



Материалы круглого стола
Центра лингвокультурных
исследований

BALCANICA

9

СТАРОЕ *и* НОВОЕ

*в языках и культурах
Балкан*



Институт славяноведения РАН
Материалы круглого стола
Центра лингвокультурных исследований BALCANICA

9



СТАРОЕ *и* НОВОЕ

*в языках и культурах
Балкан*

Москва • 2024

УДК 81-13
ББК 81.2-3(47)
С77

РЕКОМЕНДОВАНО К ПЕЧАТИ УЧЕНЫМ СОВЕТОМ
ИНСТИТУТА СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ РАН

РЕЦЕНЗЕНТЫ:

д.ф.н., чл.-кор. РАН *А. Л. Топорков*,
д.ф.н. *А. А. Плотникова*

РЕДКОЛЛЕГИЯ:

И. А. Седакова (отв. ред.), *А. Б. Ипполитова*

Старое и новое в языках и культурах Балкан / Отв. ред. И. А. Седа-
C77 кова, ред. А. Б. Ипполитова. — М.: Институт славяноведения РАН, 2024.
(Материалы круглого стола ЦЛИ Balcanica. 9.) — 152 с. : ил.

Old and New in the Languages and Cultures of the Balkans / Ed.-in-chief
I. A. Sedakova, ed. A. B. Ippolitova. Moscow: Institute of Slavic Studies,
2024. (Centre of Linguocultural Research Balcanica. Proceedings of Round
Tables. 9.) — 152 p.

ISSN 2619-0842

ISBN 978-5-7576-0509-8

DOI 10.31168/7576-0509-8

В сборник вошли статьи по материалам круглого стола ЦЛИ Balcanica, состоявшегося 26 марта 2024 г. в Институте славяноведения РАН. Научная встреча была посвящена обсуждению категории старого и нового — одной из универсальных семиотических оппозиций *sub specie* теории балканской модели мира (Т. В. Цивьян).

УДК 81-13

ББК 81.2-3(47)

В оформлении обложки использованы
фотография стелы с колесницей, Микены, XVI–XV вв. до н.э.
(Афины, Национальный археологический музей)
и карта королевства Венгрия и сопредельных территорий, 1717 г.
(Национальная библиотека Франции)

ISBN 978-5-7576-0509-8

© Коллектив авторов, текст, 2024

© Институт славяноведения РАН, 2024

© Оформление, ООО «ПОЛИМЕДИА», 2024

СОДЕРЖАНИЕ

И. А. Седакова (Москва).

Предисловие 5

Irina A. Sedakova (Moscow).

Foreword 5 (9)

Н. Н. Казанский (Санкт-Петербург).

Обозначение *нового* и *старого* в древнегреческом языке
(на индоевропейском фоне) 10

Nikolai N. Kazansky (Saint Petersburg).

Designation of *New* and *Old* in Ancient Greek
(On Indo-European Background) 10 (35)

О. В. Чёха (Москва).

Νέο φεγγάρι: молодая или новая луна? 37

Oksana V. Tchoekha (Moscow).

Νέο Φεγγάρι: Young Moon or New Moon? 37 (45)

Л. И. Акимова (Москва).

Мяч на апулийских вазах конца V–IV вв. до н.э.:
последнее новшество в мемориальной иконографии греков 47

Liudmila I. Akimova (Moscow).

The Ball on the Apulian Vases of the 5th–4th Centuries BC:
The Latest Innovation in the Greek Memorial Iconography 47 (75)

А. Б. Ипполитова (Москва).

Из античного наследия в русских травниках: трава хелидония 77

Aleksandra B. Ippolitova (Moscow).

From the Ancient Heritage in Russian Herbals: The Herb Chelidonia 77 (89)

И. А. Седакова (Москва).

«Новая» невестка и «старые» родственники:
балканский ритуальный этикет в болгарских народных песнях 91

Irina A. Sedakova (Moscow).

‘New’ Daughter-In-Law and ‘Old’ Relatives:
Balkan Ritual Etiquette in Bulgarian Folk Songs 91 (108)

А. А. Новик (Санкт-Петербург).

Старое и новое в албанской кухне: джем, варенье, мармелад 110

Alexander A. Novik (Saint Petersburg).

Old and New in the Albanian Cuisine: Jam, Pozzy, Marmelade 110 (129)

К. А. Климова (Москва).

Новогодние талисманы «γούρι» в современной Греции:

новое или хорошо забытое старое? 131

Ksenia A. Klimova (Moscow).

New Year's Talismans «Γούρι» in Modern Greece:

Are They New or Well-Forgotten Old? 131 (149)

И. А. Седакова

Институт славяноведения РАН (Москва)

ПРЕДИСЛОВИЕ

В очередном сборнике серийного издания Центра лингвокультурных исследований (ЦЛИ) *Balkanica* Института славяноведения РАН публикуются материалы 9-го круглого стола «*Старое и новое в языках и культурах Балкан*», который состоялся 26 марта 2024 г. На этой научной встрече обсуждалась одна из универсальных семиотических оппозиций, *старое и новое*, которая, перефразируя несколько слова Н. Д. Арутюновой (1998: 11), фундаментальна для всех областей гуманитарного знания. Эти категории, их противопоставление, будь то эксплицитное или имплицитное, проявляют себя в языке, фольклоре и обрядах; кроме того, *новое*, конкурируя со *старым*, способствует развитию, постоянной динамике и трансформациям лингвокультурных традиций.

Соотнесение *старого и нового* с другими категориями и основополагающими понятиями культуры (*старый и молодой, начало и конец, первый и последний* и др.) очерчено в работах славистов-этнолингвистов (Валенцова, Седакова 2004; Валенцова, Узенёва 2004; Кабакова 2004), а также в специальном издании, куда вошли работы в русле исследований Н. Д. Арутюновой (ЛАЯ 2002). В 2011 г. Центром «Сэфер» и Отделом славяно-иудаики ИСл РАН была проведена конференция, результаты которой опубликованы в сборнике «“Старое” и “новое” в славянской и еврейской культурной традиции»; тематика большинства докладов и статей была посвящена обрядам (СН 2012).

На материале балканских языков и культур в их диахронии и синхронии *старое и новое* междисциплинарному анализу специально не подвергались. Между тем, преломление и актуализация этих категорий в языках и культурах Балкан особенно релевантны для исследователя. Ранее в рамках работы ЦЛИ *Balkanica* рассматривался концепт *начала*, на круглом столе и в публикации мы ограничились изучением

обрядности (Начало 2014). Однако предлагаемая тема намного шире и выходит за границы этнографии. Балканский языковой (и культурный) союз находится в постоянном движении, и процессы дивергенции и конвергенции, инноваций вызывают неутраченный интерес у балканистов. Особый интерес представляет лексика с точки зрения проявления в ней исследуемых категорий. Так, Т. В. Цивьян усматривала темпоральный оттенок в лексемах, отражающих этапы в жизни человека: младенец, ребенок, юноша / девушка, женщина / мужчина, старик / старуха, жених / невеста, муж / жена, старик / старуха, (Цивьян 1990: 122). Молодость и старость в традиционной культуре и в лексике получает аксиологическое измерение (Седакова 2015).

Лексика, фольклор, ритуалы, материальная культура и искусство с точки зрения *старого* и *нового* стали предметом обсуждения на круглом столе ЦЛИ 2024 года и в этом сборнике. **Н. Н. Казанский** в своей статье обозначил несколько тем, среди которых *старое* и *новое* в древнегреческой топонимии, синонимия и антонимия лексики, обозначающей эти категории, в частности, неразличение нового и молодого в лексеме *νεος*. Продолжением и развитием этих идей стала статья **О. В. Чёхи**, которая на материале новогреческих и балканославянских астронимов показывает, как народные представления о рождении и появлении луны, ее «старении» и «гибели» передаются соответствующей атрибутивной и глагольной терминологией, соотносящейся со *старым* и *новым*. Использование лингвогеографического метода позволяет автору сделать выводы о возможных контактах и взаимовлияниях славян и греков.

В центре внимания статьи **Л. И. Акимовой** — мяч, который появляется на погребальных апулийских вазах второй четверти IV в. до н.э. Этот артефакт рассматривается в трех аспектах: как изображение на апулийских вазах; в контексте реконструкции ритуалов и мифов, дошедших от мезоамериканских народов; в контексте эволюции греческой мемориальной традиции.

А. Б. Ипполитова обнаруживает в русских травниках наследие античности: сведения о траве *хелидонии* (греч. *χελιδόσιον*, от *χελιδόν* ‘ласточка’) содержатся в трудах Теофраста, Плиния Старшего и других древних авторов. Преемственность прослеживается на уровне названия растения, связи времени его прорастания с прилетом ласточек, описания его отдельных функций; при этом в русских текстах у растения появляются новые имена, теряется связь с исходным денотатом, изменяется описание внешнего вида.

Предметы и материальная культура в контексте *старого* и *нового* анализируются в статьях **А. А. Новика** и **К. А. Климовой**. Необычные разновидности сладких джемов — обязательного компонента традиционного балканского этикета встречи гостей — исследуются в работе А. А. Новика с точки зрения технологий, домашней экономики и народных воззрений. К. А. Климова подробно рассматривает греческие новогодние талисманы «гури», отмечая их связь со старинными обычаями и современностью.

И, наконец, **И. А. Седакова** сравнивает балканские представления о ритуальном этикете после появления в семье «новой» невестки (почитание свекра и свекрови) с тем, как они изображаются в болгарских фольклорных балладах на сюжет «Свекровь-клеветница».

За пределами публикуемых материалов осталось немало тем и проблем, связанных с категориями *старого* и *нового*. Предполагается, что на предстоящих «Балканских чтениях» (апрель 2025 г.) обсуждение этих концептов продолжится.

ЛИТЕРАТУРА

- Арутюнова 1998 — Арутюнова Н. Д. *Новое и старое* в библейских контекстах // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. Т. 1. М.: Индрик, 1998. С. 11–29.
- Валенцова, Седакова 2004 — Валенцова М. М., Седакова И. А. Первый–Последний // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под ред. акад. Н. И. Толстого. Т. 3. М.: Международные отношения, 2004. С. 674–679.
- Валенцова, Узенёва 2004 — Валенцова М. М., Узенёва Е. С. Начало–Конец // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под ред. акад. Н. И. Толстого. Т. 3. М.: Международные отношения, 2004. С. 373–376.
- Кабакова 2004 — Кабакова Г. И. Молодой–Старый // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под ред. акад. Н. И. Толстого. Т. 3. М.: Международные отношения, 2004. С. 282–283.
- ЛАЯ 2002 — Логический анализ языка. Семантика начала и конца / отв. ред. Н. Д. Арутюнова. М., 2002.
- Начало 2014 — *Начало. Н αρχή. Fillimi. Inceputul...* Рождество и Новый год на Балканах. Материалы круглого стола 25 февраля 2014 года / Отв. ред.: И. А. Седакова, ред. М. М. Макарец, Т. В. Цивьян (ред.). М.: Институт славяноведения, 2014.
- Седакова 2015 — Седакова И. А. Аксиология старости в традиционной картине мира болгар (на общеславянском фоне) // Категория оценки и система ценностей в языке и культуре. М., 2015. С. 237–259.

- СН 2012 — «Старое» и «новое» в славянской и еврейской культурной традиции. Сборник статей / Отв. ред. О. В. Белова. М.: Институт славяноведения, 2012. (Академическая серия. Вып. 39)
- Цивьян 1990 — *Цивьян Т. В.* Модель мира и ее лингвистические основы. М.: Наука, 1990.

ПУБЛИКАЦИИ СЕРИИ
«МАТЕРИАЛЫ КРУГЛОГО СТОЛА ЦЛИ BALCANICA»

1. Мартеница. Mărtișor. Март'с. Verore...: Материалы круглого стола 25 марта 2008 года / Отв. ред. И. А. Седакова, ред. М. М. Макарецов, Т. В. Цивьян. М.: Институт славяноведения РАН, 2009. — 148 с. (Материалы круглого стола ЦЛИ Balcanica. 1)
2. *Salix sonora*: Памяти Николая Михайлова / Отв. ред. И. А. Седакова, М. В. Завьялова. М.: Пробел, 2011. — 336 с. (Материалы круглого стола ЦЛИ Balcanica. 2)
3. Троица. Rusalii. Певтѣкоостѣ. Rrëshajët... К мотиву зеленого в балканском спектре: Материалы круглого стола 17 апреля 2012 года / Отв. ред. М. М. Макарецов, ред. Д. С. Ермолин, И. А. Седакова, Т. В. Цивьян. М.: Институт славяноведения, 2013. — 190 с. (Материалы круглого стола ЦЛИ Balcanica. 3)
4. Начало. Н архѣ. Fillimi. Începutul... Рождество и Новый год на Балканах. Материалы круглого стола 25 февраля 2014 года / Отв. ред.: И. А. Седакова, ред. М. М. Макарецов, Т. В. Цивьян (ред.). М.: Институт славяноведения, 2014. — 160 с. (Материалы круглого стола ЦЛИ Balcanica. 4)
5. Балканский дейксис и балканские (языковые) жесты. Памяти Татьяны Михайловны Николаевой / Отв. ред. М. М. Макарецов, ред. И. А. Седакова, Т. В. Цивьян. М.: Институт славяноведения РАН, 2017. — 128 с. (Материалы круглого стола ЦЛИ Balcanica. 5)
6. Балканский полилог: коммуникация в культурно-сложных сообществах. Памяти Вячеслава Всеволодовича Иванова / Отв. ред. И. А. Седакова, ред. М. М. Макарецов, Т. В. Цивьян. М.: Институт славяноведения РАН, 2018. — 224 с. (Материалы круглого стола ЦЛИ Balcanica. 6)
7. Стратегии межбалканской коммуникации: перевод / Отв. ред. И. А. Седакова, ред. М. М. Макарецов, Т. В. Цивьян. М.: Институт славяноведения РАН, 2022. — 222 с. (Материалы круглого стола ЦЛИ Balcanica. 7)
8. Balcano-Balto-Slavica и семиотика / Отв. ред. И. А. Седакова, ред. А. Б. Ипполитова. М.: Институт славяноведения РАН, 2023. — 116 с. (Материалы круглого стола ЦЛИ Balcanica. 8)

Irina A. Sedakova (Moscow)

FOREWORD

ABSTRACT: The preface introduces the essence of the analyzed problems of the collection and outlines the possibilities and prospects for studying the categories of the *old* and *new*. In language, folklore, rituals, objects of material culture and art, this opposition manifests itself in different ways, while remaining fundamental, as it is evidenced by seven published reports.

KEYWORDS: binary oppositions, ‘new — old’, ‘young — old’, ‘the first — the last’, lexis, rituals, folklore

NOTE ON THE AUTHOR: Irina A. Sedakova, Dr.Sc. (Philology), Head of the Department of Typology and Comparative Linguistics, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences.

E-mail: ised@mail.ru

ORCID: 0000-0002-9252-5407.

РЕЗЮМЕ: Предисловие вводит в проблематику сборника и обозначает возможности и перспективы анализа категорий *старого* и *нового*. В языке, фольклоре, обрядах, предметах материальной культуры и искусстве эта оппозиция реализует себя по-разному, оставаясь при этом основополагающей, о чем свидетельствуют семь публикуемых докладов.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: бинарные оппозиции, «новое — старое», «молодое — старое», «первый — последний», лексика, ритуалы, фольклор

ОБ АВТОРЕ: Ирина Александровна Седакова, д. ф. н., заведующая Отделом типологии и сравнительного языкознания Института славяноведения РАН.

E-mail: ised@mail.ru

ORCID: 0000-0002-9252-5407.

Н. Н. Казанский

Институт лингвистических исследований РАН (Санкт-Петербург),
Санкт-Петербургский государственный университет,
Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

ОБОЗНАЧЕНИЕ *НОВОГО* И *СТАРОГО* В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОМ ЯЗЫКЕ (НА ИНДОЕВРОПЕЙСКОМ ФОНЕ)¹

Различия в значимости (маркированности) старого и нового для ранней культуры Балкан хорошо видны на примере противопоставления греческих образований с νεο- / νεα- и ἀρχαι- / παλαι-. Как отмечают Д. Адамс и Дж. Мэллори (Mallory, Adams 2006: 546–547), самым древним было противопоставление «новый νέωος и старый σέπος», что в свете современной праязыковой реконструкции выглядит как надежное и основное (Mallory, Adams 2006: 303). При этом перечисляются прилагательные и.-е. языков (лат. novus, ст.-слав. **новѣ**, греч. νέφος, хетт. nēwas, авест. nava-, санскр. náva-, тох. В ñuwe, все со значением ‘новый’); кроме того, присутствуют суффиксальные образования также со значением ‘новый’ *néwyoos, ср. англ. new, лит. naujas, ион. νεῖος, санскр. návuа-. Прилагательные *néwos и *néwyoos восходят к наречию *nú ‘сейчас’ (Dunkel 2014: 577 сл.).

¹ Первоначальный текст «Особенности обозначения “нового” по отношению к “старому” (традиционному) в древнегреческой культуре» был прочитан в качестве доклада на 9-м круглом столе «*Старое и новое* в языках и культурах Балкан», организованном Центром лингвокультурных исследований Balcanica Института славяноведения РАН 26 марта 2024 г. Автор благодарен Е. Р. Крючковой и Н. Л. Сухачеву, внимательно прочитавшим текст статьи и сделавшим немало дельных замечаний. Особая благодарность А. С. Николаеву, чьи проницательные суждения во многих случаях помогли улучшить текст и чья деятельная помощь позволила учесть и использовать недоступные в России тексты новых исследований, опубликованных в последние годы.

