. III. 4. 3), то ли бросилась с ним в море с Молирийских скал (Ovid. Met. IV. 512sq.; Ovid. Fast. VI. 489sq.). Оба получили по смерти *новые имена* (Melikertes [Lesky] // RE XV, 1931, Sp. 515): она стала Левкотеей (Белая богиня), он Палемоном.

заточение Нелеем Мелампода); *Одиссея* после Троянской войны (Кифишин 2012, с. 116 сл.); *Пелея*, отца Ахилла, борьбой склонявшего к браку Водную владычицу Фетиду (Apollod. III. 13. 5; LIMC VIII, 1997, Thetis 10f.); *Тесея*, нырявшего в море к Амфитрите и совершавшего подвиги (LIMC I, 1981, Amphitrite 75; LIMC VII, 1994, Theseus 36); *Геракла* и многих других.

Однако, случай с Гераклом особый: это имя ('Hρακλῆς *Прославляющий Геру*) он получил перед совершением подвигов (Apollod. II. 4. 12), а прежде именовался по деду *Алкидом*. Дед Геракла, в свою очередь, тоже менял имя; до Алкея он был *Палемоном* (Παλαίμων *Борец, Боец*). Таким образом, у Геракла прослеживается «наследственная» принадлежность к зимним богам. Важно, что свои канонические ἄλλα Геракл совершил в *состоянии безумия*, в которое он впал при объявлении воли богов (Акимова 1991, с. 27, прим. 105, 106)¹. «Безумный» период говорит о Геракле как о *блуждающем* зимнем боге, проходящем свой страстной возрожденческий путь в потустороннем (подводном) мире, сражаясь с многочисленными его воплощениями, подобно египетскому Ра. Ра, как известно, менял *и имя, и облик* (Ра, Атум, Хепри – дневное, вечернее и утреннее солнце); вечерний бог – старый баран, утренний – новорожденный скарабей. Изначально *подводные* подвиги Геракла впоследствии стали реальными, *земными*. Об их потустороннем генезисе свидетельствует в том числе и факт сражения Геракла с *Аидом* в битве при *Пилосе*; там были убиты Нелей и все его дети, за исключением Нестора (Apollod. II. 7. 1).

Бог уходил в воды и начинал новую «безумную» жизнь. На земле осуществляются целенаправленные действия, там – *блуждания* в поисках выхода из мира смерти. Среди *блуждающих* находим богов-открывателей зимы: *Деметру*, ищущую на земле пропавшую дочь Кору (Hymn. Hom. V. 47 sq.; Apollod. I. 5. 1); Эригону Ἀλήτις (*Блуждающая*),

¹ По другой версии, он впал в безумие по воле Геры после сражения с минийцами, вследствие чего бросил в огонь своих детей от Мегары и двух сыновей Ификла (Apollod. II. 4. 12). После очищения Феспием Геракл прибыл в Дельфы, чтобы узнать место будущего своего поселения. Пифия объявила – Тиринф и необходимость исполнения 10-ти подвигов для Эврисфея в течение 12-ти лет, после чего он станет бессмертным (Apollod. II. 4. 12). Еще один приступ безумия связан с убийством Ифита в Тиринфе – он был сброшен с городской стены (Apollod. II. 6. 2). После того по оракулу Пифии Геракла продали в рабство Омфале.

бродящую по земле Аттики вместе с собакой Майрой в поисках пропавшего (убитого с селянами из-за вина) отца Икария (Apollod. III. 14. 7); это событие также дней летнего солнцестояния, судя по отождествлению Майры с Сириусом (Ovid. Fast. IV. 939, V. 723). К блуждающим принадлежит и Аполлон, по воле богов отбывавший наказание в виде странствия-πλάνη, длившегося девять великих периодов (Plut. De def. or. 21; Лосев 1957, с. 363). Вероятно, относится к ним и Дионис в его странствиях в компании Муз (Diod. IV. 4) и в Индийском походе, совершенном в состоянии *безумия* (Luk. Dial. deor. 18).

Двойные боги-близнецы, среди которых *зимние* в данной системе главнее (как в греческих мифах Ночь старше Дня, смерть старше жизни), со временем стали рассредоточиваться и расходиться по разным полюсам. В случае Адраста-Амфиарая первый выступает богом *лета* – улетает на божественном коне или на двух, Арейоне и Кайросе (Καιρός, *Счастливый случай*, выступает антиподом *Несчастливой участи* божества), второй *зимы* (заживо низвергнут в нижний мир). Но случай с Гераклом говорит, что обе части года могло представлять одно божество. Зрелый, идущий к старости, опытный герой – зиму, юный – лето; он рождается в дни *зимнего солнцестояния*. Геракл как летний бог представлен младенцем, «еще не научившимся ходить», но, в отличие от Офельта-Архемира и Меликерта-Палемона, *жизнеспособным*. Сразу после зимнего рождения он одолевает *двух змей* (= Водных владычиц) (Apollod. II. 4. 8; LIMC IV, 1988, Herakles 1596-1663), а это знак его победоносности.

История Семерых вождей восходит к шумерскому эпосу «Лугальбанда во мраке гор» (Афанасьева 1997, с. 181–192). В нем развивается похожий сюжет: 7 вождей Урука/Кулабы во главе с Энмеркаром (полулегендарная фигура) идут походом на северное царство Аратту; по дороге они оставляют в пещере на горе Хуррум примкнувшего к ним Лугальбанду («И восьмой среди них – Лугальбанда», стрк. 40.72; Lugal-banda *Царь маленький*, остальные семеро – «*Старшие братья*», стрк. 110–136), на которого нападает непонятная болезнь. Он почти умирает, они оставляют ему еды, но на обратном пути не находят – герой исцелился благодаря богу солнца Уту, принеся жертвы богам; эпизод метафорической смерти-спасения *в пещере* дублируется *сном* (стрк. 292.320a), где герою внушается мысль о совершении *жертвоприношения* животных богам. В поэме «Сказание о Лугальбанде и орле Анзуде» (Афанасьева 1997, с. 192–203) повествуется о блуждании героя в поисках отряда «семерых». Герой подкупает расположение орла-Анзуда трогательной заботой о его *маленьком сыне* (в частности, коронует его венцом

«Шугур» – «Венцом равнины», стрк. 60; Афанасьева 1997, с. 193, 403), представляя орленка *юным богом-солнцем*. И просит взамен дать ему *быстроту ног* («Да бегут мои ноги без утомленья», стрк. 168). Орел-солнце и патронируемый им герой устремляются на поиски отряда параллельно: «В поднебесье Анзуд несется./ По земле Лугальбанда несется» (стрк. 206–207). Наконец, герой встречается с «братьями». Он добровольно уходит в опасный Урук / Кулаб (что происходит в полночь, стрк. 345), чтобы передать пирующей Инанне вопрос Энмеркара: как ему взять Аратту? Ответ: нужно «у истоков вод» *поймать*, сварить и съесть громадную *рыбу* (= вступить в брак с Владычицей вод), *срубить тамариск*, выдолбив из него *чан* (= модель «чаши Низа»), *вырвать с корнем тростник* в священном локусе (стрк. 391 сл.). Тогда – «Войска его *сдвинутся с места*».

В другой, шумеро-аккадской, поэме «Нисхождение Инанны (Иштар) в преисподнюю» богиня проходит 7 врат, у которых с нее снимают 7 украшений – 7 жизненных сил, начиная с короны и до «платочка стыда» (Афанасьева 1997, с. 139–152, стрк. 14 сл., 100 сл.; Когда Ану сотворил небо 2000, с. 105–111), затем, мертвую, вешают на крюк. Но она воскресает, выкупая свою жизнь смертью супруга Думузи. Таким образом, 7 врат также символизируют 7 ступеней нисхождения из мира жизни в мир смерти. Аналог – 7 ступеней зиккурата, которые ведут с земли на небо, 7 гор на пути к бессмертию, 7 лучей-сил, исходящих из тела бога-солнца Хуавы (Афанасьева 1997, с. 21) и т.д.

«7» – совершенное число космоса, возможно, связанное с неким важным внутренним календарным циклом. В качестве гипотезы можно предположить, что год распадался на 7 + 5 лунных месяцев¹. Открытие «зимней» части года из 7 месяцев могло отразиться в мифе о походе Семерых. Если событие приурочено примерно к летнему солнцестоянию, то другая вежа будет приходиться на конец зимы, в греческом календаре на Антестерии (февраль–март), близкие по времени и смыслу русской Маслянице². Притом что *зимнее солнцестояние* в греческом календаре вообще не отмечено крупными общинными ритуалами.

Аргосско-фиванский цикл мифов об Археморе и походе Семерых имеет близкие соответствия в русском весенне-летнем празднике

¹ Давнее предположение А.Г. Кифишина.

² Ср. деление года Фукидидом на два сезона, хороший (лето, *θέρους*) и плохой (зима, *χειμών*), 8 и 4 месяца. Границами служат 6 марта (утреннее восхождение Арктура) и 8 ноября (утреннее захождение Плеяд). См. Detienne 1977, p. 100.

Семика, превышающем древностью связанную с палеолитом Масленицу (ср. «Масленица – Семикова *племянница*») и сохранившем архаичные черты погребального обряда *выставления* (Сахаров 1989, с. 348). Ритуалы Семика рассредоточились на близлежащие праздники Троицы и Духова дня (в христианской церкви *Нисхождение* Св. Духа на апостолов), из которых Духов день обращает на себя внимание странным обрядом *нарекания имени* умершим детям, души которых до 7 лет вращались среди живых, после чего должны были превращаться в «мавок» (Сементовский 1843: 105). Исполнение обряда случайными, *чужими* людьми («Крещаю тебя, Иван да Марья, во имя Отца, Сына и Святого Духа») предполагало чистоту ритуала, как и в церковном крещении биологических родителей заменяли «культурные – крестные. Для нового цикла крестная мать дарила ребенку *рубашку*, отец – нательный крест. Если крест – символ космоса, то рубашка и вообще *облачение* (греческий пеплос) – дары «зимним» богам. В обрядах Лемноса, с которым связана нянька Архемора, наиболее частым даром выступали именно *одеяния* (ср. Apoll. Rhod. II. 32; III. 1206; IV. 423), защитная оболочка и знак спасения будущего новорожденного. И на Св. Духа сохранилось много загадочных поговорок про «кожух», типа: «До Святого Духа не снимай кожуха, а по Святым Дуси знов и у кожуси» (Ермолов 1901: 294). С этим праздничным циклом стойко связан обряд *срубания и потопления священного древа* и завивание *венков* – символа будущего брачного состояния умершего бога-солнца. Прослеживается и тема *перемены образа*: *летняя* кукушка трансформируется в *зимнего* ястреба (ср. поговорку: «Кукушка кукует-кукует, да к осени в ястреба превращается»). Кстати, Масленицу и Семика разделяют тоже примерно пять месяцев.

Отмеченные соответствия позволяют думать, что деление года на две неравные половины, с летним *Началом смерти* солнца, восходило к дославянским и догреческим временам, вероятно, к эпохе неолита.

Литература:

- Акимова 1991 – Акимова Л.И. Трансформация греческих мифов в позднеантичном искусстве (цикл «Подвиги Геракла») // Сообщения ГМИИ. Вып. IX. М., 1991. С. 9-38.
- Акимова, Кифишин 2000 – Акимова Л.И., А.Г. Кифишин. Аполлон и сирены (о ритуальной специфике Дельф) // Жертвоприношение. Ритуал в искусстве и культуре от древности до наших дней. М., 2000. С. 199-212.

- Афанасьева 1997 – *Афанасьева В.К.* От начала начал. Антология шумерской поэзии. Вступ. статья, перевод, комментарии, словарь В.К. Афанасьевой. СПб., 1997.
- Вейсман 1890 – *Вейсман А.Д.* Греческо-русский словарь. СПб., 1899.
- Ермолов 1901 – *Ермолов А.С.* Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах, в четырех томах. Т. 1. Всенародный месяцеслов. СПб., 1901.
- Кифишин 2012 – *Кифишин А.Г.* Странствие в подземном мире страждущего бога. М., 2012. С. 93–152.
- Когда Ану сотворил небо 2000 – Когда Ану сотворил небо. Литература древней Месопотамии. Под ред. Г.А. Беловой и Т.А. Шерковой. М., 2000.
- Лосев 1957 – *Лосев А.Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.
- Сахаров 1989 – Сказания русского народа, собранные *И.П. Сахаровым*. М., 1989 (Народные праздники и обычаи).
- Сементовский 1843 – *Сементовский К.М.* Замечания о праздниках у малороссиян // Маяк, СПб., 1943. Т. 11. Кн. 22. Отдел 3. С. 1–74.
- Boethius 1922 – *Boethius A.* Der argivische Kalender // Uppsala Universitets Arsskrift 1922, Filosof. I, S. 1f.
- Detienne 1977 – *Detienne M.* The Gardens of Adonis: Spices in Greek Mythology / Transl. from French by Janet Lloyd. NY, 1977.
- LIMC – Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae. Zürich, München, 1981–1997. Bd. I–VIII.
- RE – Real-Encyclopädie des classischen Altertumswissenschaft. Stuttgart, 1894f. Bd. 1f.
- Мaaß 1895 – *Мaaß E.* Orpheus. Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion. München, 1895.

Archemoros: The Ancient Greek New-year Deity

Abstract: The small boy Opheltes from Nemea, who received after his death the new name *Archemoros* (*Beginning of the death*) and in whose honour were established the panhellenic Nemea (the *summer solstice* festival), is closely connected with the mythical cycle *Seven against Thebes*. The analysis of the plot shows the constant *pairing* of male figures (Neleus–Peleus, Melampodes–Biantes, Adrastos–Amphiaraios, Eteokles–Polyneikos etc.) as well as the *doubling* of their names (Opheltes–Archemoros, cf. Melikertes–Palaimon) and images (Archemoros–Zeus, cf. Melikertes–Poseidon). The female characters represent the *Ladies (and judges) of the Underworld*, e.g. of the Primordial

Waters. There appears the picture of the sun-god's *rite de passage*: he is a tree (Ἑριφύλη) which has been dugged out from the earth and is standing in front of High Gates (Ἑψιπύλη), where the Underworld Mother-goddess (Ἐϋρνόμη, Ἐϋρυδίκη, Ἀδραστεία/Νέμεσις) is waiting for him in order to restore him to life. Each mythical pair consists of *summer and winter gods* who change one another twice in a year – in summer solstice when the sun-god “begins to die”, and in the late winter when he regenerates. The Sumerian and Slavic parallels show the ancient (perhaps, Neolithic) origin of this calendar conception.

Key words: Adrastos, Amphiaraios, Archemoros, bite of a snake, dead sun-god, digging out of a tree, double names, Eriphyle, Eurydike, Eurynome, Hypsipyle, insanity, Ladies of the Waters, Opheltes, Pylos, *Seven against Thebes*, summer solstice, summer and winter parts of the year, Talaos, thirst for water, twin solar gods, vegetal sun-symbols, wandering

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: В древней Греции существовало ритуальное деление календарного года на две части – летнюю и зимнюю, древний Новый год – летний. Об этом говорит, в частности, миф о юном боге-младенце Офельте, погибшем в дни летнего солнцестояния, когда через его родину Немею шли походом *Семеро против Фив*. Он был оставлен нянькой Гипсипилой и укушен змеей, пока она искала воду для страдавших от жажды Семерых. В честь ребенка, переименованного в Архемора («Начало смерти»), были учреждены летние Немейские игры. Анализ мифа позволяет создать картину *ритуала перехода* солнечного бога: он – дерево (судя по некоторым древним толкованиям имени Ἑριφύλη), вырванное с корнем и находящееся у *Высоких врат* преисподней (Ἑψιπύλη), где его ждет *Далекораспоряжающаяся* (Ἐϋρνόμη) и *Ширококазнящая* (Ἐϋρυδίκη) богиня-мать / судья (Ἀδραστεία/Νέμεσις) для восстановления нового цикла его жизни. Многочисленные «близнецы» из этой группы мифов, такие как Нелей–Пелий, Мелампод–Биант, Адраст–Амифарай и другие, комбинируют персоны богов-солнц летнего (земного) и зимнего (потустороннего, водного) состояния. Летние младенцы идут от смерти к возрождению, зимние от рождения к смерти.

Данной календарной концепции, возникшей, очевидно, в эпоху неолита, найдены параллели в шумерской и русской культурах.

Ключевые слова: Адраст, Амфиарай, Архемор, безумие, блуждание, бог–Сын, бог–Отец, Богиня–мать, Водные владычицы, Гипсипила, двойные имена, Евридика, Евринома, летнее солнцестояние, летняя и зимняя части года, Офельт–Архемор, Пилос, ритуал вырывания/срубания дерева, Семик, *Семеро против Фив*, солнечные боги-близнецы, Талай, укусы змеи, Эрифила.

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 после доклада Л.И. Акимовой

И.А. Седакова: У меня вопрос: Вы описывали сюжет наказания за нарушение запрета: ребенка положили на землю, что нельзя делать до тех пор, пока он не начнет ходить. Что это за практика? Где она зафиксирована?

Л.И. Акимова: Родается бог (вариант – ребенок), и он должен научиться ходить, чтобы выйти из преисподней. Его почитали на Немейских играх: сначала только гиппийскими состязаниями (конные ристания), а потом уже мусическими и гимническими. Гиппийское состязание связано с конем как символом бога-солнца, движущегося по небосводу. Не научился ходить (или ездить на коне) – значит, бог–дитя не дееспособен и не может совершить свой путь.

Т.М. Николаева: Вы говорили о «Семеро против Фив», а ведь мотив *семи* – это вечная тема – и как это понять? Существует оно в пьесах Эсхила, это понятно, но эта тематика именно «семи». «Семеро самураев», «Великолепная семерка», и, наконец, есть загадочное явление, отраженное в литературных памятниках: Семь мудрецов. Эти семь мудрецов есть и в восточных представлениях, и в старых, древних европейских. И вот эти семь мудрецов приходят решать загадки. Затем племена, которые считают, что к ним явились пришельцы, семь пришельцев. Кто это? *The magic number seven*, число, которое мы просто объяснить не можем, или это к чему-то восходит?

Л.И. Акимова: Думаю, это восходит к очень древним временам, потому что наш Архемор, о котором мы сегодня говорили, имеет предшественников: в шумеро-вавилонской литературе, о чем я забыла сказать, существует такая поэма «Энмеркар и владыка Аратты». Семь урукских вождей идут на северное царство Аратту, а между ними запутывается и как-то странно присутствует один персонаж, которого называют Лугальбанда – это отец Гильгамеша исторического, его имя означает «царь маленький». Он переживает весь поход, символически умирая в пещере и воскресая, и остается жив. Это надо еще проанализировать, но, как мне кажется, «семь» раньше шумеро-вавилонской культуры не встречалось, а в Шумере и Вавилоне это очень широко представлено, например, семью ступенями зиккурата: как семь путей восхождения, семь небес, затем семь ступеней нисхождения Инанны-Иштар в подземном мире, где с нее последовательно снимают разные ритуальные вещи – начиная с тиары и заканчивая «платочком стыда», именно семь, снизу вверх. Потом их ей возвращают, когда она возрождается. В обратном порядке: первым отдают «платочек стыда», последней тиару. Это число – семь – глубоко укоренено в традициях Востока, откуда, я думаю, оно перешло в Грецию, потому что Архемор имеет много пересечений с некоторыми иудео-израильскими, финикийскими, западно-семитскими традициями, просто это не исследовано. Мы сейчас готовим большой каталог-исследование по кипрскому искусству, и там группа ученых углубилась в финикийские дела – это страшно интересно и очень много общего на Кипре, где Греция и Восток смешиваются в таких вот странных вариантах. Так что число «семь» – устойчивая европейская традиция, хотя истоки неевропейские.

И.А. Седакова: Насколько семь и числовая символика имеет связь с семантикой начала?

Н.В. Злыднева: Мне кажется, что сакральность числа семь прекрасно описана в статье В.Н. Топорова о числах¹. Это число описывает полноту мира – три плюс четыре, таким образом, это горизонтальное и вертикальное мировое дерево. В этом смысле число семь может содержать семантику начала.

¹ Мифы народов мира, т. 2. М., 1982. С. 629–631.

С.А. Сиднева (Москва)

ΑΡΧΙΧΡΟΝΙΑ ΚΑΙ ΑΡΧΙΜΗΝΙΑ:
«НАЧАЛО» В НОМИНАЦИЯХ, МИФОЛОГИИ
И ОБРЯДАХ НОВОГРЕЧЕСКОГО НОВОГО ГОДА

Начало и конец в традиционной культуре и мифе связаны с представлением о времени как о некоей целостности, замкнутом круге, где первое плавно переходит в последнее и снова становится первым; старое отмирает, порождая новое, которое также неизбежно устаревает. Как и в любой традиционной культуре, в новогреческой начало (временного отрезка, действия и т.д.) получает ритуализованный характер и находит отражение в номинациях, благопожеланиях, словесных формулах. Особенно очевидным это становится на примере терминологии, ритуальных текстов и обрядов Нового года.

В самом названии праздника содержатся такие элементы как: собственно **начало** (*Αρχή Έτους, Αρχιχρονιά*), а также связанные с ним идеи **первого** (*Πρωτοχρονιά, Πρώτη Έτους*) и **нового** (*Καινούριος Χρόνος, Νέος Χρόνος, Νέον Έτος*).

Рассмотрим вариант наименования праздника, означающий в буквальном переводе «начало года». С ним соотносится зачин известной новогреческой новогодней колядки, который вводится словами *αρχιχρονιά και αρχιμηνιά*, но маркирует начало сразу двух временных отрезков – года и месяца:

Αρχιμηνιά κι **Αρχιχρονιά**
ψηλή μου **δεντρολιβανιά**
κι **αρχή** καλός μας χρόνος
εκκλησιά με τ' άγιο θρόνος.

С началом месяца и началом года¹,
Высокий мой розмарин,
И хорошего нам начала года,
Церковь и святой престол.

На Родосе в новогодней колядке желают хорошей зари и хорошего заката, так что временные рамки ограничиваются днем с самого его начала и до конца: *Καλή αυγή και καλή εσπέρα*. На первый взгляд, совершенно очевидно, что начало года или месяца – это **первый день** года или месяца. Более того, второе приведенное выше название праздника *Πρωτοχρονιά*, вариант *Πρώτη [μέρα] Έτους* обозначает «первый день года».

¹ Переводы греческих текстов выполнены автором статьи.

В благопожеланиях, наряду с *Καλή Αρχιχροιά*, также звучит *Καλή Προτοχροιά* (букв. «хорошего/их первого/ых дня/дней года»). Однако, не столь очевидно, первый день какого именно месяца становится *началом* нового года.

В некоторых текстах, как в колядке с Корфу, указывается точная дата: 1 января (причем в стихе обозначено целых три «начала»: месяца и года эксплицитно через *αρχή* и имплицитно – дня через *αύριο ξημερώνεται* ‘завтра рассветает’): *Αρχιμηνιά κι αρχιχροιά, πρώτη του Γεναρίου/ αύριο ξημερώνεται τ' Αγίου Βασιλείου* ‘С началом месяца и началом года, с первым января./ завтра с рассветом придет день святого Василия’. Для греков январь, *первый* месяц года, очень важен, а первый день этого месяца называют «закрывающим какой-то период днем и начинающий новый», что заставляет вспомнить о римской этимологии января. Янус – бог дверей с двумя одинаковыми лицами (в более поздней традиции со старым и молодым), которые как раз символизируют «единосущность» начала и конца. Вместе с тем, у греков есть и представление о январе как об «отце остальных месяцев», что связывает его с семантикой рождающего начала. По народной этимологии, январь также связан с рождением (нар. назв. *Γενάρης* возводится к гл. *γεννώ* ‘рождать, рожать’). Согласно греческим народным пословицам, он «рождает» снег, воду и холод: *Ο Γενάρης δεν γεννά μήτε αωρά, μήτε πουλιά, μόνο κρύο και νερά* ‘Январь не рождает ни яйца, ни цыплят, только холод и воду’; *Ο Γενάρης γεννά όχι μόνο αρνιά και κατσίκια, αλλά το χιόνι και το κρύο* ‘Январь рождает не только ягнят и козлят, но снег и холод’. (Поясним, что упоминание ягнят и козлят связано с тем фактом, что в январе происходит окот коз или овец.) В одной из колядок, приведенной в сборнике К. Захаренакиса¹, тоже называется 1 января и есть отсылка к тому, что Новый год совпадает в христианской традиции с днем обрезания Христа:

¹ Однако стоит заметить, что в данном случае мы имеем дело скорее с явлением «посттрадиционной культуры. Текст явно восходит к византийской гимнографии, как, впрочем, почти все новогреческие новогодние и рождественские колядки. Но в наше время многие из них передаются не в устной традиции, «искажившей первоисточник», а учатся в упрощенном виде по специальным изданиям, что приводит к «изобретению» или искусственному воссозданию традиции. Некоторые из текстов можно найти в Интернете на сайтах, посвященных новогодней и рождественской обрядности, и представленные как часть национальной традиции. См., например, *Προτοχροιάτικα κάλαντα*, http://www.matia.gr/7/77/77_2_4.html, проверено 12.11.2014.

Αρχή' ναι σήμερον μηνός, πρώτη Ιανουαρίου και εορτή χαρμόσυνος τ' Αγίου Βασιλίου. Βέβαιοι όλοι είμεθα πως ο Χριστός' γεννήθη και βρέφος οκταήμερον την 'σάρκα περιτμήθη...	Сегодня начало месяца, первого января И светлый праздник святого Василия. Все мы знаем, что Христос родился, И у восьмидневного младенца была обрезана плоть. (Ζαχαρενάκης Κυριάκος 1999: 154)
--	---

В христианской символике, как известно, обрезание – знак *первого* пролития крови (тогда как в иудаизме – знак заключения договора между богом и избранным народом, признак правоверного иудея). Если опираться на христианскую символику праздника, в обеих колядках 1 января упоминается как день святого Василия. Образ Святого Василия присутствует в большинстве новогодних колядок и текстов, приуроченных к «январскому» новому году. Самое важное блюдо греческого Нового года, *βασιλόπιτα*, – не что иное, как «хлеб/пирог святого Василия» с запеченной монеткой. Его разрезают, как правило, *первого* января, иногда в полночь нового года (то есть в переходный момент от старого к новому году), и *первый* кусок предназначается Иисусу Христу, второй – Богородице, третий – Святому Василию, остальные распределяются между членами семьи. Тот, кому попадается монетка, считается счастливым на целый год.

Πρώτος «первый» может эксплицитно присутствовать в номинациях *первых* действий, совершаемых в *первые* дни года или месяца, в том числе для обеспечения благого начала года. Особое значение придавалось людям, которые приходили в гости в новогодний праздник (обряд *подарικό*). Не только в самом наименовании ритуального гостя (*πρωτοподарικό* ‘первая нога’, *πρώτο βήμα* ‘первый шаг’), но и в описании обычая с помощью глагольной лексики есть семантика «первого»: удача в доме зависит от того, кто *πρωτομπαίνει*, то есть первым переступит порог и войдет в дом в первый день года (месяца, недели). В народной греческой традиции выделяются категории людей и живых существ, которые определяются как *καλοπόδαρος*, *καλοποδινός* (букв. ‘хорошая нога’) и, наоборот, как *κακοπόδαρος*, *κακοποδινός* (‘плохая нога’). Лучшим гостем считается ребенок, так как предполагается, что он совершил меньшее количество грехов или совсем безгрешен, чист и невинен. К несущим удачу причислялись некоторые животные (чаще всего собаки, причем предпочтение отдается желтым или белым собакам, что, по всей

видимости, обусловлено позитивной символикой данных цветов). Животному обязательно предлагают какое-нибудь угощение. На о. Карпатос, например, первой в дом заходит белая собака, которую угощают пахлавой. Некоторые греки запускают свою собственную, а не бродячую собаку. Иногда благоприятным считается и гость с чужбины¹. Не исключено, что в случае с ребенком, животным или «чужаком», есть некая отсылка к традиции жертвоприношения. Стоит вспомнить, например, строительную жертву и легенды о принесении в жертву животного (чаще петуха или собаки), ребенка или жены главного мастера, близнецов-сирот, *первыми* вступившими на нововыстроенный мост². По свидетельству Г. Мегаса, полазником становился хозяин дома или старший сын или член семьи, вернувшийся из церкви.

В селении Гревенон (Фракия) первыми гостями часто становятся колядующие. Как правило, это группа молодых людей, которые входят в дом, поют песни и кидают вверх или в дом апельсин. Иногда колядующие входят в дом с символическим деревцем, украшенным яблоками, гранатами или апельсинами. В поселениях недалеко от Адрианополя (Фракия) в утро Нового года дети 12–15 лет, которые нередко оказываются первыми гостями, при входе в дом ударяют хозяина по спине веткой кизила (или рябины) и произносят следующее благопожелание: *Σούρβα, σούρβα, γερó κορμί, / γερó κορμί, γερó σταυρί / Σαν ασήμι, σα κρανιά / και την χρόν' γούλ' γεροί / και καλόκαρδοι!* 'Рябина, рябина,

¹ Во время моей экспедиции в село Греческое (Ставропольский край, Россия) на Новый, 2011 год местные жители старались назвать меня в свои дома, как «первого гостя» и давали попробовать *василопиту*, традиционный новогодний хлеб. Хозяин одного из домов пустил на утро в дом свою собственную овчарку. Указанные обряды происходили, однако, 13 января, на так называемый «старый новый год», при том, что ночь с 31 декабря на 1 января ставропольские греки отмечают по «советской» или «русской» традиции, по их собственным словам.

² В Греции и на Балканах, в частности, знамениты легенда и эпос о строительстве моста в Арте, согласно которой мастера безуспешно пытаются построить мост через реку. Каждую ночь мост обрушивается, пока, наконец, главному мастеру не является птица и говорит человеческим голосом, что тот должен замуровать в конструкции свою молодую жену. Только после принесения жертвы мост выстаивает (Иванов 2003: 422–436).

крепкий ствол/ крепкий ствол, крепкий крест (крестовина)/ как серебро, как кизил/ будьте целый год крепкими и добрыми¹.

Кизил и рябина ассоциируется с долговечностью, прочностью и отличаются крепкой древесиной. Ягоды по форме и цвету похожи, поэтому упоминаются в одном и том же контексте благопожеланий. В приведенных случаях «ритуальным гостем» можно считать растение. Использование растения или предмета в качестве «полазника» зафиксировано и в других европейских традициях, например, у поляков и словенцев (СД 2009: 128–131). Святой Василий, которому, как уже было сказано выше, посвящен день первого января, в текстах колядок прибывает на колеснице, украшенной растениями, и с посохом, превращающимся в зеленую ветвь², на которой поют птицы: «*Και το ραβδί του ήτουν ξερό, χλωρούς βλαστούς επέτα/ Κ'έπάνου αφ' τσου χλωρούς βλαστούς/ πουλάκια κελαϊδούσαν*»... 'Был посох сухим, затем распустились на нем зеленые веточки,/ А на веточках зеленых/ пели птицы' (Λουκάτος 1984: 53). Сухая (= мертвая) ветвь, которая «оживает», становится зеленой, может быть символом умирающего и возрождающегося года, умирающей и возрождающей природы. Способность к обновлению и образ птиц отсылают к архетипическому образу Мирового Древа³, как и оливковая,

¹ Το δέντρο της ζωής. Κέντρο Έρευνας της Ελληνικής Λαογραφίας, Ακαδημία Αθηνών: http://www.kentrolaografias.gr/default.asp?V_DOC_ID=233, проверено 12.11.2014.