Новое не следует понимать как прежде не бывшее; напротив, оно включало также описание важных действий, таких как обновление (сил природы, календарного года, фаз луны). Все эти случаи осмысления *нового* соотносились с ритуалами, на что справедливо указывал В. Н. Топоров, говоривший о значении *новой* песни: «В ежегодном ритуале это первособытие (= творение мира. — *Н. К.*) воспроизводилось, и пришедшие в упадок силы мира и жизни обновлялись, как бы усваивая жизненную силу того, что имело место в начале. Теперь начиналось новое начало, неразрывно связанное со старым первым началом...» (Топоров 2012: 79). Поскольку *новое* соотносится (как возникшее) с «сейчас», в отличие от старого, которое существует давно. Настоящее время можно продемонстрировать со словами «вот оно», поскольку оно происходит здесь и сейчас (*hic et nunc*), в отличие от старого, которое закончило существование в прошедшем времени, но иногда проходит перед глазами. Новое и старое так или иначе известны, в отличие от будущего (греч. *τὸ μέλλον*, букв. ‘то, что собирается случиться’), которому они противопоставлены как несуществующему.

Важно еще раз подчеркнуть, что древнее обозначение *нового* **nécos* присутствует почти во всех и.-е. языках, включая греческий, при том, что противопоставленное ему *старое* выражается словами, которые могут отличаться как по ареалу распространения, так и по своей внутренней мотивации (ср.: *antiquus* ‘древность как прошлое, которое можно наблюдать’, *vetus* ‘старый’, восходящий к идее ‘прошлогодности’ и ‘ветхости’).

Как показывает *LSJ*, слов, в которых подчеркивается качество новизны, и поэтому они начинаются с *neo-*, в греческом языке обнаруживается не менее 200 (кроме того, композитов с *vea-* ок. 30), в то время как для обозначения «старого» композитов меньше почти в пять раз²: *ἀρχαί*- встречается ок. 20 раз, а *παλαι*- — ок. 40. Идея старого как устаревшего приводит к созданию словообразовательных монстров, например, в «Осах» Аристофана (*Aristoph. Vesp.* 220) Бделиклеон мечтает услышать *ἀρχαιο-μελι-σιδωνο-φρωνιχ-ήρατα* (scil. *μέλη*) — ‘любимые старые добрые, сладкие как мед, сидонские по Фриниху’³ песни.

² Сложных имен известно 25 (*Νέων, Νέωνος, Νεοποιής, Νεωτάτη, Νεωτέρα, Νεωτέριος, Νεώτερος, Νεοβούλη, Νεογένης, Νεόδαμος, Νεοκλείδης, Νεοκλής, Νεόκριτος, Νεόκομος = Νοβουκόμων, Νεοκύδης, Νεολαΐδας, Νεομήδης, Νεόπολις, Νεοπτόλεμος, Νεόστρατος, Νεότελης, Νεόφρων, Νεόφυτος*).

³ Перевод «-древнесладко-» не содержит идеи устарелости, которую справедливо подчеркнул Адриан Пиотровский («дедовскую»), поскольку ко времени Аристо-

В русских переводах один из компонентов обычно опускают, ср. «Сидонодревнесладкофринихов напев» (пер. Н. И. Корнилова под ред. Ф. Г. Мищенко) или «Песнь дедовскую, Фринихо-Сидонскую» (пер. Адр. Пиотровского). К этим же образованиям (часто с пейоративными коннотациями) относятся ἀρχαῖο-νομός ‘старомодный’, ἀρχαῖο-πινής ‘с патиной древности’, но также и ἀρχαῖο-πλοῦτος ‘богатый благодаря наследству’.

Можно думать, что подчеркивание архаичности, старого как устойчивого (или уже принципиально устаревшего) не случайно встречается реже, чем подчеркивание новизны, поскольку именно *новое* всегда определяет коммуникативно важную составляющую высказывания, поэтому приведенные выше примеры с начальными ἀρχαί- и παλαι- менее частотны. Они употребляются только чтобы указать на особую значимость древности и старости: не случайно идея старости (и старшинства) присутствует в обозначении совета старейшин: греч. γῆρῶν ‘старик’, мик. ke-ro-si-ja, лакон. γερουσία ‘совет старейшин’, лат. senex ‘старик’, senatus ‘сенат’. Именно этим я склонен объяснять многократное преобладание сложных слов, в первой части которых встречается νεα- или νεο- по сравнению с композитами, в которых в качестве первого элемента выступает ἀρχαί- и παλαι-. Известно также, что в античности нововведения в политической жизни зачастую маскировали под возвращение к седой старине.

Подчеркнутое внимание к новому, отраженное в лексическом составе — как на индивидуальном уровне, так и на социальном — не может быть случайным, как не может быть случайным и сохранение самого корня *пец-, имеющего безупречную индоевропейскую этимологию и сохранившегося едва ли не повсеместно. Обычно приводят хетт. nēwa-, санскр. náva-, мл.-ав. nauua-, греч. νέος, α, ον (мик. ne-wo, ne-wa /nēwos, nēwa/), лат. nouus, прус. pawans, тох. А ñu, тох. В ñuwe; с суффиксальным *-iо-: кельт. Novio-dunum, гот. niujis, n., ср. Дагмар Водтко (NIL: 524–526).

Этим же словами корня *пец- в повествовании могли подчеркнуть молодость героя. Так, эпитет νέος в Илиаде обычен при имени Гектора (Ил. 15, 423; 15, 693; 15, 704; 24, 725), а также употреблен с отрицанием,

фана марафономахи (Μαραθωνομάχη), спасшие Аттику от персидского нашествия в 490 г. до н. э., не выглядели достаточно убедительными судьями в современных им изящных искусствах. Словарь Лидделла, Скотта и Джонса переводит этот композит как «‘dear honey-sweet old songs from Phrynichus’ Phoenissae’», отмечая, что рукописи, впрочем, дают здесь не совсем исправный текст: «ἀχαῖα μελί — codd.» (LSJ: 251).

когда Гермес говорит Приаму, везущему сокровища, чтобы выкупить тело Гектора, οὗτ' αὐτὸς νέος ἐσσί (II. 24, 368)⁴; в Одиссее столь же обычен эпитет νέος при имени Телемаха (Od. 4, 665; 16, 99; 9, 482; 9, 59; 16, 71, где сам Телемах говорит о себе αὐτὸς μὲν νέος εἰμι...). Интересен случай, когда переживший три поколения людей Нестор в обращенной к Агамемнону речи подчеркивает (относительную!) молодость Агамемнона, имея в виду разницу в их возрасте:

ἧ μὲν καὶ νέος ἐσσί, ἐμὸς δέ κε καὶ πάϊς εἴης
 ὀπλότατος γενεῆφιν· ἀτὰρ πεπνυμένα βάζεις
 Ἀργείων βασιλῆας, ἐπεὶ κατὰ μοῖραν ἔειπες. (II. 9, 57–59)⁵.

Важно отметить возможность контекстуальной нейтрализации противопоставления νέος : παλαιός⁶, которая может осуществляться в трех разных случаях:

1) когда что-то происходит постоянно, ср. в микенском удвоенный локатив от основы **uet-es-/os*: *we-te-i we-te-i /wetehi-wetehi/* ‘из года в год’, или удвоенный аккузатив *a-mo-ra-ma /āmōr-āmar/* < **H₂eH_x-mr-* *H₂eH_x-mr-* ‘изо дня в день’⁷.

2) когда совершенно неважен возраст говорящего, будь он молод или стар, лишь бы предложил разумное решение. Уже в Илиаде, завершая свой ответ Одиссею, Агамемнон произносит:

νῦν δ' εἴη ὃς τῆσδε γ' ἀμείνονα μῆτιν ἐνίσποι
 ἦ νέος ἢ παλαιός· ἐμοὶ δέ κεν ἄσμένω εἴη. (II. 14, 108).

Муж да предстанет и лучший совет моего да предложит;
 Юноша он или старец — равно мне приятен он будет. (II. 14, 108).
 (Пер. Н. И. Гнедича)

⁴ οὗτ' αὐτὸς νέος ἐσσί, γέρων δέ τοι οὗτος ὀπιδεῖ,
 ἄνδρ' ἀπαμύνασθαι, ὅτε τις πρότερος χαλεπήνῃ.

Сам ты не молод, и старец такой же тебя провожает.
 Как защитишься от первого, кто лишь обидеть захочет? (II. 24, 368).
 (Пер. Н. И. Гнедича)

⁵ Молод еще ты и сыном моим, без сомнения, был бы
 Самым юнейшим; однако ж, Тидид, говорил ты разумно
 Между аргивских царей: говорил бо ты все справедливо. (II. 9, 57–59).
 (Пер. Н. И. Гнедича)

⁶ Уже в микенском возраст овец, то есть живых существ, определяется этим словом.

⁷ Возможна также интерпретация, предложенная А. Лейкартом /*āmōr-āmar/* по типу наречного νύκτωρ ‘ночью’ (Leukart 1994). О древнем аккузативе времени и о перекличках таких «обстоятельственных значений», см.: Десницкая 1984: 79.

3) Третий случай объединения *старого* и *нового* подчеркивает их единство как суммы знаний высокообразованного человека, укорененного в традиционной культуре, но отнюдь не чуждого всего современного: знал всё — и старое, и новое.

Я приведу один пример из Энния, для которого проблема традиционного римского и нового, обязанного влиянию Греции, стояла достаточно остро, причем Энний видел важные достоинства такого объединения знаний, свидетельствующего о широте кругозора и о глубоком понимании дел. Идеальный гражданин Энния⁸ в цитируемом Авлом Геллием (Aul. Gel. N. A. 2, 4, 4–5) описании показан как собеседник — немногословный, но всегда говорящий дело⁹, способный понять полководца и политика Сервилия. Энний характеризует его так:

scitus, secunda loquens in tempore, commodus, uerbum
paucum, multa tenens antiqua, sepulta uetustas
quae facit et **mores ueteresque nouosque** tenentem¹⁰,

Как можно видеть, речь идет о современной норме нравственности и об обычаях, отражающих устаревшие нормы поведения, то есть скорее имеются в виду не собственно нравы, а обычаи, понимание кото-

⁸ Уже в античности высказывалось мнение, согласно которому в роли «идеального гражданина» Энний изобразил самого себя: L. Aelium Stilonem dicere solitum ferunt Q. Ennium de semet ipso haec scripsisse picturamque istam morum et ingenii ipsius Q. Ennii factam esse. — «Говорят, что Луций Элий Столон имел обыкновенные утверждать, что Квинт Энний написал это о самом себе, и что эта картина отражает нравы и характер самого Кв. Энния» (см.: Enn. Ann. VII, 234–251. Vahlen (*Ennianae poesis reliquiae* iteratis curis recensuit Iohannes Vahlen. Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1903)).

⁹ haec locutus uocat, quocum bene saepe libenter
mensam sermonesque suos rerumque suarum
†comiter inperitit, magnam cum lassus diei
partem fuisset de summis rebus regundis
consilio indu foro lato sanctoque senatu;

Вымолвив так, он зовет того, с кем часто, охотно
стол свой, и речи свои, и дела любезно делил он
Всякий раз, когда был утомлен, когда проводил он
Большую часть в совещаньях о высших делах государства
Или в сенате святом, иль на форуме шумном, широком.

(Пер. М. Л. Гаспарова)

¹⁰ Был в обращенье хорош и скуп на слова; говорил он
К месту всегда: знал он много о том, что в веках отошедших
Люди свершили, и знал старинные, новые нравы,
Также законы богов и древних людей.

(Пер. М. Л. Гаспарова)

рых — вне зависимости от их древности — требуется от государственного деятеля.

Можно не сомневаться в том, что многие инновации с течением времени превращались в устойчивые традиции, что находило отражение и в общественных взглядах. В индоевропейских языках широко распространены производные от основы *senos ‘старый’ (ср. др.-ирл. sen ‘старый’, лат. senex ‘старик’, гот. sinista ‘старший’, лит. sėnas ‘старый’, греч. ἔνος ‘первого года, однолетний’, арм. hin ‘старый’, авест. hana- ‘старый’, санскр. sána- ‘старый’).

* * *

В древнегреческой культуре традиционное противопоставление νέος — παλαιός содержит важную языковую инновацию. Слово παλαιός не имеет надежной этимологии, хотя его употребляли уже в микенских текстах (ра-га-jo)¹¹, а позднее оно входит во все сферы номинации, включая именные композиты и даже топонимы. В старых этимологических словарях отстаивали этимологию, основанную на реконструкции лабиовелярного в начале корня (как в τῆλε, корень *k^uel-) и суффикса *-u-. Микенский материал потребовал отказаться от обоих предположений. В настоящее время наиболее удачным представляется предложенное Дж. Чедвиком восстановление праформы *plH₂-ei (Chadwick 1976), что семантически предполагает «исполненность», а морфологически восходит к застывшей форме дательного падежа πάλαι, отличающейся от наречий χαμαί, παρὰ только ударением (Beekes 2010: 1145).

Развитие представлений о старом и новом в послемикенское время на материале эпических и лирических греческих текстов подробно рассмотрел М. Трой (Treu 1968: 127 sq.), который в качестве важной особенности отметил противопоставление παλαιός — νέος в самом широком смысле. Для обозначения лиц обычно употребляют прилагательные γεραιός и γηραιός, часто с оттенком уважительности, а не παλαιός, которое само по себе более нейтрально (в отличие от прилагательного ἀρχαῖος, которое содержит намек на старомодность и примитивность). В классическое время встречается обозначение ἀρχαῖος καὶ παλαιός (Lys. 6, 51, D. 22, 14)¹². Внутренняя форма прилагательного παλαιός опреде-

¹¹ Прилагательное ра-га-jo определяет как живых существ (овцы в серии PY Cn), так и старые колеса (в серии PY Sa) и даже шерсть (TH Of), как предполагают, прошлогоднюю (Aura Jorro II: 80).

¹² DELG: 851.

ляется на основе идеи «исполнения» (корень $*\text{plH}_2$ -, следуя интерпретации Дж. Чедвика), что обнаруживает некоторые типологические подтверждения в ряде языков, включая русский.

Интерпретация формы прилагательного $\acute{\alpha}\rho\chi\alpha\acute{\iota}\omicron\varsigma$ требует более пристального внимания, хотя правдоподобно, что в основе также лежит идея «старого» как «изначального» (ср. Beekes 2010: 146). Значение глагола $\acute{\alpha}\rho\chi\omega$ ‘начинать, начальствовать’ представляет собой метафорический перенос, возникший из первоначального значения ‘быть первым (по рангу), находиться в начале’. С точки зрения морфологического состава вслед за Клингеншмиттом основу $\acute{\alpha}\rho\chi\omega$ резонно рассматривать как содержащую древний суффикс $*\text{-sk}^{\text{'e/o-}}$, присоединенный либо к корню $*h_2r$ - ‘соединять’, либо к $*reg^h$ - (LIV²: 240), либо (Е. Тичу) к $*h_2rg^h$ - (литературу см. Beekes 2010: 146). Беекес отмечает, что необходимо реконструировать $*h_2rg^h$ -, поскольку и.-е. корень не мог начинаться прямо с $*r$ - (cf. Beekes 1995: 148). Презентная основа $\acute{\alpha}\rho\chi\omega$ могла развить метафорическое значение, производное от ‘начинать, вести, служить началом’.

Не следует исключать и менее правдоподобные изначальные семантические связи со словами, обозначающими первое лицо в социуме, хотя уже давно предполагалась связь с греческим $\acute{\alpha}\rho\chi\alpha\mu\omicron\varsigma$ ‘командующий’, а Матцингер в 2000 году (Matzinger 2000: 287–288) сопоставил $\acute{\alpha}\rho\chi\omega\nu$ с армянским $\text{ark}^{\text{'ay}}$ ‘царь’. Эти сопоставления, однако, остаются без надлежащего обоснования, поскольку морфологический состав слова $\acute{\alpha}\rho\chi\alpha\mu\omicron\varsigma$ неясен (предлагали сопоставление с мик. $\text{o-ka} / \text{orkh}^{\text{'a}}$ ‘отряд’, при этом -m- интерпретировали как суффикс суперлатива, см.: Frisk 1970: 432; DELG 830). Правдоподобно, следуя за Клингеншмиттом видеть здесь тот же корень, что и в $\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ (ср.: Schaffner 2021: 390; Nikolaev 2022: 555).

Идея *соединения*, которую Р. Беекес видел в глагольной основе $\acute{\alpha}\rho\chi$ -, несомненно, обязана своим появлением сопоставлению с корнем $*H_2r$ -, производные которого передают на уровне словообразовательной семантики *соединение* и *слаженность конструкции*, будь то $\acute{\alpha}\rho\alpha\rho\iota\sigma\kappa\omega$ ‘прилаживать, соединять’, $\acute{\alpha}\rho\tau\rho\omicron\nu$ ‘сустав’, $\acute{\alpha}\rho\iota\tau\rho\omicron\nu$ ‘рало’, и проч. В последнее время к этому гнезду слов Александр Лома добавил ст.-слав. **одръ**¹³, как семантически обозначающее сложную составную конструкцию, отличающуюся от *лежанки*. Это интересно, в частности, еще и потому, что позволяет по-иному взглянуть на словообразовательное значение суф-

¹³ Лома 2017: 23, № 2, 171–197.

фиксов $*-d^hlo-$ и $*-d^hro-$. От одного и того же корня мы имеем орудие $*N_2r-d^hlo-$ ‘рало, инструмент для обрабатывания земли’ и составную конструкцию, инструментом не являющуюся, но обозначающую ‘прилаженный предмет, годный для лежания и для переноски лежащего’: $*N_2r-d^hro- > *or-dr\bar{o} > \text{ОДР}\bar{\text{Ь}}$.

По той же словообразовательной модели, что и глагол ἄρχω (с тем же суффиксом $*-sk'e/o-$) был образован глагол γηράσκω ‘стареть’, выражающий скорее продолжающееся действие или состояние, например, ‘стареющее вино’, приобретающее необходимую выдержку, или ‘стареющий человек’, не столько приобретающий старческие черты, сколько стареющий телесно, но не теряющий душевной бодрости, ср. у Солона γηράσκω δ' αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος (Solon fr. 18 West = fr. 28 Gentili-Pra-to). Такое же значение имеет латинский глагол ueterāscō (Ernout, Meillet 2001: 730). Глагол γηράσκω может служить любопытной параллелью к глаголу ἄρχω благодаря тому же суффиксу, впрочем, уже потерявшему свою узнаваемость. При этом лексическая семантика ἄρχω сохраняет значения ‘начинать’, ‘быть первым’, ‘начальствовать’ (отсюда ἄρχων ‘правитель’), ‘быть зачинщиком’, ‘быть причиной действий’, ‘быть инициатором действий’ и т. д.

Как можно заметить, все приведенные обозначения первоначально, скорее всего, не имели отношения ни к идее старости, ни даже к идее времени, поскольку *начало* и *исполнение* к идее времени не имеют прямого отношения. Необходимо обратить внимание на удивительный разброс семантики у производных от корня $*N_2r-$, несопоставимый с достаточно прямолинейным и однонаправленным развитием значений и.-е. корней $*\text{cet-}$ и $*\text{sen-}$, в разных ареалах одинаковым образом сохраняющих устойчивую связь значений ‘старый’ и ‘год’. При этом давно отмечено, что в тех языках, где корень $*\text{cet-}$ имеет значение ‘год’, у него, как правило, отсутствует значение ‘старый’: хетт. wett-/witt ‘год’ (gen.sg. /wet-s/, dat.-loc. ú-i-it-ti), но санскр. par-út (с окситонезой, свойственной наречиям), греч. λέρυσι ‘в прошлом году’ < $*\text{per-ut} + i$ (<— $*\text{per cet} + i$). Последнее по времени подробное рассмотрение см. в: Neri 2017: 187–190.

Совпадение значений ‘старое’ и ‘годовой давности’ может основываться только на противопоставлении нового урожая урожаю прошлого года. Так, лат. vetus (одновременно и прилагательное, и существительное) может обозначать новое вино прошлого года¹⁴ vetus, vetustum vinum ‘ста-

¹⁴ Ср. «le vin de l'ancienne année, c'est-à-dire de l'année précédente» (Ernout, Meillet 2001: 730).

рое вино', которое противопоставлено *novum vinum*. Архаическая формула, упоминаемая у Варрона *novum vetus vinum bibo, novo veteri [vino] morbo medeor* показывает важность нового выдержанного вина: «пью новое старое вино, лечусь от болезни старым новым вином».

Заметим в скобках, что подобный ход мысли, предполагающий отождествление прошлогоднего (годового) со старым, отражает скорее взгляды представителей оседлого земледелия, нежели скотоводов, для которых годовалое животное никак в категорию *старого* попасть не может. Годовалое животное могли обозначать производными от того же корня **uet-* 'год', ср. санскр. *vatsá-* = 'теленки, маленький ребенок' (Ernout, Meillet 2001: 730), а также гот. *wīþrus* 'ягненок'. Дж. Рау склонен видеть в прагерманском **uetru-* 'годовалый' делокативное образование, включавшее следы древней локативной формы на *-en и -er, ср. **H₂us(s)-ér* 'на заре' → **H₂eus(s)r-* 'заря' → **H₂eus(s)ró-* 'принадлежащий заре' → **H₂eus(s)r-eH₂* 'то, что относится к заре' или **g'héim-en* 'зимой' → **g'héim-en-tó-* 'зимний' > вед. санскр. *hemantám* 'зимнее время' (Rau 2007: 290).

Особую проблему представляет собой интерпретация греческого наречия *véōta* «в будущий или на следующий год» (ср. *εἰς véōta* Simon. Iamb. I.9 и *τὰ μὲν vūv, τὰ δ'εἰς véōta* Theophr. H.P. 9.11, 9). Традиционно данное слово понимают как композит, по внутренней форме 'в новом году', что отражено уже в ранних изданиях словаря Лидделла-Скотта (LS: 1002): «*Prob. for véō-Feta*, cf. *πέρυσι*, *Dor. πέρυτι*». Беекес отмечает, что слово не имеет убедительной этимологии, а традиционное толкование *véos* и *étos* 'год' неспособно объяснить появление -ω-. Вслед за П. Шантреном Р. Беекес¹⁵ склоняется к возможности вывести форму из датива *veō(i)etei* с заменой на частый у наречий исход на -та (ср. *ἐλεῖτα* и др.). Сопоставление с *véōtatōs*, как кажется, способно объяснить *омегу* как зависящую от ритмического закона де Соссюра, а саму форму — последующим гаплогогическим упрощением *ἐς véōtata étḥ* > *ἐς véōta tà étḥ* > **véōta tà étḥ* > *véōta*. Это тем более вероятно, что употребление аккузатива для обозначения времени хорошо известно в разных и.-е. языках¹⁶.

¹⁵ «Without a convincing explanation. The word *véōta* is traditionally analyzed as a compound of *véos* and *étos* 'year' <...> assuming that *veō* was abstracted from **veō(i)etei*, and that adverbial -*ta* (as in *ἐλεῖτα*, etc.) was added later» (Beekes 2010: 1014–1015).

¹⁶ Иное объяснение формы аккузатива представлено у С. Нери (Neri 2017: 187 note 392), который вслед за А. Нуссбаумом, Э. Рикен и Р. Липпом выводит интересующую нас форму из древнего асс. sg. **uót-ḥ* с аналогическим удлинением корневого гласного **neço-uót-ḥ* по форме номинатива **uōs* < **uót-s*.

Основа *sen-(o)- со значением ‘старый’ представлена в латинских производных *senex*, *senis* ‘старик’, *senior* ‘старший’, *senēre* ‘быть старым’, *senātor* ‘член сената как совета старейшин’ (de Vaan 2008: 553–554). Из латинского в оскский были заимствованы *senateis*, *senateis* (под. пад.) ‘сенат’, др.-ирл. *sen*, др.-валл. *hen* ‘старый’ (Falileyev 2000: 82) в составе композита *hendat m* [*hendad*], ср.-валл. *hentat*, *hendat*, *hendad*; др.-брет. *hentatot gl. paternus auus* (?); др.-корн. *hendat gl. auus* ‘дед (со стороны отца?)’ составлено из *sen- ‘старый’ + *tat* (< **tata* детское слово для обозначения отца), санскр. *sána-*, авест. *hana-* ‘старый’. Греч. *ἔνος*, η, ον известно только в формах косвенных падежей (LSJ: 572 *ἔνος* B) *ἐνῆ*, *ἐνῆφι ἐνῆι*, *ἐνῆν* в контексте Hes. *Op.* 770, который толкуют как ‘относящийся к предыдущему периоду’. Беекес толкует слово как ‘старый, несвежий, прошлогодний’ (Beeekes 2010: 521), арм. *hin*, лит. *sénas*, лтш. *sēns* ‘старый’ < *sen-o-, гот. *sineigs* ‘старый’, *sinista* ‘старейший’.

Понимание *ἔνος* как ‘старый’ отражено уже в словарях (*ἐνῆν· τὴν παλαιὰν Suda*), но следует иметь в виду, что противопоставление новому представлено только в определенных выражениях о плодах и магистратах прошлого года (*ἔναι ἀρχαί*), а также о последнем дне прошедшего месяца. Этот день считался первым днем месяца, с которого начинается новый период времени. Определение *ἐνῆ* (форма с псилозой?); встречается уже у Гесиода (Hes. *Op.* 770: *πρῶτον ἐνῆ τετράς τε καὶ ἐβδόμη ἱερὸν ἦμαρ* «Дни священные: день перед первым числом и четвертый» (пер. В. В. Вересаева). В последнем смысле чаще всего *ἐνῆ καὶ νέα scil. σελήνῃ* или *ἡμέρα* букв. ‘старый и новый (день/месяц)’.

Предполагали, что в латинском языке атематическая основа *sen- заменила тематическую основу *sen-o-. Де Ваан (de Vaan 2008: 554) справедливо считает такое словообразовательное развитие маловероятным, но не исключает переход основы из тематического склонения в основы на -i- под влиянием антонимичного *iūvenis*, то есть прилагательное *senīlis* может восходить к древнему *sen-o- (ср. *puerīlis*, *servilis*, etc.).

Отдельного упоминания заслуживает предположение, согласно которому основа *sen-o- способствовала появлению суффиксального *-n- у прилагательного *iūvenis* (аналогическое влияние антонима), как это предполагал уже А. Мейе. Тем самым получается недвусмысленное развитие антонимов в единой связке, допускающей выравнивание то по одному слову, то по другому. Идею А. Мейе о родстве праслав. **junyь*, *junyьs* с лит. *jáunas* ‘молодой’, лтш. *jaūns* ‘т.ж.’, *jaunikis* ‘жених, молодой’, санскр. *yúvan-*, *yūnas* ‘молодой, юноша’, авест. *yuuan-*, *yūnō*, лат.

iuvenis, iūnior, iuventus ‘молодой бычок’, гот. *juggs* принял М. Фасмер, отметивший, что балто-славянский вокализм соответствует сравнительной степени, а формант *-по-, вероятно, заимствован из формы антонима *senos ‘старый’ (Фасмер 4: 531). Принял это решение и О. Н. Трубачев, хотя и оговорил специально, что никаких следов индоевропейской основы *seno- в славянских языках не сохранилось (ЭССЯ 8, 196).

Как уже было отмечено, основа *sen-o- в греческом языке сохраняет еще следы значения ‘прошлого года’ (плод, магистрат), что позволяет думать о семантическом превращении ‘годовой давности’, ‘прошлогодний’ > ‘старый’. В латинском языке эта основа применяется преимущественно к человеку, а не к предметам. Эрну и Мейе опираются на пример из Катона (*Cato Agr.* 2, 7): (*pater familias*) *vendat boves vetulos, plostrum vetus, ferramenta vetera, servom senem* — «Пусть (хороший хозяин) продаст старых волов, старый плуг, старые бороны¹⁷, старого раба», где прилагательные *vetus* и *vetulus* обозначают попортившееся от времени или износившееся, то есть то, что перестало быть новым (*nouus*). Напротив, *senex* просто указывает на возрастную категорию (пожилой раб, противопоставленный юному — *iuvenis*) (Ernout, Meillet 2001: 730)¹⁸.

В отличие от этой общеизвестной и широко представленной в индоевропейских языках основы, восстанавливаются слова, которые представлены менее широко и которые Д. Адамс и Дж. Мэллори называют региональными («regional words»), например, корень *H₁en-, который вычленяется с большим трудом, и в котором засвидетельствовано семантическое развитие, сходное с корнем *sen-.

В число производных от корня *H₁en- ‘год’, в частности, входят ср. греч. композиты с -ἔνος ‘год’, лит. *réi-n-ai* ‘в прошлом году’, гот. *fairns* ‘прошлый год’ и сохранившееся в русских диалектах *ло-ни* ‘прошлого года’ (Mallory, Adams 2006: 303), а также в чешском *loni*.

Против необходимости реконструировать корень *H₁en- выступал Освальд Семереньи (Szemerényi 1987: 1201–1205), считавший, что «the alleged base-work *en- ‘year’ is non-existent». В настоящее время точку зрения Семереньи упоминают, но замечательный разбор восходящих

¹⁷ В ряде контекстов *ferramenta* имеется в виду борона (*groma*), состоящая из отдельных шипов (ср. OLD: 690), но так могли обозначать и любые сельскохозяйственные орудия. М. Е. Сергеев переводила как «железный лом, дряхлого раба, больного раба, продать вообще все лишнее».

¹⁸ «*vetus et vetulus désignent ce qui est détérioré, diminué par l’âge et s’opposent à nouus; au contraire. senex indique simplement une classe d’âge qui s’oppose à iuvenis*» (Ernout, Meillet 2001: 730).

к этому корню греческих слов (др.-гр. *πράτῆνιος*, *ῥῆνις*, *ἐνιαυτός* и проч.) в статье Жана-Луи Перпию¹⁹ (Perpillou 2002: 233–241, особенно с. 237–238, посвященные полемике с точкой зрения Освальда Семереньи), позволяет, как кажется, восстанавливать праиндоевропейский корень *H₁ep- с достаточной уверенностью, хотя не все примеры в должной мере прозрачны. Так, Беекес (Beekes 2010: 426) отмечает неясное происхождение греч. *ἐνιαυτός* [m.] ‘годовщина, год’ (II.) и производных от него *ἐνιαύσιος*, дельф., кос. *ἐνιαύτιος* ‘годовалый, длящийся год, ежегодный’ (π 454), *ἐνιαυσιαῖος* ‘протяженностью в год’ (Aristot., ср.: Chantaigne 1933: 49); деноминативный глагол *ἐνιαυτίζομαι*, *-ίζω* ‘проводить год’ (Plato Com.). Вслед за Фр. Бехтелем (cf. Bechtel 1914: 125) обычно полагают, что значение ‘год’ возникло позднее по сравнению с (‘годичностью, годовалостью’). В плане словообразования для сравнения привлекают *κοιν-ορ-τός*, *βου-λυ-τός*, etc. (Schwyzer 1939: 501).

Как представляется, тот же корень содержится в слове *ἔνος* ‘год’ (Sch. Theocr. 7, 147), которое засвидетельствовано в ряде композитов: *διένος* ‘двухлетний’ (Theophr.), *ἐπτάενον· ἐπταετῆ* (Hesych.), *τετράενος* (Callim.); и с основой на -s в *τετράενες* [n.] (Theocr. 7, 147), *ὑπ-ενες· εἰς τετάρτην* (Hesych.). За пределами греческого языка то же слово, как отмечает Р. Беекес, возможно (also perhaps), представлено в балтийских и германских, например, в лит. *reḡ-n-ai* ‘в прошлом году’ (< **per-h₁n-*) с акутом, восходящим к ларингальному. К этому корню возводят также старославянское **лани**, древнерусское **лони** (с сер. XII в. — Зализняк 2004: 322)²⁰, следы которого сохраняются еще в современных русских диалектах, где помимо широко представленного *ло́ни*, *лани́* со значением ‘давно, в прошлом году’ представлены также прилагательные *ло-не́цкий*, *лонéшний*, *лони́льный* ‘прошлый (о годе)’. Значение ‘в прошлом году’ присутствует в качестве основного в *ло́нишь* (онеж., карел., олон., пск.); дальнейшее семантическое развитие представлено в *лонда́сья*, *лонды́* ‘когда-то давно’ с трогательным *лони́сенько* ‘недавно’ (Белоз. Новг.); в костромских говорах с совмещением значений ‘давно’ и ‘не-

¹⁹ Завершая полемику с О. Семереньи, Перпию делает однозначный вывод: «À ce niveau ancien il faudrait donc poser une structure **per-h₁n-* pour les formes d’adverbe et d’adjectif des langues baltiques et du gotique: ce n’en est pas la seule explication possible, mais c’est celle qui ne les laisse pas isolées» (Perpillou 2002: 239).

²⁰ Ср.: грамота № 705 первой половины XIII в.: «...а^{зъ} бы^ле лони на^деа^на^не а ны^не бы^хо посолале...» (Зализняк 2004: 422); грамота кон. XIII — нач. XIV в.: «... а ото в лони^хъ в недо^во^ре^хъ в ни^ни^ни^ни^ни^хъ...» (Зализняк 2004: 529, № 463). Здесь же **лонци** **борицъ** — ‘прошлогодний сборщик податей’.

давно' (лондысь, лóнесь). Интересно семантическое развитие наречия лоне 'в прошлый раз', в котором нейтрализуется еще более отчетливо противопоставление 'давно' и 'недавно' (СРНГ 17: 126–128). Этимология здесь бесспорна: лоні < *ol-ni 'в прошлом году'²¹; тот же корень представлен и в гот. *fram fair-nin jera* 'от прошедшего года'²².

По мысли К. Бругмана (Brugmann 1903–1904: 87–93), восходящей еще к определению в Etymologicum Magnum (*EM* Kallierges: 342, 28), но принятой многими современными исследователями, в основе слова может лежать глагол ἐνίαυω, отражающий идею солнцеворота (солнцестояния). Образование ἐν-ι-αυ-τός с суффиксом -то- от основы презенса при любом объяснении остается неожиданным. Также не все согласны с такой интерпретацией литовского rénai, где акутовая интонация хорошо выводится из *H₁n-, но если трактовать -n- в rénai просто как суффикс, придется, помимо всего прочего, постулировать отсутствие корня в данном слове.