² Образ расцветающего посоха отсылает и к библейскому тексту и преданию о посохе Аарона, зацветшем цветами миндаля и давшем плоды. (Чсл. 17: 1–10).

³ В связи с Мировым Древом, хотелось бы упомянуть и еще одно мифологическое дерево греков, поверья о котором связаны с первым праздником зимнего цикла – Рождества.

Речь идет о дереве, которое буквально *κρατάει τη γή* 'держит землю' (Μέγας 1992: 40–42). Согласно новогреческому народному преданию, ствол этого дерева из года в год пытаются спилить или срубить обитающие под землей каликандзары, персонажи балканской народной демонологии, которые часто описываются как уродливые антропоморфные существа с рогами и козлиными ногами, в железных сапогах, к чему восходит предполагаемая этимология их названия. Иногда они предстают в виде черных кошек, ходящих на задних лапах. Каликандзарами могут стать дети, рожденные на Рождество и зачатые, соответственно, во время Великого поста, а также дети, умершие до

кизиловая ветка или ветка хвойного дерева, которую греки иногда вставляют в *василопиту* (в этом случае пирог символически может быть сопоставлен с землей). В какой-то мере, святой также является новогодним гостем.

Неблагоприятными гостями считаются люди, обладающие какими-либо увечьями, особенно *κουτσόποδαροι* ‘хромоногие’. Символически увечье может быть связано с идеей некой «неполноты», нарушения целостности. Вступать в дом нужно правой ногой, что связано с семантикой правой стороны во многих культурах, как «благоприятной стороны» (ср. распространенная примета «споткнуться на левую ногу – к несчастью, на правую – к счастью»).

Интересно, что есть описания через действие, которое совершает полазник, а также через действие «реципиента»: ритуальный гость – это также тот, кого ты *θα πρωτοδείς* ‘первым увидишь’. Важны были не только люди, но и вещи и явления, которые ты увидишь, проснувшись в первый день года. Нежелательно было видеть беременную, например. Известны новогодние гадания, основанные на символизации увиденных первыми людей или предметов.

крещения (Пономарченко К.А. Каликандзары в новогреческой мифологической традиции, <http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/Ponomarch.htm>, проверено 12.11.2014). Накануне Рождества они поднимаются на поверхность земли, и ствол изрядно подпиленного дерева восстанавливается (*ξαναθρεμμένος, όλος και ολόκληρος* ‘опять <становится> цел-целехонек’), а каликандзары после святок или нового года, иногда сразу после Рождества начинают свою работу «с самого начала» (*αρχίζουν από την αρχή*). Понятие начала и конца неразрывно связаны с идеей целостного, полного-неполного. Об этом напоминает восстановление дерева. Оно также *ανανεώνεται*, буквально ‘обновляется’ или *ανασηλώνεται* (‘воздвигается’, как крест или колонна – так функционирует своеобразный архитектурный код). Если говорить о символике византийской гимнографии, к которой восходят новогодние колядки, можно вспомнить практику построения нового христианского храма с интерполяцией колонн из языческого храма, что соотносится с общей идеей Нового года – рождение нового из старого и неразрывности начала и конца, а также с природой новогреческой культуры с ее многочисленными пластами.

Однако поверья и ритуалы, связанные с *первыми* действиями, не всегда приурочены именно к первому январю. *Первые* дни, начало любого месяца являются важными в традиционной культуре. Начальные дни некоторых месяцев, совпадающих с разными традициями отчета начала года или с переходными периодами, имеют особую символическую нагруженность. Они могут быть «дурными» или «благоприятными». Например, первые дни марта, мая и августа в греческой традиции называются *δρίμες* ‘дримы’ и считаются неблагоприятными днями. Существуют также теории, что дримами называются все дни *Δωδεκαήμερον* ‘Святок’, первые и последние три дня марта, все мартовские субботы, шесть первых дней августа. В эти периоды потусторонние существа и духи мертвых, согласно поверьям, выходят из своего мира и приходят в мир людей. Запреты на какие-либо действия в начале временных отрезков связаны как с «активизацией потусторонних сил», так и с широко распространенным поверьем «как начнешь год, месяц, неделю», так ее и проведешь.

Во многих греческих регионах, например, в начале месяца нежелательно упоминать мышей и вредных насекомых, давать в долг и занимать деньги. Существует новогреческая поговорка, ограничивающая некоторые работы в определенные периоды времени: *Τ' Αυγούστου οι δρίμες στα πανιά και του Μαρτίου στα ξύλα* ‘В августе дримы для белья, в марте – для дров’. Она обозначает запреты на стирку белья в начале августа и рубку дров в начале марта.

Обряды и традиции первых дней некоторых месяцев похожи или аналогичны обрядам и традициям современного январского Нового года. Например, известный еще с древности обряд *χελιδόνισμα*¹, когда дети обхаживают дома с вырезанным из дерева подобием «ласточки», украшенной цветами и зеленью, или венком и распевают специальную колядку, проводится в первые дни марта (Πολίτης 1909: 72). Известно, что древнеримский, до юлианский новый год начинался весной, приблизительно в первой половине марта. Много обрядов символического сева приурочено к январскому Новому Году, учитывая символический контекст этого праздника, связанного с возрождением и обновлением, но также и к первым дням других месяцев. Например, в

¹ В древности этот обряд был распространен в Афинах и на Родосе. Некоторые информанты из с. Греческое (Ставропольский край РФ) упоминали «ласточкины» песни, как реалию своего детства (из самых молодых были те, чьи детские годы пришлись на 1960-е).

первые дни нового года в северной Фракии совершают обряд рассыпания зернышек граната и маковых зерен на поле для получения лучшего урожая. Однако, аналогичные обряды «сеяния» смеси плодов и зерен на Косе и Родосе осуществляются в ночь с 31 августа на 1 сентября (Κυριακίδου-Νεστορος 1982: 109). Выбор этой даты может быть объясним обрядами начала сезона сева, но первого сентября также начинался церковный новый год. Кроме того, греческий исследователь новогодних колядок и музыкант К. Захаренакис пишет: «Οι Έλληνες είχαν Πρωτοχρονιά τη φθινόπωρινή ισημερία και ειδικά οι Μακεδόνες του Μεγάλου Αλέξανδρου γιόρταζαν τη «νουμηνία» (πρωτομηνία) του πρώτου μήνα Δίου, που έφευτε το Σεπτέβριο, ως αρχή του έτους» 'Греки приурочивали Новый год к осеннему равноденствию, и в частности поданные Александра Македонского праздновали «новую, молодую луну» (первые дни месяца) первого месяца Зевса, который выпадал на сентябрь, как начало года' (Ζαχαρενάκης 1999: 137).

К. Захаренакис отмечает древность традиции отмечать *νουμηνία*, термин, который он поясняет в скобках как первые дни месяца, но который на самом деле обозначает «новолуние, новая, молодая луна». Древние греки действительно отмечали каждую *νουμηνία* «новую, молодую луну», с которой формально начинался древнегреческий месяц. Относительно того, какой месяц считать первым в году, а, следовательно, что считать началом Нового года, в Древней Греции единой системы не существовало, хотя обычно таковым становилось первое новолуние после солнцестояний или равноденствий. Аттический новый год, например, начинался в первое новолуние после летнего солнцестояния (в середине июля или в начале августа), спартанский, родосский и македонский – после осеннего равноденствия (приблизительно в сентябре-октябре) (Латышев 1897–1899: 102–106). Как бы то ни было, начало нового периода (месяца, года) было связано с обновлением луны, которое и в новогреческой традиционной культуре имеет большое значение и соответствующую символику «нового», «обновления».

«Новый», как и «начальный» и «первый», заявлен в названии праздника, в благопожеланиях (*Καλός / Ευτυχισμένος ο Καινούριος Χρόνος, Καλόν Νέον Έτος*) и пронизывает семантику обрядовых действий и предметов, которые применяются в новогодних обрядах. Этимология слова *καινούριος* складывается из *καινός* + *έργο* (букв. «ново-созданное»). Ранее уже говорилось о «созидательной», «рождающей» символике первого месяца современного праздничного календаря. В сущности, обряды ритуального сева, образ расцветающего посоха

Святого Василия также связаны с вегетативной символикой рождения или возрождения, роста и преумножения. В качестве еще одного примера можно привести текст заговора, который говорили на Новый год в Эпире (произнесение текста, который одновременно является фрагментом новогодней колядки, сопровождалось бросанием в огонь ветки каменного дуба): *Καλημέρα κι αἱ Βασίλης/ με τον πέρναρο στα χέρια/ με το διάφορο στο σπίτι/ όσα φύλλα και κλαριά,/ τόσα γρόσια και φλουριά*. 'Добрый день, святой Василий/ с посохом из каменного дуба в руках/ с добром в доме/ сколько листьев и веток/ столько грошей и золотых'¹. Заговор произносился с целью приумножения денег (примечательно, что многие обряды, направленные на приумножение материального благосостояния связаны с растущей или новой луной, то есть с начальными днями месяца).

Любопытный парадокс наблюдается в наименовании, если опираться на слово νέος, которое в греческом языке имеет и значение «молодой». С одной стороны, можно говорить о присутствии «молодых» в новогодних обрядах: предпочтение детей как ритуальных гостей. С другой стороны, если иметь в виду январь, как новогодний месяц, он скорее представляется в виде старика (и во многих других культурах зимние месяцы ассоциируются со старостью). Но это не противоречит идее начала и обновления, так как, будучи «зрелым», «старшим» месяцем, январь, как говорилось выше, дает начало другим месяцам. Стоит отметить этимологическую связь греческого слова αρχή 'начало' с αρχαίος 'древний, старый', но не в значении «ветхий», а «предстоящий по времени», собственно «изначальный» или в определенных контекстах «дающий начало». Обновление возможно только при отмирании чего-то старого, поэтому неразрывность начала и конца проявляется в разных аспектах новогреческой традиции. Время исполнения ритуальных песен, а также действий иногда происходит не в первый день Нового года, а в его канун, то есть в последний день Старого года.

Итак, семантика и символика начала проходит через наименование праздника, его обряды, ритуальные тексты и реализуется через свою связь с понятиями «первого» (дня, месяца, ритуального действия, гостя), «нового» (в значении обновленного, возрожденного, порожденного, преумноженного и в значении «молодого»). «Первый» день года нового года не всегда оказывается «первым» в современном календаре (первый

¹ Το πάντρεμα της φωτιάς – Το δέντρο της ζωής. Κέντρο Ερευνας της Ελληνικής Λαογραφίας, Ακαδημία Αθηνών: http://www.kentrolaografias.gr/default.asp?V_DOC_ID=2339, проверено 12.11.2014.

день января), а начальным для какого-то ключевого переходного периода (начало нового месяца, сезона, новолуние и т.д.).

Λιτεράτυρα:

Иванов 2003 – *Иванов Вяч. Вс.* Происхождение и трансформации фабулы баллады о мастере Маноле // Славянское и балканское языкознание. Человек в пространстве Балкан. Поведенческие сценарии и культурные роли. М., 2003.

Латышев 1897–1899 – *Латышев В.В.* Очерк греческих древностей. СПб., 1897–1899.

Пономарченко – *Пономарченко К.А.* Каликандзары в новогреческой мифологической традиции, <http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/Ponomarch.htm>, проверено 12.11.2014.

СД – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М., Т. 4. (П – С). 2009.

Κυριακίδου-Νέστορος 1982 – *Κυριακίδου-Νέστορος Α.* Οι δώδεκα μήνες. Αθήνα, Μαλλιάρης Παιδεία, 1982.

Λουκάτος 1984 – *Λουκάτος Δ. Σ.* Χριστουγεννιάτικα και των εορτών, Αθήνα, Φιλιππότη, 1984.

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

Πολίτης 1909 – *Πολίτης Ν.* Λαογραφικά Σύμμεικτα, Α', Θεσσαλονίκη, 1909.

Ζαχαρενάκης 1999 – *Ζαχαρενάκης Κ.* Κάλαντα και Παράδοση του Δωδεκαήμερου. Αθήνα: «Δωδώνη», 1999.

Αρχιχροιά και αρχιμηλιά: Beginning in the Nominations, in the Mythology and the Rituals of the Greek New Year

Abstract: The well-known Modern Greek Christmas carol begins with the wishes *αρχιχροιά και αρχιμηλιά*, which mark the beginning of two important time intervals – a year and a month. The name of the New Year contains ideas of “first”, “new”, “initial”: *Πρωτοχροιά, Νέον Έτος, Πρώτη Έτους, Αρχή Έτους* etc. The article is dedicated at the symbolism and semantics of the “beginning”, “first”, “new”, which is evident in the New Year Modern Greek mythology and rituals, as well as in the nominations of the rites and the ritual actions timed for the “initial” or the “key” days of the month, which do not always coincide with the calendar New Year.

Key words: beginning, first, new, the Modern Greek traditional culture, the mythology and rites, nominations, New Year

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

E-mail: *lucia80@mail.ru*

Резюме: Зачин известной новогреческой колядки *αρχιχρονιά και αρχιμηνιά* маркирует начало сразу двух временных отрезков – года и месяца. В самом названии праздника Нового года содержатся элементы «первый», «новый», «начальный»: *Πρωτοχρονιά, Νέον Έτος, Πρώτη Έτους, Αρχή Έτους* и т.д. В статье исследуется символика и семантика «начала», «первого», «нового», присутствующая в новогодней греческой мифологии и обрядности, а также в номинациях ритуалов и ритуальных действий, приуроченных к «начальным» или «ключевым» дням месяца, которые не всегда совпадают с календарным Новым годом.

Ключевые слова: начало, первый, новый, новогреческая традиционная культура, новогреческая мифология и обряды, номинации, Новый год

Об авторе: Сиднева Светлана Александровна, кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры итальянского языка факультета иностранных языков и регионоведения МГУ им. М.В. Ломоносова

E-mail: *lucia80@mail.ru*

Дискуссия после доклада С.А. Сидневой.

Т.М. Николаева: Моя мама пекла лепешку 13 января, перед днем Св. Василия, и запекала в него монету. Один кусок у нас обязательно давали Св. Василию. Что было делать, если монета доставалась ему? Мама говорила так: «Дому сему, Св. Василию, а потом членам семьи».

К.А. Климова: Очень интересно, единственное – я бы не согласилась с тем, что было сказано о Янусе. То, что изображено на статуе в Лувре (Янус как молодой с одной стороны и как старый с другой), вторично. Изначально он одинаковый, и в этом состоит суть его культа. Даже если брать новогреческий фольклор, где он порождает всех месяцев и поэтому называется старшим.

А.А. Новик: Под каким деревом больше всего любят собираться каликандзары?

С.А. Сиднева: Это же не настоящее дерево... Просто мировое дерево. Фактически, это подземное дерево – оно растет кроной вниз. Существуют лубочные изображения этого дерева – по ним я не смогла его идентифицировать.

А.А. Плотнокова: Вы знаете, в балканославянских представлениях о землетрясениях вся функция греческих каликандзаров переносится на черта, дьявола, который все время грызет это дерево, чем вызывает землетрясение, но ствол, естественно, зарастает, потом процесс повторяется снова, то есть у балканских славян это в такой видоизмененной форме, и там тоже нет никакой специальной породы дерева.

С.А. Сиднева: Хотя вы знаете, вспомнила сейчас одно указание, но это, скорее, была некая оговорка, очевидно окказиональное свидетельство. Один из информантов сказал, что это *принус* – каменный дуб. Это как-то проскользнуло... Скорее, идея была в том, что это нечто твердое. Но они же не пилят его, а просто собираются под орехом, под инжиром.

Ф.А. Елосева: Как Вам кажется, идея *подарикó*, что в дом должен прийти некто незнакомый, кого ты не знаешь, как-то коррелирует с многочисленными сюжетами, когда человек заключает некоторое соглашение с тем, кто, в конечном итоге, оказывается дьяволом? Дьявол требует, чтобы человек принес в жертву то, чего он не знает у себя в доме, и тогда первым его встречает ребенок, который родился за время его отсутствия.

С.А. Сиднева: Скорее всего, да. Потому что у некоторых греков есть обряд запускания животного. Я помню, что те же понтийцы запускали собаку. Возможно, даже домашнюю: у одной семьи была овчарка, на тринадцатое число ее отвязали и запустили в дом, причем дом не новый.

А.А. Новик (Санкт-Петербург)

БУЗМИ, НОВОГОДНЯЯ ЕЛКА И НАЧАЛО ГОДА У АЛБАНЦЕВ БАЛКАН И ДИАСПОРЫ

Албанцы, как и другие народы Юго-Восточной Европы, до настоящего времени сохраняют ряд обрядовых практик, связанных с началом года, которые уходят своими корнями в архаику. В настоящей статье будут рассмотрены вопросы, касающиеся данной темы, на материалах, главным образом полученных во время экспедиций в Северную Албанию (краина Дукагьин), Юго-Восточную Албанию (краины Корча, Дэвол, Колёнья), а также в Буджак и Приазовье (в албаноязычные села Жовтневое, Гаммовка, Девнинское, Георгиевка, расположенные, соответственно, в Одесской и Запорожской областях Украины). Экспедиции в указанные регионы проводились автором начиная с 1992 по 2013 г. За это время было собрано огромное количество материалов, анализ которых выходил бы за рамки традиционного объема статьи, поэтому в данной публикации решено было остановиться на трех сюжетах, имеющих непосредственное отношение к началу года, к окончанию одного временного цикла и началу нового в обрядовых практиках и культуре албанцев Балкан и диаспоры. Эти сюжеты, несмотря на различие уровней и функций, а также место в истории этноса и его этнических групп (в плане длительности бытования, степени адаптации в культуре, важности в системе ценностных координат), объединяет знаковая составляющая – они являются важными символами начала года в сознании людей, маркерами перехода из одного состояния в другое природы, ее составляющих (растительного и животного мира, пастбищ и пашен, водной стихии и земельных недр), всего окружающего, жизни и самого человека. Это следующие сюжеты: *бу́зми* у албанцев Балканского полуострова, новогодняя елка у албанцев Украины и Юго-Восточной Албании и день св. Игнатия (*Ignazhdet*) у албанцев Приазовья.

Бу́зми

Бу́зми (алб. *buz|ëm, -mi*) у албанцев называется обрядовое дерево (или несколько деревьев), которые приносятся в дом и кладутся в огонь открытого очага в праздничную ночь. Данный обычай связан с праздничной обрядностью, когда отмечается поворот солнца к лету, и тесным образом связан в своем происхождении с культом солнца [Tirta 2007]. Традиция связывает обрядовые практики с *бу́зми* с Рождественской

ночью (*Nata e Kërshëndellave*) (24 декабря), с колядками (*kolendra*), с Новогодней ночью (*nata e Vitit të Ri*) (31 декабря). Время сжигания *бузми* зависит от *краины* или региона в албанских землях. Сжигать *бузми* могут и в другое время, но оно в любом случае близко соотносится с поворотом солнца к лету [Tirta 2004: 282].

С *бузми* выполнялась серия обрядов магического характера, цель которых была в увеличении будущего урожая в сельском хозяйстве, в увеличении поголовья домашнего скота, в повышении благосостояния семьи. Здесь можно наблюдать стремление за счет магических практик увеличить урожайность пашен, садов, виноградников, приплод скота и птицы, а также пополнение в семействе [Tirta 2006: 443–449].

Данная традиция фиксируется практически во всех регионах албанского ареала: на севере и на юге Албании, в Косово, среди арбрешей Италии и у арванитов Греции. В этом контексте показателен факт, что данный обряд не сохранился до настоящего времени у албанцев Украины (при этом у албанцев Приазовья старожилы не могут припомнить особых ритуальных практик с поленом накануне Рождества и Нового года, а в Буджаке албанцы, проживающие в одном селе с болгарами и гагаузами, знают о подобной традиции, но не берутся судить о том, к какой этнической культуре она восходит). Также показательно сохранение слова *бузми* у албанских переселенцев в различных регионах, куда их привели пути миграции¹.

Слово «бузми» повсеместно обозначает ритуальное дерево, однако в различных регионах к этому значению добавляются новые значения. Так, на севере Албании *buzmi* обозначает еще и большой камень очага, рядом с которым разводят огонь. Здесь фиксируются такие названия реалии: *carani i zjarrit* (pl. *carajt e zjarrit*), *buzmi i zjarrit* (pl. *buzmet e zjarrit*). На юге страны *buzmi* обозначает бревно или полено (от большого дерева) либо толстую палку. В Южной Албании фиксируются следующие названия обрядового дерева: *Shkopi i Kërshëndellave*, *Trungu i Kërshëndellave*, *Kërcuri i Vitit të Ri*, *Kërcuri i Kondrave*, *Kopaçja e Vitit të Ri* [Tirta 2004: 282]. Здесь обращает на себя внимание различие в отождествлении обрядового дерева: у гегов оно прочно связывается с камнем очага, на котором и происходит обрядовое жертвоприношение, а у тосков – с бревном, поленом, т.е. налицо противопоставление камня и дерева.

Эчрем Чабей этимологизирует слово *buz|ëm, -mi* как автохтонное албанское, имеющее индоевропейский корень [Çabej 1960: 81–82]. Слово

¹ О миграциях албанцев см.: [Tirta 1999; Tirta 2006: 139-184].

kërcuri считается славянского происхождения. Однако Э. Чабей, а вслед за ним и ряд других этимологов, причисляет данное слово к пласту старой албанской лексики и утверждает, что из албанского данное слово было заимствовано другими балканскими языками [Çabej 1961: 61].

В различных регионах Албании существовали различные практики, связанные с обрядовым деревом, которое сжигали в определенную ночь. Этим фактом и обусловлено многообразие названий как самой реалии, так и обрядов, с ней связанных.

Во время экспедиции в Дукагьин в 1996 г. [Новик 2002: 145–165] автором были зафиксированы представления местных жителей (основные материалы записывались в *лягье* Абат) о том, что *buzmi* – это жертва, которую приносят, чтобы умиловить силы природы [АМАЭ: Новик 1996; Албания. Дукагьин. 1996. ПМА]. Албанский этнограф Марк Тирта, уроженец Ороша в Мирдите, соседней с Дукагьином краине, пишет, что «...мы имеем дело с божеством растительного мира; этот демон, или божество, в определенный день умирает, чтобы возродиться заново. Через соответствующие обряды люди пытаются направить божественную силу в сельскохозяйственные растения и домашний скот, чтобы придать им сил и способности к увеличению урожая и к размножению, чтобы они были здоровыми и плодовитыми» [Tirta 2004: 282].

В Дукагьине традиционно в дом приносят ровное, гладкое (в смысле без сучьев и проч.) полено из дерева грецкого ореха. Вместе с ним в дом вносят ветвь виноградной лозы. Их помещают в очаг, складывая крест-накрест. При этом обязательно произносят следующую речевую формулу: “*Po vjen buzmi bujar me bulqi (bujqësi) e shtrri (dhiz e qingja)*” (‘Приходит щедрый бузми для земледелия и животноводства (коз и овец)’) [Tirta 2004: 282]. Домочадцы обкладывают *бузми* тлеющим хворостом, сверху накладывают сухих веток и приваливают большим поленом – чтобы огонь как можно лучше разгорался. В Дукагьине бытуют верования, согласно которым, более толстая часть *бузми* имеет непосредственное отношение к хлебопашеству, разведению плодовых деревьев и виноградарству, а более тонкий конец полена «отвечает» за домашний скот. По тому, как горит ритуальное полено (с какой стороны ярче пламя, как образуется пепел и выделяется внутренняя влага древесины), судят об урожае и прибыли в земледелии или разведении домашнего скота [Албания. Дукагьин. 1996. ПМА].

Франц Нопча в начале XX в. зафиксировал следующий обряд. В дом приносили виноградную лозу и несколько поленьев. Их укладывали на камень очага таким образом, что лоза двумя краями касалась различных

поленьев. На одно из поленьев помещали ломоть хлеба и кусок брынзы, а на другое ставили стакан ракии. От огня, горевшего в очаге, лоза начинала постепенно выделять сок. Хозяева внимательно следили за происходящим. Считалось, что если сок начинал выделяться со стороны полена, на котором лежали хлеб и брынза, то предстоящий год обещает быть особенно урожайным и принести приплод скоту и много молочных продуктов. Эта сторона считалась стороной хозяйки дома. А если сок начинал выделяться со стороны полена с ракией, считалось, что в предстоящем году будет хороший урожай винограда и инжира [Norça: 66].

Обрядовые действия с рождественским поленом сохранились и в Южной Албании до наших дней. Так, во время экспедиций в краину Дэвол в 2011–2013 годах были записаны нарративы о традиции внесения в дом ритуального полена накануне Рождества. Однако данная традиция стала уступать место в последние годы обычаю наряжать рождественскую /новогоднюю елку (пихту, сосну, искусственное дерево), который пришел, по мнению наших информантов, с Запада, а вернее – с юга, т.е. из Греции, с которой у местных жителей давние, насчитывающие многие века экономические и культурные связи. Рождественская ель вытеснила в последние десятилетия обычай приносить в дом ритуальное полено и ветки фруктовых деревьев – их заменило привычное уже молодому поколению ритуальное дерево, которое украшают на западный манер. Сценарий замены одного обряда другим в Юго-Восточной Албании выглядел очень похоже на происходившее у этнической группы албанцев, проживающих на территории Украины.

Новогодняя ель

У албанцев Приазовья не сохранилось обычая приносить в дом на праздник рождественское полено – такая практика сохраняется до нашего времени на Балканах. Албанцы приазовских сел такого обычая припомнить уже не могут [АМАЭ: Новик 1998; АМАЭ: Новик 2009А; АМАЭ: Новик 2009Б; АМАЭ: Новик 2010А; АМАЭ: Новик 2010Б; АМАЭ: Новик 2011А; АМАЭ: Новик 2011Б]. Однако люди старшего поколения охотно рассказывают о том, как во времена их детства в традицию входила новогодняя ель (похожие нарративы были записаны и на Балканах, в Юго-Восточной Албании).

Первые новогодние елки в албанских селах Приазовья появились лишь в конце 1940-х гг. Так, в с. Георгиевке елки в клубе и школе поставили впервые в 1949 г. [АМАЭ: Новик 1998: 56]. Елка как символ праздника появилась в домах приазовских албанцев еще позднее – в

конце 1960-х гг. Украшенное дерево ассоциировалось в большей степени с Новым годом, а не с Рождеством. Традиция устанавливать в домах новогодние елки пришла под влиянием городской культуры и советской системы ценностных ориентиров. А потому елка стала символом светского праздника – Нового года. До 1967–1968 гг. елок в частных домах не было [АОЕ: Новик 2010; Канарова А.: Рождество]. Первые елки местные жители стали приобретать в городских магазинах. Как правило, это были искусственные елки из пластмассы – разборные синтетические ветви крепились на металлический стержень. Первые елки были небольшого размера – меньше 1 метра. Игрушки к елкам покупали также в городе – в Мелитополе или Приазовском.

В более ранний период о существовании новогодних елок местные жители не знали – информационное поле было очень ограниченным. В эпоху царской России традиционные установки, принятые в столицах и крупных городах государства, очень медленно приживались в среде балканских колонистов. Новогодняя елка как явление стала знакома албанцам в Приазовье лишь в годы Советской власти. Елки, которые устанавливали в городах или в сельской школе для детей воспринимались местными жителями как элемент городской культуры и официальной идеологии. Увидев новогодние елки в домах своих городских родственников, сельские жители переняли этот обычай, и постепенно он вошел в местную традицию. Немаловажный фактор – и материальный. Улучшение экономического положения крестьян позволяло тратить деньги уже и не на первоочередные нужды [АМАЭ: Новик 2010А; АМАЭ: Новик 2010Б; АМАЭ: Новик 2011А; АМАЭ: Новик 2011Б].

В степной зоне Приазовья живую ель встретить практически невозможно. Поэтому долгое время местные жители довольствовались искусственными елками. В конце 1970-х – 1980-е гг. в регион стали привозить живые ели. Чтобы порадовать детвору, многие семьи стали устанавливать в домах именно такие деревья [АМАЭ: Новик 2010А; АМАЭ: Новик 2010Б; АМАЭ: Новик 2011А; АМАЭ: Новик 2011Б]. Полюбоваться новогодней красавицей приходили соседские дети, родственники, друзья. Традиция устанавливать к Новому году елку сохраняется до наших дней. В некоторых домах до сих пор наряжают искусственные елки, купленные еще в 1960-е гг. – они стали устойчивыми маркерами новогодних праздников для многих семей и, особенно, живущих в одиночестве пожилых людей.

Обычно новогоднее дерево украшают к 31 декабря, а разбирают после Старого Нового года, т.е. после 14 января. Запах свежей хвои или блеск игрушек на искусственной елке стали неизменными атрибутами и

рождественских праздников, хотя, повторим, елка воспринимается как символ Нового года и лишь во вторую очередь как символ Рождества.

Новое осмысление ели как рождественского дерева пришло в последнее время, после перестройки в Советском Союзе и формирования Украины как независимого государства, в 1990–2000-е гг. Основное влияние на формирование нового образа оказал пример западных стран, где елка воспринимается в первую очередь как символ Рождества. Западная реклама, западные фильмы, открытая информация, Интернет-ресурсы, западный образ жизни (многие жители албанских сел сумели побывать в последние годы на Западе) сделали свое дело – новогодняя елка, некогда продукт и образ советской идеологической системы, стала ассоциироваться с Рождеством, домашним уютом и семейными буржуазными ценностями.

Наши информанты на подробные расспросы о том, не припомнят ли они, как во времена их детства старшие приносили в дом рождественское полено или что-то похожее, переключают беседу на новогоднюю елку, высказывая предположение, что именно последняя могла вытеснить своего предшественника – *бузми*. Вне всякого сомнения, традиция приносить в дом и сжигать рождественское полено у предков нынешних албанцев Приазовья существовала (эта традиция сохраняется в тех местах, где они, скорее всего, жили до переселения), однако она была вытеснена другими ритуальными практиками – как то: установление новогодней елки, одаривание близких и др.

Очень похоже ситуация развивалась и в Юго-Восточной Албании. В Дэволе новогодняя ель заменила рождественское полено, которое прежде сжигали в очаге, во второй половине XX в. [АМАЭ: Новик 2011В; АМАЭ: Новик 2011Г]. На слом традиции повлияли именно инновации, исходившие как из центра – столицы Тираны, так и с Запада (для данной страны географически – с юго-востока), т.е. из Греции, культура которой была на протяжении многих столетий исключительно престижной для местных жителей. Вместе с рождественской елкой были заимствованы елочные игрушки, традиция одаривать близких подарками, в целом – сам обычай встречать православное Рождество так, как его встречают на католическом и протестантском Западе [Иванова-Бучатская 2011].