Между тем, если думать о корне *H₁en- и корне *sen- не просто как о синонимичных, можно предполагать, что различие между ними заключается только в отсутствии / присутствии *s-mobile и реконструировать для праиндоевропейского состояния единый корень *s-H₁en-, как мы это делаем для греч. μικρός / σμικρός в аттическом диалекте. Старая идея Стертеванта, которую полностью разделяли Генри Хенигсвальд и Норберт Эттингер, относительно *s-mobile перед ларингальными, в настоящее время сохраняет привлекательность благодаря простоте и изяществу интерпретации: хетт. sākuwa- возводят к корню *H₃ek^u- с s-mobile, то есть *s-H₃ek^u-H₂ (или от *sek^w-, ср. пра-герм. *seχ^wan 'видеть' — Kloekhorst 2008: 813), а šankuwāi- 'ноготь' < *s-H₃ng^h-u-. Клюкхорст видит слабость этого объяснения в том, что, как правило, индоевропейское *-k^w- не отражается в хеттском написании просто как -ku-. А. С. Николаев (per e-litteras) считает это возражение преодолимым: «Эту проблему можно решить, поскольку анат. [kw] подвергнется лениции после долгого гласного, *sōgwo- < *(h₃)ókwo-o-».

²¹ Дж. Дункель (Dunkel 2014: 592) рассматривает как относящееся к индоевропейскому локативу *ól-peī с темпоральным значением 'некогда'.

²² Вторая часть греческого слова ἐν-ιαυ-τός образована или от основы презенса ιαύω, как думал А. Мейе, или от глагольного корня (ср. κοι-ορ-τός, etc.). В этом последнем случае -ι- должно представлять собой соединительный гласный: ἐν-ι-αυ-τός (Schwyzer 1939: 424³, 448). Последнее казалось Беекесу маловероятным, как и общая семантика (что-то вроде «годовая пауза?»).

С приведенными греческими примерами с корнем **H₁en-* Беекес предлагал сравнить также слово ἥνις (в рукописях; я вслед за П. Шантреном предпочитаю читать nom.sg. как ἥνις), засвидетельствованное как эпитет к приносимым в жертву коровам. Это слово встречается всего пять раз у Гомера и один раз у Аполлония Родосского (gen.sg. ἥνιος А.Р. 4, 174). Неожиданно, что у Гомера обе формы встречаются только в почти дословно повторяющихся контекстах, что обычно считается прямым свидетельством фольклорного начала. В VI песни Илиады три раза повторяется дословно один и тот же текст, говорящий о том, какие действия следует предпринять. Сперва, в II. VI 87–98 это часть речи Гелена, состоящая из одного предложения, перечисляющего последовательность необходимых действий: прихода в храм, открывания дверей ключом, расстилания прекрасного покрывала на коленях статуи Афины и принесения ей дюжины телок в жертву, чтобы та умилилась²³ и спасла город от Диомеда.

Дж. Керк (Kirk 1990: 166) отмечает, что предложение такой длины не может быть унаследовано из устной поэзии; что описание храма на акрополе находит многочисленные археологические подтверждения в разных частях греческого мира в слоях геометрического периода греческой архаики. При этом приношение животных внутри храма Керк считает возможным трактовать вслед за комментариями Амейса и Хентце расширительно, включая в *храм* весь храмовый участок (*теменос*)²⁴.

καὶ οἱ ὑποσχέσθαι δυοκαίδεκα βοῦς ἐνὶ νηῶ
 ἥνις ἡκέστας ἱερευσέμεν, αἶ κ' ἐλέησῃ
 ἄστυ τε καὶ Τρώων ἀλόχους καὶ νήπια τέκνα, II. 6 94

²³ Ср. αἶ κ' ἐλέησῃ(ς), в основе которого лежит деноминативный глагол ἐλεέω, аог. ἐλεῆσαι 'проявить жалость, пожалеть'.

²⁴ Приведем описание этой ситуации в переводе Н. И. Гнедича:

Гектор, но ты поспеши в Илион и совет мой поведай
 Матери нашей: пускай соберет благородных троянок
 В замок градской, перед храм светлою Паллады богини.

Там, заключенные двери отверзая священного дома,
 90 пышный покров, величайший, прелестнейший всех из хранимых
 В царском дому, и который сама наиболее любит,
 Пусть на колени его лепокудрой Афины положит.
 Пусть ей двенадцать крав, однолетних, ярма не познавших,
 В храме заклать обрекается, если, молитвы услыша,
 95 Град богиня помилует, жен и младенцев невинных;
 Если от Трои священной она отразит Диомеда,
 Бурного воя сего, повелителя мощного бегства,
 Мужа, который, я мыслю, храбрейший в народе ахейском!

Пусть ей двенадцать крав, однолетних, ярма не познавших,
В храме заклать обрекается, если, молитвы услыша,
95 Град богиня помилует, жен и младенцев невинных;

ὄφρα τοι αὐτίκα νῦν δυοκαίδεκα βοῦς ἐνὶ νηῶ
ἦνις ἡκέστας ἱερεύσομεν, αἱ κ' ἐλεήσῃς
ἄστυ τε καὶ Τρώων ἀλόχους καὶ νήπια τέκνα. II. 6 309

Ныне ж двенадцать крав однолетних, ярма не познавших,
В храме тебе мы пожертвуем, если, молитвы услыша,
310 Град помилуешь Трою, и жен, и младенцев невинных!

καὶ οἱ ὑποσχέσθαι δυοκαίδεκα βοῦς ἐνὶ νηῶ
ἦνις ἡκέστας ἱερευσέμεν, αἱ κ' ἐλεήσῃ
ἄστυ τε καὶ Τρώων ἀλόχους καὶ νήπια τέκνα, II. 6 275

И двенадцать крав однолетних, ярма не познавших,
275 В храме заклать обрекайся ты, если, молитвы услыша,
Град богиня помилует, жен и младенцев невинных;

(Пер. Н. И. Гнедича)

Некоторые языковые особенности данного текста также не позволя-
ют датировать встречающиеся выражения временем, предшествующим
архаике. Так, для микенской поры невозможны *δυοκαίδεκα βοῦς* и *ἀλό-
χους καὶ νήπια τέκνα*, поскольку союз *καὶ* в микенском греческом не су-
ществовал. Для выражения *ἄστυ τε καὶ Τρώων ἀλόχους* можно, как это
обычно делают в таких случаях, подозревать, что за *τε καὶ* прежде стоя-
ло *ἰδί*, поскольку такие варианты в греческом эпосе достаточно хорошо
известны, метрически эквивалентны, неотличимы по семантике и явно
более архаичны. Подчеркнем, что *δυοκαίδεκα* микенским быть не мо-
жет, однако завершение стиха *βοῦς ἐνὶ νηῶ //* допускает микенскую ре-
конструкцию: **g^uons eni nāuōi //*. Само слово для храма, возможно, уже
засвидетельствовано в микенских текстах (ср. PY Jn 829.3 *ka-ko na-wi-
jo /khalkos nāuōis/* иногда понимается как ‘корабельная медь’²⁵, а иногда
как ‘храмовая’). То есть последовательность **g^uons eni nāuōi //* *ēnins nē-
kénstans hierēu-s-ēmen /-ōmen ...* допускает достаточно раннюю рекон-
струкцию.

25

Оба толкования с формальной точки зрения безупречны, что затрудняет выбор. Последняя из известных мне специальных работ принадлежит Маурицио Дель Фрео и содержит подробную библиографию предшествующих исследований и важное предположение, касающееся возможного изготовления наступательного оружия для торговых судов, которые превращают в военные корабли (Del Freo 2005).

Начало строки с ἥνις ἡκέστας содержит поразительные нарушения метрики. В ἥνις ἡκέστας всё искусственно: удлинение ἥ- в ἥνις²⁶ и попытка увидеть в этой форме accusativus pluralis на *-ins. Против выступал Освальд Семереньи (Szemerényi 1987: III 1201–1205), считавший, что «The current assumption of a feminine ἥνις is unacceptable, first because the tradition gives ἥνις, secondly because the vrddhied feminine would have to be in -ῖαν, and thirdly because the alleged base-work *en- ‘year’ is non-existent». Свою точку зрения он пояснил в примечании (Szemerényi 1987: 1205, note 39): «If we were prepared to admit a *vr̥kī*-type feminine, the accusative would still be ἡνίδα or ἥνιν, like γλαυκῶπιδα and γλαυκῶπιν, and not ἥνιν». И завершает: «Now we are seen that the usually assumed meaning ‘a yearling’ is pure guess-work, based on the falsely extracted (Attic!) ἔνος ‘year’» (Szemerényi 1987: 1205). Представляется, тем не менее, возможным настаивать на семантике годичности, а также исходить из основы на *-ī, что делал в своем описании гомеровской грамматики П. Шантрен, постулируя основу *(s)H₁ēni-iH₂-.

При этом нельзя не отметить, что самое сильное нарушение представлено в форме ἡκέστας прилагательного трех окончаний κεστός (если действительно в основе лежит глагол κεντέω ‘колоть’, от которого с произвольным удлинением начальной alpha privativum образовано ἡκεστός), которое Вейсман (Вейсман 1991: s. v.), следуя толкованию античных схолиев, переводил как ‘не испытывавший бодца’ (то есть ‘стрекала’), ‘не бывший под ярмом’. Метрическое удлинение *ā-privativum* в ἡ- (вместо *ā- как в прилагательном *ἄ-θάνατος) не имеет параллелей²⁷, в отличие от реконструируемого *νῆκεστός (ВК 2008: 41). Начиная с текстов крито-микенской эпохи, двусоставные имена прилагательные, как правило, были прилагательными двух окончаний.

Выражение βοῦς ἐνὶ νηῒ // ἥνις ἡκέστας ἱερευσόμεν... может быть древним; правдоподобно указание на годовалость телочек, но все осталь-

²⁶ Я. Ваккернагель рассматривал долгий гласный в ἥνις как отражение ступени вридхи ‘годовалая’ от корня, представленного в слове ἔνος (Wackernagel 1955: 1171–1172, особенно 1171, прим. 1).

²⁷ Вильям Вайатт при разборе формы ἡκέστας разбирает и прилагательное ἡνεμόεις (Wyatt 1969: 72–73), где *ā- > ē-, подчеркивая (с. 73), что к *ā-privativum* этот пример отношения не имеет; предложенная Вайаттом интерпретация *νῆκεστός как результата контаминации с νῆκεστός ‘неисцелимый’, насколько я знаю, не была принята. Если думать о значении κεντέω, отличным от ‘колоть как прикасаться колющим предметом’, можно было бы подумать (ср. Kazansky 2022: 214) о πολυ-κεστός *imās* ‘расшитый ремешок’ (II. 3, 371) и вспомнить, что в ряде языков оплодотворение обозначается как *вязка*.

ное вызывает недоумение и подталкивает к попыткам конъектуральной критики. Так, Эд. Швицер (Schwyzer 1931: 213) предложил исправление (βοῦν) ἦνιν νηκέστην, опираясь на βοῦν ἦνιν ... ἀδμήτην, ср. *Il.* 10. 292 и *Od.* 3 382, где также почти дословно повторяются три стиха, относящиеся к описанию ритуала жертвоприношения телки с предварительным золочением рогов:

σοὶ δ' αὖ ἐγὼ ῥέξω βοῦν ἦνιν εὐρυμέτωπον
ἀδμήτην, ἦν οὐ πω ὑπὸ ζυγὸν ἤγαγεν ἀνὴρ·
τήν τοι ἐγὼ ῥέξω χρυσὸν κέρασιν περιχέυας. (*Il.* 10. 292)

В жертву тебе принесу я широкочелюстную краву,
Юную, выя которой еще не склонялась под иго;
В жертву ее принесу я, с рогами, облитыми златом.
(Пер. Н. И. Гнедича)

σοὶ δ' αὖ ἐγὼ ῥέξω βοῦν ἦνιν εὐρυμέτωπον,
ἀδμήτην, ἦν οὐ πω ὑπὸ ζυγὸν ἤγαγεν ἀνὴρ·
τήν τοι ἐγὼ ῥέξω χρυσὸν κέρασιν περιχέυας." (*Od.* 3 382)

Широколобую в жертву тебе годовалую телку
Я принесу, под ярмом не бывавшую в жизни ни разу.
Позолотив ей рога, я тебе принесу ее в жертву.
(Пер. В. А. Жуковского)

Конъектура Швицера исправляет морфологию флексии, показав, что форма возникла из неверного членения текста. С точки зрения звукописи стиха идея Швицера замечательна: восстанавливается в этом слове искусственное, но в эпосе известное отрицание νη- (ср. νη-κερδής ‘неприбыльный’, etc.). Как только мы перевели множественное число в единственное, морфология проясняется, что представляется удачным и Шантрону и Керку (Kirk 1990: 168). Однако нельзя не заметить, что попытка заменить в эпическом тексте, описывающем общество демонстративного потребления, дюжину коров на одну телку выглядит не слишком убедительно²⁸, особенно учитывая, что двенадцать коров в этом эпизоде так и названы трижды.

Годовалость важна и правдоподобна, однако получить в начале слова ἦ- исходя из корня *N₁ep- можно только 1) если следовать интерпретации Я. Ваккернагеля и видеть в слове отражение ступени вриддхи,

28

Керк специально подчеркивает (1990: 168) значимость числа 12 для греческой культуры.

или 2) считать, что сам корень взят в нулевой ступени, а перед ним идет частица, указательное местоимение или числительное так, как мы это наблюдаем в таких композитах как διένο-ς ‘двухлетний’, ἐπτά-ενο-ν· ἐπταετή Н., τετρά-ενο-ς (Call.); и с основой на -s в τετρά-ενες [n.] (Theocr. 7, 147), ὕπ-ενες εἰς τετάρτην. Тогда значение будет соответствовать русскому *сеголётки* (мн. ч. от *сеголётка*, *сеголётки*)²⁹, а словообразование отражает соединение корня *Н₁en- со значением ‘год’ и древней (местоименного происхождения) анафорической частицей *é-³⁰. Таким образом, реконструируя сложение *é- с корнем *Н₁en- в нулевой ступени огласовки, мы получаем *(Н₁)e-Н₁n- > *ēn- и при оформлении основы с помощью -i-³¹ получаем ἥνις со значением ‘сеголётки, животное первого года, однолетнее животное’³².

Такого рода образования были популярны в греческом языке еще в домикенский период, ср. наречие, восходящее к форме прилагательного среднего рода (Aura Jorro II: 455) в микенском za-we-te (KN Fh 5451.a; PY Ma 225.2a) и прилагательные za-we-te-ra (KN Ga 518.a), za-we-te-ro (KN Gg 5637.2). Последнее по значению противопоставлено re-ru-si- [‘прошлого года’] строкой выше в том же документе KN Gg 5637.1. Этимологически za-we-te /zā-wet-es/ восходит к основе указательного местоимения *kīā-, участвовавшего также в образовании *kīāmeron > σήμερον ‘сегодня’. Любопытную параллель представляет собой русский диалектный композит *лонёдни*, напоминающий о древнегреческих композитах так же, как и в *лони годы* (СРНГ 17: 127).

²⁹ Ср. объяснения «Сеголетки — молодняк (рыбы, зверя и т.п.) текущего года» (ССРЛЯ 13: 561) и более или менее случайные примеры из интернета: «Возраст лосей... можно определить в пределах трех возрастных групп: сеголетки, лоси полутора лет и лоси взрослые...»; «Сеголетка — это молодой кабан, который родился менее года назад»; «Сеголётки — это рыбка, прожившая первое лето после своего рождения (сего лета). К весне следующего года сеголётки становятся годовиками, а ко второй своей осени — двухлетками (прожито два лета)». Благодарю Н. Л. Сухачева за это слово, отсутствовавшее в моем словарном запасе.

³⁰ Ср.: «Die anaphorische Partikel *é ist wohl die Ableitungsbasis des anaphorischen Pronominalstamms *e» (Dunkel 2014: 182).

³¹ П. Шантрэн определяет в этом слове основу на -ī как это показывает аккузатив мн. ч. ἥνις. Он предпочитает также видеть и в аккузативе ед. ч. долгое ī, хотя большая часть рукописей отражает ī, создающее, впрочем, метрические трудности (Chantraine 1942: 207–208 и прим. 1).

³² В примечании к этому пассажи А. С. Николаев написал: «Эта идея напоминает мне о хетт. šāwitišt- / šaudišt- ‘теленки до года’, согласно Сапе Кимбалл, состоящем из основы указательного местоимения *so- и слова для года *cetes». Именно этому решению отдает предпочтение А. Клюкхорст, см.: Kloekhorst 2008: 853–854.

Не исключено, что **-ā-* в **kīā-ɥetes* (ср. алб. *si-vjet* ‘этот год’ < loc. sg. **k’ie̯ɥ ɥete̯ɥ*) обязано своим появлением влиянию **kīāmeron*³³. Микенская форма находит прямое отражение в диалектах I тыс. до н. э., ср. наречие *σῆτες* (ионийская форма³⁴ согласно ЕМ 7.44), дорийское *σᾶτες* ‘в этом году’, включая тавтологическое *ἐς τὸν σᾶτες ἐνιαυτόν* IG 14. 256. 9 (Gela), аттическое наречие *τῆτες* ‘в этом году’, ср. *ἡ τῆτες ἡμέρα* ‘в этот день’ (LSJ 1789), хетт. *wett-/witt* ‘год’ (gen.sg. /wet-s/, dat.-loc. *ú-i-it-ti*), санскр. *par-út* (с окситонезой, свойственной наречиям), греч. *πέρυσι* ‘в прошлом году’. Сергио Нери, подробно рассмотрев данные примеры (Neri 2017: 187–190), говорит о возможном сценарии развития: древнее и.-е. корневое имя **ǵét-/ut-* (амфикинетический тип склонения) в форме loc. sg. **ǵét(-i)* получает форму **ɥet-ét* с аналогическим корневым аблаутом.

* * *

Р. Фюрер для слова *ῥῆς* (Führer 2) без особой уверенности («viell.») принимает значение ‘однолетняя’, определяет его как эпическое и древнее, возможно восходящее к сакральной архаической практике. К этому же типу лексики он относит и *ῥέστος*, для которого он (Führer 1) приводит данные схолиев, толкующих *ῥέστος* как *ἀκεντήτους* ‘не знавших стрелака’, *ἀδαμάστους* ‘непорочных’, и не случайно приводит перевод, который дал Цаннетатос (Τζαννετάτος): ‘ἡ μήπω ταύροι μεμεγμένῃ’, подчеркивая, что схолии говорят о годовалых телках, еще не запускавших-ся (т. е. не покрытых). Как кажется, предложенная этимология *ῥῆς* < **é-H₁n-i-* позволяет объяснить первую стопу в стихе, который по форме может оказаться древним настолько, что его уже плохо понимали во времена Гомера. Такие окаменелые формульные сочетания, плохо поддающиеся интерпретации, в гомеровском эпосе встречаются, и понять их бывает исключительно трудно. Известны случаи, когда в них происходят фонетические изменения. Если вслед за Р. Фюрером рассматривать *ῥῆς ῥέστος* как древнее словосочетание, возможно возвести его к первоначальному **ēnins nēkestans*, в котором на стыке слов произошло чисто фонетическое упрощение группы *-nsn- > -s*.

То объяснение, которое дал Эд. Швицер для *ῥέστος* как отражающего **νῆκεστας*, вполне правдоподобно, поскольку *νῆ-* (дор. *vā-*) представлено

³³ Против этого выступал Брент Вайн (Wine 2009: 222), считающий исконной и древней форму **kīā-ɥetes*.

³⁴ Ср. загадочное *σῆτειος*: *νέος* (Hsch.), которое предлагали исправить на *σῆτάνιος*.

как привативный префикс в $\nu\eta$ - $\kappa\epsilon\rho\delta\acute{\eta}\varsigma$ ‘беспольный’, $\nu\eta$ - $\pi\epsilon\nu\theta\acute{\eta}\varsigma$ ‘утоляющий страдания’ (II.), по своему происхождению восходит к и.-е. отрицанию *n-, за которым следует группа согласных «ларингальный+смычный». В результате переосмысления морфемной границы в греческом языке появилось самостоятельное отрицание $\nu\eta$ -, уже не зависящее (как в двух приведенных примерах) от этимологии и присоединявшееся к словам, просто начинавшимся с согласного.

Очевидно, что в момент создания стиха $\epsilon\nu\ \nu\eta\tilde{\omega}$ // $\eta\nu\varsigma$ уже отчетливо перекликались на уровне звукописи, что предполагает создание стиха в период после завершения развития формы $\nu\acute{\alpha}\tilde{\omega}$ > $\nu\eta\tilde{\omega}$, то есть здесь наблюдается уже фонетическое оформление лексем, свойственное ионийскому диалекту.

Отдельного разбора заслуживают обозначения повторяющихся явлений в календарном осмыслении.

Сельскохозяйственный год представляет собой солнечный год, который мог иметь определенное ритуальное значение, связанное с началом плодородного цикла, как это было в Риме, где Марс как божество вегетативного цикла дал имя месяцу марту, первому в новом году. При этом хорошо известно, что на праиндоевропейском уровне восстанавливается именно лунный месяц.

Особого внимания заслуживает регулярно повторяющееся новое (например, ‘новолуние’), то есть молодой месяц в противовес старой луне. В пределах дней месяца определенные дни могли иметь ритуальное значение³⁵ не только потому, что выделялись фазы луны, но и потому что молодой и старый месяц маркировались в народной культуре. Не случайно именно на примере смены фаз луны отчетливо прослеживается противопоставление старого и нового: новолуние воспринимается как начало при отсчете времени по всей Греции (греч. $\nu\epsilon\omicron\mu\eta\nu\acute{\iota}\alpha$, $\nu\omicron\mu\eta\nu\acute{\iota}\alpha$) и прослеживается в диалектных вариантах достаточно широко (например, обычное для беотийского диалекта фонетическое развитие (Bechtel 1921: 234), отраженное в написаниях $\nu\omicron\mu\epsilon\iota\nu\acute{\iota}\alpha$, $\nu\omicron\mu\epsilon\iota\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$, $\nu\omicron\mu\epsilon\iota\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$, ср. очерк: Buck 1955: 42.5a). Для примера приведу беотийскую надпись: $\Delta\alpha\mu\alpha\tau\rho\acute{\iota}\omega\ \nu\omicron\mu\epsilon\iota\nu\acute{\iota}\eta\ \pi\epsilon\tau\acute{\alpha}\rho\tau\eta\ \epsilon\lambda\epsilon\psi\acute{\alpha}\phi\acute{\iota}\delta\delta\epsilon\ \kappa[\alpha]\phi\acute{\iota}\sigma\acute{o}\delta\omega\rho\omicron\varsigma\ \Delta\iota\omega\nu\sigma\acute{\iota}\omega$. «В пятый день новолуния в месяц Деметры Кефисодор сын Дионисия вынес на голосование...» (Buck 1955: 43, 40–41). Наряду с новым/молодым месяцем в разных традициях известны указания на старый (убывающий месяц). Та-

³⁵ Ср. эпитет Аполлона Νεομήνιος Beiname des Apollo (Pape, Benseler: s.v.).

кой последовательный (возобновляемый) переход *старого* в *новое* и наоборот, хорошо представлен, например, в русской традиции как *ветхий месяц*, арх. *месяц на ветху́, ветхо́* ‘последняя четверть месяца’ (Аникин 2013: 62–64). Такой отсчет по фазам луны присущ древним культурам.

В аттическом диалекте в Афинах определение фаз луны как *старых-новых* хорошо документировано (ср.: IG I . 374. 276, Ag. Nu. 1134s., Lys. 23.6) и фиксируется, если верить Диогену Лаэртию, начиная с Солона: *Πρώτος δὲ Σόλων τὴν τριακάδα ἔτην καὶ νέαν ἐκάλεσεν.* (D. L. I. 58)³⁶.

Оценка по принципу *старое-новое* может отличаться в зависимости от языкового и культурного ареала. При этом необходимо помнить, что *новое* (*neǵ-) — как противопоставленное старому и устоявшемуся — всегда обладает большей экспрессивностью, что объясняет, в частности, и большую частотность употребления слов, обозначающих это понятие.

Следует также обратить внимание на то, что начиная с древнерусского периода *ветхыи* передает греч. *παλαιός*, ср. *ВЕТХЫИ ЗАВѢТЪ* = ἡ παλαιὰ διαθήκη = *vetus testamentum*, а также такие выражения как *ветхыи денми* = *παλαιός ἡμέρων* = *antiquus diegum* (Аникин 2013: 64).

Рассмотренный нами материал можно представить в виде таблицы, особенно отметив случаи, когда к корням добавлена приставка *per-.

и.-е. корень	приставка	форма корня	флексия	перевод слова
*ǵet-	греч. <i>πέρ-</i> др.-сев. <i>fǵor-</i> армян. <i>her-</i> санскр. <i>par-</i>	-υσ-ι < *ǵt-i -ǵ ³⁷ -u -út	-i ∅ ∅ ∅	‘в прошлом году’ ‘в прошлом году’ ‘в прошлом году’ ‘в прошлые годы’
*H ₁ en- рус. ЛО-НИ	лит. <i>pér-</i>	-n- < *H ₁ n- -H-	-ai -И	‘в прошлом году’ ‘в прошлом году’
*sen-	лат. <i>per-</i> лит. <i>pér-</i>	sen- sen-	-ex -is	‘престарелый’ ‘совсем старый’

36

«Солон впервые назвал тридцатый день месяца старым и новым», поскольку «лунный месяц состоял из 29,5 суток, так что 30-й день причислялся наполовину к старому месяцу, наполовину к новому» (пер. и комм. М. Л. Гаспарова).

37

Форма *fǵorǵ* является прямым отражением прагерм. *ferudi, в свою очередь восходящим к и.-е. *peruti в соответствии с законом Вернера.

Как можно было видеть, в отличие от более или менее единого обозначения для *нового*, для обозначения *старого* и устоявшегося используется несколько метафор, подчеркивающих либо 1) 'изначальность' ($\alpha\rho\chi\alpha\iota\omicron\varsigma$ от глагола $\alpha\rho\chi\omega$ 'начинать, начальствовать'), либо 2) 'древность как прошлое, которое можно наблюдать' (ср. лат. *antiquus* и родственные ему лат. *ante*, греч. $\alpha\upsilon\tau\acute{\iota}$, хетт. *hant-* 'лоб'), либо 3) 'завершение', предполагающее временную «исполненность» ($\pi\acute{\alpha}\lambda\lambda\iota$ из застывшей формы дательного падежа $*plH_2-ei$).

Эти случаи отличаются от лат. *vetus* 'старый', отражающего в основе своей идею 'прошлогодности' и 'ветхости'. Такой семантический переход известен в случае с лат. *vetus*, *veteris* ст.-слав. **вѣтъхъ** 'старый' при греч. $\epsilon\tau\omicron\varsigma$, $\epsilon\tau\epsilon\omicron\varsigma$ n. 'год'. Не может быть сомнений в том, что здесь в основе семантического развития лежит именно идея прошлого года, поскольку существительные среднего рода с исходом основы на $*-es/-os$ архаичны, а латинские и славянские имена прилагательные отражают идею годичной давности. Очень важно отметить, что в случае с греч. $\epsilon\nu\omicron\varsigma$ речь отчетливо идет о понимании старого как прошлогоднего³⁸. Внутренняя форма греческого прилагательного позволяет понять семантический перенос лат. *senex*, лит. *senas* и проч., а близость обозначения года с помощью корней $*sen-$ и $*H_1en-$ заставляет полагать, что оба они отражают один и тот же древний корень $*(s)H_1en-$ 'год', значение которого развилось в обозначение старого и ветхого. Поскольку эти корни отличаются только начальным *s-mobile*, есть возможность реконструировать единый корень $*(s)H_1en-$ 'год, прошлогодний'.

ЛИТЕРАТУРА

- Аникин 2013 — Аникин А. Е. Русский этимологический словарь. Т. 7. М.: Ин-т русского языка им. В. В. Виноградова РАН, 2013.
- Вейсман 1991 — Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. (Репринт V-го изд. 1899 г.).

³⁸

Мэллори и Адамс сюда же помещают «Another word for year' was $*(H_1)y\epsilon\acute{\rho}o/eHa-$ (e. g. Lat. *hörnus* 'of this year', NE 'year', OCS *jara* 'spring', Grk *hōros* 'time, year', Luv *āra/i-* 'time', Av *yāra* 'year') which overlaps both the notion of 'time' in general and that of 'new season'» (Mallory, Adams 2006: 302). Представляется важным подчеркнуть, что данный корень и его производные подробно разобраны А. С. Николаевым (Николаев 2010: 19–49), который резонно восстанавливает в качестве первоначального значение 'время года'.

- Десницкая 1984 — *Десницкая А. В.* Сравнительное языкознание и история языков. Л.: «Наука», Ленинградское отделение, 1984.
- Зализняк 2004 — *Зализняк А. А.* Древненовгородский диалект. 2-е изд. М.: Языки славянской культуры, 2004.
- Лома 2017 — *Лома А.* К вопросу о и.-е. **-tro-*, **-dhro-* в праславянском // *Jezi-koslovni zapiski. Ob jubileju Ljubov Viktorovne Kurkine*. 2017. Т. 23. № 2. С. 171–197.
- Николаев 2010 — *Николаев А. С.* Исследования по праиндоевропейской имен-ной морфологии. СПб.: Наука, 2010.
- СРНГ 17 — *Словарь русских народных говоров*. Вып. 17. Л.: Наука, 1981.
- ССРЛЯ 13 — *Словарь современного русского литературного языка* Т. 13. М.; Л.: Изд-во и 1-я тип. Изд-ва АН СССР в Л., 1962.
- Топоров 2012 — *Топоров В. Н.* Пиндар и Ригведа. Гимны Пиндара как основа реконструкции индоевропейской гимнической традиции. М.: РГГУ, 2012.
- Фасмер 4 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Т. 4. (Т–ящур) / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. 2-е изд. М.: Прогресс, 1987.
- ЭССЯ 8 — *Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд* / Под ред. чл.-корр. О. Н. Трубачева. Вып. 8. М.: Наука, 1981.
- Aura Jorro II — *Aura Jorro F.* Diccionario Micénico. Vol. II. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993.
- Bechtel 1914 — *Bechtel Fr.* Lexilogus zu Homer. Etymologie und Stammbildung homerischer Wörter. Halle a. d. S.: Max Niemeyer, 1914.
- Bechtel 1921 — *Bechtel Fr.* Die griechischen Dialekte. Bd. 1. Der lesbische, thessalische, böotische, arkadische und kyprische Dialekt. Berlin: Weidmann, 1921.
- Beekes 2010 — *Beekes R.* Etymological Dictionary of Greek, with the assistance of L. van Beek. Vol. I–II. Leiden; Boston, 2010.
- БК 2008 — *Homers Ilias. Gesamtkommentar (Basler Kommentar / БК) auf der Gründe der Ausgabe von Ameis-Hentze-Cauer (1868–1913) / Hrsg. von A. Bierl und J. Latacz. Generalredaktion M. Stoevesandt*. Bd. IV. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2008.
- Brugmann 1903–1904 — *Brugmann K.* Beiträge zur germanischen und slavischen Wortforschung // *Indogermanische Forschung*. 1903–1904. Bd. 15. S. 87–104.
- Buck 1955 — *Buck C. D.* The Greek Dialects. Grammar, Selected Inscriptions, Glossary. Chicago, 1955.
- Chadwick 1976 — *Chadwick J.* The Etymology of Greek *πάλαι* // *Glotta*. 1976. Bd. 54. S. 68–71.
- Chantraine 1933 — *Chantraine P.* La formation des noms en grec ancien. Paris: Champion, 1933.

- Chantraine 1942 — *Chantraine P.* Grammaire homérique (Phonétique et morphologie). Paris: Klincksieck, 1942.
- de Vaan 2008 — *de Vaan M.* Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages / Ed. by A. Lubotsky. Leiden; Boston: Brill, 2008.
- Del Frio 2005 — *Del Frio M.* L'expression *ka-ko na-wi-jo* de la tablette Jn 829 de Pylos // *Emporia. Aegeans in the Central and Eastern Mediterranean. Proceedings of the 10th Aegean conference, 14–18 April 2004. II* / Eds. R. Laffineur, E. Greco. Université de Liège, University of Texas in Austin, 2005. P. 793–803. (*Aegeum* 25. *Annales d'archéologie égéenne de l'Université de Liège et UT–PASP*).
- DELG — *Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Vol. 1–5 [pagination continue]. Paris: Klincksieck, 1968–1980.
- Dunkel 2014 — *Dunkel G. E.* Lexikon der indogermanischen Partikeln und Pronominal-Stämme. Bd. 2. Lexikon. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2014.
- Ernout, Meillet 2001 — *Ernout A., Meillet A.* Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots. 4^{ème} éd. par J. André. Paris: Klincksieck, 2001.
- Falileyev 2000 — *Falileyev A.* Etymological Glossary of Old Welsh. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2000.
- Frisk 1970 — *Frisk Hj.* Griechisches etymologisches Wörterbuch. Bd. II: Κρ–Ω. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1970.
- Führer 1 — *Führer R.* ἥκεστ(ος) // LfGE. S. 904.
- Führer 2 — *Führer R.* ἥνις // LfGE. S. 925.
- Kazansky 2022 — *Kazansky N. N.* A Rudimentary Motif in Greek Epic (Pylos Combat Agate and the *Iliad* 3. 369–376) // *Philologia Classica*. 2022. Vol. 17. Fasc. 2. P. 202–224.
- Kirk 1990 — *Kirk G.* The *Iliad*: A Commentary / General ed. G. Kirk. Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Kloekhorst 2008 — *Kloekhorst A.* Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series 5). Leiden; Boston: Brill, 2008.
- Leukart 1994 — *Leukart A.* Die frühgriechischen Nomina auf -tas und -as. Untersuchungen zu ihren Herkunft und Ausbreitung (unter Vergleich mit den Nomina auf -eús), herausgegeben von Sigrid Deger-Jalkotzy. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1994.
- LfGE — Lexikon des frühgriechischen Epos / Begründet von B. Snell; hrsg. vom Thesaurus Linguae Graecae. Bd. 1. Göttingen, 1955.
- LIV — Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primarstammbildungen / Unter Leitung von H. Rix... bearbeitet von Kummel M., Zehnder Th., R. Lipp, B. Schirmer, 2. Auflage. Wiesbaden: Reichert. 2001.