***Ignazhdet* (Игнат, Игнатий)**

20 декабря / 2 января¹

В системе праздничного цикла у албанцев Приазовья начало года чаще всего связывается с днем святого Игнатия. Традиционно албанцы Приазовья отмечали праздник св. Игната – *Игнáждем* (алб. диал.

¹ В рассказах информантов в Приазовье встречается и ошибочная дата данного праздника – 31 декабря.

Ignazhdet) – в конце декабря либо в начале января – смена старого и нового стиля привела к путанице в воспоминаниях наших информантов. Название праздника в албанском говоре *Ignazhdet* из болгарского языка – *Игнажден*. Этот праздник еще известен у славян как Куриное Рождество [Плотникова 2009]. Он выпадал почти на самый канун Нового года. Однако традиции отмечать встречу нового года до 1950-х гг. в народной среде не было. Эта традиция пришла позднее, под влиянием городской культуры и официальной пропаганды. Новый праздник приживался очень медленно, и в семьях стали встречать Новый год как особый праздник довольно поздно – в 1960-е гг.

Зато в народной традиции и в народном календаре был праздник *Ignazhdet*, который отмечали, по меньшей мере, еще со времени переселения в Приазовье (1862 г.). Время, на которое приходился праздник, было временем Рождественского поста.

«У нас на Игнаждет готовят кутью, кормят кур и воруют солому», – так характеризуют этот праздник нынешние информанты [АОЕ: Новик, Ермолин 2010: Бурлачко].

Накануне этого дня готовили кутью – на говоре она называется *кучуя* (*kuçija*). Это обрядовое блюдо готовили из зерен пшеницы. До 1930-х гг. чаще использовали сорт пшеницы *арнаутка*, затем хозяйки готовили из тех сортов, которые получали распространение в тот или иной период на частных наделах или в колхозе. *Кучуя* представляла собой густую кашу из пшеницы с сахаром. Толченные в ступе зерна пшеницы использовали для кутьи, которую употребляли в этот же день, в *Ignazhdet*, а часть этих зерен могли оставлять до 6 января, когда готовили рождественскую кутью.

Накануне *Ignazhdet*, вечером, когда собиралась семья, на стол накрывали посуду, использующуюся только во время сорокадневных постов, ставили блюда, в которых не было жирного, молочного, а также яиц и рыбы. К началу трапезы подавали также *кучую*. Ее ставили обычно в большой миске. Отведав различных постных блюд, домашние съедали часть кутьи, которая находилась в миске и предназначалась не только для семьи. После этого все вставали из-за стола и уходили. У стола оставалась только хозяйка дома. Ей предстояло исполнить ритуал, который призван был способствовать увеличению поголовья домашней птицы.

Особенностью застолья было то, что хозяйки после семейной трапезы часть *кучуи* разбрасывали по столу – между тарелками и мисками, приборами и чугунками. Щедро посыпая пригоршнями *кучую*, хозяйка приговаривала: «Тю-тю-тю!» Так призывали к кормлению кур в албанских селах. Данные ритуальные действия объясняли так: чтобы

квочки сидели на яйцах, чтобы куры хорошо неслись, чтобы было много цыплят, чтобы было с избытком домашней птицы [АОЕ: Новик 2010: Канарова А.: Рождество]. Женщина, совершая такой ритуал, должна была позитивно думать об увеличении поголовья птицы – только в таком комплексе соматических и ментальных действий можно было добиться желаемого результата.

К тому, что было рассыпано по столу, никто не смел притрагиваться. Стол с рассыпанной по нему кутьей оставался в таком виде до утра. Утром хозяйка собирала рассыпанные пшеничные зерна в посудину, относила в курятник и давала курам. При этом она произносила все то же: «Тю-тю-тю!» Таким образом, можно было надеяться, что весной в доме будет большой приплод домашней птицы. Одинаково кучую могли относить и другой птице: уткам, гусям, индюкам. Но чаще всего ритуальное блюдо доставалось именно курам, так как они символизировали всю домашнюю птицу и были способны к быстрому воспроизводству.

На *Ignazhdet* у албанцев Приазовья было принято воровать друг у друга солому. Такой обычай был связан с народными астрономическими поверьями.

Млечный путь на небе ассоциировался с преданием о том, как давным-давно, в незапамятные времена, один крестьянин, позавидовав трудовым успехам и хозяйству своего кума, решил украсть немного соломы из его скирды. Он дождался темной, безлунной ночи и пошел «на дело». Он набрал на вилы так много ворованной соломы, что не мог без потерь отнести ее домой – по пути солома сыпалась, оставляя на земле (или на небе) хорошо видимый след. А в то же самое время его кума, завидуя активности и хозяйственности кума, пошла темной ночью украсть немного соломы на его поле. Подкравшись к скирде, она набрала так много соломы, что с трудом могла унести ее к себе на подворье. Пока она несла ворох соломы, то и не заметила, что с другой стороны скирды орудовал ее кум, неся ворованную у нее солому. Так в народе и сложилась поговорка: “*Nun ga nune, nune ga nun*” (‘Кум от кумы, кумá от кума’).

Эта быличка объясняла существование Млечного Пути с его двумя видимыми дорожками (а еще, по мнению информантов, осуждая воровство, служила мощным средством воздействия на сознание людей в силу своего морализаторского содержания).

В албанских селах Приазовья в ритуальном воровстве принимали участие только женщины [АОЕ: Новик, Ермолин 2010: Бурлачко]. Это

действие происходило в ночь с 1 на 2 января. У албанцев не было специального названия для обряда – просто говорили *villen kasht* ‘воровать солому’. Нужно было ночью, после 12 часов, отправиться к скирде знакомых, родственников или соседей и украсть небольшое количество соломы. Как правило, за соломой отправлялись хозяйки дома – женщины средних лет. Молодые девушки, старухи в этом обряде участия не принимали.

Пробравшись к чужой скирде, из нее выдергивали пук соломы и отправлялись на свое подворье. Информанты рассказывают, что прежде, когда на улицах не было никакого освещения, часто происходило так, что крадущиеся в потёмках люди часто сталкивались лбами, неся украденную солому. Такие случаи становились предметом насмешек и шуточных рассказов на протяжении еще длительного времени после праздника.

Вернувшись на свой двор, женщина шла в сарай и прятала украденную солому в ёмкость (обычно это были четырехведерные баки с крышками), где хранилась домашняя солома для хозяйственных нужд. Все это предназначалось для кур-несушек. Весной или в начале лета эту солому необходимо было подстелить первой несушке – это могло произойти и в мае, и в июне. Такое ритуальное действие обещало обеспечить приплод у всей домашней птицы. Однако до сезона еще было далеко, а потому хозяйка старалась запомнить ёмкость, куда прятала украденное, часто ставила эту ёмкость в укромное место, чтобы случайно не перепутать и не использовать по другим назначениям.

Краденая солома приобретала магические свойства, которые, как верили, способствовали тому, что куры неслись больше и высиживали свое потомство, обеспечивая хозяйство большим количеством яиц и цыплят. Схожие верования мы наблюдаем, когда фиксируем в полевой работе убежденность многих информантов в том, что украденные растения, ростки, черенки деревьев и проч. лучше приживаются, растут и дают больший урожай в том случае, если их украсть [Толстая 1999]. Купленные, подаренные и полученные другим способом растения так хорошо, по убеждению многих, не приживаются. Эти воззрения перекликаются с бытующими до нашего времени верованиями на западе Балканского полуострова. Они являются очень архаичными и имеют отношение к культам растений.

Как видно из сказанного, обрядовые действия, совершаемые на праздник *Ignazhdet* (ритуальное воровство соломы у односельчан и обрядовое разбрасывание кутьи на столе с последующим кормлением кур), имели целью увеличить число домашней птицы, обеспечить

достаток и богатство семьи. На Балканах также фиксируются данные практики. Так, в Болгарии в день св. Игнатия в качестве первого гостя (*полазника*) приглашали удачливого человека – того, кого народная традиция относил к данной категории, а именно: родившегося в «рубашке» лицом вверх; родившегося недоношенным (семимесячным), появившегося на свет вечером (когда все дома), в воскресенье или на Пасху и т.д. [Седакова 2007: 66]. Это делали с целью обеспечить дому большую численность домашней птицы.

Запретов на работу в Игнаждет у албанцев не было, во всяком случае, нынешние информанты не могут уже этого припомнить (в отличие от болгар, у которых запрещалось в этот день выполнять домашнюю работу беременным) [Седакова 2007: 80]. Не существовало и запрета на половые контакты накануне этого праздника¹. День св. Игната относился болгарской традицией к тяжелым, опасным праздникам. У албанцев Приазовья мы обнаруживаем лишь редуцированные формы такого отношения к празднику. Зато у албанцев сохраняются устойчивые обрядовые практики, привязанные к этому дню. Главными действующими лицами в обрядах выступали женщины. Это объясняется тем, что их действия были направлены на содействие увеличению числа домашней птицы. А уход за птицей входил у албанцев в сферу женских занятий.

Игнаждет, с четко читаемой направленностью обрядовой составляющей праздника на увеличение поголовья домашней птицы, связывался в народном сознании с началом года. Здесь можно привести в качестве примера сведения информантов о том, что «как начало и конец года связаны между собой, так и яйцо и курица имеют связь между собой». В этой народной философии отразились представления о мироустройстве, которые транслировались от поколения к поколению албанцев, живших последовательно на юго-востоке Албании, в Восточной Болгарии, в Буджаке и, наконец, в Приазовье.

Дальнейшее изучение ритуальных практик, связанных с началом года у албанцев, обещает дать богатый материал. Особенно продуктивными такие исследования могут стать у албанцев диаспоры, которые сохранили ряд архаичных элементов и обрядов, не прослеживающихся в основном албаноязычном ареале [Tirta 1999]. Заимствования и проникновение в

¹ У болгар такой запрет существовал в канун *Игнажден*. Считалось, что нарушение запрета может привести к рождению неполноценного ребенка [Седакова 2007: 100].

традиционные практики иноэтничных и инокультурных компонентов, с одной стороны, и консервация архаичных элементов, с другой стороны, привели к сложению уникального комплекса представлений, верований и обрядовых действ, описание и анализ которых помогут в понимании языковой картины мира албанцев, в изучении их этнической истории и традиционной культуры.

Источники:

Архив отдела европеистики МАЭ:

- Албания. Дукагьин. 1996. ПМА – *Новик А.А.* Албания. Дукагьин. 1996. Полевые материалы автора.
- АОЕ: Новик 2010: Канарова А.: Рождество – *Новик А.А.* Канарова А.: Рождество. Цифровая аудиозапись. 2010 // Архив отдела европеистики МАЭ. Приазовский отряд 2010. Новик А.А.
- АОЕ: Новик, Ермолин 2010: Бурлачко – *Новик А.А., Ермолин Д.С.* Бурлачко. Цифровая аудиозапись. 2010 // Архив отдела европеистики МАЭ. Приазовский отряд 2010. Новик А.А., Ермолин Д.С.

Архив МАЭ

- АМАЭ: Новик 1996: Дукагьин – *Новик А.А.* Дукагьин. 1996. Аудиозапись. Аудиофонд ЛАВА (Лаборатории аудиовизуальной антропологии) МАЭ. Малый диалектологический атлас балканских языков.
- АМАЭ: Новик 1998 – *Новик А.А.* Албанцы Украины. Запорожская, Одесская области. Полевые записи. Автограф. 1998. Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 1726. 202 л.
- АМАЭ: Новик 2009А – *Новик А.А.* Традиционная культура албанцев Приазовья. Приазовский район, Запорожская область, Украина. Ксерокопия полевого дневника. 2009. Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 1934. 95 л.
- АМАЭ: Новик 2009Б – *Новик А.А.* Отчет об экспедиционных исследованиях в Приазовье в июле-августе 2009 года. Принтерный вывод. 2009. Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 1935. 85 л.
- АМАЭ: Новик 2010А – *Новик А.А.* Приазовский отряд 2010. Полевая тетрадь. 06.-26.07.2010 г. Ксерокопия тетради. 2010. Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 1983. 122 л.

- АМАЭ: Новик 2010Б – *Новик А.А.* Отчет об экспедиционных исследованиях в Приазовье в июле 2010 г. 06.-26.07.2010. Принтерный вывод. 2010. Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 1984. 58 л.
- АМАЭ: Новик 2011А – *Новик А.А.* Приазовский отряд 2011. Традиционная культура албанцев, болгар и гагаузов Приазовья, Украина. Полевая тетрадь. Ксерокопия. Июль 2011. Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 2043. 100 л.
- АМАЭ: Новик 2011Б – *Новик А.А.* Отчет об экспедиционных исследованиях в Приазовье в июле 2011 г. Принтерный вывод. Июль 2011. Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 2044. 24 л.
- АМАЭ: Новик 2011В – *Новик А.А.* Тоскерия – 2011. Изучение традиционной культуры албанцев Тоскерии (области: Корча, Колёнья, Дёвол), черногорцев Черногории, сербов Черногории. Полевая тетрадь. Ксерокопия. Сентябрь 2011. Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 2049. 123 л.
- АМАЭ: Новик 2011Г – *Новик А.А.* Отчет об экспедиционных исследованиях в Тоскерии (Албания) в сентябре 2011 г. Принтерный вывод. Сентябрь 2011. Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 2050. 11 л.

Arkivi i Institutit të antropologjisë kulturore dhe studimeve të artit (Tiranë, Shqipëri)

Норча – *Норча F.* Shqipëria. Dorëshkrim.

Литература:

- Иванова-Бучатская 2011 – *Иванова-Бучатская Ю.В.* Немецкое Рождество: традиционные компоненты, предметы и символы в коллекциях и архивных материалах МАЭ РАН // Культурное наследие народов Европы. (Сборник МАЭ. Т. LVII) / Отв. редактор А.А. Новик. СПб.: Наука, 2011.
- Новик 2002 – *Новик А.* Католички празници, обреди и народно хришћанство у Дукађину. Грађа са експедиције у северноалбанске Алпе // Култ светих на Балкану. II. Примљено на 17. Седници Научног већа Центра за научна истраживања САНУ и Универзитета у Крагујевцу. Библиотека ЛИЦЕУМ. Књига 7 / Одговорни уредник Никола Тасић. The Cult of Saints in the Balkans. II. Received at the XVII session of the Scientific Council of the Centre for Scientific Research SASA and University of Kragujevac / Editor in chief Nikola Tasić. – Крагујевац: Центар за научна

- истраживања Српске академије наука и уметности и Универзитета у Крагујевцу, 2002. С. 145–165.
- Плотникова 2009 – *Плотникова А.А.* Материјали для етнолингвистического изучения балканославјанског ареала (Plotnikova A.A. Materijali za etnolingvističko proučavanje balkansko-slovenskog areala / Prevod M. Илић). – М.: Институт славјановедения РАН, 2009. 160 с.
- Седакова 2007 – *Седакова И.А.* Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М.: Индрик, 2007. 432 с.
- Толстая – *Толстая С.М.* Кража, воровство // Славјанские древности. Т. 2. Д – К. М., 1999. С. 640–643.
- Çabej 1961 – *Çabej E.* Studime etimologjike // Studime Filologjike. 1961.
- Çabej 1960 – *Çabej E.* Studime rreth etimologjisë së gjuhës shqipe. I // Buletin i Universitetit Shtetëror të Tiranës. Seria Shkencat Shoqërore. 1960. Nr. 4.
- Tirta 1999 – *Tirta M.* Migrime të shqiptarëve të brendshme dhe jashtë atdheut. (Vitet ‘40 të shek. XIX – vitet ‘40 të shekullit XX) // Etnografia Shqiptare. Nr. 18. 1999. – Tiranë: Shkenca. 209 f.
- Tirta 2004 – *Tirta M.* Mitologjia ndër shqiptarë / Mark Tirta. – Tiranë: Shkenca, 2004. 452 f.
- Tirta 2006 – *Tirta M.* Etnologjia e shqiptarëve. Tiranë: GEER, 2006. 540 f.
- Tirta 2007 – *Tirta M.* Panteoni e simbolika: doke e kode në etnokulturën shqiptare / Mark Tirta. Tiranë: Nënë Tereza, 2007. 376 f.

Buzmi, Christmas Tree and the Beginning of the Year among the Albanians of the Balkans and and in the Diaspora

Abstract: The article dwells upon the ritual practices connected to the beginning of the year among the Albanians of the Balkans and diaspora. The data for the research are collected in expeditions in Northern Albania (*krahina e Dukagjinit*), South-Eastern Albania (*krahinat e Korçës, e Devollit, e Kolonjës*) and also in Budzhak and Azov regions of Ukraine (the Albanian speaking villages of Zhovtnevoe, Gammovka, Devninskoe and Georgievka that are located in Odessa and Zaporozh’e districts. The main topics analysed in the article are *buzmi* among the Albanians of the Balkan peninsula, New Year tree among the Albanians of Ukraine and South-Eastern Albania and St. Ignatius day (*Ignazhdet*) among the Albanians of Azov region.

Keywords: Albanians of the Balkans, Albanians of Ukraine, ritual practices, tradition, the beginning of year, Christmas, Christmas log, New Year, Christmas carols, St. Ignatius day, field research, ethnolinguistics.

Note on the author: Alexander Novik (Ph.D. in history) is the director of the section for European studies in the Museum of Anthropology and Ethnography, Russian Academy of Sciences, assistant professor of the chair of general linguistics in Saint-Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia.

E-mail: *novik.petersburg@gmail.com, njual@mail.ru*

Резюме: В статье рассматриваются вопросы, касающиеся обрядовых практик, связанных с началом года, у албанцев Балканского полуострова и диаспоры. Исследование базируется на материалах, главным образом полученных во время экспедиций в Северную Албанию (краина Дукагьин), Юго-Восточную Албанию (краины Корча, Дэвол, Колёнья), а также в Буджак и Приазовье (в албаноязычные села Жовтневое, Гаммовка, Девнинское, Георгиевка, расположенные, соответственно, в Одесской и Запорожской областях Украины). Основные сюжеты, анализирующиеся автором: *бу́зми* у албанцев Балканского полуострова, новогодняя елка у албанцев Украины и Юго-Восточной Албании и день св. Игнатия (*Ignazhdet*) у албанцев Приазовья.

Ключевые слова: албанцы Балкан, албанцы Украины, обрядовые практики, традиция, начало года, Рождество, рождественское полено, Новый год, колядки, день св. Игната, полевые исследования, этнолингвистика.

Об авторе: Новик Александр Александрович – кандидат исторических наук, заведующий отделом европеистики МАЭ РАН, доцент кафедры общего языкознания Санкт-Петербургского государственного университета, г. Санкт-Петербург.

E-mail: *novik.petersburg@gmail.com, njual@mail.ru*

Дискуссия после доклада А.А. Новика

А.А. Плотникова: Хотелось бы уточнить географию обряда: распространен ли он только по христианским регионам, или и по мусульманским тоже.

А.А. Новик: Он распространен очень широко, причем не только у албанцев разных конфессий, но и в Химаре на побережье Ионического

моря, где компактно проживает греческое население. Даже в «туристических» селах этот обряд по-прежнему живет: например, в Кепаро (где, кстати, носят черешневое и оливковое дерево). В то же время, есть районы, где сейчас этот обряд не регистрируется, например, у албанцев-мусульман Эльбасана.

И.А. Седакова: Удалось ли зафиксировать обряд рубки дерева?

А.А. Новик: Обычно дерево просто срубают, но в некоторых местах это делают заранее. Занимается срубанием дерева хозяин дома. Часто на бузми вырезают солярные знаки, луны, полумесяцы. Это зарегистрировано только по рассказам, сам я таких знаков не видел. Породы дерева могут различаться: можно принести три куса ореха, можно принести три куса дуба. Можно принести куски дерева разных пород. Например, можно взять кусок смоковницы, кусок виноградной лозы и «усилить» это дубом.

М.В. Валенцова: А какова внутренняя форма слова?

А.А. Новик: На юге *buz|ēm, -mī* может обозначать просто кусок дерева, вне отношения к ритуалу, но не может обозначать камни очага. На севере это могут быть и камни очага.

Н.Г. Голант (Санкт-Петербург)

ЗАРОЖДЕНИЕ НОВОЙ ЖИЗНИ: ЖИВОТНОВОДЧЕСКАЯ МАГИЯ В ЗИМНЕЙ ОБРЯДНОСТИ РУМЫН*

К началу календарного года у румын приурочены многочисленные обряды продуцирующего характера, долженствующие обеспечить людям успех в хозяйственной деятельности. Многие ритуальные действия, направленные на обеспечение плодovitости домашних животных, связаны с обычаем встречи первого гостя, а также с рождественскими и новогодними обходами (нередко участники этих обходов являлись одновременно и первыми посетителями в соответствующий день). Обычай встречи первого гостя у румын чаще всего бывает приурочен к одному из зимних праздников – к Рождеству, к Новому году (дню св. Василия) или дню св. Варвары, хотя, по некоторым сведениям, он может исполняться также на Пасху и вообще в дни всех крупных праздников [Плотникова 2009: 14, 19–20; Голант 2008; Голант, Плотникова 2012]. Зачастую исполнение этого обычая имеет целью обеспечение благополучия и процветания дома и семьи в целом, но в некоторых случаях включает в себя и действия, направленные на достижение конкретных целей.

В селах коммуны Поноаре (жудец Мехединц, область Олтения), где автору этих строк довелось собирать материал в 2010 г., прихода первого гостя ожидали в день св. Варвары (здесь этот праздник именуется *Bărbura*), 4 декабря. Гость, войдя в дом, должен был сесть на кровать и некоторое время посидеть спокойно, стараясь не двигаться. Это делалось для того, чтобы наседка спокойно высидивала яйца [ПМА 2010]. Приход первого гостя, исполняющего ритуалы, направленные на то, чтобы в хозяйстве «велись» куры, приуроченный ко дню св. Варвары, встречается также у влахов (румын) восточной Сербии¹ и у болгар в Родопах [Плотникова 2009: 14].

* Авторская работа выполнена при поддержке 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».

¹ В восточной Сербии вlahи (румыны) проживают в ряде сел общин Бор, Майданпек, Неготин, Болевац, Заечар и Кладово. В общинах Неготин и Кладово преобладают носители олтенского (царанского), в остальных местностях – банатского (унгуриянского) говоров румынского языка.

В ряде округов Олтении, а также на западе Мунтении (округ Телеорман) обычай встречи первого гостя чаще всего бывает приурочен к Сочельнику или Рождеству [Sărbători 2001. I: 246–247; Sărbători 2009. V: 258]. Например, в некоторых селах жудеца Долж (Олтения) утром в Сочельник тот, кто приходил в дом (обычно кто-то из соседей), приносил с собой кусок дерева, клал его в печь, сам садился на стул у устья печи и говорил: «Pui-pui» («Цып-цып») (с. Островень), или произносил фразу: «Цыплята, утки, столько-то бочек вина» (с. Ородел) [Sărbători 2001. I: 246]. В округе Мехединць (Олтения) человек, который первым приходил в дом в канун Рождества, ворошил угли палкой и кудахтал, как наседка, чтобы у хозяйки в течение года «велись» цыплята (села Чирешу, Хинова) [Sărbători 2001. I: 247]. В некоторых населенных пунктах округа Мехединць для этого специально приглашали человека, про которого было известно, что у него «ведется» домашняя птица (с. Коркова) [Sărbători 2001. I: 247]. В жудеце Олт (Олтения) утром 24 декабря, в Сочельник было принято приходить к соседям и садиться на солому, чтобы наседки сидели на яйцах. Если на солому садилась женщина, считалось, что наседка выведет цыплят-самочек, если мужчина – наседка выведет петушков (с. Брынковень) [Sărbători 2001. I: 248]. В жудеце Телеорман в западной Мунтении, когда на Рождество в дом приходили первые дети-колядовщики, одного из них сажали на солому, а другие дети при этом кудахтали, как наседки и пищали, как цыплята, чтобы у хозяйки «велась» домашняя птица (с. Смырдиоаса) [Sărbători 2009. V: 258]. Сходные действия колядовщиков или первого гостя, направленные на обеспечение плодovitости домашних животных, на Рождество, характерны также для сербов в различных районах Сербии [см., напр., Плотникова 2013: 148–149, 165].

Как следует из приведенного выше описания, «первыми посетителями», исполняющими обряд, направленный на то, чтобы в хозяйстве «велась» домашняя птица, могли быть дети-колядовщики. Во многих населенных пунктах все колядовщики, приходившие в дом, независимо от того, были ли они первыми по счету, должны были исполнять подобный обряд. Например, в некоторых селах округа Мехединць колядовщики, прийдя в дом, садились у огня на корточки, изображая наседок, и ворошили угли посохом [*colindă*]. Это действие, в сочетании с благопожеланиями, должно было обеспечить здоровье членам семьи и домашним животным и процветание дому (села Корлэцел, Пристол) [Sărbători 2001. I: 247]. В округе Олт колядовщики ворошили угли в печи и сидели на корзине с соломой, в которой весной

наседки высиживали яйца (с. Вергулеску) [Sărbători 2001. I: 247]. В некоторых селах округа Горж (Олтения) группа детей-колядовщиков садилась рядом на кровать, чтобы наседки так же сидели на яйцах (с. Пештишань) [Sărbători 2001. I: 246]. В округе Долж колядовщики могли, войдя в дом, бросать в огонь ветку, листок или пригоршню соломы, произнося при этом: «Pui-pui» («Цып-цып»), как бы подзывая цыплят (с. Ородел). Также они могли оставлять в каждом доме пригоршню соломы, желая, чтобы наседка вывела столько цыплят, сколько они оставляют соломинок (с. Четате) [Sărbători 2001. I: 246–247]. Эти обрядовые действия нередко сопровождались произнесением соответствующих текстов, например:

Bună ziua lui Ajun
Că-i mai bună a lui Crăciun,
Pui, pui, pui, pui.

Добрый день Сочельника,
Потому что еще лучше день Рождества,
Цып-цып-цып-цып.

(с. Бистрец, жудец Долж)
[Sărbători 2001. I: 247].

или:

Bună ziua lui Ajun
Și mai bună lui Crăciun,
Pui, mamă, pui
Dă și mie un colindete
Să-l bag la săculete
Pui, mamă, pui
Și un codru de dovlete
Să fiu mândru la fete.

Добрый день Сочельника
И еще лучше (день) Рождества,
Цып, матушка, цып,
Дай мне калач,
Чтобы я положил его в мешок
Цып, матушка, цып,
И целый лес тыкв,
Чтобы я нравился девушкам.

(с. Деса, жудец Долж)
[Sărbători 2001. I: 247].

В жудеце Телеорман в западной Мунтении дети-колядовщики садились на солому и кудахтали или бросали солому в огонь для того, чтобы наседки были здоровы и спокойно высиживали яйца [Sărbători 2009. V: 258]. Обычай, согласно которому дети-колядовщики, приходившие в дом в Сочельник, садились, чтобы наседка впоследствии сидела на яйцах, зафиксирован также в жудеце Яломица (Мунтения) [Sărbători 2009. V: 258].

У влахов (румын), живущих в болгарской части долины реки Тимок¹ – на северо-западе Болгарии – зафиксированы сведения, согласно которым колядовщики (дети и подростки обоего пола), подходя к дому, имитировали писк цыплят и разбрасывали во дворе зерна, за что получали от хозяйки калачи. Хозяйка могла поместить калачи, предназначенные для колядовщиков, в сито, вместе с различными семенами и орехами и, раздав калачи, высыпать семена и орехи на землю – жест, также связанный с магией плодородия (г. Брегово, с. Косово общины Брегово, область Видин, Болгария) [ПМА 2012].

Обычаи, направленные на то, чтобы в хозяйстве «велись» куры, могли выполнять в Сочельник или на Рождество и сами хозяева дома.

Так, например, у румын Баната (как в румынской, так и в сербской его части) утром в Сочельник ребенка усаживали на стул на кухне и осыпали его кукурузными зернами, приговаривая: “Pui-pui” («Цып-цып»). Ребенок должен был ответить: “Câte uoaui, atâtea pui” («Сколько яиц, столько цыплят»). Данный обычай именуется *cloșă* [Maluckov 1985: 259]. В с. Гогошу жудеца Долж (Олтения) на Рождество кто-то из членов семьи ходил по двору и собирал мусор, чтобы в хозяйстве было много цыплят, а женщины сидели на корточках, чтобы наседки впоследствии сидели на яйцах [Sărbători 2001. I: 247]. В с. Галича Маре того же жудеца Долж в канун Рождества [Ajunul Crăciunului], 24 декабря, принято было исполнять магические действия с огнем. Кто-то из домашних (пол и возраст значения не имели) совал посох колядовщика [*colindă*] в огонь и говорил:

Bună ziua lui Ajun	Доброе утро Сочельника,
Că-i mai a lui Crăciun	Потому что еще лучше утро Рождества,
Într-un ceas bun	В добрый час,
Oile lănoase	Овцы с густой шерстью,
Vacile lăptoase	Молочные коровы,
Cai încurățoti	Резвые кони,
Oameni sănătoși.	Здоровые люди.
Să se facă bucatele, porumbul,	Пусть растут хлеба, кукуруза, пшеница...
grâul...	

(с. Галича Маре, жудец Долж, Олтения)
[Sărbători 2001. I: 246].

¹ Влахы, проживающие в северо-западной Болгарии (область Видин), являются носителями олтенского говора дакорумынского языка.

Посох колядовщика [*colindă*], как можно заметить, вообще широко используется в рождественской «животноводческой» обрядности. Так, в с. Думбрэвень округа Горж (Олтения) считалось желательным ударить посохом колядовщика ягненка (или любое другое животное) по ногам, чтобы он был здоровым. Если у кого-то была стельная пятнистая корова, ее также ударяли этим посохом, чтобы теленок был столь же красивым [Sărbători 2001. I: 247]. В с. Коркова жудеца Мехединць (Олтения) этими посохами дотрагивались до брюха коровы, чтобы теленок был пятнистым [*breáz*], как и посох [Sărbători 2001. I: 248]¹.

Обычай сжигания рождественского полена также в значительной мере связан со скотоводческой обрядностью. Этот обычай на территории Румынии бытует, в частности, в жудеце Мехединць (исторические области Олтения и Банат) и в Западных горах (Трансильвания); кроме того, он известен у румын Северной Буковины (ныне – Черновицкая обл. Украины) и в долине Тимока (восточная Сербия и северо-западная Болгария), а также у арумын и мегленорумын [Ghinoiu 2001: 32; Viciu 1914: 15–16; Попович 1974: 117; Pamfile 2005: 283–284; Papahagi 1963: 188; Papahagi 1979: 177].

Согласно сведениям, записанным у румын (влахов) в с. Шарбановац общины Бор в восточной Сербии², рождественское полено, которое здесь обозначается сербским термином *bádňak(y)*, представляющее собой кусок ствола дуба [*gorín, cerói*], вносят в дом в Сочельник и кладут под стол на солому и грецкие орехи. Некоторые местные жители сжигают рождественское полено тогда же, вечером в Сочельник, другие – на следующий день, т.е. на Рождество, третьи – жгут его в течение трех дней. Когда полено горит, присутствующие говорят: «Сколько искр, столько овечек» [*Câte schinteioáre, atătă mioáre*], надеясь таким образом способствовать приплоду скота [ПМА 2013]. Сходные тексты произносили колядовщики у сербов в местности Горни Висок в восточной Сербии, размешивая в Сочельник угли в очаге специальной

¹ Данное действие объясняется тем, что посох колядовщика [*colindă*] также часто был «пестрым» – украшенным спиральным орнаментом, выжженным или из оставленной на посохе коры (такие посохи автору приходилось видеть у румын в жудеце Мехединць (коммуна Половраджь) и в долине Тимока (г. Брегово, область Видин, Болгария) [ПМА 2010; ПМА 2013].

² Жители с. Шарбановац – носители унгуриянско-мунтенского говора румынского языка.

веткой: «Кóлко йскрице, тóлко јáгњишта, тóлко јáришта, тóлко телчínка, тóлко прашчínка...» («Сколько искр, столько ягнят, столько козлят, столько телят, столько поросят...» [Плотникова 2013: 165].

Согласно сведениям, также записанным у влахов (румын) восточной Сербии, в с. Шипиково общины Заечар¹, *bádňak* – ветки (?) дуба [*cerói*] – приносят в дом дети вечером в канун Сочельника, а жгут утром в Сочельник. Когда разжигают огонь, поют:

Búnă zăua lu Ajún
A mái búnă lu Crăciún
Cu mnei, cu porcéi,
Cu víte, cu ói...

Добрый день Сочельника,
Еще лучше день Рождества,
С ягнятами, с поросятами,
С коровами, с овцами...

[ПМА 2013].

У мегленорумын, наряду с наиболее распространенным термином *boadnic*, для обозначения рождественского полена употребляется также термин *cloșca* или *cfacica* (букв. «квочка», «наседка»). Согласно описанию Т. Папахаджи, у мегленорумын в коммуне Хума (в округе Гевгелия в Македонии) отец семейства нес рождественское полено (точнее, куст, срубленный под корень) на гумно. Каждый из детей в это время держал в руках по ветке от «наседки». Во время возвращения в дом отец имитировал голос наседки, зовущей цыплят, а дети – голоса цыплят. В первый вечер Рождества жгли зеленые ветви, которые именовались здесь *pulǐ* «цыплята» [Pamfile 2005: 283–284; Papahagi 1902. I: 110].

Возвращаясь к обычаю встречи первого гостя, который, как уже говорилось, часто бывал приурочен к Рождеству, можно упомянуть о том, что в коммуне Мэлая (жудец Вылча, Олтения, Румыния) считалось, что если в доме есть беременная женщина, то она родит ребенка того пола, какого пола будет первый посетитель, пришедший в дом на Рождество. То же относится и к стельной корове [Голант 2008].

В других местностях аналогичная примета могла быть связана с Новым годом. В коммуне Мынзэлешть (жудец Бузэу, Мунтения, Румыния) на Новый год примечают: в зависимости от того, какого пола окажется первый посетитель, вошедший в дом на св. Василия [*Sfântu Vasile*] (1 января), делаются выводы о том, какого пола будет

¹ Жители этого села являются носителями олтенского (царанского) говора дакорумынского языка.

большинство новорожденных телят, ягнят и др. Некоторые информанты полагают, что возникновение этой приметы связано с тем, что наиболее вероятными первыми посетителями были девочки – исполнительницы обычая *Sórcova* [Голант, Плотникова 2012]. В с. Лиешть жудеца Галац (румынская Молдова) в случае, если обычай *Sórcova* исполняли девочки, их просили ударять веточкой или жезлом [*sórcova*] не только людей, но и коров, чтобы среди телят было как можно больше самочек [Sărbători 2004. IV: 282].

Обычаи, направленные на то, чтобы в хозяйстве «велась» домашняя птица, во многих случаях связанные со встречей первого гостя, демонстрируют много совпадений с южнославянскими традициями. Термин *clofă* «наседка», которым в некоторых местностях обозначается обычай, согласно которому гость или кто-то из домашних имитирует действия наседки, также имеет славянское происхождение [См. DEX 1998: 189; Ciorănescu 2007: 215]. Обычай сжигания рождественского полена, лучше всего сохранившийся в юго-западной части восточнороманского ареала, по-видимому, отчасти также обязан своим сохранением соседству восточнороманских народов с южными славянами (это касается, в частности, таких пунктов фиксации этого обычая, как Мехединць (юго-западная Румыния) и долина Тимока (восточная Сербия, северо-западная Болгария). Термины, которыми обозначается рождественское полено у румын долины Тимока (*bădnyak*, *bădnic*), у арумын (*băbnic*) и мегленорумын (*boădnic*, *cfacica*), также свидетельствуют о южнославянском влиянии.

Литература и источники:

- Голант 2008 – Голант Н.Г. Этнолингвистические материалы из коммуны Мэлая, Румыния (жудец Вылча, область Олтения) // Карпато-балканский диалектный ландшафт: язык и культура. М., Институт славяноведения РАН, 2008. С. 271–322.
- Голант, Плотникова 2012 – Голант Н.Г., Плотникова А.А. 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.
- Плотникова 2009 – Плотникова А.А. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М.: Институт славяноведения РАН, 2009.

- Плотникова 2013 – *Плотникова А.А.* Южные славяне в балканском и общеславянском контексте: этнолингвистические очерки. М.: Институт славяноведения РАН, 2013.
- ПМА 2010 – Полевые материалы автора из коммуны Поноареле (жудец Мехединц, Олтения, Румыния), 2010. Архив автора.
- ПМА 2012 – Полевые материалы автора из долины Тимока (община Брегово, область Видин, Болгария), 2012. Архив автора.
- ПМА 2013 – Полевые материалы автора из долины Тимока (села общин Неготин, Заечар и Бор, Сербия), 2013. Архив автора.
- Попович 1974 – *Попович Ю.В.* Молдавские новогодние праздники. Кишинев: Штиинца, 1974.
- Ciorănescu – *Ciorănescu Al.* Dicționarul etimologic al limbii române. București, 2007.
- DEX 1998 – Dicționarul explicativ al limbii române. București, 1998.
- Ghinoiu 2001 – *Ghinoiu I.* Panteonul românesc. București: Editura Enciclopedică, 2001.
- Maluckov 1985 – *Maluckov M.* Rumuni u Banatu. Novi Sad, 1985.
- Pamfile 2005 – *Pamfile T.* Sărbătorile la români. București: Saeculum I.O., 2005.
- Papahagi 1902 – *Papahagi P.* Megleno-românii. Studiu etnografico-filologic. București: Carol Göbl, 1902. P. I.
- Papahagi 1863 – *Papahagi T.* Dicționarul dialectului aromân. București, 1963
- Papahagi 1979 – *Papahagi T.* Mic dicționar folkloric. Spicuri folclorice și etnografice comparate. București: Minerva, 1979.
- Sărbători 2001. I – Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român. București: Editura Enciclopedică, 2001. Vol. I. Oltenia.
- Sărbători 2004. IV – Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român. București: Editura Enciclopedică, 2004. Vol. I. Moldova.
- Sărbători 2009. V – Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român. București: Editura Etnologică, 2009. Vol. V. Dobrogea, Muntenia.
- Viciu 1914 – *Viciu A.* Colinde din Ardeal. București: Socec & Co, 1914.

The Birth of a New Life: Cattlemen's Magic in the Winter Rituals of Romanians

Abstract: The article describes some rites aimed at ensuring the health and fertility of domestic animals. These rites are performed during the winter holidays (St. Barbara's day, Christmas Eve, Christmas and New Year). A great

deal of the data was collected by the author during her field research in Oltenia, Muntenia (South-Western and Southern Romania) and Timok valley (Eastern Serbia and North-Western Bulgaria), where Romanian descendants of the immigrants from the left bank of the Danube live.

Keywords: Romanians, Oltenia, Muntenia, Timok valley, calendar rites, Christmas Eve, Christmas, Yule (Christmas) log, sitter, chickens.

Note on the author: Golant Natalia, research fellow (Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography of Russian Academy of Sciences, Department of Europe), Ph. D.

E-mail: natalita311@mail.ru

Резюме: В данной статье описаны обряды, имеющие целью обеспечить здоровье и плодovitость домашних животных, которые выполняются в дни зимних праздников (таких, как день св. Варвары, Сочельник и Рождество, Новый год). Ряд сведений, приводимых в статье, записан автором во время полевых исследований в Олтении, Мунтении (юго-западная и южная Румыния) и долине реки Тимок (восточная Сербия, северо-западная Болгария), где проживают потомки переселенцев с левого берега Дуная.

Ключевые слова: Румыны, Олтения, Мунтения, долина Тимока, календарная обрядность, Сочельник, Рождество, рождественское полоно, насадка, цыплята.

Сведения об авторе: Голант Наталия Геннадьевна, научный сотрудник отдела европейстики Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН, канд. ист. наук.

Дискуссия после доклада Н.Г. Голант

А.А. Новик: Может ли жезл называться *steaua*?

Н.Г. Голант: Нет, жезл не может так называться, так называется только звезда на жезле. Другое дело, что слово *colindă* может иметь самые разные значения.

А.А. Новик: Я спросил об этом, потому что у албанцев в Буджаке есть заимствование из румынского языка: они называют *steaua* не только сам жезл, но и обход детей-колядующих. Тексты тоже явно заимствованы у румын.

О.В. Чеха: Прослеживается ли в объяснениях сожжения полена тема рождения ребенка: «Мы греем роженицу, мы греем ребенка, чтобы он не замерз».

Н.Г. Голант: Пеленки упоминаются обычно в Буковине, на Севере и Северо-Востоке. Есть указания и на Трансильванию, но без точного указания на район. Во всяком случае, в Молдове и Буковине тексты чаще имеют христианское содержание, а на Юге и Юго-Западе больше «языческих» мотивов.

О.В. Чеха: А можно ли пояснить насчет полена, которое называлось «квочка»?

Н.Г. Голант: Так полено называлось у мегленорумын. В сущности, поленом его называют условно, потому что это скорее срезанный под корень кустарник. Детям давали определенное количество прутиков, после чего эти прутики сжигали в определенном порядке.

А.А. Новик: Интересно, что у нас в албанском материале упоминание кур по отношению к полену отсутствует. В речевых формулах упоминается приплод скота, рождение детей (прежде всего мальчиков), но куры не упоминаются.

Н.Г. Голант: Собственно, куры упоминаются только у мегленорумын, а у дакорумын в благопожеланиях упоминают овец: «Сколько искр, столько овечек».

А.А. Плотникова: В литературе (например, у Костица) есть этнографические описания Северо-Восточной Сербии, где в связи с рождественским поленом упоминаются куры. Это касается прежде всего сербов, но совершенно понятно, что здесь прослеживается влияние проживающих там влахов.

М.В. Валенцова: Когда Вы говорите о локализации этого в юго-западной Румынии, Вы сравниваете это с другими регионами, или так ограничен Ваш материал?

Н.Г. Голант: Я смотрела по литературе описания других регионов, другое дело, что мой материал записан в основном в Олтении.

М.В. Валенцова: Слово *κλόσσα* в греческом – это владшское заимствование?

О.В. Чеха: Мне кажется, что оно совершенно точно не греческое, и я подозревала славянское влияние.

Н.Г. Голант: Я думаю, что оно румынское. В литературном рум. языке в значении ‘наседка’ употребляется слово *cloșcă* (слав., происх., от болг. *клочка*¹; болг. или русин. *клочка*²). Форма *cloșă* встречается у румын Трансильвании, Баната, Олтении и Буковины³, а также у арумын⁴. В Трансильвании известна также форма *clocă*⁵. Есть еще слово *cloț*, которое может употребляться в значениях ‘вершина’, ‘гвоздь, штифт’, ‘осколок кирпича’, ‘ствол’, ‘зуб’ и имеет спорную этимологию, а также, возможно, производное от него *cloțan* ‘крыса’⁶. Есть версия, что все это связано со словом *clonț* ‘клюв’, которое также имеет слав. (болг.) происхождение⁷.

¹ Dicționarul explicativ al limbii române. București, 1998, P. 189.

² Ciorănescu Al. Dicționarul etimologic al limbii române. București, 2007. P. 215.

³ См. <http://dex.dictoo.eu/index.php?cheie=Clo%C5%A3%C4%83%2C&#.VCjm4VdRKDo> (проверено 12.11.2014).

⁴ Ciorănescu 2007: 215.

⁵ См. <http://dex.dictoo.eu/index.php?cheie=Clo%C5%A3%C4%83%2C&#.VCjm4VdRKDo> (проверено 12.11.2014).

⁶ Ciorănescu 2007: 215.

⁷ Ciorănescu 2007: 215; Dicționarul explicativ 1998: 188.

М.М. Валенцова (Москва)
КАРПАТО-БАЛКАНСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ
В НОВОГОДНЕЙ ОБРЯДНОСТИ СЛАВЯН¹

В последние годы появилось немало работ, подтверждающих наличие культурных и языковых связей между Балканами и Карпатами, связей разновременных и разноплановых. Интересные обрядовые, семантические и лексические соответствия имеются и в традиционном календаре славянских народов, населяющих эти регионы.

Балканская обрядовая традиция по сравнению с карпатской выглядит более богатой, мифологизированной, насыщенной обрядами. О том, развились ли эти обряды после миграции на Балканы или произошла их редукция на Карпатах, можно предметно говорить только после специальных разысканий для каждого отдельного обряда или его элемента.

В качестве предположительных карпатизмов в традиционной культуре, получивших на Балканах развитие и расширение мифологической основы, можно было бы назвать «волчьи» дни и поверья о волках; использование вина в обрядовых действиях (обмывание вином (уксусом) покойника, поливание вином (пивом) сакральных/обрядовых деревьев и т.п.), поверья о близнецах и обряды с их участием в апотропеических целях (соединившиеся на Балканах с местными традициями и получившие значительные семантические девиации, в том числе в поверьях об «одномесечниках» и «однодневниках»), отдельные элементы горно-пастушеской культуры, а также многие элементы календарной обрядности.

В рамках новогодней по семантике обрядности вращается определенный круг мотивов и символов, манифестированных на разных уровнях – предметном, акциональном, вербальном, обрядовом и т.п., среди них, например, рождение, плодородие, первый приход, гадания; курица, огонь, камень, полено, железо (огниво). Отбор этих символов, их репрезентированность, включенность в ритуалы, приуроченность к конкретной дате и т.п. различаются в отдельных этнических и локальных

¹ Авторская работа выполнена при поддержке программы ОИФН РАН «Язык и литература в контексте культурной динамики», проект «Карпато-балканские территориальные диалекты: реконструкция традиционной культуры по данным языка».

традициях, но тем не менее именно эти знаки сигнализируют о семантике новогодья и в целом – о времени *начала*.

К зимнему новомудью относится рождественско-новогодний период (декабрь-январь), к весеннему – масленичный и пасхальный (февраль-апрель), видимо, составлявшие когда-то единый цикл, разорванный впоследствии установленным церковью Великим постом. Как в рамках какой-либо одной традиции, так и при сопоставлении комплексов карпатских и балканских традиций, нередко обнаруживается разная приуроченность сходных или идентичных обрядовых действий и их элементов, в том числе, приуроченность либо к зимнему, либо к весеннему циклу. Кроме того, народному календарю присуща «текучесть», неконкретность привязки ритуальных действий к строго определенной дате, а характерна, скорее, привязанность к периоду в целом; при этом нередко ритуальное действие выполняется в течение периода неоднократно.

1. Одной из самых ярких карпато-балканских параллелей в новогодней обрядности является **обряд «полазник»**. Это первое посещение дома лицами мужского пола или животными – в праздники, отмечающие начало, наступление нового круга времени. Обряд приурочен к зимним календарным датам (начиная с дня св. Димитрия (26.X), до Богоявления (6.I)). Его суть – в переносе качеств *полазника* на всё в доме – как на предметные, так и атрибутивные, и актантные характеристики хозяйства, поэтому человек-*полазник* должен быть молодым, здоровым, крепким, добрым, веселым, добропорядочным, у него должна быть полная семья, он должен приходить с нижнего конца села на верхний. В этом случае *полазник*, как верили, приносил плодородие на полях, плодovitость в доме и хозяйстве, здоровье и счастье, прирастание и удачу во всех делах. Животным-*полазником* чаще всего становились овца, свинья, петух, но использовались и другие домашние животные и птицы. Обряд хорошо описан и изучен (см. Усачева 1978; 2008; 2009), он является бесспорной карпато-балканской славянской параллелью (отмечен у украинцев, поляков, словаков, словенцев, сербов, хорватов, болгар), но известен и другим европейским традициям (венграм, румынам, грекам, албанцам – см. Усачева 2008: 9; а также: в Британии это «*первая нога*» или «*счастливая птица*» – КОО 1973: 96, 317-318).

Основной смысл ритуала, судя по его названию, не произнесение благопожеланий, как в колядовании и «виншовании», а именно **приход, первое посещение**, первое пересечение границы дома извне. Об этом

говорит семантика производящего глагола *laziti*, имеющего значение ‘идти, ходить’ в языках: серб. *laziti* (стар.), хорв. *laziti* (также в приставочных глаголах) ‘ходить, ползать, ходить на четвереньках, медленно тащиться’, словен. *laziti* ‘двигаться медленно’, ‘ухаживать за девушкой’ (Котник), словац. *laziti* ‘ходить, обходить’, чеш. *laziti* ‘лениво ходить’, а также рус. ц.-слав. *laziti* ‘ходить’, ‘ходить, входить, выходить, заходить’ (ЭССЯ 14: 65-66). В этнографических описаниях встречаются словосочетания *lazia Lucie*, *lazia Barborky* (словац.), описывающие обход ряженных «Люции» и «Барборки» (Čičmany: 161), а также тавтологические фраземы: словац. *lazia polazníci* ‘ходят полазники’ (Červenák 1966: 172-173), словен. *tomu pohajanju pravijo laziti hoditi* [этот обход называют *ходить ходить*] (Kuret 1970: 15). Последняя модель названия реализуется в многочисленной терминологии обрядовых обходов, таких как «ходить колядовать», «ходить обливать», «ходить хлестать» и т.п. и могла бы свидетельствовать об особом характере хождения¹.

Наличие таких значений, как ‘ползать, ходить на четвереньках’ также могло бы указывать на то, что глагол *lazati* ‘ходить’ первоначально характеризовал походку животных, и лишь позже и только в некоторых языках (а именно, языках карпато-балканской зоны) стал употребляться по отношению к человеку. Такое понимание согласуется и с мнением ряда исследователей этого обряда, что первоначально *полазником* было животное или птица. Не исключено, что этот глагол сначала стал называть лишь обрядовое вхождение в дом человека, возможно, специальным способом, изображавшим походку животных, т.е. влезание на четвереньках или с др. особенностями, и лишь позже приобрел в ряде балканских славянских языков немаркированный характер.

Сема ‘ходить’ есть и в префиксальном глаголе *nalaziti*, имеющемся в ряде славянских языков со значением ‘находить’. Он образован по той же модели, что и рус. *на-ход-ить*, *на-йти*, т.е. ‘встретить что-то во время ходьбы’, ‘наткнуться на что-то’: с.-х. *nalaziti*, словен. диал. *nalazim*, а также ст.-пол. *nalazić* наряду с *naležć*; чеш. *nalézti* (Bezlej 2: 128).

На Балканах в качестве названия обряда *полазник* спорадически встречаются и термины с корнем *ход-*: в Герцеговине первого гостя

¹ Семантико-стилистическую разницу двух глаголов с семой ‘ходить’ можно проиллюстрировать русскими глаголами: *выходи!* (литер.) и *вылезай!* (простореч.). Ср. у Маяковского в поэме «Хорошо!»: «Которые тут временные? Слазь! Кончилось ваше время».

называют *похођај* (Попово Поле), *походник* (Високо и Гацко) (Усачева 1978: 34, 35). У болгар – *споходняк* (КПО: 13), *поожняк* (с.-з.-болг.), *споходняк* (Легурска 2001: 20). Эти термины также акцентируют сему ‘приход’.

Если принять, что первоначального исполнителя обряда – животное / птицу – сменил исполнитель-человек, надо полагать, что ритуал развивался в сторону включения других обрядовых действий и элементов: речевых, предметных, акциональных. Во многих описаниях указывается, что человек-*полазник* приносил с собой разные предметы (ветки, полено, прутья, зерно), садился к огню, ворошил угли, произносил благопожелания и подражал голосам животных, размножения которых желал хозяевам.

Немного различаются в рассматриваемых зонах сроки исполнения обряда и обрядовый реквизит. В целом у славянских народов обряд совершался начиная с праздника Введения Богородицы во храм (21.XI) до Сретения (2.II). Однако в разных традициях предпочтение отдается разным срокам: там, украинцы чаще совершали обряд на Введение и Рождество, поляки – на второй день рождественских праздников (день св. Степана, 26.XII), словаки и словенцы – в день св. Люции (13.XII), болгары – в день св. Игнатия (20.XII), а сербы и хорваты – в день св. Игнатия и на Рождество (Усачева 2008: 10). Балканский *полазник* приносил чаще дубовую (сливовую или др. пород) ветку, бадняк (серб., болг.), поленья (словен.), щепу, солому (болг.), а карпатский *полазник* – ореховые прутья (с привязанными на них колосьями овса), зеленые ветки (*polaznička*), но не поленья и другой горючий материал.

Балканский обряд *полазник* далее вписывается в круг рождественских обрядов и приобретает некоторые черты южнославянского обряда *бадняк*. В Карпатах *полазник* входит в другой круг соответствий, поскольку здесь нет ни обряда, ни лексемы *бадняк* (гапакс *Badňak* ‘сочельник’, Орава, ср.-словац. – Horváthová 1986: 55 не подтвержден в дальнейшем). Переходный тип обряда *полазник* наблюдается у арумын: каждый из членов семьи 1 марта должен был положить в очаг полено (ср. рождественское полено) [Tîrcomnicu 2009: 60–61] (Голант 2013: 85-86).

2. Карпатобалканский «полазник» по семантике соотносится со специфическим словацким **обходом «со сталью (огнивом)»** (*chodiť s oceľou / s ocel'kou, ísť s ocel'ou, ocel'ovanie*), который исполнялся в дни осенне-зимнего цикла, в те же даты, что и *полазник*, но также и в некоторые другие праздники: на Мартина (11.XI), Алжбету (17.XI), Климента (23.XI), Катарину (25.XI), Люцию (13.XII), Томаша (21.XII), в сочельник

(24.XII), Рождество (25.XII), Новый год, а также летом, в день Иоанна Крестителя (24.VI); он известен в Средней и смежных с нею горных областях Восточной Словакии. Суть обряда заключалась в раннем первом **приходе** в дом мальчиков, предупреждавших приход женщины. При этом обходчики приносили в дом камень или железный предмет (например, цепь) и произносили благопожелания типа «сколько — столько» (Валенцова 1996).

Например, в день св. Люции приглашали мальчиков, которые затемно начинали ходить *s ocel'ou*, то есть с цепью, которой бряцали и звенели; кроме того, в каждый дом притаскивали с реки камень и бросали его у двери перед тем, как войти в дом и произнести благопожелание (Лишов, окр. Крупина, ср.-словац., Červenák 1966: 98).

В канун св. Люции парни ходили *s ocel'ou*: к дверям дома, где живет девушка, приносили большой камень, называемый *ocel'* («сталь / огниво»); домашние угощали их вином, печеньем, орехами, давали и деньги. А утром ходили «со сталью» мальчики, они приносили камни поменьше, которые вносили в дом со словами: *Doniesol som vám oceli, aby sa vám hrnce, misky nebili, reťaze netrhali, sekery nelámali a keľko kolov, tel'ko volov, keľko lyžičiek, tel'ko jalovičiek a keľko tanierov, tel'ko vašej dievky frajerov* [Принес я вам сталь, чтобы у вас горшки и миски не бились, цепи не рвались, топоры не ломались, сколько колов, столько волов, сколько ложек, столько яловиц, сколько тарелок, столько вашей девке кавалеров]. За это обходчики получали деньги (Дольный и Горный Прандорф, Гурша, окр. Левице, з.-словац. – Pramene: 223, 225).

S ocel'ou chodili, s ocel'ami chodili, ocel'ovat' – в дни Альжбеты, Люции, Климента, Катарины, Мартина по домам ходили, предотвращая приход женщины, предвещавший несчастье (особенно, если женщина в кожухе), мальчики; ничего с собой не приносили, только произносили «винши» (благопожелания), за это получали деньги (Липтовска Лужна, окр. Ружомберок, ср.-словац., соб. зап., 2012, инф. Э. Валушьякова, Б. Фидесова).

Íst' s ocel'ou – обходной обряд в день св. Люции (13.XII): мальчики приносили с собой камень, а в домах произносили благопожелания: *Doniesol som vám oceli, aby sa vám hrnce, misky nebily/ a sekery nelámaly./ Kol'ko máte v plote kolov,/ aby ste mali v maštali toľko volov./ Kol'ko máte tanierov,/ aby vaša dievka mala toľko frajerov* [Я принес вам сталь, чтобы у вас горшки, миски не бились, топоры не ломались. Сколько у вас в заборе колов, чтобы столько в хлеву было волов. Сколько у вас тарелок, чтобы столько у вашей дочки было кавалеров] (Горне Жемберовце, окр. Левице, з.-словац. Bednárík 1943: 72-73).

На св. Яна (24.VI) исполнялся обряд *ocel'ovanie*: парни ходили по домам с кресалом и кремнем. Кресало бросали на землю так, чтобы оно перевернулось, и говорили: *Prinášam vám ocel' a ubil som vám oheň* [Принес я вам кресало и убил вам огонь], после чего считалось, что дом был защищен от пожара и от молнии (Horváthová 1986: 224).

Обряд «хождение со сталью / кресалом», с одной стороны, защищал от первого «неудачного» посещения дома, в первую очередь, женщиной (как и «полазник»), а с другой, был связан с культом огня (как «бадняк»): в реконструированном обряде могли присутствовать одновременно и камень, и кресало – как инструменты для высекания огня. Изменение физических характеристик камня и железа объясняются последующей символизацией функции этих реалий, а также приобретением этими символами и других значений, что прочитывается в поздних записях собирателей в XX и XXI вв. (тяжесть камня как символ тяжести будущего обильного урожая, железо как апомропей от нечистой силы и т.п.).

Ношение по домам **камня** фиксируется и на Балканах – у болгар и македонцев. В новогодней обрядности болгар: «В Родопях сурвакары вносят и по тяжелому камню в дом и кладут у огня. Он символизирует “тежко имане” (богатство)» (Вакарелски ЕБ: 505); *папунье* – речной камень, который сурвакари оставляют на очаге (Легурска 2001: 29). В весенне-новогодней обрядности у македонцев: «Мальчики ходят по домам своих близких родственников и приносят белый камень из реки, *рекоец*, поздравляя домашних с *Летником* (с 1 марта). Камень оставляют дома, чтобы корова давала столько масла в течение лета, сколько весит камень (Велебрдо, Охридско, МФ 1973(12): 204).

Еще один обрядовый предмет в обходе *ocel'ovanie* фиксирует словарь братьев Калалов (1923): «*S ocel'ou chodit'* – с сосновым или буковым поленом ходят мальчики на св. Люцию и произносят благопожелания» (Себедражье, р-н Нитра, западная Словакия, Kálal: 939); в Дополнениях к словарю: *ocel'*, m 'палка / дубина (*hůlka*), с которой мужчина на св. Андрея (30.XI) приходит желать счастья (*ocel'om chodit'*)' (Kálal: 399). Таким образом, восстанавливается полный набор предметов, необходимых для разведения огня: кресало (железо), кремень (камень) и дрова (полено).

В качестве гипотезы можно предположить, что «хождение со сталью/кресалом», *бадняк* и *колодка* являются обрядовыми реализациями какого-то обряда-прототипа, скорее даже верования или идеи – например, идеи разведения нового огня в период новогодья. Конкретные воплощения этой идеи в разных культурных диалектах акцентируют ее

разные аспекты: добывание огня, поддержание огня, уничтожение старых вещей в огне. В пользу этой гипотезы мог бы свидетельствовать и литовский обряд *vilkti kaladę, vilkti blukį* – обряд таскания и сжигания колоды, который исполнялся в первый день Рождества и стоит между *бадняком* (по семантике) и *колодкой* (по исполнению): «Вечером собирались мужчины, женщины и дети, которые с музыкой, песнями, танцами, бесстыдными шутками таскали из двора во двор колоду всю ночь. Они били бутылки, стекла, прикрепляли к одежде колокольчики, стремясь создать как можно больше шума. Утром колоду тащили в дом, откуда начиналось шествие, сжигали как тяжелый прошедший год. Когда колода догорала, женщины показывали сделанную из дерева куклу. Мужчины пытались ее отнять, женщины ее прятали» (Рутковская ДР).

3. В рамках новогодней обрядности на Балканах и Карпатах обращает на себя внимание **куриная тема**. Она звучит в обрядах и обрядовых действиях, направленные на вод кур и высиживание наседками цыплят; в назывании обрядовых лиц – колядовщиков и ряженных – «куриными» именами; в терминологии соломенных украшений, видимо, магически воздействующих на вод кур; наконец, в хрононимах, обозначающих «куриные» праздники.

Для балканского ареала для этого факта эксплицировано рациональное объяснение: на Игната и после него разрешалось подкладывать яйца для высиживания под наседку, чтобы уже к середине января появились первые цыплята (*пролетниачета, ранни пилета*) (Маринов 1891: 73). По-видимому, это объяснение применимо и к Карпатам.

В обряде *полазник* куриная тема – одна из наиболее акцентированных. День св. Игната (20.XII), когда у южных славян начинает ходить полазник, считается началом нового года и называется также «куриным рождеством»: в восточной и южной Сербии Игнат начинает рождественские и новогодние праздники, в Лесковацкой Мораве «с Игната начинается новый год» (СМР: 272); также у болгар с этого дня начинается новый год и рождественские праздники (КПО: 13), отчего Игнатов день также назывался *Млада година, Млад ден, Нов ден* (Легурска 2001: 20). В некоторых краях, особенно в восточной Сербии, св. Игнат называется «куриным рождеством» (*Кокошињи Божић*), у болгар «цыплячим днем» (*Пилевден*), т.к. к этому дню приурочены обычаи, направленные на разведение птицы, отчасти также характерные и для Рождества (*Божич*). В Леваче и Темнице хозяйка рано утром сзывала кур и другую живность, кормила зерном, сваренным на Варвару (4. XII), которое специально хранила до этого дня. В этом крае и *полазника* на св. Игната называли *кокошињи полаженник*. Его имя и исполняемые обычаи показывают, что он представляет собой курицу как

первого животного *полазника* (СМР: 272). Даже если «полазника» как ритуала нет (напр., в Шишеве, Скопска Котлина), в день св. Игнатия запрещалось ходить в чужой дом, чтобы из яиц, которые будут высиживать курица, не получились «болтуны» (Усачева 1978: 32).