- LS* — A Greek-English Lexicon / comp. by H. G. Liddel, R. Scott . Oxford, 1883.
- LSJ* — A Greek-English Lexicon / comp. by H. G. Liddel, R. Scott, rev. by H. S. Jones. Oxford, 1968.
- Mallory, Adams 2006 — *Mallory J. P., Adams D. Q.* The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and Proto-Indo-European World. Oxford: OUP, 2006.
- Matzinger 2000 — *Matzinger J.* Armenisch ark^{ay} ‘König’: Ein etymologischer Versuch // Historische Sprachforschung. 2000. Vol. 113. S. 283–289.
- Neri 2017 — *Neri S.* Wetter. Etymologie und Lautgesetz. Università degli Studi di Perugia, 2017.
- Nikolaev 2022 — *Nikolaev A.* Notes on Greek primary comparatives // Verus convictor, verus academicus. К 70-летию Н. Н. Казанского / Отв. ред. М. Л. Кисилиер. СПб.: ИЛИ РАН, 2022. P. 549–563.
- NIL* — *Wodtko D. S., Irslinger B., Schneider C.* Nomina im indogermanischen Lexikon. Heidelberg: Winter, 2008.
- OLD* — Oxford Latin Dictionary / Ed. by P. G. W. Glare. Oxford, 1968–1982.
- Pape, Benseler — *Pape W., Benseler G. E.* Wörterbuch der griechischen Eigennamen. 3. Aufl. Braunschweig, 1875.
- Perpillou 2002 — *Perpillou J.-L.* Animaux d’un an // Revue de philologie, de littérature et d’histoire anciennes. 2002. T. LXXXVI. No 2. P. 233–241.
- Rau 2007 — *Rau J.* The Derivational History of Proto-Germanic *wiþru- ‘lamb’ // Verba docenti. Studies in historical and Indo-European linguistics presented to Jay H. Jasanoff by students, colleagues, and friends / Ed. Alan J. Nussbaum. Ann Arbor; New York: Beech Stave Press, 2007. P. 281–292.
- Schaffner 2021 — *Schaffner St.* Armenisch ark^{ay} ‘König’, griechisch ἀρχω ‘beginne, herrsche’ und indoiranisch *arjā- ‘Herr; Arier’ // Studies in General and Historical Linguistics offered to Jón Axel Hardarson On the Occasion of his 65th Birthday / Ed. by M. Tarsi. Innsbruck, 2021. P. 387–402.
- Schwyzler 1931 — *Schwyzler Ed.* Drei griechische Wörter // Rheinisches Museum. 1931. Bd. 80. S. 209–217.
- Schwyzler 1939 — *Schwyzler Ed.* Griechische Grammatik. Bd. I. München: C. H. Beck Verlag, 1939.
- Szemerényi 1987 — *Szemerényi O.* Etyma Graeca, I. // *Szemerényi O.* Scripta Minora. Selected Essays in Indo-European, Greek, and Latin. Vol. III: Greek. Innsbruck, 1987. P. 1196–1219. (Первая публикация: Die Sprache. 1965. Vol. 11. S. 1–24).
- Treu 1968 — *Treu M.* Von Homer zur Lyrik. Wandlungen des griechischen Weltbildes im Spiegel der Sprache. 2. durchgesehene Auflage. München: C. H. Beck, 1968.
- Wackernagel 1955 — *Wackernagel J.* Akzentstudien III. Kleine Schriften. Bd. 2. Göttingen: Kommissionsverlag Vandenhoeck und Ruprecht, 1955. S. 1154–1188.

- Wine 2009 — *Wine B.* A Yearly Problem // East and West. Papers in Indo-European Studies / eds. K. Yoshida, B. Wine. Bremen: Hempen Verlag, 2009. P. 205–224.
- Wyatt 1969 — *Wyatt W. F. Jr.* Metrical lengthening in Homer. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1969.

Nikolai N. Kazansky (Saint Petersburg)

DESIGNATION OF *NEW* AND *OLD* IN ANCIENT GREEK
(ON INDO-EUROPEAN BACKGROUND)

ABSTRACT: The article considers lexemes denoting ‘old’ and ‘new’ in Ancient Greek. The notion of *new* (*néu-os) is always marked and stable; the meaning *old* is conveyed in different ways and contains metaphorical transfer *initial* > *old* or semantic development *last year* > *old*. It is suggested that the IE roots *sen- and *H₁en- should be combined into *s-H₁en-, i.e. to assume s-mobile for the root *sen-. The parsing of Greek words containing reflexes of the root *H₁en- (δί-ενο-ς ‘two-year-old’, glossa ἐπτά-ενο-ν- ἐπταετηῆ, τετρά-ενο-ς) allows the hypothesis that in Greek βοὺς ... ἥνις ‘year-old heifer’ (base in -ī, acc.pl. ἥνις) should also be seen as a composite involving the ancient pronoun *é-: *é-H₁n- > ἥν-ις with the meaning corresponding to Russian *сеголётка*. Following R. Führer, it is proposed to consider ἥνις ἡκέστας as an ancient word combination, possibly going back to the original *ēnins nēkestans with simplification of the -nsn- group to -s. Special attention is paid to the regularly recurring *new*, connected in particular with the phases of the moon (cf. ‘new-moon’).

KEYWORDS: Indo-European languages; the concept of *old* and *new*; *old* as *last year*’s; etymology of the PIE *sen- as *s-H₁en-; Gk βοὺς ... ἥνις.

NOTE ON THE AUTHOR: Nikolai N. Kazansky, Dr.Sc. (Philology), Academician of the Russian Academy of Sciences, Head of Indo-European Department of the Institute of Linguistic Studies of the Russian Academy of Sciences; Professor at St. Petersburg State University; Chief Research Fellow at the Russian State University for the Humanities.

E-mail: nkazansky@iling.spb.ru

ORCID: 0000-0002-9279-9539.

РЕЗЮМЕ: В статье рассмотрены лексемы, обозначающие ‘старое’ и ‘новое’ в древнегреческом языке. Понятие *нового* (*néu-os) всегда маркировано и

устойчиво; значение *старое* передается разными способами и содержит метафорический перенос *начальный* > *старый* или семантическое развитие *прошлогодний* > *старый*. Предлагается объединить и.-е. корни *sen- и *H₁en- в *s-H₁en-, то есть предполагать s-mobile для корня *sen-. Разбор греческих слов, содержащих рефлекс корня *H₁en- (δί-ενο-ς ‘двухлетний’, глосса ἐπτά-ενο-ν· ἐπταετῆ, τετρά-ενο-ς), позволяет высказать гипотезу, согласно которой в греч. βοὺς ... ἥνις ‘годовалая телка’ (основа на -ī, асс.pl. ἥνις) также следует видеть композит, включавший древнюю местоименную частицу *é-: *é-H₁n- > ἥνι-ις со значением, соответствующим рус. *сеголётка*. Вслед за Р. Фюрером предлагается рассматривать ἥνις ἡκέστας как древнее словосочетание, возможно, восходящее к первоначальному *ēnins nēkestans с упрощением группы -nsp- до -s. Особое внимание уделено регулярно повторяющемуся *новому*, связанному в частности, с фазами луны (ср. ‘ново-луние’).

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: индоевропейские языки; понятие старого и нового; старое как прошлогоднее; этимология и.-е. корня *sen- как *s-H₁en-; греч. βοὺς ... ἥνις.

ОБ АВТОРЕ: Николай Николаевич Казанский, академик РАН, д. ф. н., научный руководитель Института лингвистических исследований РАН, профессор СПбГУ, главный научный сотрудник РГГУ.

E-mail: nkazansky@iling.spb.ru

ORCID: 0000-0002-9279-9539.

О. В. Чёха

Институт славяноведения РАН (Москва)

Νέο φεγγάρι: МОЛОДАЯ ИЛИ НОВАЯ ЛУНА?

В новогреческих диалектах фиксируется довольно много лексических единиц, использующихся для номинации отрезков лунного цикла (фаз, четвертей, половин) или отдельных его дней (пятнадцатый день, седьмой день и др.). Тот факт, что народный язык разработал систему «лунных» хрононимов и сохранил ее до настоящего времени, является косвенным доказательством неизменной актуальности лунного календаря для представителей традиционной культуры, соотносящих хозяйственную деятельность (подрезание винограда и плодовых деревьев, рубка дров и строительство дома, сажание наседки на яйца), магические и лечебные практики с конкретными фазами луны.

Согласно данным официальной астрономии, месячное обращение Луны совершается в течение «двадцати девяти дней, половины дня, получаса и пятой части часа». Народные «астрономы» говорят о тридцати днях (откуда название полнолуния — *δεκαπέντισμα* (Μέγας 1941: 142), букв. «пятнадцатидневие», ср. также выражения *δεκαπέντ'σε το φεγγάρι*, родос. *εδεκαπέντησεν το φεγγάρι* (Παλαχριστοδούλου 1969: 279), букв. «наступил пятнадцатый день луны»¹), состоящих из равных половин — растущей и убывающей лун — и разделенных точками полнолуния и новолуния (безлуния). При этом названия половин лунного месяца — и диалектные, и литературные — как правило, коррелируют друг с другом: молодая — старая, растущая — убывающая луна.

Примеры корреляции *молодой* — *старый* находим в сербском, хорватском, словенском, (частично) македонском, (крайне редко) болгарском

¹ Ср. с этим итал. *luna in quintadecima*, букв. «луна в пятнадцатом (дне)» (Dubochet 2005: 6), у албанцев Скопской Котлины — *pësmlëte*, букв. «пятнадцать дней» (Филиповић 1939: 233).

языках: *млади месец*, *младина*, *млађак* — *стари месец* (Јанковић 1951: 107), *млади дани* — *стари дани* (СМР 1970: 207), *v mlaji*, *v mladih dnevih* — *ob starem* (Möderndorfer 1946: 98–100), *млада* (месечина) — *ста́ра* (месечина) (Пловдив 1986: 295). Здесь реализуется номинационная модель, отражающая представления о «жизни» месяца — нарождающегося (возрождающегося), стареющего и умирающего².

В болгарской и македонской традициях оппозиция *молодой* — *старый* трансформируется в оппозицию *новый* — *старый* с последующим развитием в *новый* — *рассыпающийся*, *ломающийся*. В рамках такой модели месяц представляется уже не живым существом, а объектом, предметом, который после точки наибольшей полноты разрушается и портится (ломается, выщербляется, гаснет, сохнет и др.). Соответственно, для этой модели нехарактерна последовательная системность в названии половин лунного месяца. Первая половина, как правило, именуется *новой*, вторая имеет целый набор названий: *стара* (Пловдив 1986: 295; Пирин 1980: 458), *постарява се*, букв. «постарел» (Родопи 1994: 11); *погибел*, букв. «погибель» (Дебар) (Вражиновски 1998: 62), *гинеж*, букв. «гибель, пропадание» (Пирин 1980: 458); *кратеж*, букв. «сокращение, укорачивание» (Геров 1976: 411; Сакар 2002: 233), *кратуш*, букв. «сокращение, укорачивание» (Странджа 1996: 260); *месецът е нацърбен*, букв. «месяц щербатый, ущербный», *разсип*, букв. «разруха» (Ловеч 1999: 270), *сипе се*, букв. «сыпется, осыпается» (Родопи 1994: 30) и др.

Сходная картина наблюдается в новогреческих диалектах, где первая половина лунного месяца называется о.-греч. *γέμιση*, букв. «наполнение», а вторая — о.-греч. *χάση*, букв. «гибель», «пропадание» (Μέγας 1941: 143), *λίγωση*, букв. «уменьшение» (Αικατερινίδης 1957: 587; Αποστολάκης 2008: 115; ΚΛ 1995: 468; Μέγας 1941: 143; Χρυσουλάκη 1957: 386), *λείψη*, букв. «нехватка», «отсутствие» и проч. (Μέγας 1941: 143; Παλαγγέλου 2001: 1299; Ξιούτας 2001: 379; Σαλβάνος 1929: 142). В связи с разнообразием мотивационных моделей номинации второй половины

² В некоторых локальных традициях такие представления получают дальнейшее развитие: умирает и воскресает не месяц, а стоящий на нем грешник. Например, в легенде из болгарского села Вакарел: «Κοгато Καинъ убилъ брата си Авеля, Богъ наказалъ убиєца, като го поставилъ на Луната и му казалъ: “Τи, грѣшникo, тука ще се мѣжишь вѣчно, като всѣки 15 дни умирашъ и други 15 дни се съживявашъ”» [Κοгда Καин убил Авеля, Бог наказал убийцу, поставил его на луну и сказал ему: «Τы, грешник, здесь будешь мучиться вечно, каждые пятнадцать дней будешь ты умирать, а следующие пятнадцать дней — оживать»] (Κовачев 1914: 31).

лунного месяца можно вспомнить о народной этимологии древнегреческого *μεις*, которую Платон вкладывает в уста Сократа и на которую ссылается О. Н. Трубачев, предлагая этимологическую трактовку славянского *месяц* как ‘уменьшающееся светило’: «Существование <...> таких обозначений (полу)месяца, как франц. *croissant*, собств. “растущий”, иначе говоря, *oppositum* понятию “меньший, уменьшающийся”, вселяет в нас уверенность в правильности избранной интерпретации, над которой размышлял задолго до нас Сократ: “Месяц (μείς) мог бы от уменьшаемости (μειοῦσθαι) правильно быть назван μείζης” (Платон. Кратил)» (Трубачев 1980: 6). В этимологии Сократа можно усомниться, поскольку — строго говоря — месяц является настолько же уменьшающимся, насколько и увеличивающимся светилем, однако, сама по себе она представляет ценное свидетельство того, что уже в IV веке до н.э. именно уменьшение (а не наполнение) лунного диска привлекало к себе внимание наблюдателей.

Как бы ни была распространена описанная выше модель в современных диалектах, древнегреческие источники свидетельствуют о том, что изначально противопоставление половин лунного цикла осмыслялось в категориях *молодого* — *старого* (подробнее см. в работе Н. Н. Казанского в настоящем издании). Так, например, именно на *молодой* луне (κατά νεομηνίας) Педаний Диоскорид (I в. н.э.) рекомендует сводить бородавки³. Рудиментарно названия типа νέο φεγγάρι ‘молодой месяц’ фиксируются в отдельных современных греческих говорах: νιό φεγγάρι (о. Наксос) (Κεφαλληνιάδης 1965: 11), νηό φεγγάρι (о. Крит) (Φραγκάκι 1979: 9), νέα φεγγάρι (о. Родос) (Παπαχριστοδοῦλος 1969: 280), στη νιο-φεγγιά (о. Левкада) (Κοντομίχης, электронный ресурс), фрак. νέο φεγγάρι (Πετρόπουλος 1942–1943: 219) — однако область их распространения весьма ограничена, и, возможно, поддерживается романской традицией (*luna nuova*), поскольку о-ва Крит, Левкада, Родос продолжительное время находились в зоне влияния итальянской (венецианской) культуры и языка.

³ В народной медицине современных греков также рекомендуется сводить бородавки в период новолуния (безлуния) или в самые последние дни уходящего месяца, но в заговорной формуле используются уже названия χάση, букв. «гибель, пропадание», λίγωση, букв. «уменьшение» и др., и именно на них основывается механизм вербальной магии: «ὅπως χάνεται το φεγγάρι, να χαθούνε κι οι γαρδαβίτσες μου» [как пропадает месяц, так пусть пропадут мои бородавки] (Ψυχogiός 1989: 148), или «ὡς λι(γ)αίνει το φεγγάρι / να λι(γ)αίνει τ' αἰθυμά» [как уменьшается месяц, / так пусть уменьшается и бородавка] (Σόφος 1986: 65).