Так или иначе, обрядовые действия, направленные на то, чтобы наседка хорошо высиживала цыплят, встречаются во всех регионах сербско-хорватского ареала. Наиболее частотным является сажание *полазника* на солому, на подушку, на стул, около печи; имитация *полазником* или домочадцами голоса кур и цыплят (утром на св. Игната): в сочельник *полазник* поздравляет домочадцев и произносит благопожелание, потом дети выстраиваются друг за другом и гуськом идут за *полазником* вокруг очага: хозяин с бадняком впереди: «Кво, кво», а за ним дети: «Пију, пију». Хозяйка посыпает бадняк и всех участников зерном (Лесковацкая Морава, Власе, Горе Стопане – южное Поморавье, Усачева 1978: 43). То, приносит ли полазник удачу и счастье, определяется у сербов по яйценоскости кур: «если куры весь год хорошо несутся и размножаются», то считают, что полазник был счастливый (Усачева 1978: 30). Современные полевые материалы также фиксируют термины типа *пцле*, *пцлич*, *пцличчи* ‘цыплята’ – это свежие ветки, которыми *полазник* с благопожеланиями ворошит угли в очаге в день св. Игната и в рождественский сочельник (обл. Горни Висок, в.-серб., Плотнокова 2013: 163, 165).

У македонцев, где обряд «полазник» приурочен к началу марта, каждый, кто заходил 1.ІІІ. в чужой дом, должен был принести с собой несколько щепок и бросить их в огонь, чтобы в этом хозяйстве «велись» цыплята [Шапкарев 1968: 562–565; Китевски 1996б] (Голант 2013: 85).

У словаков во время «полазования» в день св. Люции (называемого *luckovanie*) яйценоскость кур объявлялась целью визита; мальчики произносят: ...*Prišiel som vám polaziť, aby vám kury vajcia niesli* [...Пришел я к вам полазником, чтобы куры у вас яйца несли] (Дачов Лом, окр. Вельки Кртиш, ср.-словац., Prameny: 230). А в Западной Словакии (окр. Поважска Быстрица) говорили полазнику: *Kec si nám už polazil, tak si u nás sadni, aš kuri ňesú* [Раз уж ты у нас был полазником, так сядь у нас, посиди, чтобы куры неслись] (Папрадно, окр. Поважска Быстрица, з.-словац., SSN 2: 943). У словаков мотив прочного сидения (не поднимаясь из-за стола) присутствует и в трапезе в сочельник, когда хозяйке запрещалось, раз севши, вставать из-за стола в Щедрый вечер, чтобы куры хорошо сидели на яйцах (Horváthová 1986: 73).

На Мыяве и в р-не Бардеёва хозяйка утром кормила кур зерном и медом с рождественского стола, насыпая его в круг, в с. Дачов Лом (окр. Вельки

Кртиш, ср.-словац.) кормил кур хозяин, приговаривая: *Kurka na, kurka na, kurak s vajcom, aj ja s vajcom* [Курка, на, курка, на, петух с яйцом и я с яйцом] (Horv.ZH: 336). Вообще в течение всего периода святок птицу кормил хозяин, насыпая зерно между ног, произнося: *Kurka, na, kurka, na, kurka s vajci aj ja s vajci* [«Курка, на, курка, на, курица с яйцом, и я с яйцом»], – что должно было повысить яйценоскость кур (Horváthová 1986: 103, 106).

У сербов главный колядник в сочельник называется *квочка*. Колядники в доме должны сесть на землю, чтобы куры неслись (Злот, Борский край). В Слатине в колядной дружине идет только один мужчина, а остальные женщины. По мнению исследователей, этот колядник представлял курицу (Влах, в.-серб., ГЕМБ 38, 1975: 177).

Так же *kvočka, kôka, kvoka, kura* у словаков Замагурия и Спиша (сев. области Восточной Словакии) называлось рождественское украшение из соломы, которое подвешивалось к потолку (в др. местах оно называлось *polazníčka*) (Zamagurie: 234, Horváthová 1972: 486, Horváthová 1986: 63).

Впрочем, рациональное объяснение обрядовых и магических действий ради обеспечения яйценоскости и высиживания цыплят не всегда «работает». «Куриная» тема появляется и в другие даты календаря, когда подсаживать наседку на яйца еще рано – на св. Люцию у словаков, св. Варвару у болгар: в день св. Варвары было два полазника – мужской *полазник* (m) и женский – *наседка* (f); последняя садилась у огня, чтобы размножались куры (ю.-в.-болг., КОО 1973: 205).

Существуют и различия в реализации куриной темы на Балканах и Карпатах, вплоть до противоположностей, что нередко встречается в духовной культуре, и даже в рамках одной локальной традиции. В некоторых местах в Болгарии в канун Нового года (второй *Бъдни вечер*) колют на пороге красного петуха (Вакарелски ЕБ: 505); в Сербии (Левач и Темнич) первое, что делает полазник, войдя во двор – это закалывает курицу (или др. животное), хозяйка ее кровью мажет порог дома, чтобы куры собирались около дома, а курицу между тем зажаривают и подают к столу (Усачева 1978: 39). В Словакии наоборот, на Рождество и Новый год запрещалось есть курятину и другую птицу («все, что в перьях»), чтобы хозяйство не разлетелось, «чтобы счастье не улетело из дома» (Horváthová 1986: 72; Slovensko: 1013). Впрочем, подобный запрет зафиксирован и в некоторых местах Болгарии, например, в Банате (СД-З: 62).

Отчетливо звучит «куриная» тема и в других вариантах обходных обрядов и ряжения на Новый год, например в словацком обряде *kurinovanie* – колядовании ряженных (первоначально – мужчин) в канун Нового года, связанном с разведением домашней птицы (Бытча, Рыбаны,

Штявник – з.-словац.). Во время обхода дети монотонно пели: *Kuriny babiny, babiny kury, dedove šury, baba mala fúzy dedo mrúsy. Odíde nám starý rok a príde nám nový. Víťajte ho víťajte!* [Куриные бабы, бабины куры, дедовы гуси, У бабы были усы, у деда – пушок. Уйдет от нас старый год, придет к нам новый. Встречайте его, встречайте!] (Horváthová 1986: 103). Или: *Kurini babi,/ dedove husi/ d'edo babu dusi/ d'es pod'ela husi./ Husi na zahrad'i/ chto ich puojd'e vihnat'/? ja ich puojd'en vihnat'/ saňnem na staru/ puojd'en do tramboru [táboru – M.B.]/ flintu kupuvat'/ d'ieuki postríelat'/ aš po same peti./ Či je to biéli dom /podopreti polenom/ klincama pokriti./ Koleda, koleda/ dajte niéco, oziaba,/ nedajte nám dlho stat'/ nebudú vam deti spať* [Куриные бабы, дедовы гуси, дед бабу душил: куда ты дела гусей? Гуси во дворе, кто пойдет их выгнать? Я пойду их выгнать, сяду на старую, поеду в лагерь покупать ружье, девок пострелять до самых до пят. Чей это белый дом, подпертый поленом, гвоздями покрытый. Коледа, коледа, дайте что-нибудь, холодно, не дайте нам долго стоять – не будут у вас дети спать] (Рыбаны, окр. Бановце-над-Бебравой, з.-словац., Žatko 1954: 43-44; Horváthová 1986: 103-104). Так же, «куринованием», называлось колядование девушек под окнами парней или парней перед окнами у девушек в дни св. Томаша (21.XII) и в канун Нового года (Скачаны, окр. Партизанске, з.-словац., Bednárík 1943: 77). Показательно совпадение дат колядования: Новый год и Игнат/Томаш (20/21.XII) с южнославянским «полазником».

В последний день старого года у словаков ходили также ряженые – *kuriny baby, kuriny-babiny* «куриные бабы», которых представляли два парня, один из которых одет в женскую одежду, на голове у него соломенный венок с колокольчиком посередине, иногда он с куклой («ребенком») на руках; другой – в соломенной юбке поверх кожуха, подпоясанный перевязлом. Пока ряженые танцевали в доме, хозяева дергали понемногу соломы из их костюмов, которую потом подкладывали в гнездо курам, чтобы птица велась (Штявник, окр. Бытча, з.-словац. – Bednárík 1943: 76; Horváthová 1986: 103).

С последним днем уходящего года (*Silvester*) у словаков связан и запрет одалживать что-либо из дома. Запрет мотивировался тем, что не будет вестись домашняя птица (Липтов, ср.-словац.).

Второй раз куриная тема появляется весной, во время наступления нового вегетативного года. Вновь исполняется обряд *полазник*, связанный с разведением птицы и скота; у хорватов Загребской жупании (на восток от Дуго Село) *pokladni polaženik* совершается на масленицу: девочка-



Kurina baba. Folklórna maska zo Štiavniku
(ист.: <http://www.panorama.sk>, проверено 01.11.2014).

первенец, входя, садится возле огня, но ничего не произносит. Аналогичный обряд в Жумберке с названием *kvocanje* выполняется ради размножения птицы (Gavazzi 1939: 20-21). В Болгарии поминальная суббота накануне мясного заговенья носит название *кокоша задушница* (Сливенско – СД-3: 62).

У словаков нет «куриных» названий весенних обрядов, но обрядовые действия с птицей в конце масленицы присутствуют: во вторник перед

«Кривой» средой (первый день Великого поста у католиков) резали курицу и жарили пончики, отмечая окончание масленицы (Бановце над Ондавой, окр. Михаловце, в.-словац. – Prameň: 220); в первый день Великого поста (*Krivá / Škaredá streda*) соблюдался запрет подсаживать кур на яйца (иначе они будут хромать), не шили, чтобы, по поверьям, куры смогли нестись.

Просматривается, таким образом, начало (на св. Игната) и окончание (на Масленицу) периода подсаживания наседки на яйца, периода плодородия и плодовитости. В этом контексте становятся понятны характерные для конца масленицы игры с «казнью петуха», ритуальным убийством петуха, гуся, барана и др. животных, как будто они выполнили свою функцию и теперь могут быть принесены в жертву.

Вообще курица в славянской традиционной культуре встречается не только в период новогодья, но и во многих других ситуациях перехода в новое состояние – в свадебных, похоронных обрядах, при переселении в новый дом. Нередко курица становилась обрядовой жертвой или использовалась как вещая птица, она имела стойкие «иномирные» коннотации, выявлена ее связи с дождем (ср. название дождя при солнце *кокошчи даш* (пирин.)) и с дорогой (см. Бушкевич 2004: 60–68). Например, в новогодних гаданиях во многих славянских традициях (укр., словац., пол.) насыпали кучки зерна на пол – от каждой из девушек, и наблюдали, какую кучку начнет клевать впущенная в комнату курица – та девушка первой выйдет замуж. У чехов ходили подслушивать (*na poslechy*) свою судьбу на перекресток, держа под мышкой черную курицу (Ходско, з.-чеш., Hruška: 71), и т.д.

Если вернуться к ритуалу *полазник* и оценить роль курицы в период зимнего новогодья, то можно увидеть, что вопрос «Что прежде, курица или яйцо» решается в традиционной культуре в пользу курицы: в начале (по крайней мере, в начале года) была, безусловно, курица, которая должна снести яйца. Яйцо как символ появляется позже – только на Пасху.

Среди карпато-балканских параллелей в новогодней обрядности можно выделить и терминологические схождения (в первую очередь, в хрононимах) – как лексические (сходные лексемы, но с разной семантикой, условно – «омонимичные» лексемы), так и семантические (условно – «синонимичные» лексемы).

К семантическим соответствиям можно отнести следующие:

- сема ‘нечистый’:

болг. *Мръсни дни* «грязные, нечистые дни» ‘святки, 25.12 – 6.01’;

словац. и морав. *Škaredá streda* «скверная / безобразная / уродливая среда» 'первый день Великого поста'.

- сема 'название демонического персонажа':

болг. *Караконджови дни* «караконджуловы дни» 'святки' (в связи с тем, что нечистые духи *караконджулы* активизируются в это время – Драглище, Разложко – Маринов 1914 1: 455), *Вампирови дни* «дни вампиров» 'святки' (Карловско – Легурска 2001: 25);

словац. *stridžie dni* «ведьмарские дни» 'дни свв. Катарины (25.XI), Андрея (30.XI), Барборы (4.XII), Микулаша (6.XII), Люции (13.XII) и Томаша (21.XII), когда активизировалась нечистая сила, особенно ведьмы' (Horváthová 1986: 22); ср. полес. *Ведьмин день* – 'канун Ивана Купалы' (Толстая 2005: 45).

- сема 'пепел, сажа':

словац. *Popolcová streda* «пепельная среда» – 'начало Великого поста', когда таскали «колодку» (Turzová 1970: 159).

серб. *Гарава среда* «закоптелая, вымазанная сажей среда» 'среда после Пасхи' (в связи с тем, что старые холостяки мазали лица сажей и волокли по селу колоду) (Воеводина, Агапкина 2002: 224).

- сема 'богатый, обильный':

з.-болг. *Богата вечеря* «богатый ужин» 'рождественский сочельник' (Легурска 2000: 21);

словац. *Hojná večera* «обильный ужин» 'название непостного ужина перед Рождеством': ужин в Сочельник назывался когда-то «жирным», «обильным»: *tučná, hojná večera* (Václavík 1959: 58).

К лексическим схождениям относятся:

- болг. *Пепелни дни* 'святки, 25.12–6.01' (Бургаско, Извор – Легурска 2001: 25) – словац. и морав. *Popolná (Popolcová) streda* 'начало Великого поста'; пол. *Popielec* 'среда, первый день Великого поста' (Радомское воев., Kolberg 1964: 92; Поморье, Kolberg 1965: 65-66), *Środa popielcowa* 'первый день Великого поста' (Люблинское воев., Kolberg 1962: 114);

- болг. *Криви дни* 'святки, период между Рождеством и Крещением (Рождеством и Новым годом, Игнатом и Крещением), когда активизируются злые силы' (Седакова 1984, Легурска 2001: 25); болг. *Крива неделя* 'масленица, плохая, опасная для здоровья людей и для урожая' (БМ: 329), *Крива сряда, петак* 'среда и пятница на масленице' (БМ: 328), *Крив вторник, Крива сряда, Крив(и) петак* 'вторник, среда, пятница на первой неделе Великого поста', болг.-банат. *Кривата недел'е* 'третья неделя Великого поста' (Агапкина 2002: 35) и др. – словац. и

морав. *Krivá streda* ‘первый день Великого поста’; гуцул. *Krywyj tyždeň* ‘начало Великого поста’, запрет на ряд работ (гуцул., Kolberg 1970: 256); ср. также полес. *Кривая неделя* ‘опасная неделя, требующая соблюдения запретов и предписаний, например, святочная, масленая, средопостье’; *Кривая середа* ‘среда перед Троицей, чаще после Троицы’; *Кривый четверг* 1. ‘четверг после Троицы’, 2. ‘четверг на масленичной неделе’, 3. ‘четверг на пасхальной неделе’ (Толстая 2005: 128–129); бел. *Крывы чацвер* ‘четверг на масленице’ (Агапкина 2002: 35); рус. смол. *Кривые недели* 1. ‘две недели святок’, 2. ‘Святая неделя после Пасхи’, 3. ‘Духовская неделя’ и 4. ‘масленица’ (запрет на ряд работ под угрозой наказания уродливым, кривым потомством) (Добровольский 1914: 359). «Хрононимы на *kriv- ... известны в большинстве южно- и восточнославянских традиций, а также на Карпатах» (Агапкина 2002: 35).

- хорв. *Turica* ‘масленичная маска «тур»’ – ср.-словац. *Turoň* ‘ряженный туром на масленицу и на Рождество’ (Орава, Липтов, Спиш), пол. горал. *Turoń* (Подкарпатье, Подгале, Спиш), пол. *Toruń, Turuń, Turoń* ‘ряженный «туром» на масленице или на Новый год’ (Келецкое воев. – Kolberg 1963: 44–45), румын. *Turca* (Gavazzi 1939: 14).

- болг. *Крачун* (Плевенско, Ломско, подунайские села), *Крачьон*, *Крачунец* ‘рождественский сочельник’ (Легурска 2000: 21), болг. диал. *крачун* ‘народный праздник летнего или зимнего солнцеворота: в одних местах – 8 июня, а в других – сочельник, канун рождества’ (БЕР), *крачун* ‘большая нога, ножища’ (ЭССЯ 11: 56) – словац. *Kračún* 1. в.-слц., земплин. – ‘рождественские праздники’ (Kálal: 266); *Kračún* (Новоград, часть Гонта и Земплин, ужские говоры), *Krašún* (Гемер), укр. *крачун*, болг. *крачон*, венг. *karácsony*, рум. *crăciun* (ASJ IV, č. 2: 228); 2. ‘рождественский сочельник’ (словаки в Югославии, Kosová 1975: 237). Рождественские праздники, которые обозначали словом *Kračún*, включали сочельник, Рождество и день св. Штефана (Поломка, окр. Брезно, ср.-словац., Polomka: 292). Это единственное название рождественских праздников в вост. части Венгрии (Žatko 1973: 61, сноска 24).

- серб. *Хрома (Рома) недеља* ‘вторая неделя Великого поста’ (в связи с мифологемой хромых коней св. Тодора (17.II) (Банат, СМР: 298) – в.-чеш. *Chromá středa* ‘страстная среда’ (Žalud 1919: 109). Параллелизм наблюдается и в мотивации: среда названа так потому, что, по поверью, скот, выгнанный в этот день на пастбище, охromeет (ср. подобную мотивировку запретов в Средней Словакии, относящихся к Пасхе, польских и с.-в.-словац. запретов к первому дню Великого поста (*Wstępna środa*), немецких – к страстной среде).

• болг., *Куц вторник, Куца сряда, Куц петък* ‘вторник, среда и пятница Тодоровой недели’ (Агапкина 2002: 34) – пол. *Kusy wtorek* ‘последний вторник масленицы перед Пепельной средой’ (Радомске, Kolberg 1964: 94). “*Zapusty*, называемые также *kusymi dniami*” (Krakowskie – Lud: 139), пол. любел. *kusaki* ‘три последних дня масленицы’ (Агапкина 2002: 34).

• болг. *Богата вечеря* ‘канун Рождества’ (Пиринско, Седакова 1984) – *Bohatá večera*, первоначально название ужина в сочельник, который в связи с церковным постом 24.XII был перенесен на 23.XII. (окр. Бановце и Топольчаны, з.-словац.; вост. Моравия, Horváthová 1986: 55); ужин на Рождество (25.XII), когда, вернувшись из костела, едят колбасы, мясо, калачи (Жакаровце, окр. Гелница, в.-словац., Žakarovce: 483).

В качестве возможной лексической параллели, уже вне сферы хрононимов, но, возможно, все же связанной с названием месяца, хотелось бы упомянуть болгарские термины *мармарин* ‘одно из названий колядника (*благословника, наречняка*) в рождественский период, который в ответ на одаривание произносит благопожелание’ (БМ: 174), *мармарка* ‘благопожелания колядников’ (БМ: 30) – и словацкое имя великопостной куклы или чучела *Marmariena, Marmuriena* и под.

Согласно болгарскому этимологическому словарю (БЕР 3: 670), «*мармáр*¹, *мармáрин*¹ ‘човек, който вдига голям шум’ [человек, который поднимает большой шум] (Смолянско, Асеновградско, Ардинско), *мармаре* ‘група от хора, която вдига врява; дърдорковци’ [группа людей, которые поднимают гвалт, болтуны], ср. тур. диал. *tarmar* ‘с крясъци (за плач)’ [с криком, воплями (о плаче)]». Как омоним дается «*мармáр*² ‘главатар на коледарите’ [предводитель колядной дружины] (Кемал, Ардинско) – неясно». И «*мармáрин*² ‘човек хитрец, дяволит, сръчен’ [хитрый человек, лукавый, умелец] (Банско) – Возможно от новогреч. *μαρμαράς* ‘каменотес’».

Вместе с тем, данные как омонимы лексемы можно было бы объединить на основе общей для них семантики шума, который обычно производят колядники при обходах. Известны описания таких обходов как очень шумных – с криком, пением, музыкой, звоном колокольчиков и хлопаньем кнутами. У словаков даже есть поговорка *Chodia ako s bellehetom / ako s medved'om* [о колядниках, ‘Ходят как с «вертепом» / как с медведем (ряженым)'] (Záturecký 2011), то есть шумно.

С другой стороны, очень надежной представляется этимология слова *мармарин* ‘предводитель колядной дружины’ от болг. глагола *мърморя* ‘говорить неясно, неразборчиво, тихо; шептать, бубнить’ и др. Среди

производных указываются также *мърморник* ‘предводитель колядной дружины’ (Каравелово, Новопазарско), *мърморник* – в тайном зидарском говоре ‘поп’, *мърморница* ‘поздравления колядников’ (Каравелово, Новопазарско, Илия Блъсков, Шуменско) (БЕР 4: 416) (Седакова 1984: 103).

Обращает на себя внимание сходство болгарских терминов со словацкими: *Marmuriena*, *Marmariena*, *Marmoriena*, *Majtmuriena*, *Muriena*, семантически, однако, далеко от них отстоящими: здесь это ‘великопостная кукла (чучело), символ зимы и смерти’, главный персонаж и атрибут весенних обходов в регионах Средней Словакии (известна также и в мужском подобии). С нею тоже обходили село; пели, что она пришла издалека, из-за моря, после уничтожения чучела ходили собирать продукты по домам, т.е. колядовали. *Marmuriena*, *Marmoriena* – имя великопостной куклы-чучела (Орава; Погорела, окр. Брежно; Липтов, Horváthová 1986: 160, 161, 165; Bednárík 1943: 86). *Marmoréna* – чучело в одежде старухи, с которым девочки обходили дома и собирали продукты (словаки в Венгрии, Žatko 1973: 70). В с. Штрба (Липтов, ср.-словац.) Мармурьеной называли чучело цыганки, которые здесь исполняли обряд ношения Марены: с нею ходили по домам и пели постовые религиозные песни, за что получали продукты. После обхода Мармурьену клали на колоду, разрубали на части и бросали в воду (Švorc 1979: 101); «*Marmariena*, *Marmoriena*, *Marmuriena* (Детва, ср.-словац.), *Majtmuriena*, *Muriena* (Липтов, ср.-словац.) (Kálal: 324). В Вербное воскресенье девушки носили Мармурьену по селу и пели: *Marmuriena našä, de si prebívala?..* [Мармурьена наша, где ты была?..] (Орава, ср.-словац., Habovštiak 2006: 190) – звучит мотив пребывания Морены за морями, в другом мире, равно как и колядники «приходят» из «того» мира (Тапешово, Орава, ср.-словац., Habovštiak 2006: 191). В Смертное воскресенье девушки делали Мармурьену, одевали ее в белую рубаху, фартук, детский чепец; обходили с нею трижды все село с пением; бросив чучело в воду, ходили по селу собирать яйца (Шолтыска, окр. Лученец, ср.-словац., Pramene: 181).

Обходы с куклой Марены могли перерастать в колядные обходы села со сбором даров, что семантически сближает болгарский и словацкий термины. Например, словацкий обряд *chodiť s Marmurienov za vajcí* «ходить с Мармурьеной за яйцами» на 1 мая: две-три маленькие девочки ходили по домам с зелеными хвойными ветками «за яйцами». Одна из них, завитая в женский чепец, представляла «Мармурьену», другая держала корзинку. В доме пели песню и говорили, что принесли зеленый «гаик», чтобы хорошо неслись куры и гуси и просили подарков (Medvecký 1905: 184).

Как уже отмечалось, различие в отнесении времени новогодья к зиме или весне относится к поздним и социально обусловленным. Традиционная же обрядность сохранила память о весенних новогодних ритуалах и обрядах, которые естественны при наступлении нового вегетативного года. Возможно, отсутствие устоявшейся древней традиции у венгров, заимствование множества земледельческих обрядов от славян после прихода в Паннонскую низменность привело к тому, что символы новогодья, используемые у славян весной (похороны / уничтожение обрядового чучела) были перенесены у них в зимний обряд: изгнание и похороны старого года (чучела, ряженого) совершалось в последний день старого года (31.XII): молодежь обходила село с соломенным чучелом, а потом «хоронила» его на краю угодий (окр. Нярада); в с. Дева клали в яму парня или чучело из соломы, одетое как парень (Manga 1956: 424).

О возможности сопоставления словацкого имени с другими «южными» и.-е. языками писал В.Н. Топоров. Он отмечал, между прочим, близость «имени славянского женского мифологического персонажа, связанного именно с плодородием и жизненной силой, приобретаемой ценой жизни – Mamuriena, Mamurienda, Marmurien(d)a, Marena, Morena, Mara и т.п.» с именами «италийского Марса (Māuors, Maurs, Mamers, Marmar, Mars и под., ср. также Mamurius, Mamercus и др.)» (Топоров 1977: 46).

На эту гипотезу работают и румынские и болгарские обрядовые материалы, приводимые Н.Г. Голант: говоря о неслучайности символического посвящения у румын и болгар первых дней марта женщинам, автор указывает на факт, что «у римлян в марте – месяце, посвященном богу Марсу, – отмечались Матроналии – празднества, устраиваемые в честь матери Марса, Юноны, и в этих празднествах имели право участвовать только матроны – женщины, у которых были законнорожденные дети», при этом «когда-то Matronalia практически совпадали по времени с празднованием Нового года римлянами (Голант 2013: 85).

В другой статье В.Н. Топоров писал: «Даже недавно исследованные анатолийские названия на *-nd-*, согласно считавшиеся неиндоевропейскими, в ряде случаев находят удивительные (правда, не всегда объяснимые) соответствия в поясе между Балтийским морем и Балканами (ср. анат. *Mammaranda* при словацком мифологическом имени с далеко идущими связями *Ma(r)murien(d)a* (Топоров 1977: 43). И эти догадки еще ждут своего объяснения.

Что-то из материалов, приведенных выше, не вызывает сомнений, что-то может считаться спорным, а что-то, возможно, будет опровергнуто дальнейшими исследованиями. На данном этапе представлялось важным обратить внимание на ряд деталей, маргинальных совпадений разных уровней языка и культуры, которые могут оказаться неслучайными и обусловленными генетическими или миграционными отношениями. Возможно, эти схождения могут быть объяснены и с позиций культурной типологии – ведь все они объединены общей темой, единой идеей, выраженной словом и концептом **начало**.

Литература:

- Агапкина 2002 – *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- БМ – Българска митология. Енциклопедичен речник / Съст. А. Стойнев. София, 1994.
- Бушкевич 2004 – *Бушкевич С.П.* Курица // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Под общ. ред. Н.И.Толстого. М., 2004. С. 60-68.
- Вакарелски 1974 – *Вакарелски Х.* Етнография на България. София, 1974.
- Валенцова 1996 – *Валенцова М.М.* Терминология чешской и словацкой календарной обрядности. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1996.
- ГЕМБ – Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1926–. Књ. 1–
- БЕР – Български етимологичен речник. Съставили: Вл. Георгиев, Ив. Гълъбов, Й. Заимов, Ст. Илчев. София, 1971–. Т. 1–.
- Голант 2013 – *Голант Н.Г.* Мартовская старуха и мартовская нить. Легенды и обряды начала марта у румын. СПб., 2013.
- Добровольский 1914 – Смоленский областной словарь. Составил В.Н. Добровольский. Смоленск, 1914.
- КОО 1973 – Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973.
- КПО – Календарни празници и обичаи на българите. Енциклопедия. София, 1998. Трето допълнено издание. София, 2000.
- Легурска 2001 – *Легурска П.* Тематичен речник на термините на народния календар. [1. Зимен цикъл.] София, 2000; [2. Есенен цикъл.] София, 2001.
- Маринов 1891 – *Маринов Д.* Жива старина. Етнографско (фолклорно) изучаване на Видинско, Кулско, Белоградчишко, Ломско, Берковско, Оряховско и Врачанско. Русе, 1891–1893. Кн. 1–3. Кн. 1: Вярванията или суеверията на народа. 1891.

- Маринов 1914 – *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914 (СБНУ. 1914. Кн. 28).
- МФ 1973(12) – Македонски фолклор. Институт за фолклор. Скопје, 1968–. Год. 1–, бр. 1– [2 номера в год, сквозная нумерация за все годы].
- Плотникова 2013 – *Плотникова А.А.* Южные славяне в балканском и общеславянском контексте: этнолингвистические очерки. М., 2013.
- СД – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995–2012. Т. 1. (А – Г). 1995; Т. 2. (Д – К). 1999; Т. 3. (К – П). 2004; Т. 4. (П – С). 2009; Т. 5. (С – Я). 2012.
- Седакова 1984 – *Седакова И.А.* Лексика и символика святочно-новогодней обрядности болгар. Дисс. ... канд. филол. наук. МГУ, 1984.
- Котник – Словенско-русский словарь. Сост. др. *Янко Котник*. Любљана, 1967.
- СМР – *Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.
- Соб. зап. – собственные полевые записи.
- Толстая 2005 – Тол.ПНК – *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. М., 2005.
- Топоров 1977 – *Топоров В.Н.* К древнебалканским связям в области языка и мифологии // Балканский лингвистический сборник. М., 1977. С. 40–58.
- Усачева 1978 – *Усачева В.В.* Обряд «полазник» и его фольклорные элементы в ареале сербскохорватского языка // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978. С. 27–47.
- Усачева 2008 – *Усачева В.В.* Магия слова и действия в народной культуре славян. М., 2008.
- Усачева 2009 – *Усачева В.В.* Полазник // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 2009. Т. 4. С. 128–131.
- ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков. Праoslavянский лексический фонд / Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1974–. Вып. 1–.
- ASJ – Atlas slovenského jazyka / Hl. autor a vedúci pracovnej skupiny J. Štolc. Bratislava, 1968–1984. D. I–IV.
- Žakarovce – Banická dedina Žakarovce. Bratislava, 1956.
- Bednárík 1943 – *Bednárík R.* Duchovná kultúra slovenského ľudu // Slovenská vlastiveda, II diel. Bratislava, 1943.
- Bezljaj 2 – *Bezljaj F.* Etimološki slovar slovenskega jezika. Ljubljana, 1976–2005. Kn. 1–4. Kn. 2. 1982.
- Čičmany – Čičmany / Zost. E. Munková. Žilina, 1992.
- Červenák 1966 – *Červenák J.* Tradičný život Lišovana, Martin, 1966.

- Dobšinský 1870 – *Dobšinský P.* Sborník slovenských národních písní, pověstí, přísloví, porekadiel, hádok, hier, obyčajov a povier. Vydáva Matica Slovenská. Sväzok I. Vo Viedni, 1870.
- Gavazzi 1939 – *Gavazzi M.* Godina dana hrvatskih narodnih običaja. Zagreb, 1939. T. 1, 2. T. 1: Od Poklada do jeseni; T. 2: Oko Božića.
- Habovšiak 2006 – *Habovšiak A.* Oravci o svojej minulosti. Reč a slovesnosť oravského ľudu. Martin, 2006.
- Horečka 2011 – *Horečka F., Horečka M.* Tak mluvíme pod Radhoštěm. Soubor slov a úsloví z Frenštátska. Nově zpracovaný a rozšířený M. Horečkou z “Nářečí na Frenštátsku” F. Horečky, 1941. Rožnov pod Radhoštěm, 2011.
- Horváthová 1986 – *Horváthová E.* Rok vo zvykoch nášho ľudu. [Bratislava], 1986.
- Horváthová 1972 – *Horváthová E.* Zo zvykoslovných a poverových reálií na hornom Spiši // SN, 1972, №3, s. 484-503.
- Hruška – *Hruška J.F.* Dialectický slovník chodský. Praha, 1907.
- Kálal – Slovenský slovník z literatury aj nářečí. Slovensko-český diferenciální. Na základě slovníkov, literatury aj živej reči spracovali Kar. Kálal a Mir. Kálal. V Banskej Bystrici, 1923.
- Kolberg 1962 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 16: Lubelskie. Cz. 1. Wrocław; Poznań, 1962.
- Kolberg 1963 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 18: Kieleckie. Cz. 1. Wrocław; Poznań, 1963.
- Kolberg 1965 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 39: Pomorze. Wrocław; Poznań, 1965.
- Kolberg 1964 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 20: Radomskie. Cz. 1. Wrocław; Poznań, 1964.
- Kolberg 1970 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 54: Ruś Karpacka. Cz. 1. Wrocław; Poznań, 1970.
- Kosová 1975 – *Kosová M.* Retrospektívny pohľad na prieskum ľudovej kultúry Slovákov v Juhoslávii v r. 1947 // SN, 1975, №2, s. 235-242.
- Polomka – Polomka. Zost. J. Hozák. Martin, 1982. (Zvyky a obrady – *E. Horváthová*. S. 273-301).
- Kuret 1970 – *Kuret N.* Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime. Celje, 1965–1970. D. 1–4. D. 4: Zima. 1970.
- Lud – Lud. Tom LXI. Warszawa, 1977.
- Manga 1956 – *Manga J.* Morena a jej maďarské obmeny // SN, 1956, №3-4. S. 421-457.
- Medvecký 1905 – *Medvecký K.A.* Detva. Monografia. Detva, 1905.

- Pramene – Pramene k tradičnej duchovnej kultúre Slovenska. (Obrady, zvyky, a povery – 1939) / Zostavili V. Felgová a M. Leščák. [Zv. I]. Bratislava, 1995.
- Slovensko – Slovensko. Diel II. Ľud. Bratislava, 1975. S. 985-1030.
- Švorc 1979 – Švorc P. Štrba. Košice, 1979.
- Turzová 1970 – Turzová M. Fasiangy v Rajeckej doline // Zborník Slovenského Národného múzea. Etnografia 11, roč. LXIV, 1970. S. 155-173.
- Václavík 1959 – Václavík A. Výroční obyčeje a lidové umění. Praha, 1959.
- Zamagurie – Zamagurie. Národopisná monografia oblasti, zost. J. Podolák. Kosice, 1972: Duchovná kultúra ľudu (K. Jakubíková), s. 195–272.
- Žalud 1919 – Žalud A. Česká vesnice. Život našich předků: poměry hospodářské a sociální, jejich slavnosti a obyčeje, byt. Umění lidové. Praha, 1919.
- Žatko 1954 – Žatko R. Vianočné a fašiangové zvyky v Rybanoch. // Národopisný zborník, 1954, №4. S. 27–45.
- Žatko 1973 – Žatko R. Spoločenská a duchovná kultúra Slovákov v Maďarsku, 2 časť // SN, 1973, №1. S. 61–78.
- Záturecký 2011 – Záturecký A. P. Slovenské príslovia, porekadlá a úslovia. Zlatý fond denníka SME 2011 (доступно на: http://zlatyfond.sme.sk/dielo/1440/Zaturecky_Slovenske-prislovia-porekadla-a-uslovia-mudrost, проверено 12.11.2014).

Carpathian-Balkan Parallels in New-year Rites of Slavs

Abstract: The article deals with the rites and rituals, shared by Slavic traditions both of Carpathian and Balkan regions. It examines mainly such New-Year rites as “polaznik”, “oceľovanie”, “kurinovanie” and ritual acts with hens, as well as some other rituals. The article also points out some lexical parallels in Slavic languages of Carpathian and Balkan regions, including their semantic identity or similarity.

Keywords: ethnolinguistics, calendar rites, lexical parallels, ritual parallels, Carpathian region, Balkan region.

Note on the author: Valentsova Marina, research fellow, Institute for Slavic studies RAS.

E-mail: *mvalent@mail.ru*

Резюме: В статье рассматриваются обрядовые (ритуальные комплексы «полазник», «хождение со стальной/кресалом», обходы «куриных» ряженных) и лексические параллели (в основном, хронотопы) в новогодней

обрядности славянских народов Карпат и Балкан – которые могут быть интересными для дальнейшего более пристального исследования.

Ключевые слова: этнолингвистика, календарная обрядность, лексические и обрядовые параллели, Карпатский и Балканский ареалы.

Об авторе: Валенцова Марина Михайловна, научный сотрудник Института славяноведения РАН.

E-mail: *mvalent@mail.ru*

Дискуссия после доклада М.М. Валенцовой

И.А. Седакова: У меня некоторые замечания по болгарскому материалу: *идинат* – это не с идеей ходьбы, это простонародная, диалектная форма имени Игнат, Игинат, потому что полазник совершался на Игната, возможно некоторое схождение с *идам* – но вряд ли.

А.А. Новик: А название румынской маски «турка» какое значение имеет? Это не турок? В славянских языках это точно от *турски*.

Н.Г. Голант: Скорее всего, это от названии самки тура, *tauro*. Кантемир говорит, что это от злых нехороших турок, в турок, конечно, тоже рядились, но рядились не так¹.

И.А. Седакова: Значит, изначально семантика зооморфная.

А.А. Плотнокова: Камни в Родобах и у македонцев – видимо, это все же греческое заимствование. Теперь второе – что касается *лазити* и всей парадигмы, которая с этим связана, то, естественно, нельзя не отметить, что на большей территории Сербии, а также Герцеговины, частично Черногории, первым, кого вводят в дом, является четвероногое животное, то же самое отмечается в Закарпатье. Такие обряды мы записывали совместно с Е.С. Узеновой.

¹ «Турка – зрелище, как нам кажется, порожденное ненавистью к туркам в прадедовские времена. Ибо в великий день Рождества Христова к оленьей голове с рогами присоединяют личину, сшитую из полосатой ткани, и столь длинную, что она закрывает ноги того, кто ее носит. На него взбирается другой человек, ряженный как горбатый старик, и с большой толпой, с плясками и танцами они обходят все улицы и дома» [Д. Кантемир. Описание Молдавии. СПб., 2011. С. 276].

Кира Задоя (Дюссельдорф)

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ И ЭВОЛЮЦИЯ СВЯТОЧНЫХ ТРАДИЦИЙ СЛАВЯНСКОГО НАСЕЛЕНИЯ УКРАИНСКИХ КАРПАТ

Обряды святочного цикла славянского населения Украинских Карпат достаточно хорошо описаны в этнографической литературе второй половины XIX – начала XX вв. Благодаря трудам Шухевича (см. например: Шухевич 1904), Колессы (Колесса 1898), Франко (Франко 1898), Онищука (Онищук 1912а, Онищук 1912б), Гнатюка (Гнатюк 1914а, Гнатюк 1914б), Богатырева (Богатырев 2007) и других ученых, занимавшихся на рубеже веков описанием и исследованием традиционной народной культуры территорий современного Закарпатья, нынешних Львовской, Ивано-Франковской и Черновицкой областей, в распоряжении современных исследователей имеется богатый сопоставительный материал, позволяющий проследить динамику развития древних обрядов, а также определить основные тенденции и направления, по которым идет трансформация традиционной обрядовой культуры.

Идея подобного сопоставления высказывалась П.Г. Богатыревым еще в 1969 году. В предисловии к русскому переводу своего труда «Магические действия, обряды и верования Закарпатья» П.Г. Богатырев предлагал сравнить собранный им «в 20-е годы материал с бытующим в Закарпатье в настоящее время и проследить, в какой мере сохранились и изменились форма и содержание обрядов» (Богатырев 1971: 170–171). Конечно же, подобное сравнение возможно только при наличии достаточного объема фактического материала по аналогичной тематике, собранного на той же территории в более поздний период истории – например, в наши дни.

С 2003 г. Немецкий центр славистических исследований (НЦСИ, г. Дюссельдорф), регулярно проводит этнолингвистические и фольклорные экспедиции в регион Украинских Карпат. Основная цель экспедиций – изучение традиционной духовной культуры славянского населения данного региона. На настоящий момент обследовано 17 сел в Закарпатской области, 10 во Львовской, 22 в Ивано-Франковской и два в Черновицкой областях. Программы, по которым ведется сбор материала, нацелены главным образом на то, чтобы зафиксировать архаичное состояние семейных и календарных обрядов. Святочные обряды представляют особый интерес, поскольку именно с этим календарным периодом в карпатских селах было связано наибольшее количество мифологических представлений, ритуально-магических действий и

предписаний, и были все основания полагать, что из всех календарных циклов именно святочный цикл обрядов продемонстрирует наибольшую стабильность. Однако, анализ собранного в ходе экспедиций материала показывает, что святочный цикл не просто претерпел видоизменение внутриобрядовых форм, функций и толкований, он находится в стадии активного разрушения.

Даже принимая во внимание роль индивидуальных особенностей личности рассказчика в изложении тех или иных фактов, невозможно было не заметить разницу между качеством информации, полученной от 75–90-летних информантов, и сведений, записанных, например, от представителей более молодого поколения, чье детство пришлось на конец 40-х годов прошлого столетия и совпало с установлением советской власти в регионе. Воспоминания большинства стариков представляют собой связные, последовательные рассказы о том, что было принято делать на святки во времена их детства, сопровождаемые мифологическими трактовками того или иного святочного ритуала и подробным изложением деталей обряда, часть из которых до сих пор никогда не упоминалась в этнографической литературе. Напротив, рассказы информантов поколения 40-х и моложе содержат, в основном, сведения об отдельных элементах обряда и часто сопровождаются комментарием о том, что «так уже не делают»; нередко необходимую информацию удастся получить только при помощи большого числа наводящих вопросов. Иными словами, то, что для нынешних 75–90-летних представляло собой живую традицию, большинством 60–65-летних уже осознается как пережиток прошлого, которому они не всегда способны найти подходящее объяснение. Информанты моложе 60-ти имеют, как правило, самое общее представление о структуре обряда и его атрибутах.

Какие же изменения претерпели святочные традиции славянского населения Украинских Карпат за последние десятилетия? Многолетние наблюдения над структурой и эволюцией обрядов привели нас к убеждению, что решающую роль в изменении обрядов сыграли не внутренние, а внешние, экономические и социально-бытовые, факторы. Что же существеннее всего повлияло на трансформацию содержательной и формальной стороны обрядов и запустило механизмы разрушения?

Практически любому информанту, отвечавшему на вопросы о том, как было принято праздновать святки во времена их детства, приходилось невольно проводить параллели с современностью, давать субъективную оценку тому, что было раньше, объяснять причины, повлекшие исчезновение того или иного святочного ритуала. Самое частое

объяснение, которое нам приходилось слышать, сводится к следующему: «Раньше тяжело жили, работали много, а теперь все можно купить». Действительно, те времена, когда в домашнем хозяйстве изготавливалось буквально все – от ложки и полотенца до сельскохозяйственных орудий и средств передвижения, остались в прошлом.

Изменения традиционного хозяйственного-бытового уклада, начавшиеся в годы советской власти – в частности, коллективизация и механизация сельскохозяйственного производства – привели к тому, что многие традиционные предметы быта и орудия труда в советское время начали выходить из повседневного обихода. После того, как у крестьян отобрали землю, они перестали выращивать в собственном хозяйстве такие трудоемкие культуры, как злаки, лен и конопля. К их возделыванию сельские жители не вернулись даже после того, как возникшее на месте СССР независимое государство Украина возвратило в собственность крестьянам их бывшие земельные наделы. С появлением текстиля и обувной продукции промышленного изготовления отпала необходимость в домашнем производстве одежды и обуви.

Улучшение бытовых условий сказалось и на отношении крестьян к ведению натурального хозяйства: заниматься им в прежних объемах становилось невыгодно, поскольку появились менее трудоемкие альтернативы для поддержания и улучшения материального положения семьи – например, новые виды сезонных работ (помощь в сборе урожая на плодородных территориях восточной Украины, заготовки леса в Сибири и т.д.) и, конечно же, миграция из села в город, осуществлять которую стало значительно легче, чем в первой половине XX в. Кроме того, у крестьян появилась возможность удовлетворять часть потребительских нужд за счет продукции промышленного производства. Начался постепенный отказ от ведения натурального хозяйства, предпочтение отдавалось наемному труду, приносившему гарантированный доход. Некоторые крестьянские хозяйства перестали содержать и разводить овец, поголовье крупного рогатого скота в среднестатистическом хозяйстве сократилось с трех-четырех до одной-двух коров, по мере распространения соответствующей сельскохозяйственной техники и автотранспорта карпатские крестьяне отказались от волов и стали реже держать лошадей.

Вышеперечисленные изменения традиционного бытового уклада привели к тому, что в селах постепенно перестали практиковаться обряды, направленные на обеспечение и приумножение урожая соответствующих сельскохозяйственных культур и приплода скота. Тем

предметам, которые были задействованы в святочных магических ритуалах, но вышли из обихода, селяне даже не искали ритуальной замены, поскольку отпала необходимость в самих ритуалах. Потеряли свою актуальность и запреты, связанные с вышедшим из повседневного пользования инвентарем – в частности, запреты, связанные с прядением и ткачеством.

Не лучшим образом сказалось на обрядовой культуре и изменение традиционного семейного уклада. Благодаря ослаблению патриархальных устоев, пришедшемуся в карпатских селах на начало XX в., стала увеличиваться доля малых семей, и уменьшалось количество больших семейных общин, состоявших из нескольких поколений. В наши дни мало кто хочет жить с представителями старшего поколения под одной крышей, в селах появилось много покинутых детьми стариков, доживающих свой век в одиночестве. В советский период заметно снизилась рождаемость, и уже к 70-м годам XX в. в карпатских сельских семьях воспитывалось в среднем не более двух-трех детей.

Последовавшие одна за другой мировые войны повлекли за собой потери среди мужской части населения. Это, в свою очередь, отразилось на той сфере обрядовых знаний, за передачу которых традиционно отвечали мужчины, и непосредственно сказалось на тех календарных обрядах, отправление которых, согласно многовековой традиции, требовало участия мужчин. Судя по рассказам информантов, если в семье не было мужчины, женщины старались в точности соблюдать внешнюю сторону исполнявшегося мужчиной обряда, при этом не всегда до конца понимая магическую подоплеку, которая лежала в основе каждого выполняемого действия.

По мере того, как менялся характер семейных отношений, менялись и традиционные взаимоотношения поколений. Прежде всего, заметно понизился социальный статус старшего поколения, которое утратило свою безоговорочную власть в семье. Вместе с тем, молодежь, мировоззрение которой формировалось уже не только под влиянием семьи, но и государственных образовательных учреждений, получила большую самостоятельность и стала стремиться отойти от традиционных устоев. Необходимо заметить, что советская государственная пропаганда всячески этому способствовала, борясь с народными обрядами и воспитывая поколения нынешних 65–35-летних в духе атеизма и презрения к традиции. Появились новые источники информации, из которых можно было черпать необходимые сведения о жизни, подсознательно усваивая при этом предлагаемые mass media модели поведения и клише и стремясь привести свою жизнь в соответствие с

услышанным и увиденным. В итоге традиционный опыт старшего поколения перестал представлять в глазах молодежи безусловную ценность.

Образование, ставшее в советское время доступным каждому, оказалось тем самым «социальным лифтом», который дал сельскому жителю возможность улучшать собственный материальный и социальный статус, не следуя при этом традиционному сценарию. Если раньше карпатский крестьянин тяжело и упорно работал, чтобы достичь материального благополучия и заслужить уважение сельской общины, то в годы советской власти молодое поколение селян стало стремиться переехать в город, чтобы избавиться от бытовых трудностей и при этом одновременно повысить свой социальный статус. Произошло изменение традиционной системы ценностей, нарушилась преемственность поколений, изменились традиционные способы передачи информации. Телевидение, оказавшееся не только новым источником информации, но и способом проведения досуга, стало успешно вытеснять традиционные формы развлечений и формировать новые ценности, разрушая традиционный менталитет.

В результате поменялось и само отношение к народным традициям, поддержание которых в советское время стало восприниматься многими жителями села как нечто излишнее и обременительное. По мере того, как усиливался прагматизм народного сознания в отношении традиционной культуры и формировались новые эстетические представления, происходила редукция тех обрядовых ритуалов, которые, несмотря на утрату практической пользы, продолжали исполняться, т.к. напрямую ассоциировались со святками и основными святочными атрибутами – например, ритуальные действия с рождественской соломой, снопом, обрядовым хлебом. С другой стороны, утрата знаний об истинных мотивах того или иного действия привела к тому, что большинство по-прежнему практикуемых святочных обрядов, связанных с продуктивной магией, стало восприниматься исполнителями как анахронизм и дань традиции – люди не понимали тайного смысла совершаемых ими действий, не знали точно, какие слова произносить, но продолжали выполнять тот или иной ритуал по инерции, объясняя свои действия тем, что так поступали родители. Нередко вследствие этой «непосвященности» происходило негативное переосмысление ритуала и полный отказ от него: в большинстве сел нам приходилось слышать, что в силу обрядов раньше верили по неграмотности или из-за недостаточной веры в бога.

«Социальным лифтом» последнего десятилетия стали новые отхожие промыслы, в которых задействованы хранилища традиций –

женщины: наемный труд в качестве разнорабочих и сиделок по уходу за детьми и престарелыми людьми в странах Западной Европы. Решившись на подобную работу, женщина порой отсутствует в семье годами, оставляя детей на попечение своих родителей. Под воздействием западно-европейской бытовой эстетики (комфорт, чистота, автоматизация и т.п.) и европейских социальных отношений, как правило, происходит переоценка ценностей. Нередко это заканчивается тем, что женщина порывает с традицией своего села и начинает сознательно воспитывать своих детей в духе вновь усвоенных идеалов. Поколение же детей настолько ориентировано на городские ценности, что практически не интересуется опытом и традиционной культурой жителей села.

В наши дни целостность традиции и преемственность поколений в духовной сфере нарушены настолько, что можно говорить о существовании «параллельных» традиций в пределах одной семьи, когда молодежь празднует святки по-своему, а старики – по-своему. Современная молодежь плохо знакома с сельскими обрядовыми практиками и выражает весьма скептическое отношение к тому, как справляли святки отцы и деды. Живой интерес вызывают лишь те моменты обряда, которые соответствуют интересам собственной половозрастной группы – например, обрядовые бесчинства или хождения по домам, за которые можно получить вознаграждение (колядование, новогоднее посеяние, хождение со звездой и т.п.), практикующиеся и по сей день.

Однако, не все святочные обряды разрушаются с одинаковой скоростью; некоторые святочные ритуалы дошли до наших дней без особых изменений. Связаны они с глубинными суевериями и страхами перед теми стихиями и силами, над которыми человек, как и столетия назад, не властен. Являясь самым важным моментом календаря, центральной точкой перехода от зимней темноты к свету, из одного года в другой, святочный период до сих рассматривается в народной культуре Карпат как время для обеспечения благоприятной погоды, здоровья и благополучия на весь последующий год. Поэтому многие из тех святочных ритуалов и запретов, которые продолжают сознательно соблюдаться, направлены на то, чтобы умиротворить судьбу и обезопасить себя и свое имущество от всевозможных несчастий.

Самой главной целью сохранившихся обрядов продуцирующей магии является обеспечение здоровья и благополучия всех членов семьи. Состояние медицины в горных районах современной Украины таково, что зачастую квалифицированную медицинскую помощь можно получить только в райцентрах. Официально бесплатное медицинское

обслуживание в реальности стоит больших денег, поэтому сельские жители стараются обращаться за профессиональной помощью лишь в экстренных случаях. Обычно, заболев, в селе занимаются самолечением, прибегая к средствам народной медицины и услугам деревенских баяльщиц. Врачи и сами иногда поддерживают авторитет последних, посылая пациентов, которым не могут поставить диагноз, именно к ним. Кроме того, существует целый ряд недугов, от которых, по мнению информантов, не в состоянии излечить ни один врач – например, общая слабость, внезапные приступы головной боли, не связанная с пищевым отравлением рвота и т.п. Подобные болезненные состояния, возникшие внезапно и без видимых причин, по-прежнему расцениваются большинством сельского населения как происки злого духа, от которого защищаются традиционными способами, в т.ч. исполняя определенные ритуалы и соблюдая определенные запреты в период святок.

Многовековых ритуалов в почти неизменном виде придерживаются две профессиональные группы – охотники и сельские баяльщицы. Имеющийся в нашем распоряжении богатый фактический материал подтверждает, что передача и обучение секретам мастерства в обеих группах по-прежнему происходит только в определенные моменты святочного периода, один из которых – рождественский Сочельник (*Святий Вечір*¹). «Обновлять» практические умения – повторять заговоры, исполнять определенные профессиональные ритуалы и т.п., чтобы не утратить магическую силу, в большинстве карпатских сел необходимо именно в канун Рождества. Связано это с сакральной верой в магию начала, в магию первого дня.

В более ослабленном виде вера в магию первого дня сохраняется не только у вышеперечисленных профессиональных групп, но и среди остального славянского населения Украинских Карпат. Рождество, Новый год и Крещение по-прежнему воспринимаются в народном сознании жителя Карпат как три ключевых звена святочного цикла. Особое значение при этом, как и когда-то, придается рождественскому периоду. Именно с Рождества, а не с установленного государством праздника 1-го января, по-прежнему начинается сельский календарный год. Считается, что как семья встретит канун Рождества, так будет в доме весь год.

Приведем здесь краткое описание современного состояния рождественского комплекса обрядов (*Святий Вечір*, Рождество и примыкающие к нему дни), сопоставив его с состоянием, описанным

¹ Здесь и далее курсивом даются диалектные названия на украинском языке.

ранее в литературе, и с тем, что рассказывают информанты, родившиеся до конца 30-х годов. Это позволит нам проиллюстрировать динамику разрушения обряда¹.

Как уже упоминалось выше, в канун Рождества принято соблюдать различные запреты, перечень которых в наши дни далеко не так велик, как 70–80 лет тому назад.

Основной запрет, которого придерживаются почти во всех карпатских семьях, сводится к тому, что в этот день домашним нельзя ругаться друг с другом, иначе ссоры в доме будут на протяжении всего года. Строго соблюдается запрет давать что-либо в этот день со двора (защита от ведьм, в которых по-прежнему верят, хотя далеко не всегда в этом признаются). Поскольку змея продолжает оставаться главным естественным врагом человека, то женщины, как и в старину, стараются не брать в этот день иголку в руки, иначе летом вся семья будет страдать от змей. Заметим, что раньше этот запрет соблюдался на протяжении всего святочного цикла.

Соблюдается и святочный запрет на стирку – хотя на реку стирать уже не ходят, но не делают этого и дома. Однако, если возникает острая необходимость в чистом белье (маленький ребенок или тяжелобольной в семье), а в доме есть стиральная машина, то этим запретом могут пренебречь, защитив себя приговором: «Не я стираю, а машинка».

Стараются, как и раньше, следить за тем, чтобы в той комнате, где справляют святовечернее застолье, на спинках и подлокотниках мебели ничего не висело – одежды, полотенец и т.п., но не для того, чтобы, в соответствии с давними представлениями, дать отдохнуть душам висельников хотя бы в святки, а потому, что в праздник это выглядит неопрятно.

Перед святовечерним ужином, как и прежде, кормят домашний скот, пса, коша и домашнюю птицу, чтобы все животные в хозяйстве весь год были сыты и ни в чем не нуждались.

Один из по-прежнему практикуемых способов защиты от злых духов – запираание дома и хлева перед святовечерним ужином. В селах, где для

¹ Ограниченные рамки статьи не позволяют нам описать карпатский обряд в мельчайших подробностях и остановиться на всех его локальных особенностях, поэтому в описание включены только самые существенные детали.

защиты от всякой нечисти было принято совершать обход подворья перед тем, как сесть за стол, этого обычая придерживаются лишь единицы.

Своеобразным ритуальным центром святочного обряда, как и прежде, продолжает оставаться святовечерний стол. Согласно сложившейся традиции, существовал определенный набор предметов, которые было принято размещать на столе, под столом, а также рядом с ним. В наши дни из обряда исчезли предметы, утратившие свое функциональное назначение в повседневном быту – например, больше не заносят в дом ярмо, т.к. в селах давно не пахут на волах и не держат волов, по этой же причине не обвязывают ножки стола *ланцом* (цепью) или веревкой. Не практикуется и святочная магия, защищающая людей и скот от волков (например, втыкание в стену топора, ножа, рисование круга, имитирующего загон для овец – *кошару*), а также магия, направленная на предохранение от телесных повреждений при выполнении сельскохозяйственных работ (например, обычай ставить ноги на цепь, которой обвязывали стол, или на любое железо, лежащее под святочным столом), поскольку, с точки зрения большинства информантов, эффективность подобной магии в наши дни весьма сомнительна.

Обычай стелить на пол солому и спать на ней в рождественскую ночь больше не практикуется. Солома присутствует в доме символически – ее в небольшом количестве либо стелят под скатерть, либо кладут под святочный хлеб. Самое распространенное объяснение такого существенного отступления от старинной традиции – изменение бытовых условий: «Раньше пол в домах был земляной, а теперь у нас везде ковры, их надо держать в чистоте, а от соломы много мусора. Раньше все спали в одной кровати, и было счастьем, хотя бы одну ночь поспать на свежей соломе, а теперь у каждого своя постель есть, кто же станет на полу спать, да еще в праздник?». Соответственно, ушли в прошлое и магические ритуалы, связанные с разбрасыванием соломы по полу: кувырканье по соломе с характерным звукоподражанием рогатому скоту, разбрасывание и поиски орехов, обвязывание поясицы соломенными жгутами и т.д. Традиционных предписаний о том, когда следует выносить святовечернюю солому из дома, больше не придерживаются. В большинстве хозяйств после разбирания праздничного стола солому заметают, относят в хлев и дают коровам или выбрасывают в компостную яму – даже в тех селах, где раньше было принято нести ее на реку или жечь.

Еще один когда-то широко распространенный в карпатских селах ритуал, связанный со святочной соломой – обвязывание деревьев, нацеленное на получение богатого урожая. В некоторых селах эту

процедуру проделывали перед святовечерним ужином, в некоторых – в последний день рождественского цикла, когда заметали пол. Кое-где этот ритуал еще практикуется, но трактуется уже по-иному: стволы обвязывают соломой, чтобы защитить деревья от зайцев. С садом был также связан обычай «пугать» неплодоносящее дерево, повсеместно практиковавшийся в Украинских Карпатах перед святовечерним застольем: на дерево замахивались топором, произнося ритуальные угрозы. Теперь этого никто не делает; чаще всего отказ от обрядовых действий объясняют тем, что раньше люди не знали, что садовые деревья один год плодоносят, а один год отдыхают, и ходили пугать деревья, думая, что от испуга они летом снова будут родить.

Еще 40–50 лет назад практически во всех обследованных нами селах существовал обычай заносить вместе с соломой рождественский сноп, как правило, из овсяных или житных колосьев. В большинстве закарпатских сел этот сноп не имел специального названия, на Львовщине и Франковщине его до сих пор называют *дідо*, *діди*, *дідух*. Основным критерием, предъявлявшимся когда-то к снопу, служило качество колосьев – сноп должен был быть сделан из колосьев нового урожая, колос в снопе должен был быть *рясним* (обильным). Рассказы информантов старшего поколения подтверждают, что рождественскому снопу в обряде отводилась особая роль, т.к. с ним было связано большое количество магических святочных ритуалов: в одних селах ему плели венок, в других для снопа пекли специальный хлеб, сноп «кормили», его колосьями украшали святочный хлеб, со снопом ворожили девушкам, шли по воду, «мыли», колосья из снопа добавляли в свадебные венки жениха и невесты и т.д. В большинстве обследованных нами сел обрядовая жизнь снопа заканчивалась одинаково: по прошествии святок его прятали *на поді* (на чердаке), а весной, когда собирались засеять поле, сноп вручную обмолачивали, оставляя себе несколько колосков как оберег (например, для защиты от бури и грома), а полученное зерно добавляли к зерну, которым шли засеять – считалось, что тогда и урожай будет таким же обильным, как колосья рождественского снопа.

Обычай ставить рождественский сноп во многих карпатских семьях сохраняется и по сей день, однако сам сноп перестал восприниматься информантами как священный предмет и расценивается, скорее, как обязательный декоративный элемент святочного стола, а также как дань традиции отцов и дедов: «У них было принято ставить, вот и мы ставим». При этом в большинстве хозяйств из года в год используется один и тот же сноп: по завершении праздников сноп не обмолачивают, а прячут в

надежное место – там, где до него не смогут добраться мыши, и хранят до следующих святок. Информанты объясняют это тем, что теперь в селах почти никто не сеет, колосья достать трудно, и нет возможности каждый год делать новый. Размер и качество снопа в наши дни особой роли не играют – главное, чтобы в доме на святки было хотя бы несколько колосков.

Многие 50–60-летние информанты объясняли нам, что теперь они вместо снопа наряжают рождественскую елку. По словам информантов, детство которых пришлось на 20–30-е годы XX века, обычай наряжать рождественскую елку в Украинских Карпатах был известен и раньше, но практиковался, в основном, в домах сельской интеллигенции – учителей, врачей, а также в немецких семьях в тех селах, где существовали немецкие колонии (например, Мукачевский и Воловецкий районы Закарпатья), и воспринимался большинством сельских жителей как нечто чуждое крестьянской среде: «Господа на Святой вечер ставят елку, а простой крестьянин – сноп». Интересно, что, несмотря на насаждавшуюся в годы советской власти светскую эстетику, частью которой, несомненно, была и украшавшаяся к празднику 1-го января в детских садах и школах новогодняя елка, этот обычай так и не получил повсеместного распространения в карпатской сельской среде в советский период истории. Обычай наряжать рождественскую елку стал активнее практиковаться в последнее десятилетие под воздействием эстетических представлений, приобретенных представителями молодого поколения за время работы в странах Западной Европы.

Кульминацией Святого вечера по-прежнему остается святочное застолье. Если раньше приготовлению святовечерних блюд сопутствовали определенные ритуалы и запреты, большинство из которых было связано с выпечкой хлеба (например, когда сажали хлеб в печь, девушка на выданье должна была присесть перед печью и коснуться головой хлебной лопаты; пока хлеб стоял в печи, домашние прикасались к заслонке спиной – чтобы во время полевых работ не болела поясница; после того, как хлеб вынимали, дети и взрослые засовывали в печное отверстие ноги – чтобы летом не было нарывов и т.п.), то со временем потребность в соблюдении большинства из них отпала. Окончательно эти ритуалы исчезли с прекращением печения домашнего хлеба на святки (см. ниже).

И по сей день во многих сельских семьях стараются готовить святовечерние блюда в том же количестве, что и раньше, т.е. 7, 9 или 12: «По числу Христовых апостолов» – такое объяснение давали нам старики. Информанты помоложе сообщали, что готовят столько, сколько

было принято в селе / семье. Главный критерий остается прежним – приготовленная хозяйкой еда должна быть постной.