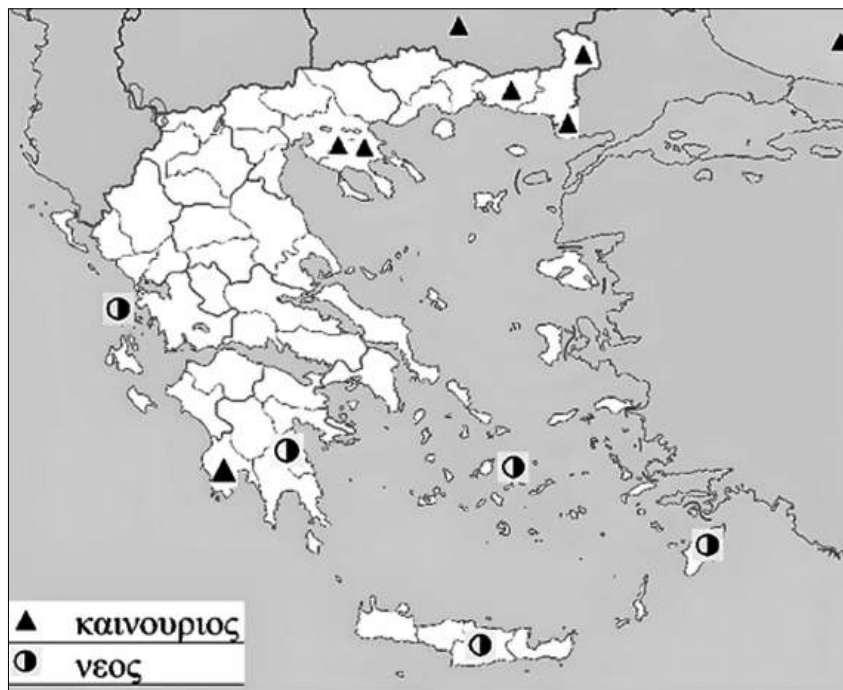
Несмотря на то, что лексема *νέος* совмещает в себе значения ‘молодой’ и ‘новый’⁴, во всех вышеперечисленных случаях под *νέο* *φεγγάρι* понимается именно *молодой* месяц, что поддерживается сохраняющейся оппозицией *старый*: закон. *νιο φεγγάρι* — *παλιό φεγγάρι*, букв. «старый месяц» (Μέγας 1941: 144), *παλαιό το φεγγάρι* (Пелопоннес) (Ταρσούλη 2011: 223), *ὁ παλὸν ὁ φέγγον* (Котиорон, совр. тур. Орду, Понт) (Ακόγλου 1939: 293). Помимо этого, на существовавшую в прошлом «антропоморфную», «антропоцентрическую» модель наименования половин лунного цикла указывают такие названия первой лунной четверти, как *γέννηση*, букв. «рождение» (Ликия) (Δελησαββας 1988: 118), кипр. *γέννημαν του φεγγαρκού*, букв. «рождение луны» (Πανάρετος 1967: 52)⁵. Восприятие появляющейся молодой луны как новорожденной объясняет следующий пелопонесский обычай: принимая ребенка, повитуха обращается к нему со словами, представляющими собой перифраз ритуальной формулы приветствия месяца: «*Αν είσαι νίος, αν είσαι παλικάρι, έβγα έξω τη νύχτα να μας δείξεις το φεγγάρι*» [Если ты молодой, если ты богатырь, выйди <наружу> ночью, чтобы показать нам луну] (Μαρινέλλης 1978: 179). Фиксируются и обратные сравнения — когда больной человек уподобляется убывающей луне: *έγέννον ἄμον τὸν παλὸν τὸν φέγγον*, букв. «стал как старый месяц», ‘ослабеть, чувствовать себя разбитым’ (Котиорон, совр. тур. Орду, Понт) (Ακόγλου 1939: 293).

Любопытно, что лексема *νέος*, несмотря на наличие у нее значения ‘новый’, не употребляется в образованиях типа *новая луна*, которые с большой долей вероятности появляются в северных новогреческих диалектах под влиянием славянского *новина*⁶. Вместо этого выбор делает-

⁴ См. примеры употребления: 1) Πέθανε **νέος** / **νεότατος**, μόνο σαράντα ετών. — Он умер **молодым** / **совсем молодым**, только сорок лет исполнилось. Έμεινε **νέος** στο σώμα και στην ψυχή, ως τα βαθιά γεράματα. — До глубокой старости он оставался **молод** телом и душой. 2) Ο συγγραφέας παρούσιασε το **νέο** του βιβλίο. — Писатель представил свою **новую** книгу. Ο (τάδε) είναι ένας **νέος** Αϊνστάιν. — Он — **новый** Эйнштейн (Λεζικό Τριανταφυλλίδη).

⁵ Ср. с аналогичными макед. *paḡa se* (месечина) (Вражиновски 1998: 64) и болг. *paḡeda se* (Пловдив 1986: 295).

⁶ Макед. *нова месечина* (Градешница, Дебар, Дебарска Жупа, Мариово, Разловци) (Вражиновски 1998: 60, 62, 67, 79), *новина* (Галичник, Конопиште, Крушевица, Мариово, Пеширово, Разловци, Чаниште) (Вражиновски 1998: 58, 62–67); болг. *нова месечина* (Капанци 1985: 261; Пирин 1980: 459), *нов мѐсец* (софийск., Трявна, Самоков, Кюлевча, шуменск., банатск.) (БЕР III, 1986: 755), *новина* (Пирин 1980: 459; Родопи 1994: 11; Сакар 2002: 232), *нова* (Пловдив 1986: 295; Родопи 1994: 11), *нов дядо* (Капанци 1985: 261), *нова связи* (Тетевенско), *нова свеиц* (Троян, Голец, Гложене) (Ловеч 1999: 270).



Καρτα

ся в пользу лексемы *καινούριος* ‘новый’ (см. карту)⁷: *καινούργιο* (Μέγας 1941: 143; Σούλη 1963: 426), *καινούργιο φεγγάρι* (фраκ. Пранги) (Γιαννόπουλος 1964: 389), *καινούργιο φεγγάρι* (Палеохора, Халкидики) (Τσιότρας

⁷ Не картографировались употребления *νέο φεγγάρι* в составе клишированной ритуальной формулы, произносимой в первый день появления молодого месяца после новолуния: «*Καλὸς τὸ νιὸ φεγγάρι*» [Добро пожаловать, молодой месяц!], которая представляется общегреческой и фиксируется повсеместно. Приведем в качестве примера текст с Лесбоса:

Μπρέ, καλὼς τὸ νιὸ **φιγγάρ'**
 σὰ δὲ νιὸ τὸ παλληκάρ'!
 Τί μᾶς ἤφερες φιγγάρ';
 – Ἦφερά σας γειὰ κι χάρ'.
 – Μουδ' ἐσύ, **παλιὸ φιγγάρ'**
 μουδ' ἰγὼ παλιὸ ψιγάδ'.

А, добро пожаловать, **молодой месяц**,
 похожий на молодого богатыря!
 Что ты нам принес, месяц?
 – Я вам принес здоровье и радость.
 – Как ты **не старый месяц**,
 так и у меня нет старой болезни.
 (Μέγας 1941: 143).

1964: 68), *κινούργιον φηγάρ* (Арнея, Халкидики) (Παπαθανάσιος 1967: 670), *τζ'ηπούρκον, τζ'ηναούρκον φεγγάριν* (Кипр) (Πανάρετος 1967: 60), *καινούργιο φεγγάρι* (фрак. Энос, совр. тур. Enez) (Μανασσείδης 1936–1937: 79), *καινούργιο φεγγάρι* (вост.-фрак., Скопос, совр. Üsküp) (Καλοκάριδου 1946–1947: 160), *καινούργιο φεγγάρι* (пелопонес. Корони) (Ταρσούλη 2011: 112), *κινούργ'ου φιγάρ* (фрак. Комотины) (Κυριακίδης 1911: 425), *κινούργιον φηγάρ'* (Стенимахос, совр. болг. Асеновград) (Λουκάτος 1945–1946: 158). Заимствованный характер и относительная «молодость» термина *καινούριος* не становится препятствием для его активной — даже агрессивной — экспансии, в результате которой он осваивает контексты, исторически принадлежащие *νέος*, а именно, название первой половины лунного месяца, коррелирующее с *παλιός* (старый): *καινούρις ὁ φέγγον — παλὸν ὁ φέγγον* (Котиорон, совр. тур. Орду, Понт) (Ακόγλου 1939: 293), или ритуальные формулы встречи молодой луны. Так, записан обычай, когда перед Пасхой греческие женщины пекли два хлеба и давали их своим детям, которые, подпрыгивая на месте, показывали их луне со словами: «Καινούριο φεγγάρι / ἐγὼ εἶμαι παλκάρι» [Новый месяц, я — богатырь!] (Οικονομόπουλος 1999: 133).

* * *

После рассмотрения терминов *νέο — παλιό φεγγάρι*, *молодая — старая луна* и зоны их распространения можно отметить значительное сужение зоны фиксации и использования такой терминологии, что, однако, не означает, что первоначальная мотивационная система номинации лунных фаз и стоящие за ними представления о «жизни» месяца забыты носителями традиционной культуры. Лучшая сохранность интересующей нас терминологии в областях с исторически сильным венецианским влиянием, возможно, объясняется поддержкой итальянского языка, для которого модель номинации *молодая — старая луна* является основной. Необходимо также отметить и упомянутую выше экспансию термина *новая луна*, характерную для северно-греческих диалектов, которой в числе прочего способствует синонимия *καινούριος* ‘новый’ и *νέος* ‘молодой’, ‘новый’.

ΛΙΤΕΡΑΤΥΡΑ

- БЕР — Български етимологичен речник / Ред. В. И. Георгиев. Т. 1 —. София, 1971 —.
- Вражиновски 1998 — *Вражиновски Т.* Народна митологија на македонците. Етнографски и фолклорни материјали / Ред. Т. Вражиновски. Кн. 2. Скопје; Прилеп, 1998.
- Геров 1976 — *Геров Н.* Речник на българският език. Фототипно издание. Т. 2. София, 1976.
- Јанковић 1951 — *Јанковић Н. Ќ.* Астрономија у предањима, обичајима и умотворинама срба. Београд, 1951. (Српски етнографски зборник. Књ. 63).
- Капанци 1985 — Капанци. Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. Етнографски и езикови проучвания. София, 1985.
- Ковачев 1914 — *Ковачев Ѓ. Д.* Народна астрономија и метеорологија // Сборник за народни умотворения и народопис. Кн. 30. София, 1914. С. 1–85 (2-я пагинация).
- Ловеч 1999 — Ловешки край. Материална и духовна култура. София, 1999.
- Пирин 1980 — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
- Пловдив 1986 — Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1986.
- Родопи 1994 — Родопи. Традиционна народна духовна и социално-нормативна култура. София, 1994.
- Сакар 2002 — Етнографско, фолклорно и езиково изследване. София, 2002.
- СМР 1970 — *Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.
- Странджа 1996 — Странджа. Материална и духовна култура. София, 1996.
- Трубачев 1980 — *Трубачев О. Н.* Реконструкция слов и их значений // Вопросы языкознания. 1980. № 3. С. 3–15.
- Филиповић 1939 — *Филиповић М. С.* Обичаји и веровања у Скопској Котлини. Београд, 1939. (Српски етнографски зборник. Књ. 54).
- Dubochet 2005 — *Dubochet P.* La luna nei proverbi. Nice, 2005.
- Möderndorfer 1946 — *Möderndorfer V.* Verovanja, uvere in običaji Slovencev. Кн. 5. Borba za pridobivanje vsakdanjega kruha. Celje, 1946.
- Αικατερινίδης 1957 — *Αικατερινίδης Γ. Ν.* Επῶδαί ἐξ Ανατολικῆς Κρήτης // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Τ. ΙΖ'. Αθήνα, 1957. Σ. 577–588.
- Ακόγλου 1939 — *Ακόγλου Ε.* Από τη ζωή του Πόντου. Λαογραφικά Κοτυωρών. Αθήνα, 1939.

- Αποστολάκης 2008 — *Αποστολάκης Γ. Εν. Λεξικό. Λέξεις, φράσεις και μαντινάδες του κρητικού γλωσσικού ιδιώματος*. Ηράκλειο, 2008.
- Γιαννόπουλος 1964 — *Γιαννόπουλος Χ. Γ. Λαογραφικά Πραγγίου Έβρου // Αρχείον του Θρακικού λαογραφικού και γλωσσικού θησαυρού. Περίοδος Β΄. Τ. 30. Αθήναι, 1964. Σ. 345–409.*
- Δελησαββας 1988 — *Δελησαββας Μ. Π. Λαογραφικά Μάκρης και Λιβισίου Λυκίας Μικράς Ασίας. Αθήνα, 1988.*
- Καλοκάρδου 1946–1947 — *Καλοκάρδου Ε. Λαογραφικά Σκοπού Ανατολικής Θράκης // Αρχείον του Θρακικού λαογραφικού και γλωσσικού θησαυρού. Τριμηνιαίον περιοδικόν σύγγραμμα, εκδιδόμενον υπό επιτροπής Θρακών. Τ. 13. Εν Αθηναις, 1946–1947. Σ. 129–192.*
- Κεφαλληνιάδης 1965 — *Κεφαλληνιάδης Ν. Από την λαογραφία μας. Η Σελήνη στις Ναξιακές παραδόσεις. Νάξος, 1965.*
- ΚΛ 1995 — *Κυθηραϊκό λεξικό. Συλλογή 10.000 λέξεων του Κυθηραϊκού γλωσσικού ιδιώματος / Επιμέλεια Δ. Α. Κομη. Αθήνα, 1995.*
- Κοντομίχης — *Κοντομίχης Π. Λεξικό του Λευκαδίτικου γλωσσικού ιδιώματος // lexikolefkadas.gr [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://lexikolefkadas.gr/niofengia-i/> (дата обращения: 05.12.2024).*
- Κυριακίδης 1911 — *Δεισιδαμονία και δεισιδαίμονες συνήθειαι : εκ Γκιουμουλτζίνας της Θράκης // Λαογραφία. Τ.2. Αθήνα, 1911. Σ. 405–432.*
- Λεξικό Τριανταφυλλίδη — *Λεξικό της κοινής νεοελληνικής // www.greek-language.gr [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.greek-language.gr/greekLang/modern_greek/tools/lexica/triantafyllides (дата обращения: 05.12.2024).*
- Λουκάτος 1945–1946 — *Λουκάτος Δ. Σ. Λαογραφικά Στενιμάχου // Αρχείο Θρακικού γλωσσικού και λαογραφικού θησαυρού. Τ. 12. Αθήνα, 1945–1946. Σ. 138–166.*
- Μανασσειδης 1936–1937 — *Μανασσειδης Σ. Λαογραφικά Αίνου // Αρχείον του Θρακικού λαογραφικού και γλωσσικού θησαυρού. Τ. 3. Αθήναι, 1936–1937. Σ. 74–84.*
- Μαρινέλλης 1978 — *Μαρινέλλης Ε. Γέννηση, γάμος, θάνατος στο Σούλι Πατρών // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Τ. ΛΑ΄. Αθήνα, 1978. Σ. 174–194.*
- Μέγας 1941 — *Μέγας Γ. Α. Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας // Επετηρίς του λαογραφικού αρχείου. Εκδιδόμενη επιμελεία του διευθυντού του αρχείου. Τρίτο έτος. Αθήνα, 1941–1943.*
- Ξιούτας 2001 — *Ξιούτας Π. Κυπριακή λαογραφία των ζώων. Λευκώσια, 1978.*
- Οικονομόπουλος 1999 — *Οικονομόπουλος Χ. Θ. Ελληνικό λαογραφικό λεξικό για τη μάνα και το παιδί. Αθήνα, 1999.*
- Πανάρετος 1967 — *Πανάρετος Α. Κυπριακή γεωργική λαογραφία. Λευκωσία, 1967.*
- Παπαγγέλου 2001 — *Παπαγγέλου Ρ. Το Κυπριακό ιδίωμα. Μέγα Κύπρο-έλληνο-αγγλικό (και με λατινική ορολογία) λέξικο ερμηνευτικό, ετυμολογικό, προφοράς, όρθης γραφής και με πλήρη διασταύρωση. Εκδόσεις Ιωλκός, 2001.*

- Παπαθανάσιος 1967 — Παπαθανάσιος Μ. Γ. Λαογραφικά Αρναίας // Χρονικά της Χαλκιδικής. Τ. 12–13. Θεσσαλονίκη, 1967. Σ. 541–788.
- Παπαχριστοδούλος 1969 — Παπαχριστοδούλος Χ. Ι. Λεξικογραφικά και λαογραφικά Ρόδου. Αθήνα, 1969.
- Πετρόπουλος 1942–1943 — Πετρόπουλος Δ. Λαογραφικά Μαΐστρου Άν. Ρωμυλίας // Αρχείο Θρακικού λαογραφικού και γλωσσικού θησαυρού. Τ. 9. Αθήνα, 1942–1943. Σ. 181–220.
- Σαλβάνος 1929 — Σαλβάνος Γ. Ι. Λαογραφικά σύλλεκτα εξ Αργυράδων Κερκύρας // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Τ. Ι'. Θεσσαλονίκη, 1929. Σ. 113–163.
- Σούλη 1963 — Σούλη Κ. Δ. Λαογραφικά της Κύπρου // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Τ. ΚΑ'. Αθήνα, 1963–1964. Σ. 416–431.
- Σόφος 1986 — Σόφος Α. Μ. Τα λαογραφικά της Κάσου. Τ. Δ' (Συμμεκτα). Αθήνα, 1986.
- Ταρσούλη 2011 — Λαογραφικά σύμμεκτα της Κορώνης Μεσσηνίας από τις συλλογές (1938–1939) της Γεωργίας Ταρσούλη / Επιμέλεια Ιωάννης Πλεμμένος. Ακαδημία Αθηνών, 2011.
- Τσιότρας 1964 — Τσιότρας Δ. Β. Ιστορικά στοιχεία Παλαιοχώρας. Λαογραφία. Γλώσσα. Χρονικά της Χαλκιδικής. Τ. 7. Θεσσαλονίκη, 1964. Σ. 3–112.
- Φραγκάκι 1979 — Φραγκάκι Ευ. Κ. Σύμβολη στα λαογραφικά της Κρήτης. Αθήνα, 1979.
- Χρυσουλάκη 1957 — Χρυσουλάκη Α. Έθιμα των Σφακιών της Κρήτης // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Τ. ΙΖ'. Αθήνα, 1957. Σ. 382–404.