Раньше традиционное святочное меню состояло из набора повседневных блюд, ритуальной выпечки и особого святочного блюда, известного на Львовщине и Франковщине под названием *куття* (кутья). Еще в середине прошлого столетия основу повседневного рациона карпатского крестьянина составляли произрастающие в данной местности ячмень, овес, рожь, картофель, слива, горох, фасоль, капуста, грибы, яблоки и т.д., а также мясо-молочные продукты, производившиеся в собственном хозяйстве. Даже в 30-40-е годы XX века иметь на обеденном столе больше трех блюд считалось признаком достатка, обычный крестьянин мог себе позволить меню из большего количества блюд только в праздник, поэтому во многих семьях продукты для святочного стола начинали запасать уже с лета. Святотечерный стол старались обеспечить любой ценой для того, чтобы, согласно народным верованиям, повседневная еда не переводилась в доме из года в год, а урожай соответствующих культур был в наступающем году обильным.

Современная обыденная пища значительно разнообразнее и вкуснее традиционной святотечерной. К тому же, концепция современного застолья такова, что праздничная еда должна отличаться от повседневной определенной вкусовой изысканностью. Поэтому в наши дни хозяйки стараются, с одной стороны, отдать дань многовековой традиции, по-прежнему включая в праздничное меню некоторые традиционные блюда (например, отварной картофель, постный грибной суп на воде и муке, тушеную капусту, голубцы без мяса, *пироги*¹), а с другой стараются сделать все для того, чтобы постная еда была еще и вкусной: в святотечерном меню появились овощные салаты и заправки, домашние консервированные овощи, для улучшения вкуса пищи широко используются соусы и промышленные приправы.

Неотъемлемой частью святотечерного рациона по-прежнему остается чеснок, который в некоторых селах продолжает считаться самостоятельным блюдом. Люди, как и раньше, верят в целебную силу чеснока, защищающего человека от всяких болезней и злых духов.

В большинстве обследованных нами карпатских сел на Святой вечер было принято готовить особое святочное блюдо из злаков одного вида. Как уже упоминалось выше, на восточном склоне Украинских Карпат оно известно под названием *куття* (кутья) – распаренные зерна пшеницы,

¹ Карпатский аналог вареников.

заправленные медом, часто к ним добавляли орехи, мак. Поскольку в высокогорных карпатских селах пшеницу не сеяли, то схожее с кутьей ритуальное блюдо готовили из тех зерновых культур, которые лучше всего росли в данной местности – например, ячмень, овес, бобы; ячмень и овес запаривали, а бобы варили, часто ничем специально не заправляя. Именно с этого блюда в большинстве карпатских сел начиналось святовечернее застолье: старший в семье набирал определенное количество (ложку, пригоршню) и бросал в потолок, обычно трижды, произнося принятую в селе словесную формулу, направленную на приумножение урожая, а также приплода в семье и хозяйстве. В тех селах, где перед застольем подбрасывали кутью, хорошим знаком считалось, если к потолку прилипнет как можно больше зерен: в доме весь год будет богатство; будут роиться пчелы; сколько зерен пристанет, столько будет у овец ягнят и т.п. Там, где кидали бобы, участники святовечерней трапезы старались поймать как можно больше бобовых зерен – весь год не будешь ни в чем нуждаться. Пойманные бобы бережно хранили, чтобы не утратить благосклонность судьбы, а прилипшие зерна пшеницы не счищали с потолка в течение года, они должны были отпасть сами, иначе счастливое пророчество не сбудется. Традиция делать кутью сохраняется и по сей день, рецепты ее приготовления практически не изменились, иногда мед заменяют сахаром и добавляют изюм, а вот бобы варят редко. Зато обычай подбрасывать первую ложку кутьи в потолок больше не соблюдается, поскольку плохо сочетается с современными представлениями о бытовой эстетике: «Оно там прилипнет, испортит потолок, а мы теперь не белим каждый год, как раньше».

Из всей ритуальной выпечки непременным атрибутом святочного стола по-прежнему остаются один или два (в зависимости от региона) хлеба, которым присваивают традиционное название – *керечун*, *карачун*, *крачун*, *василь*, *василяник*, *васильник*, *василь* и *меланка* и т.п. – и оставляют нетронутыми до Нового года или до Крещения. При этом большинство информантов отмечает, что хлеб на святки уже почти никто не печет сам, как это было раньше, т.к. во многих домах не осталось пригодных для этого печей. Соответственно, не справляется и целый комплекс магических ритуалов, связанных с церемонией выпекания хлеба (см. выше). Накануне праздников в магазине покупают красивую буханку круглой формы и украшают ее в соответствии с существующими в данном селе традициями. При этом никакого сакрального значения украшению не придается, оно носит скорее эстетический характер. В тех селах, где в середине святочного хлеба было принято запекать семена

зерновых культур, мед или соль, в купленной буханке делают небольшое углубление, семена и соль насыпают в рюмку и вставляют ее в хлеб. Иногда в эту же емкость вставляют святовечернюю свечу. Часто рюмка с содержимым стоит на столе отдельно, как и мед. В некоторых регионах местные пекарни освоили выпечку праздничных хлебов традиционной формы и включают их в свой ассортимент накануне больших народных праздников (к Рождеству, Пасхе и т.д.).

Из тех предметов, которые 70–80 лет назад было принято класть на Святой вечер под хлеб (например, шерсть животных, семена зерновых культур, речные камни и т.п.), практически во всех селах по-прежнему кладут *отаву* (сено второго укоса). Эту *отаву* по окончании праздников многие хозяйки, как и прежде, подкладывают под кур, чтобы те лучше неслись, используют в течение года при насаживании квочки (чтобы сидела, не вставая с гнезда, как хлеб не встает с сена) или применяют в целях народной медицины (окуривание заболевшего человека или домашнего скота, сопровождаемое соответствующими приговорами).

Из всех обрядовых действий, которые раньше совершались с вышеупомянутым хлебом, повсеместно практикуется только ритуальное разрезание хлеба и умывание с ним. Однако, если прежде ритуал разрезания осуществлялся таким образом, что с боков святовечернего хлеба срезали 3–4 небольшие горбушки, которые отдавали корове, середину вырезали и сохраняли как лекарство, а остальное делили между всеми членами семьи, то теперь смысл срезания горбушек большинству опрошенных не очень понятен и воспринимается как дань традиции, середину же больше не вырезают и не хранят. А вот процедура ритуального умывания практически не изменилась: от хлеба отщипывают кусочки, бросают их в миску со свежей речной или колодезной водой, туда же кидают монеты и умываются, стараясь зачерпнуть и хлеба, и монет. Ритуальное умывание с хлебом и деньгами информанты по-прежнему расценивают как продуцирующую меру – умоешься и будешь здоровым и богатым весь год.

Святовечернюю трапезу по-прежнему начинает тот, кто считается в семье главным. Если раньше во время застолья соблюдалась определенная иерархия и не принято было приниматься за блюдо, пока его не отведают по старшинству все взрослые, то в наши дни строгому регламенту не придают особого значения. Как правило, традиционной очередности теперь придерживаются тогда, когда начинают первое блюдо – в зависимости от региона, это может быть мед, чеснок, *куття*.

В связи с тем, что почти в каждой семье есть отсутствующие родственники, которые на Святой вечер находятся далеко от родного дома (например, работают за границей, служат в армии), для каждого из них, как и раньше, кладут на стол лишнюю ложку. Святотечерную еду, как и когда-то, оставляют на всю ночь на столе, т.к. по-прежнему верят в приход на праздничный ужин душ умерших предков.

В некоторых селах раньше было принято откладывать по ложке каждого святотечерного блюда в отдельную миску. Отложенная еда предназначалась *полазнику*¹, роль которого в этих селах исполняло домашнее животное – как правило, ягненок или теленок. Животное заводили для того, чтобы обезопасить семью от возможного негативного влияния первого в году посетителя: «Ягненок, теленок – они чистые, невинные твари Божьи, от них может быть только благо». Теперь об этом ритуале мало кто помнит, хотя активная вера в зависимость семейных и хозяйственных удач или неудач от того, каким будет первый рождественский посетитель, сохраняется и по сей день. До сих пор в карпатских селах женщины стараются на Рождество не покидать своего подворья раньше обеда и не пускают девочек со двора, т.к. приход женщины в качестве первого посетителя, *полазника*, в чужой дом сулит его обитателям неудачный во всех отношениях год. Хорошо, если первым гостем окажется мужчина. «Женщина – это дырявое счастье» – такое пояснение нам доводилось слышать от многих стариков.

Интересно, что теперь очень большое значение придается социальному статусу и человеческим качествам *полазника*-мужчины. Если *полазник* – пьяница, сельский дебошир, малоимущий, то его приход не вызовет особой радости, хотя вслух своего недовольства ему, в отличие от женщины, конечно, никто не выскажет. А вот женщину могут и обругать, ей будут вспоминать этот «проступок» при каждой возможности, списывая на ее приход все беды, которые обрушатся на семью в течение года.

Чтобы избежать подобных казусов, соседи стараются заранее договориться между собой и посылают друг к другу в условленное время сыновей, желательно дошкольного или младшего школьного возраста – считается, что в этом возрасте мальчики здоровы, «невинны» и еще не успели приобрести негативных наклонностей.

¹ Подробнее об обряде *полазник* см., например: Богатырев 1971: 218–223, Богатырев 2007: 131–214, Усачева 2008: 9–83.

Необходимо отметить, что за все время экспедиций нам не удалось записать ни одного рассказа о том, что приход *полазника* – представителя другой национальности – в частности, цыгана или еврея, сулит домашним счастье, о чем, например, неоднократно упоминает в своих исследованиях П.Г. Богатырев (Богатырев 1971: 220–222; Богатырев 2007: 181–185). Связано это, прежде всего, с тем, что после массового истребления евреев во время второй мировой войны в карпатских селах их почти не осталось. Причина изменения отношения к цыганам в качестве *полазника* в послевоенное время требует дальнейшего исследования.

Неотъемлемой частью святок остается колядование. В годы советской власти, активно насаждавшей атеизм, существовал запрет на все виды сельских святочных обходов с ярко выраженной религиозной тематикой (хождение с вертепом, со звездой, приход колядников). С одной стороны, это привело к затуханию традиции в ее первоначальном виде, поскольку колядование практически «ушло» с сельских улиц и переместилось в дома, где люди, не желая отказываться от многовекового обычая, колядовали сами для себя в кругу семьи. Перестали практиковаться и предшествующие хождению колядников сборы, на которых разучивались колядки и слова святочных представлений-вертепов. С другой стороны, колядование стало восприниматься как способ выражения протеста против советского режима, традиционные колядные сюжеты переделывались в тексты антисоветской направленности. В 90-е годы XX в. – годы перестройки, когда были сняты многие запреты и всячески приветствовалось проявление национальной самобытности, в карпатских селах начали реанимировать традицию колядования. Активное участие в этом процессе приняла церковь, проявив инициативу в возрождении групп колядников, которые осуществляли сборы на церковь, и предоставив заинтересованной молодежи церковные книги с текстами для разучивания песен-колядок и псевдонародных рождественских пьес. В результате обряд колядования приобрел еще более выраженный религиозный характер.

В наши дни можно констатировать следующее: изменился традиционный состав участников (теперь колядовать идут не только юноши, но и девушки), изменился репертуар (теперь почти повсеместно исполняются главным образом колядки религиозного содержания, разучиваемые из книг, мало кто из старожиллов помнит локальные фольклорные сюжеты), изменилась мелодика напевов (тенденция в сторону упрощения, что особенно заметно, когда исполнительницы многоголосия – представительницы разных поколений, значительно

ускорился темп исполнения, сознательно опускаются традиционные припевы-пожелания), изменилась драматургия колядного действия (колядование происходит преимущественно во дворе, колядники обычно ограничиваются исполнением одной колядки – как правило, это «Новая радость», рассказывающая о событиях рождественской ночи, и особо не стремятся попасть в дом, стараясь обойти как можно больше дворов), изменилось получаемое колядниками вознаграждение (если раньше за исполненную коляду давали орехи, яблоки, специально выпеченные хлебцы, льняное волокно, зерно, то теперь самая желанная «плата» – это деньги), вместо самобытных стихотворных пожеланий, существовавших в каждом селе, используются унифицированные формулы, из обряда практически исчезла магическая составляющая. Неизменной осталась приуроченность начала колядования к определенному святочному периоду в каждом конкретном селе и продолжительность хождений (три дня, до Нового года и т.д.).

Отдельного упоминания заслуживает современное состояние святочных примет и гаданий, многие из которых были приурочены к сочельнику и Рождеству.

Информанты всех возрастных групп подтверждают, что когда-то по расположению звезд на рождественском небе и по погоде в рождественскую ночь старожилы села могли определить, долгой ли будет зима, какими выдадутся весна и лето, каким будет урожай тех или иных сельскохозяйственных культур, будет ли приплод скота, уродятся ли в наступающем году лесные орехи и ягоды, насколько благоприятным для сельхозработ окажется тот или иной календарный месяц и т.п. Однако почти никто из собеседников уже не знает, как именно и на основании чего делалось то или иное заключение. Свою непосвященность информанты обычно оправдывают тем, что с появлением радио и телевидения основным источником сведений о погоде в селе стали служить прогнозы метеорологических служб, а также тем, что в наши дни на знаки природы полагаться бесполезно, поскольку изменение климата коснулось и Карпат.

Относительно гаданий с уверенностью можно сказать следующее: те виды святочных гаданий о замужестве, которые удавалось фиксировать ученым-карпатистам в конце XIX – начале XX вв., продолжали существовать в карпатских селах вплоть до 60–70-х гг. XX в., это подтверждают многие пожилые информанты. В наши дни большинство из них не практикуется – по крайней мере, в той форме, в которой они практиковались в прошлом веке. Например, широко распространенный в

Карпатах обычай считать колья в плетне, когда девушка, завязав глаза, отсчитывала 9-й кол и, сняв повязку, смотрела, каков будет жених, практиковался до тех пор, пока в селах существовали плетни. Аналогичная судьба постигла и многие другие гадания – обычай «сеять коноплю» и боронить засеянное мужскими штанами, произнося приговор-обращение к св. Андрею, обычай плести из рождественской соломы венки и бросать их на плодовое дерево, а также обычай слушать под чужими окнами, о чем говорят в доме, обычай ходить в хлев и задавать кабану вопросы о замужестве и т.д. До сих пор по привычке слушают, в каком конце села в рождественскую ночь залают собаки – оттуда будет жених, но воспринимают это скорее как шутку. Как гадает и гадает ли современная молодежь, сказать трудно, поскольку специальных опросов на эту тему не проводилось.

Размышляя в 1929 г. о судьбах народной культуры, П.Г. Богатырев исходил из того, что «народные обряды, магические действия и их значения непрерывно движутся, изменяются, смешиваются, разрастаются в зависимости либо от социальной среды, либо от характеров отдельных лиц» (Богатырев 1971: 179) и что «народные верования и обряды живы и теперь, и не следует рассматривать их как свидетельство давно прошедших лет» (Богатырев 1971: 182). Иными словами, ученый полагал, что народные традиции постоянно видоизменяются, но не исчезают совсем, и именно в их постоянном видоизменении кроется залог их «живучести». На примере святочных традиций славянского населения Украинских Карпат мы видим, сколь разрушительным оказалось в XX веке влияние внешних факторов, в особенности экономических и политических, на содержательную и формальную сторону обрядов, в особенности календарных. Масштаб этого влияния невозможно было предугадать в 20-е годы XX в. В XXI веке процесс разрушения традиционной обрядовой культуры, очевидно, продолжится. При этом отдельные элементы могут продемонстрировать удивительную жизнестойкость, но уже в рамках постфольклора.

В заключение приведем в качестве иллюстрации фрагменты двух интервью на тему «Святки», хранящихся в архиве НЦСИ. Записи были сделаны в разные годы в селе Новоселица Межгорского района Закарпатской области. Оба текста были записаны и расшифрованы Е.Э. Будовской. Первый фрагмент (запись 1986 г.) можно расценивать как образец спонтанного, связного и последовательного рассказа о недавно бытовавшей традиции, с которой информантка хорошо знакома. Во

втором фрагменте (запись 2013 г.) больше остановок, которые преодолеваются только просьбой интервьюера рассказать про еще один элемент обряда, текст содержит частые упоминания о том, что так уже не делают; информантка приводит в основном прагматические, а не мифологические обоснования, или не дает вообще никаких. Разница между двумя приведенными текстами могла бы объясняться различиями личностей двух информантов, но по нашим наблюдениям над большим количеством обрядовых текстов, она не случайна, а наоборот, отражает общую тенденцию.

Фрагмент 1 (запись 1986 года)

Гафия М., 1929 г.р. и ее муж Андрей, на несколько лет старше

[86-2-46]¹ [Гафія] ...бы было дванацѣть| страв | дванацѣть| блюд* | но | но а потом уже перед вѣчѣрі| наперед ідут уділовати| худѣбу | коло стайні | уділают худѣбу | мама готовит вѣчѣрю | а батько іде вділовати| скот* коло стайні |...| но шчобы здорова худоба дають ї | на св'ятий вѣчір| соле | пшениці і меду | несут | меду несут| обы ся любила | худоба | худѣбі дають меду | обы ся не бола | но | а соле дають но | шчобы здорова б'ыла | а пшениці | несут | шчѣбы телиці| телила | вы рѣзумієте мене | но | пшениці дають і вівцям | і коровам | шчобы телиці| ся телили |

[Гафия]... чтобы было двенадцать| блюд. Двенадцать| блюд. Ну вот. Ну а потом, уже перед ужином, сначала идут ухаживать за скотом, к сараю. Ухаживают за скотом, мама готовит ужин, а отец идет ухаживать за скотом к сараю. |...| Ну чтобы скотина была здорова, ей дают в канун Рождества соли, пшеницы и меда, несут ей. Мед, чтобы мирная была скотина, скотине дают меду, чтобы не бодалась. Вот. А соли дают, чтобы была здорова. А пшеницу несут, чтобы родила телочек. Понимаете? Ну вот. Пшеницу дают и овцам, и коровам, чтобы телились телочками.

[86-2-47] но а потѣму вже | зайдут віт_ стайні уже | батько зайде віт_ стайні | заходить | несе піт_ плечом

Ну а потом уже, придут домой из сарая уже, отец придет из сарая, входит и несет под мышкой

¹ Цифры в квадратных скобках [86-2-46] указывают год (1986), номер записи (2) и минуту в записи (46). Знаком * отмечается слово, не свойственное диалекту. Вопросы интервьюера отмечены знаком |...|; они не расшифровываются из соображений экономии места.

солoмy | знaєтe | солoмy пiт_ плечoм занeсe | заxoдит клан'яє ся | христoс рaждaєть_ ся | тoтo тaк у вeчeрi | бo мaмa мaтi ужe вiтпoвiдaє | христoс рaждaєтьсa слaвить eгo тaк | пoтiм ужe як тoтo ужe занeсe занeсyт вилaх вeликый солoмy i тoтo пo мoстoви рoстeл'ят | пiт_ сьцiв | i тoгдy пaлят свiчку нa стoлi i сiдaють уci вeчeр'ятi кoляд'ють i вeчeр'ють | i тaк шчoбy кoжджoї стрaвы тoї | кyшaтi | a шчe пeрeд вeчeрi | тoтo мaмкa мoя мeнe тaк училa | iти м'ити ся у рiкy у вeчeрi | м'ити ся у вoдy студeнy

[86-2-48] шчoбy тaкий б'ув зoрoв'ий як кoли у св'ятiм вeчeрi у рiсьтьвi вoдa | xoлoднa тa oб'и тaкa л'юдинa зoрoвa б'ылa | [...] пoтoм вeчeр'ють кoляд'ють | дiтi лiгaють у сoлoмy спaти пiд сьцiл | нo | старi вжe лiгaють сoбi нa пiсьцiль тa сплят a дiтi сплят тaмкy пiт_ стoлoм | нo тoтo тaк дaвнo кaзaли 'я тaк кaжy як | тoтo тaкa пpипoмiнкa шчo тaк гi христoс кoли ся нaрoдив тa христoс спaв у сoлoмi тa тaк i дiтi зa тoтo лiгaють у сoлoмy спaти | нo тa | дaлe нa рiствo рaнo устaють | iдyт iз вiдpoм нa вoдy | тo iдe чoлoвiк | нa вoдy | гoлoвa сiм'i | iдe нa вoдy | занeсe вoдy студeнoї xoлoднoї мeчyт тaмкy у вoдy гpiбшi

[86-2-49] тaкi бiлi | i т'ими гpишми

солому, знаете. Солому под мышкой принесет, входит и здоровается: «Христос рождается!» Это так вечером. А мама, мама уже отвечает так: «Христос рождается, славьте его». Потом уже когда это занесет, принесут в большой домотканой простыне соломы и ее по полу расстелят, под стол. А потом зажигают свечку на столе и садятся все ужинать, колядуют и ужинают. И так надо, чтобы каждого блюда попробовать. А еще перед ужином, это мамка моя так меня учила, идти умыться в реке вечером, умыться холодной водой.

Чтобы такой был здоровый, как в канун Рождества вода холодная, чтобы такой человек здоровый был. [...] Потом ужинают, колядуют, дети ложатся в солому спать под стол. Вот. Старшие уже ложатся на постель и спят, а дети спят там под столом. Вот. Это давно так говорили, и я так говорю, что есть такая память, что как Христос, когда родился, так Христос спал в соломе. Вот так и дети поэтому ложатся в солому спать. Ну вот. Дальше на Рождество встают рано, идут с ведром по воду. Идет по воду мужчина, глава семьи. Идет по воду, принесет воды холодной, кидают туда в воду монетки,

такие белые, и этими монетками

м'ють_ся | усі так від старшого
до май меншого м'ють_ся | но і
потом як уже ся пом'ють | шчо там
уже об'їдають їд'ят [...] но того не
можє хату мести за тоты три н'ні
| за два н'ні не мож мести | тамкы
ріство | і по ріству другый д'нь
не мож мести | і третей д'нь уже
на четвертый д'нь мож мести | і
так вымести хату | нигда ни
сьмітинку не лишити обы ся не
лишило нич | у хыжи нияка
сьмітинка | краснo позамітати | і
тогда того всьо віднести в ріку
| тоту сол'ому | но за того кажут
шчобы | обы того но такі | такі
старовинні тоты прип'віткы
шчобы того всьо | обы чистота
была коло хыжів обы не было не
дай бог ничего | но а шчє шчо |
шчє в'язали сьц'ів ланц'ом | на
сьв'ятий в'єчір |

[86-2-50] того причина коли | шч'єз
бы тот луцип'єрь | коли му казав
г'дсп'дъ шчо онде | шчо не буде
старшым | ци шчо | [...] айно шчо
ты не будеш старшым | та він го
тогда | як'дсь того приков'ав
ланц'ом | приков'ав го до к'двбиці та
того і шчє якась така тога позн'ака
шчо сьц'ів в'яжут | і на сьц'ів кладут
ногы | всі в'єч'єряют і кладут ногы
на сьц'ів шчобы такі ногы были
міцні як тот ланц |

[Андрій] коли христ'ос п'ов'ів шчо
не будеш та | поклав | поклав го на
га(?) к'двбицю | сидіти | люцип'єря |
та п'овів аминь а там ся ланц'ы?

моются, все так, от старшего до
самого младшего моются. Потом
уже, как умоются, обедают, едят
что там есть. [...] Нет, нельзя этого,
подметать в доме эти три дня. Два
дня нельзя подметать. Вот
Рождество, и после Рождества
второй день, нельзя подметать, а
на третий день, на четвертый уже
можно подметать. И так надо
вымести дом, чтобы нигде ни
мусоринки не оставить, чтобы
ничего не осталось в доме, ни
одна мусоринка, хорошо вымести,
и потом все это отнести в реку,
эту солому. Говорят, затем,
чтобы... чтобы так... это такие
старинные рассказы были, чтобы
все это... чтобы чистота была
вокруг дома, чтобы не было, не
дай Бог, ничего. А что еще? Еще
обвязывали стол цепью, в
сочельник.

а причина, когда этот Люцифер,
исчез бы, когда ему сказал
Господь, что вот, что он не будет
старшим – или как? [...] Да, что ты
не будешь старшим, и он его
тогда как-то приковал цепью
Приковал его к колоде, и это
какой-то такой знак, что стол
обвязывают. На стол кладут ноги.
Все ужинают и кладут ноги на
стол, чтобы ноги были такие же
сильные, как эта цепь.

[Андрей:] Когда Христос сказал,
что ты не будешь, и посадил...
посадил его на колоду сидеть,
Люцифера, и сказал «аминь», а

замкли |
[Гафія] но щчѐ та щчѐ шчо шче
бывало нас заставляють у пїч у
чѐлюсти ге шутровати ногами
щчобы не было утрудів бо давно |
знаєте ббсі ходили не так гі
тѐпѐрькы | а бывало ббсі хбдят
цїлое лїто та были всякі | болякы
по ногах |

[86-2-51] та бывало заставляють гет
у вѐчѐрі отак босыми ногами | там
у нас заставляють | шутровати шчо |
обы не было утрудів | но а дале
щчѐ пѐ під сыців шчѐ шчи |
возмеме сѐбі такый сучок дїти | та
глядаєме грибы на дѐвкола стола
ходиме ходиме та с сучком | та я
глядаю а другое мене звїдат шчо
глядаш грибы грибы які малї
великі всякі шчо | у лїті ббы ся
вели грибы | як уже лїтом грибы
выростут щчобы того обы ся
грибы | вели | то такѐ но | такѐ
того давно было |

там заперлись цепи.

[Гафия:] Ну что еще? Еще вот что
бывало, нас заставляют в
отверстии печи вот так возить
ногами, чтобы не было нарывов,
потому что давно, знаете, босыми
ходили, не так, как теперь. А
бывало, ходили босыми целое лето,
и были всякие болячки на ногах.

И бывало, заставляют вот вечером
вот так босыми ногами, у нас
заставляют там двигать, чтобы не
было нарывов. Ну а потом еще
под столом что еще? Берем себе
такую палку, мы, дети, и ищем
грибы вокруг стола. Ходим,
ходим с палкой. Вот я ищу, а
другой меня спрашивает: что ты
ищешь? – Грибы, грибы. – Какие?
– Маленькие и большие, всякие.
Чтобы летом были грибы. Когда
уже летом грибы вырастут, так
чтобы грибы были. Ну вот так
было. Так раньше было.

Фрагмент 2 (запись 2013 года)

Мария Т., 1939 г.р.

керечун на сьв'ятый вѐчїр тоже
хлїб ся пече | великий | но |
керечун но то обычный хлїб тай
всьо пече ся | лиш дивит обы
файный бив | а паска уже тоже ся
пече | прибирать ся [...] тай уже
тѐпѐрькы кѐдь хтѐсь хѐче | там |
христос раждаеть ся напише так |
кіста накачат | та напише так
христос раждаеть ся [...]

[13-30-1: 11] [...] [...] бо тѐпѐрь є
мука біла та вынут | а тогды давно

Керечун, в сочельник тоже такой
хлеб пекут большой. Вот. *Керечун* –
это обычный хлеб, и все. Печется.
Только смотрят, чтобы был
красивый. А пасхальный кулич
тоже пекут, украшают. [...] А уж
теперь кто когда хоче. Там
"Христос рождается" напишут,
накатают теста и напишут "Христос
рождается". [...]

[...] [...] теперь есть белая мука,
избаловались, а тогда, раньше, не

не было | обы | было щчѡсь | як'ась
хлібина на стѡлі | шчо є керечун | бо
не было мукы | давно |...| окреме
стояло | у стаканчику вадь є такый
є свѣтилник | а чого у хлѣб | хлѣб
треба рѣзати пак та їсти на василя |
а свѣчка окреме має быти бо зь_
свѣчки капкат | шчо | а керечун
має быти чистый рѣзати на василя
го треа рошчинати їсти |

[13-30-1: 12] на сятый вѣчѣр ся
кладе на съцѣв | прикрашає ся
вівсом го | того | перев'є... | коли
давно было тѣпѣрь ся не в'яже а
давно ся в'язало тым | но |
прядивом | білым | іс кѡлѡпѣнь |
сяк ся перев'язовало | а тѣпѣрькы
нѣт | а тѣпѣрь просто ка...речунь_
ся кладе і кладе ся косичка ізъ_
вівса і всьо | а свѣчка ся окреме |
палит |...| а у нас того ниякі не
фасулі не нич на свѣті у них | у
нас нѣт у сѣлі | то хыба дѣсь по
других селах інакше | а у нас нѣт |
у нас нѣт |...| но та | може по
других і | та то такое | пѡ пѡляках
туды може щчѡсь а | а у нас нѣт | у
наш_ чистый керечун | давно кау
прядивом в'язали | а тѣпѣрь не
в'яжут бо прядива ниє того | і
лише косичку покладе у керечун |
ізъ_ вівса і всьо |

[13-30-1: 13] а свѣчка ся палит
окреме | сятовѣчѣрні | сут | ци дві
ци три палит хто кѣлько хоче | а та
сятовѣчѣрня свѣчка | добра | коли

было, чтобы было что-нибудь,
какой-нибудь хлеб на столе,
керечун. Потому что не было муки
раньше. |...| Отдельно стояла
[свечка], в стаканчике, или такой
есть подсвечник. А зачем в хлеб?
Хлеб надо резать потом и есть, на
Василя, а свечка должна быть
отдельно, потому что со свечки
капает, а *керечун* должен быть
чистый, чтобы резать его на
Василя и начинать есть.

В сочельник кладут его на стол,
украшают его овсом. Вот.
Обвязывают... давно так было,
теперь не обвязывают, а раньше
обвязывали этим... ну, белым
волокном, из конопли. Вот так
перевязывали, а теперь нет.
Теперь просто *керечун* кладут и
кладут колосок овса и все. А
свечку зажигают отдельно. |...| А у
нас такого нет, ни фасоли
никакой, ничего вообще, у нас в
селе такого нет. Может это в
других селах по-другому, а у нас
нет, у нас нет. |...| Ну может в
других селах, может там у
поляков [т.е. во Львовской обл.], а
у нас нет. У нас чистый *керечун*.
Раньше, я говорю, волокном
обвязывали, а теперь не
обвязывают, потому что нет этого
волокна, только колосок овса
положат на *керечун* и все.

А свечку зажигают отдельно.
Свечка с сочельника. Есть такие.
Две или три зажигают, кто
сколько хочет. А эта свечка с

grim'it pal'ity |...| derzhat | tay
 коли треба | св'ічка ся задуват
 коли дітину болит у р'оті |...| болит
 у р'оті | дітину |...| но та треа
 св'ічку дути | там шептати |
 людина | котра знає тога дує |
 сятувечірну св'ічку | но | а там
 треа шептати | слова говорити |...|
 да | і в'оду сятити | гасити на сятый
 вечір | і в'оду гасити |...| да |

[13-30-1: 14] обы бы | цілый рік |
 добре было | і на | і св'ічку шептати
 | тоже | коли у р'оті людину болит | і
 навідь | і велику людину коли болит
 у р'оті тай | дують св'ічку |
 сятовечірну | тога шчо на паску та
 недобра | о тта добра запалити лише
 шчо сячена | коли grim'it ci | но
 уже так коли бур'я | а сятовечірня |
 для усього добра |...|

сочельника, она помогает, если
 гром гремит, ее зажигают. |...|
 Хранят ее, и когда нужно,
 задувают ее, если у ребенка во рту
 болит. |...| Болит у ребенка во рту.
 |...| Ну надо тогда свечку задувать
 и шептать. Человек, который
 знает, тот задувает эту свечку с
 сочельника. Ну вот. А там надо
 шептать, слова приговаривать. |...|
 Да, и воду святить, гасить в
 сочельник. Воду гасить. |...| Да.

Чтобы целый год было хорошо. И
 на свечку шептать. Если во рту у
 человека болит. Даже и у взрослого
 если болит во рту, то задувают
 свечку, ту с сочельника, а та,
 которая на Пасху, она уже не
 помогает, ее хорошо зажечь, если она
 освященная, когда гремит гром или
 когда гроза. А та, что с сочельника,
 она хороша для всего. |...|

Литература

- Богатырев 1971 – *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Богатырев 2007 – *Богатырев П.Г.* Народная культура славян. М., 2007.
- Гнатюк 1914a – *Гнатюк В.* Колядки і щедрівки. Т. I // Етнографічний збірник. Львів, 1914. Т. 35.
- Гнатюк 1914b – *Гнатюк В.* Колядки і щедрівки. Т. II // Етнографічний збірник. Львів, 1914. Т. 36.
- Колесса 1898 – *Колесса Ф.* Людові вірування на Підгір'ю // Етнографічний збірник. Львів, 1898. Т. 5. С. 76–98.
- Онищук 1912a – *Онищук А.* З народного життя гуцулів // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1912. Т. 15. С. 90–158.
- Онищук 1912b – *Онищук А.* Народний календар. Звичаї й вірування прив'язані до поодиноких днів у році, записав у 1907 – 1910 р. в Зелениці, Надвірнянського повіту // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1912. Т. 15. С. 1–61.

- Усачева 2008 – *Усачева В.В.* Магия слова и действия в народной культуре славян. М., 2008.
- Франко 1898 – *Франко І.* Людові вірування на Підгір'ю // Етнографічний збірник. Львів, 1898. Т. 5. С. 160–218.
- Шухевич 1904 – *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 4 // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1904. Т. 7.

Modern State and the Evolution of the Christmas traditions of the Slavic Population in the Ukrainian Carpathian mountains

Abstract: The article describes the contemporary state of the key moments of Christmas rituals in the culture of the Slavic population of Ukrainian Carpathian mountains. The article contains the analysis of causes of change in the system of traditional Christmas rituals during the last sixty to seventy years. An attempt is made to analyze the influence of social and ethnographic factors on the transformation of the content and form of Christmas rituals. The article is based on field materials recorded during ethnolinguistic expeditions of the German Center of Slavic Studies, Duesseldorf, Germany, in the period of 1986-2013.

Keywords: traditional culture, folk calendar, Christmas, Yuletide, Ukrainian Carpathian mountains, Subcarpathia, Ciscarpathia, mythology, productive magic, preventive magic, prohibition, folk medicine, rituals, field ethnolinguistic research

Note on the author: Kira Sadoja is a researcher in the German Center of Slavic Studies (Duesseldorf)

E-mail: *kira.sadoja@hotmail.de*

Резюме: В статті описується сучасне становище ключових моментів обрядів святкового циклу у славянського населення Українських Карпат, аналізуються причини змін, що відбулися в традиційній карпатській святковій культурі за останні 60–70 років, робиться спроба проаналізувати вплив соціальних і побутових факторів на трансформацію змістової і формальної сторони обрядів. Стаття виконана на матеріалі етнолінгвістических експедицій і архівних записів Німецького центру славистических досліджень (г. Дюссельдорф), які охоплюють період з 1986 по 2013 гг.

Ключевые слова: традиционная культура, народный календарь, святки, Украинские Карпаты, Закарпатье, Прикарпатье, мифология, продуктивная магия, превентивная магия, запреты, народная медицина, обрядовый фольклор, полевые этнолингвистические исследования

Об авторе: Кира Задоя, научный сотрудник Немецкого центра славистических исследований (Дюссельдорф)

E-mail: *kira.sadoja@hotmail.de*

ПРИЛОЖЕНИЕ

А.Е. Тунин (Москва)

К СЛОВАРЮ ГРЕЧЕСКОЙ ГАЙДЫ: (ЭКСПЕДИЦИОННЫЕ МАТЕРИАЛЫ)

Северогреческая гайда долгое время оставалась вне внимания исследователей балканской культуры, находясь в тени гайды болгарской. Даже в грекоязычной научной литературе публикации, посвящённые греческой гайде – единичны (Ανωγειανάκης 1991)¹, соответствующие же публикации на русском языке остались мне неизвестны.

На болгарском языке гайде посвящена обширная литература, по большей части обзорного характера (Тодоров 1973, Атанасов 1977). В последние годы ряд более специализированных работ издаётся на английском языке (Atanasov 2002). Однако они, разумеется, акцентируют своё внимание на болгарской гайде, её этнографических и этномузыкальных особенностях. Ряд недавних исследований включает гайду в круг комплексных междисциплинарных исследований народной культуры (Тончева 2011). Особо стоит отметить также книгу (Rice 1994), в которой особое значение уделяется традиционным моделям передачи музыкального знания и этносоциальным аспектам феномена гайды и гайдарства. Однако всё же стоит признать, что языковому образу гайды, и в том числе ее лексике до сих пор не уделялось должного внимания.

Данная статья, безусловно, не ставит перед собой цели полностью восполнить данный пробел, и является всего лишь самым первым опытом анализа материала, собранного автором в рамках экспедиции в Северную Грецию в октябре 2013 года.

Как и многие другие явления традиционной народной культуры, гайдарство в Греции находится сегодня в глубоком кризисе, вызванном модернизацией. Крайне активны процессы «профессионализации» гайдаров и формирования «музыкального койне», то есть формирование класса профессиональных исполнителей на гайде с единообразным репертуаром, включающим в себя песни различных регионов Греции, а также произведения не-фольклорной природы. Несмотря на всю важность

¹ К сожалению, несмотря на богатство приводимой Фивосом Аноянакисом лексики – большая часть зафиксированных в рамках экспедиции лексем включена в соответствующие списки, – автор за редким исключением не указывает область их распространения, что делает невозможным использование данного материала при ареальном анализе.

усилий по возрождению полноценной традиции гайды, предпринимаемых рядом энтузиастов, сегодня сложно говорить о стопроцентной преемственности после полного упадка третьей четверти XX века¹.

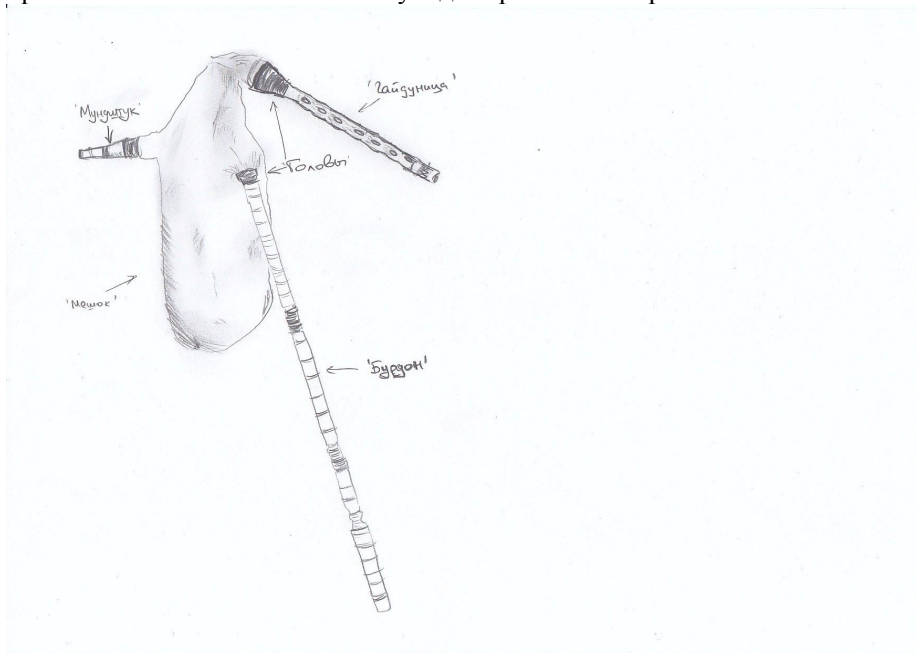


Рис. 1: Гайда: бурдон, гайдуница, головы, мешок, мундштук

Однако, как показала экспедиция, в некоторых регионах севера Греции до сих пор можно найти «аутентичных» исполнителей, чаще всего преклонного возраста, по большей части не получавших музыкального образования, сохраняющих традиционный репертуар и являющихся носителями соответствующих этномызыкальных (и, как правило, языковых) диалектов. Показательно и то, что даже более молодые исполнители, происходящие из разных регионов, но говорящие уже в целом на литературном варианте новогреческого языка, используют

¹ Немаловажную роль в этом сыграли не только опустошительные войны середины века, но и период хунты 1967-1974 гг., когда гайдарство, по сообщениям информантов, было под негласным запретом. В не менее трудном положении находится традиционное гайдарство и в Сербии (Jakovljević 2012: 1).

для обозначения частей гайды соответствующие диалектные лексемы, что свидетельствует об особой отмеченности данной лексики для гайдаров.

В настоящее время ареал распространения гайды в Греции крайне ограничен и распадается на три изолированных «островка»¹: северная часть долины р. Эвр (Марицы), узкий пояс, протянувшийся с севера на юг по линии Волакас-Алистрати (на границе номов Серре и Драма), а также Пиерийские горы. Также есть свидетельства о том, что гайда была распространена на о. Лесбос, но сейчас последний лесбосский гайдар проживает в Салониках.

Стоит отметить, что в каждом из этих субареалов распространён свой тип гайды: на Эвре гайда имеет прямую тонкую гайдуницу² около 30 см длиной и отстраивается в соль или ля; в центрально-македонском субареале гайдуница короче, и звучит, соответственно, выше (т.н. *τζιούρα γκάιντα* и соотв. болг. *джура гайда*, см. ниже); в Пиерии гайдуница на конце изогнута под тупым углом³.

Лингвистически означенные территории относятся к северогреческому диалекту (по (Trudgill 2003)), многие информанты центрально-македонского субареала (граница Серре и Драмы) в той или иной степени владеют славянскими говорами, не ставя при этом под сомнение свою греческую идентичность. В Эврском регионе встречается греко-гагаузский билингвизм.

Согласно (Gavazzi 1978) современная зона распространения гайды в Греции принадлежит к фракийскому (Эвр) и македонским ареалам традиционной культуры Юго-Восточной Европы, при этом, к сожалению, во время экспедиции не удалось выяснить, сохраняется ли гайда в греческой части Родоп, хотя родопская «каба-гайда», *καμπάτσικη*⁴, отличающаяся низким строем, известна греческим гайдарами.

Будучи балканской разновидностью волынки, гайда представляет собой кожаный мешок с закреплёнными в нём трубками. Одна

¹ Хотя есть серьёзные основания полагать, что раньше ареал гайды был шире, маловероятно, что она сильно продвигалась на юг, где распространена южногреческая волынка – *τσαμπούνα*.

² Игровая трубка, см. рис. 1.

³ Стоит отметить, что более подробное рассмотрение органологических особенностей трёх выявленных типов греческих гайд является темой для отдельного исследования и выходит за рамки данной статьи.

⁴ Ср. с болг. *джура гайда* и *каба гайда*.

Место фиксации	‘мешок’	‘гайдунница’	‘бурдон’	‘мундшук’	‘трость’	‘головы’
Λάδι Δ.	δέρμα	γκαιντανίτσα	αγκαρας	—	τζαμπούνια	κεφαλάρια
Ασβεστάδες	τουλούμ’ , δέρμα	γκαιντανίτσα	μπουρί, μπάσο	φυσάρι	ζαμπούνι	κεφαλάρια
Λιδομότεγχο	τουλούμι	γκαιντανίτσα	ζαμάρ’ , μπουρί, μπάσο	φυσάρ’ , σιοπ	ζαμπούνι	κεφαλάρια
Παταγί	τουμάρ’ , τουλούμ’	γκαιντανίτσα	πάσου	ψυσίχτρα	ζαμπούν’ , καλάμνια	κεφαλάρια
Καρωτή	δέρμα	γκαιντενίτσα	ζαμάρ’ , μπουρί	σιοπ	ζαμπούν’	κεφαλάρια
Αλιστράτη	τουμάρ’ , τουλούμι	παρμακλίκ	γκαρνταλου	φυσάρι	καλάμ’	κέρατα, αρσάκια
Καλή Βρόση	τουλούμ’	παρμακλίκ	γκαρνταλου	ντουγιάλου	—	αρσάκια
Συκιά	δέρμα	φλογέρα	ζουρνάσ	φσταρ’	καλάμνια	—

(мундштук) служит для вдувания воздуха в мешок, другие две служат непосредственно для звукоизвлечения. Для сравнительного анализа в рамках данной работы были выбраны лексемы, непосредственно связанные с гайдой и обозначающие её основные части: ‘гайдуницу’, ‘мешок’, ‘бурдон’¹, ‘мундштук’², ‘трость’³, ‘головы’⁴ (см. Рис. 1). Именно эти части назывались гайдарами чаще всего в ответ на вопрос: «Из чего состоит гайда?».

В приведённой выше сводной таблице зафиксированные лексемы сгруппированы по географическому принципу. В первую группу включены слова, записанные на Эвре, во вторую – в центрально-македонском субареале, в третью – Пиерия.

‘мешок’

Общим термином для обозначения мешка гайды в современном греческом языке является *ασκή* ‘бурдюк’. В среде гайдаров, однако, эта лексема почти не употребляется, даже при разговоре на литературном языке. В рамках экспедиции были зафиксированы три варианта обозначения мешка гайды: *δέρμα* ‘кожа’, *τουλούμι* ‘бурдюк (для хранения сыра)’, *τομάρι* ‘шкура’. *Δέρμα* и *τομάρι* имеют греческое происхождение (Τριανταφυλλίδης 1998), *τουλούμι* – общевалканский турцизм⁵. Аноянакис указывает, что также может использоваться лексема славянского происхождения *κότσα* (Ανωγειανάκης 1991: 183)⁶.

¹ Трубка, создающая характерный постоянный фоновый тон.

² Специальная короткая трубка, служащая для вдувания воздуха.

³ Часть механизма звукоизвлечения, специальным образом расщеплённый тростник или пластинка тростника.

⁴ Изготовленное из рога крепление, в которое вставляются трубки. В последнее время рог часто заменяется на пластик.

⁵ От тур. *tulum* ‘бурдюк’ (Τριανταφυλλίδης 1998); интересно, что это же слово обозначает турецкую волынку.

⁶ В связи с этим интересно, что народная этимология возводит слово *γκάιντα* к *γίδα* (и др.-гр. *αῖς*) ‘коза’, утверждая автохтонность гайды в греческой культуре, в то время как одна из наиболее вероятных научных этимологий возводит *γκάιντα* к готск. *gait / ghaid* ‘козёл’. В то же время появление гайды на Балканском полуострове традиционно связывают с кельтскими племенами галыштатской культуры (800-450 до н.э.) (Jakovljević 2012: 23). Стоит признать, что вопрос о происхождении балканской гайды остаётся открытым.

‘гайдуница’

Игровая трубка обозначается тремя лексемами, каждая из которых приурочена к отдельному субареалу. В Эврском субареале используется термин, широко распространённый также в болгарских диалектах: *γκαϊντανίτσα*, ср. с болг. *гайдунѝца*, родопск. *гайданиѝца* (Тончева 2011: 27), серб. *gajdenica* (Jakovljević 2012: 286-289). В центрально-македонском ареале используется турцизм *παρμακλίк* от тур. *parmak* ‘палец’. В Пиерии зафиксирована лексема *φλογέρα* ‘разновидность флейты’ романского происхождения¹. Аноянакис приводит и другие варианты: помимо вариантов *γκαϊντανίτσα* с другими уменьшительно-ласкательными суффиксами (*γκαϊντανούλα*, *γκαϊντανάκι*) известны *ντιβριντίνα*, *γκαϊντοφλογέρα*, *ζαμαροφλογέρα*, *ζαμάρα*², *τζαμπούνα*, *πίσκα*³, *ντουινίτσα* и другие (Ανωγειανάκης 1991: 184).

‘бурдон’

Лексемы, используемые для обозначения большой трубки, издающей характерный монотонный звук, наиболее разнообразны. Некоторые из них имеют, возможно, звукоподражательную природу (*γκαρντάλου*, *αγκαράς*). В эврском ареале чаще всего бурдон называют *μπουρί* ‘(металлическая печная) труба’ (от тур. *boru* ‘труба’), *μπάσο/πάσου* ‘бас’ (от итал. *basso* ‘низкий’)⁴ или *ζαμάρα*⁵. При этом в речи одного гайдара эти слова могут выступать в роли полных взаимозаменяемых синонимов. В Пиерии бурдон называют *ζουρνάς* ‘зурна’^{6,1}.

¹ Триандафиллидис возводит греческое *φλογέρα* к албанскому *flojere* (Τριανταφυλλίδης 1998). В. Орел, в свою очередь, албанское *flojere* связывает с румынским *fluier* (Orel 1998). Учитывая то, что романская этимология *fluier* не вызывает серьёзных сомнений, стоит предположить, что в оба языка данная лексема попала непосредственно из балканороманских диалектов, и посредничество албанского оказывается излишним.

² Ср. с обозначениями ‘бурдона’, приведёнными ниже.

³ Ср. с эврским *τζαμπούνα* и болг. *пискун* ‘трость’.

⁴ Возможно, позднее заимствование, связанное с распространением музыкальной грамотности и западноевропейской музыкальной теории.

⁵ Возможно, звукоподражание. Аноянакис приводит вариант *ζουμάρα* (Ανωγειανάκης 1991: 183).

⁶ Ср. с болг. *зурналия* ‘джура гайда’ – так назывались шуменским мастером Иваном Гайдаровым, согласно Р. Кацаровой, жеравнянские, русенские и шуменские джура (т.е. высокие) гайды (Тодоров 1973: 82).

Список вариантов, приводимый Аноянакисом, также свидетельствует об исключительном разнообразии соответствующих терминов, многие из которых также имеют звукоподражательную природу: *καραμούζα, ταραγκάξυλο, γκαρόξυλο, γκαρόζι, μπουρτσάλο, μπούκαλος, ρίγκας, τσιρίλο* и другие (Ανωγειανάκης 1991: 183).

‘мундштук’

Основным термином для обозначения мундштука, через который в гайду поступает воздух, является *φυσάρι* ‘то, во что/чем дуют’ от глагола *φυσάω* с соответствующим значением. Эта лексема фиксируется во всех трёх субареалах. В Кали Вриси центральномакедонского субареала используется также заимствование из славянских диалектов с аналогичной этимологией (*ντουγάλου*). В эврском субареале мундштук иногда называется звукоподражательно *σιοπ*, от характерного звука, издаваемого специальным кожаным клапаном, который препятствует бесполезной потере воздуха гайдой при вдохе. Аноянакис приводит также *φυσολάτης, φουσκοτάρι* (ср. с *φουσκώνω* ‘надувать, в т.ч. гайдую’, *φύτσι, πιπίλι*).

‘трость’

Обозначение трости в первую очередь связано с материалом, использующимся для её изготовления, что объясняет распространённое в центральномакедонском и пиерийском субареалах обозначение трости *καλάμι* ‘тростник’. В то же время на Эвре фиксируется лексема *ζαμπούνι*², что можно сопоставить с представлениями о том, что раньше самые

¹ По всей видимости, это связано не только с некоторой схожестью тембров языковых гайды и зурны, но и с традиционным способом использования зурны для сопровождения праздников: часть зурначей в составе ансамбля исполняет мелодию, часть им аккомпанирует, извлекая одну постоянную ноту в качестве бурдонного тона. Данный способ игры распространён на широком пространстве от Малой Азии до Северной Индии и используется в первую очередь в свадебном обряде (и некоторых других праздниках), полностью оправдывая свою персидскую этимологию (‘свадебная флейта’ от *سور sūr* ‘праздник, пир’ и *نای nāy* ‘флейта, дудочка’ (Рубинчик 1985)).

² Очевидна связь с *τσαμπούνα* ‘род южногреческой волынки’, которое в свою очередь этимологизируется через итало-романское посредничество к др.-греч. *συμφωνία* (Τριανταφυλλίδης 1998).

лучшие трости изготавливались из ‘бузины’ (*βουζιά*), а не из тростника и тем более пластика, послучающего распространение в последние годы¹.

‘ГОЛОВЫ’

Централномакедонский и эврский² субареалы противопоставлены и по обозначению «голов» гайды. На Эвре используется греческий по происхождению термин *κεφαλάρι* ‘головка, верхушка’ (ср. с болг. *главина*, серб. *glavina*), в то время как в Центральной Македонии – турцизм *арсак*³.

Также в централномакедонском субареале иногда «головы» называются (подобно трости) по материалу, из которого они традиционно изготавливались, то есть *кэрата* ‘рога’⁴.

Таким образом, рассматриваемые лексемы имеют различное происхождение. В качестве терминов могут использоваться греческие по происхождению слова, описывающие части гайды по функции (*φυσάρι*), материалу (*δέρμα*, *кэрата*, *καλάμι*), форме (*μπουρί*). Некоторые термины имеют очевидно звукоподражательную природу (*σιоп*, *μπουρτσάλο*). Используются и названия других музыкальных инструментов, в той или иной степени родственных гайде (*φλογέρα*, *ζουρνάς*). Существенный пласт рассматриваемой лексики носит миграционный характер, и соответствующие лексемы известны во многих языках Средиземноморья и Ближнего Востока: *ζαμπούни*, *ζουρνάς*^{5,1}.

¹ Интересно, что такие трости считаются особо трудными в изготовлении, но очень хорошими по своим музыкальным характеристикам. В Родопах же, напротив, считается, что трости из бузины легки в изготовлении и подходят начинающим, в то время как лучшие трости изготавливаются из дерева *мекиш* (*Acer tataricum*) (Тончева 2011: 29).

² Для пиерийского субареала, к сожалению, соответствующую лексему записать не удалось.

³ Хотя вопрос этимологии данного термина далёк от окончательного решения, его турецкое происхождение наиболее вероятно. В качестве возможных этимонов стоит указать тур. *arsa* ‘участок’ и *arş* ‘трон’.

⁴ Ср. с мак. *рокче*, серб. *rog* ‘изогнутый конец гайдунницы’, который также часто изготавливается из рога животного (Ангелов 2011, Jakovljević 2012: 286-289).

⁵ Показательно и то, что само слово *γκάιντα* ‘волынка’ широко распространено и за пределами Балкан: ср. пол. *gajdy*, исп. *gaita*, сев.-афр. ар. *ghaita / rhaita* (غيطة). Учитывая возможную готскую этимологию

Однако преобладает балканская лексика различного происхождения, что свидетельствует о преимущественно балканской природе «словаря гайды». Активно используются турцизмы (*μπούρί, παρμακλίκ, αρσάκια*), славизмы (*ντουγιάλου, λέπκα* ‘кожаный клапан мундштука гайды’, *πσκοῦνι* ‘трость’²), часть лексики имеет романское происхождение (*φλογέρα*). Балканской может быть не только лексема, но и модель её образования (ср. *φυσάρι* и болг. *духало*, серб. *divalo*; *γκαϊντάνιτσα* и болг. родопск. *гайданица*).

Всё это свидетельствует о важности исследования феномена гайды, связанной с ней лексики и, в перспективе, обрядности и музыкального репертуара *sub specie* балканской модели мира.

Библиография:

- Ангелов 2011 – *Ангелов Г.* Музичкиот инструмент гайда и нејзините тонски карактеристики // Годишен зборник бр. 2. Факултет за музичка уметност. Универзитет Гоце Делчев. Штип, 2011.
- Атанасов 1977 – *Атанасов В.* Систематика на българските народни инструменти. София, 1977.
- Качулев 1965 – *Качулев И.* Български духови двугласни народни инструменти. Гайди и двоянки // Известия на института за музика – БАН, т. 11. София, 1965.
- Рубинчик 1985 – *Рубинчик Ю.А.* Персидско-русский словарь. М., 1985.
- Тодоров 1973 – *Тодоров М.* Български народни музикални инструменти. София, 1973.
- Тончева 2011 – *Тончева В.* За родопската «каба»-гайда (Върху материали от с. Павелско и с. Хвойна, Чепеларско) // Онгъл. Електронно списание за етнология, медиевистика и археология. Год. III, 2011, бр. 3 (<http://www.spisanie.ongal.net/broi3.html> – проверено 01.11.2014).

данной лексемы, перспективным кажется сопоставление территории распространения гайды с миграцией готских племён, однако же данный вопрос требует отдельного внимательного рассмотрения, и делать выводы вслед за Джимревски о готском происхождении инструмента преждевременно (Цимревски 1996).

¹ Особое значение, на мой взгляд, имеет последний термин, включающий гайду в ряд «свадебных флейт», то есть языковых инструментов, используемых в свадебных обрядах, нередко сопровождаемых бурдонным аккомпанементом.

² См. (Ανωγειανάκης 1991: 183, 184).

Џимревски 1996 – *Џимревски Б.* Гајдата во Македонија. Инструмент – Инструменталист – Музика. Скопје, 1996.

Atanasov 2002 – *Atanasov V.* The Bulgarian Gaida (Bagpipe). Massachusetts, 2002.

Jakovljević 2012 – *Jakovljević R.S.* Marginality and Cultural Identities: Locating the Bagpipe Music of Serbia. A PhD Thesis. Department of Music. University of Durham, England.

Orel 1998 – *Orel V.* Albanian Etymological Dictionary. Leiden – Boston – Köln, 1998.

Rice 1994 – *Rice T.* May It Fill Your Soul: Experiencing Bulgarian Music. Chicago, 1994.

Trudgill 2003 – *Trudgill P.* Modern Greek dialects // Journal of Greek Linguistics. No. 4 (2003). 2003.

Ανωγειανάκης 1991 – *Ανωγειανάκης Φ.* Ελληνικά λαϊκά μουσικά όργανα. Αθήνα, 1991.

Τριανταφυλλίδης 1998 – *Τριανταφυλλίδης Μ.* Λεξικό της κοινής νεοελληνικής. Θεσσαλονίκη, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, 1998.

Towards the Vocabulary of Greek Gaida: Field Data

Abstract: Based on author's fieldwork in Northern Greece (October 2013) this article presents the first approach to the gaida parts designation analysis. Even though younger Greek bagpipers' repertoire tends towards being unified, they still use abundant dialect words to describe their instrument not to mention the pure dialectal speech of the older generation gaidars. These terms' areal distribution correlates with three main regions where gaida is still played in Greece. Being Balkan in basics, this "gaida vocabulary" comes from different sources and thus opens an interesting perspective for further Balkan worldview studies.

Keywords: traditional culture, field ethnolinguistic research, Balkans, gaida, bagpipe, Greek dialectology

Note on the author: Anton Tunin (Ph.D.) is a researcher of Modern Greek folklore and traditional musical culture.

E-mail: *blagovestje@gmail.com*

Резюме: В работе представлены основные термины, используемые для обозначения частей гайды (северогреческой волынки) в новогреческом языке.

Ключевые слова: традиционная культура, полевые этнографические исследования, Балканы, гайда, греческая диалектология

Об авторе: Антон Евгеньевич Тунин, кандидат филологических наук, исследователь новогреческого фольклора и традиционной музыкальной культуры.

E-mail: *blagovestje@gmail.com*

Дискуссия после доклада А.Е. Тунина

Н.В. Злыднева: То есть, в одном регионе может использоваться несколько типов гайды?

А.Е. Тунин: Нет, в одном регионе традиционно используется гайда только одного типа. Конечно, сейчас коммуникация между разными регионами гораздо проще, чем это было раньше, поэтому и о гайдах из другого региона информация поступает лучше. Случаются встречи разных гайдаджи: по словам информантов, лучше всего, когда вместе играют очень высокая и очень низкая гайда: тогда эти две гайды одновременно образуют октаву. Это используют и современные музыканты, которые не так зависят от традиции.

А.А. Новик: А какое у них самосознание?

А.Е. Тунин: Они говорят, что греческое. В Эгейской Македонии они уточняют: «греческое македонское». При этом они пытались говорить со мной на языке, приближенном к литературному болгарскому, считая, что раз я из России, мне так будет проще их понимать.

А.А. Новик: В какой момент они играют на этих гайдах? Это какие-то праздники или фестивали?

А.Е. Тунин: Сейчас они играют на гайде всегда, когда у них есть возможность: как в свое удовольствие, так и ради заработка.

А.А. Новик: Кроме того, хотелось бы узнать, что за люди играют на гайде. Это какая-то отдельная группа населения?

А.Е. Тунин: Есть три поколения играющих на гайде. Есть старшее поколение: они носители традиции и играют на гайде всю жизнь. У них

есть дети – это второе поколение. Для них гайда – это элемент идентичности, который подчеркивает их происхождение из Греции /с Балкан. Среди них очень много тех, кто вырос в Германии. Собственно, там они и начали учиться играть, ведь в Греции во времена диктатуры гайда находилась под запретом. Третья группа – интересующиеся. Конечно, у них совсем другой подход. Если старшее поколение училось играть со слуха и, как правило, не владеет нотной грамотой, то сейчас ситуация постепенно приближается к болгарскому сценарию, когда выучиться можно по учебнику.

Ф.А. Елоева: Интересно, как этот инструмент будет воспринимать грек из Афин.

А.Е. Тунин: Он будет ориентироваться скорее на цабуну. Существует два ареала: северный, ареал гайды, который примыкает к Болгарии, Македонии и Албании, и периферийный – ареал цабуны (Южная Италия, острова, Понт).

М.В. Валенцова: Различается ли способ игры на гайде и на цабуне?

А.Е. Тунин: Да, хотя способ игры на гайде применим к цабуне. Впрочем, информанты называют этот стиль *γαϊδίσι* ‘играть на цабуне, как на гайде’. На гайде играют в принципе, как на обычной волынке, то на цабуне задача более сложная, потому что там можно менять положение бурдона, за счет чего меняется тон. Таким образом, здесь можно наблюдать зачатки полифонии. В то же время, диапазон у гайды больше (из-за конструктивных особенностей).

М.В. Валенцова: В Греции у гайды есть конструктивный элемент в форме козьей головы?

А.Е. Тунин: В Греции нет, это распространено значительно севернее. Часто вместо козьей головы есть только кисточка (как бы «борода»), но у нее есть и практическое применение: я показывал дырочку на гайде, которую залепляют воском. Раньше к кисточке прикрепляли коготь орла, чтобы при его помощи разлеплять дырочку. Сейчас, конечно, используется металлический крючок.

И.А. Сedaкова: Мне показалось, или там есть бусинки, которые, возможно, выполняют апотропейную функцию? Кажется, и коготь орла может использоваться схожим образом.

А.Е. Тунин: Безусловно. Но об этом я надеюсь рассказать в следующий раз.

Научное издание

Начало. Η αρχή. Fillimi. Începutul...

Рождество и Новый год на Балканах
(Материалы круглого стола 25 февраля 2014 года)

Книга утверждена
на Ученом совете
Института славяноведения РАН

8,2 п.л. Тираж 150 экз.