Oksana V. Tchoekha (Moscow)

Νέο Φεγγάρι: YOUNG MOON OR NEW MOON?

ABSTRACT: The article examines the terminology of the lunar calendar, particularly the terms *young* and *old moon*, which locally still designate the first and second half of the lunar month, with the common terms *γέμιση* (lit. «filling», «filling moon») and *χάση* (lit. «loss», «missing moon») spreading wildly in the modern Greek dialects. Despite the change in the motivational model, the waxing moon tends to be perceived as a young creature or a newborn. It is also noteworthy that it was *καινούριος* ‘new’, not *νέος* ‘young’ and also ‘new’ that was chosen for forming the term *new moon*, emerged within the late nominative model, to avoid the confusing usage of *νέος* ‘young’ along with the concept of dying and reborn Moon behind *νέο φεγγάρι*.

KEYWORDS: Folk Astronomy, Modern Greek traditional culture, the moon, young, new, old

NOTE ON THE AUTHOR: Oksana V. Tchoekha, PhD (Philology), Research Fellow, Department of Folklore and Ethnolinguistics, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences.

E-mail: o.chyoha@inslav.ru

ORCID: 0000-0003-0128-0027.

РЕЗЮМЕ: В статье рассматривается терминология лунного календаря, а именно — наименования *молодая* и *старая* луна, которые в некоторых локальных традициях продолжают использоваться для обозначения первой и второй половины лунного месяца, в то время как в большинстве новогреческих говоров с этой целью используются термины *γέμιση* (букв. «наполнение», «наполняющаяся луна») и *χάση* (букв. «гибель», «пропадающая луна»). Несмотря на изменение мотивационной модели появляющаяся луна продолжает восприниматься как молодое существо. Примечательно, что для термина *новая луна*, возникающего в рамках поздней мотивационной модели, используется отдельная лексема *καινούριος* ‘новый’, а не *νέος*, совмещающая значения ‘молодой’ и ‘новый’.

Ключевые слова: народная астрономия, новогреческая традиционная культура, луна, молодой, новый, старый.

ОБ АВТОРЕ: Оксана Владимировна Чёха, к. ф. н., н. с. Отдела этнолингвистики и фольклора, Институт славяноведения РАН.

E-mail: o.chyoha@inslav.ru

ORCID: 0000-0003-0128-0027.

Л. И. Акимова

Государственный музей изобразительных искусств
имени А. С. Пушкина (Москва)

МЯЧ НА АПУЛИЙСКИХ ВАЗАХ КОНЦА V–IV ВВ. ДО Н.Э.: ПОСЛЕДНЕЕ НОВШЕСТВО В МЕМОРИАЛЬНОЙ ИКОНОГРАФИИ ГРЕКОВ

На погребальных апулийских вазах второй четверти IV в. до н.э., вдобавок к большому и постоянно возраставшему числу ритуальных предметов, появился мяч. Вероятно, из-за малых размеров и вещной насыщенности композиций его присутствие осталось практически незамеченным в науке¹. В данной работе мяч рассмотрен в трех разных аспектах: как ритуальная вещь на апулийских вазах; в контексте реконструкции ритуалов и мифов, дошедших от мезоамериканских народов; в контексте эволюции греческой мемориальной традиции.

1. Мяч в эллинской традиции

В греческих источниках есть целый ряд упоминаний о мяче (σφαῖρος). Обычно он был кожаным, заполненным внутри пухом, шерстью, волосами, перьями или только воздухом (у римлян *follis*; при Адриане были и стеклянные) — такие мячи были самыми большими; на вазах видим их с некими петлями и с разделением на четыре сектора; в действительности мячи красили в пурпурный, золотой или зеленый цвет. Мяч участвовал в разных играх (под общим именем σφαῖριστική): одиночных, парных, групповых; его бросали оземь или о стену, подбрасывали вверх и ловили, им играли на земле; за него состязались две группы участников и т.д. (Maue 1896: 2832–2834). Несмотря на популярность игры в мяч, изобретенной якобы лидийцами (Herod. I. 94; Plin. N.

¹ К сожалению, нам осталась недоступной статья, посвященная проблеме мяча в Италии (Schneider-Herrmann 1971), но, судя по отсутствию резонанса в позднейших работах, вазы там специально не рассматривались.

h. VII. 205), — ею увлекались такие видные мужи, как Александр Македонский (Plut. Alex. 39. 73) и сиракузский тиран Дионисий Старший (Cic. Tusc. V. 60), — в общем и целом в античности она уже стала «любимой детской игрой» (Mau 1896: 2832).

Едва ли не единственное важное свидетельство некогда существовавшего у греков древнего ритуала оставил Гомер. Повествуя о приключениях Одиссея на острове феаков, он упоминает игру в мяч в эпизоде с Навсикаей (Hom. Od. VI. 79–331). Царевна поехала на берег моря с подругами стирать одежду, и когда все было закончено и девы удовольствовались ужином, они принялись играть в мяч², однако Афина отбросила его в море, и тогда они обнаружили в прибрежных зарослях нагого, грязного Одиссея, прибывшего к их острову. Навсикая с девами вымыли его, облачили в лучшие одежды и, сожалея, что странник оказался женат (а мог бы стать прекрасным мужем для царевны), они отправили его во дворец, для встречи с царицей Аретой. Одиссей был тепло встречен царской четой, которая и помогла ему в конечном счете завершить «страстной путь».

Здесь важен ряд моментов: в мяч играет дочь царя на выданье, но за ней стоит мощная фигура царицы-матери Ареты: дева и мать составляют ритуальную пару, в которую входит странник-Одиссей как потенциальный ‘жених’. Жалкий вид странника говорит о том, что он — метафорический мертвец, которого спасают Арета с дочерью *в водном царстве* (в сюжете: *на берегу моря*), и спасают после того, как Афина отбросила в море мяч. Значит, мяч связан с посмертным возрождением мужчины женщиной (в двойной форме матери — девы) в водной стихии (у Навсикаи в тому же *морское* имя). Перед нами важнейший ритуал перехода, который дублируется стиркой одежды (ср. ассирийский миф о стирке платья богом Мардуком, в результате чего наступал потоп).

Спорадически фрагменты ритуала с мячом всплывали у греков то тут, то там. Например, в серии серебряных оболов Фессалии, из городов Ларисса и Трикка, последней четверти V в. до н.э., чеканились изображения сидящих и стоящих женщин с мячом. Они были убедительно истолкованы в контексте обряда женской инициации. Фессалия демонстрировала процветание полиса: изображались девушки и юноши брачного возраста, первые — с мячами, вторые — с конями (Griesbach 2022).

² Трагик Софокл, большой любитель мяча, самолично исполнял в театре роль Навсикаи (Athen. I. 20 sq.).

Мяч издавна был предметом эротической поэзии, известным уже у Анакреонта:

Бросил шар свой пурпуровый
Златовласый Эрот в меня
И зовет позабавиться
С девой пестрообутой.

(Пер. В. В. Вересаева)

Кроме того, игра девушек в мяч представлена на некоторых вазах в контексте брака-смерти — в сценах похищения Персефоны Плутоном или Европы Зевсом-быком (ср. Griesbach 2022: Abb. 8).

Об особой роли мяча на вазах Апулии заставляет думать не только их погребальная функция, но и то обстоятельство, что он изображается преимущественно на их лицевой стороне. Прежде всего, мяч, как правило, не является предметом игры³. Но он фигурирует в разных ситуациях, среди которых можно выделить некие композиционные константы.

Так, чрезвычайно любопытен эпизод в нижнем секторе тондо блюда мастера Патеры в Фодже (RVAp 2: Pl. 270.3) с изображением брачующейся пары (илл. 1). ‘Жених’ подносит ‘невесте’ блюдо приношений, а она с венком и опухалом сидит по другую сторону разделяющего их лутерия (хаос/воды), к ней подплывает гусь/лебедь (символ души). Два мяча лежат по сторонам упавшей гидрии (сосуд для воды), что на языке метафор говорит о связи его с Нижним миром — *первичным морем*, в котором умирает и вновь рождается все живое. Значит, мяч относится к сфере творения и ее Владычицы, которую Эрот венчает венком, а свой венок она приготовила для ‘жениха’. На сферу Низа намекают и другие ситуации с мячом — его нахождение на земле, за спиной или у ног людей, в их опущенных руках и т.д. (ср. пелику группы Копенгагенской танцовщицы в Бостоне: RVAp 2: Pl. 183.4).

Однако при этом он часто поднимается и в верхнюю зону росписи, ср. пелику круга мастера Подземного мира в Неаполе (RVAp 2: Pl. 204.1) (илл. 2); собственно, это одна из главных его позиций. Мяч, виисящий над умершим или над ‘женихом’ и ‘невестой’, исполнил свою функцию и пребывает в Верхнем мире повешенным на гвозде — как

³

К редким случаям можно отнести только амфору с изображением девушки в наиске, подбрасывающей мяч, или персонажей, жонглирующих мячом у алтаря (ср. скифос группы Wellcome в Гамбурге: RVAp 1: Pl. 96.4).



Илл. 1. Блюдо мастера Патеры в Фодже (13146)
(RVAr 2. Pl. 270.4)



Илл. 2. Пелика круга мастера Подземного мира в Неаполе (2032)
(RVAp 2. Pl. 204.1)

уже определенная судьба: ср. амфору мастера Белого саккоса в Милане (RVAr 2: Pl. 376.2), пелику группы Территаун в Неаполе (RVAr 2: Pl. 204.1) и др.

Форма мяча ассоциируется с человеческой *головой*. Так, на валютном кратере мастера Ганимеда в Базеле (RVAr 2: Pl. 296.1) (илл. 3) с изображением склоненного юноши (лутрофор за его спиной, сосуд для брачных омовений, — знак безвременной смерти и вместе с тем намек на *водный мир*, в котором проходит процесс космогенеза), голова его вписывается в общий ряд с тремя другими «головными» символами — двумя головными уборами (пилос с султаном, петас) и мячом. По сторонам стоят две адорантки с венками, зеркалом и веером. Ритуально отчлененные головы, эмблематический вариант которых представляет горгонейон, нередко на вазах: таковы голова Орфея, растерзанного фракиянками и пророчествующая после смерти; головы женихов Гипподамии, убитых в состязаниях колесниц ее отцом Эномаем, и другие. В иконографии греков, в соответствии с их эстетическими принципами, ритуал декапитации не мог получить широкого хождения, но отчлененную голову мог заменять, например, *созревший плод* типа виноградной кисти Диониса, умирающего-воскресающего бога, чрезвычайного популярного в Италии, в прошлом тоже с отчлененной головой (Paus. X. 19. 3). См., например, валютный кратер Балтиморского мастера в Вене (RVAr 2: Pl. 320.3; гроздь у верхнего юноши справа, там же и *мяч*, у левой сидящей женщины).

Однако главная роль мяча раскрывается в ситуациях с «женихами» и «невестами», составляющими основу «апулийского ритуала». На пелике мастера Дария в Париже (RVAr 2: Pl. 175.3) мяч направляется понизу от странника-«жениха», стоящего прислонившись к лутерии, к величавой сидящей «невесте», явно представляющей царицу Низа, Владычицу вод. Затем он взбирается к ней на бедра и застывает там. Таковы сцены на пелике круга мастера Дария в Кембридже (RVAr 2: Pl. 189.1), на ойнохое мастера Менциса в Канберре (RVAr 2: Pl. 311.2); на лебесе гамикосе в Бурже (RVAr 2: Pl. 313.1); на пелике мастера Ликурга в Матере (RVAr 1: Pl. 152.1) (илл. 4). Мяч словно стремится попасть *в женское лоно*, что в брачной ситуации однозначно намекает на предстоящий любовный союз, источник новой жизни.

Специфично вещное окружение мяча. Это прежде всего *блюдо* с приношениями или *открытый ларец* (метафора «открытого лона» Владычицы, готовое принять «семя» «жениха») (илл. 1, 2); вместе с ними (и под ними)



Илл. 3. Волютный кратер с изображением воина
в наиске мастера Ганимеда, в Базеле (S 23)
(RVAp 2. Pl. 296.1)



Илл. 4. Пелика мастера Ликурга в Матере (11671)
(RVAp 2. Pl. 152.1)

умершие или адоранты держат мяч, ср. ойнохою мастера Белого саккоса в Бари (RVAp 2: Pl. 378.1). На этой вазе ларец и мяч находятся в руках у Эрота, который знаменательно меняется местом с 'невестой'-Владычицей: именно он показан сидящим, тогда как символы возрождения, зеркало и закрытый ларец, подносит она. В позднеклассическое время и Владычица становится смертной, хотя в Италии этот процесс гораздо менее очевиден, чем в метрополии. Так, Андромеду, одну из могучих былых «морских царевен» и космоустроительниц, теперь спасает от «дракона» (воплощение хаоса-вод) юноша-Персей. На блюде из Канозы Группы Бари 3720 в Таранто (RVAp 2: Pl. 363.1) присутствуют целых три мяча, и четвертый, самый представительный, висит прямо у одного из стволов, к которым прикована принцесса. Они напоминают об основной функции Владычицы: рождать живых и возрождать умерших, зачиная от мяча = *головой-плода-семени* новые жизни.

2. МИФ И РИТУАЛ ИГРЫ В МЯЧ У ИНДЕЙЦЕВ МАЙЯ-КИЧЕ

В поисках древнего ареала распространения мяча, что необходимо для реконструкции первичного смысла вещи, находим очень широкую зону, от Сибири до Аляски, от Дальнего Востока до Древнего Египта. Очевидно, некогда это был всеобщее известный ритуал, который, к счастью, неплохо сохранился у индейцев, особенно — у майя-киче среднеклассического периода (450–700 гг. н.э.), где он засвидетельствован в эпосе «Пополь-Вух» (цивилизация майя пала в VIII–IX вв.), но доносящем вполне отчетливо архаический миф и ритуал.

Одним из двух главных игроков выступает преисподняя — облачно-водная пещера Шибальба, расположенная в центре мира под землей; она была источником мировых вод, хранительницей всех жизненных начал и сокровенных знаний. Ее название означает «[Место] душ умерших» или «[Вход в страну] призраков» (Бородатова 2022: 132). Пещера находилась на дне глубокого и узкого ущелья, и спускались в нее по «холодной лестнице», идя вдоль реки мимо колючих тыквенных деревьев, где на другой стороне скрещивались четыре «цветные» дороги, из которых в Шибальбу вела черная, западная. «Пейзаж» недвусмысленно живописует зону хаоса с его «белой, клыкастой, изрыгающей огонь пастью» Каймана Змея (Бородатова 2022: 133) — ее зооморфного воплощения и одновременно Мирового древа (с рекой в стволе — Бородатова 2022: 136). Кайман-змея стоит на голове хвостом вверх, заглатывая

пришедших туда для трансформации героев и изрыгая очищающее пламя. Надо думать, мужской пол владельца пещеры сравнительно поздний: сохранилось много свидетельств, что хозяйкой ее изначально была Владычица вод — богиня луны (Cohodas 1975: 112; Бородатова 2022: 143), имя которой означало «Темный дом».

Вблизи Шибальбы два брата-близнеца, Хун Ахпу и Шбаланке, затеяли игры в мяч, гоняя его целыми днями туда и сюда. Неумолчный стук и топот над головой владык Шибальбы привел их в раздражение⁴, и те вызвали братьев на состязания. Днем близнецы играли в мяч, а ночью претерпевали страсти в пяти «Домах испытаний» (Дом Мрака, Дом Холода, Дом ножей / Дом пламени, Дом Ягуаров, Дом Летучих мышей). В результате они проиграли, и один из братьев был принесен в жертву: владыки Шибальбы отчленили Хун Ахпу голову и повесили ее на стену стадиона как цель для метания мяча, однако Шбаланке, после целого ряда ухищрений, удалось подменить голову панцирем черепахи. По другой версии мифа, мяч во время игры заменялся кроликом (или опоссумом, раздувшимся до размеров мяча); он отвлекал внимание богов, и Шбаланке сумел оживить брата.

Но в более ранней версии, лишенной сказочности, источником новой жизни был сам череп жертвы. Хун Ахпу, «голова-плод которого, полная сока=слюны=семени, повешенная на мировое колючее дерево — аналог зубастой пасти, порождает вторую пару героев...» (Бородатова 2022: 138). Слюна его попала на проходившую под ним девушку (Пополь-Вух 1993: 40): она забеременела и родила близнецов, которые вступили в новое состязание с богами Шибальбы и на этот раз победили⁵.

Трансформация мертвого в живого заключалась в декапитации и расчленении тела — что символически происходило в «Домах испытаний». Там боги-предки готовили пришедших к реинкарнации: Летучие мыши обезглавливали тела, а Ягуары расчленяли, сдирая кожу когтями

⁴ Нельзя не заметить сходства мезоамериканского мотива поединка героев со смертью с шумерским мифом в поэме «Гильгамеш, Энкиду и подземный мир». Оба неразлучных «братья», хотя и не родные по крови, как-то привели в раздражение богов преисподней своей игрой на музыкальных инструментах *пукку* и *микку* (предположительно барабан и палочки, вырезанные — первый из корней Мирового древа *хулуту*, вторые — из ветвей его кроны); однажды инструменты внезапно провалились под землю; Энкиду спустился за ними туда и обратно уже не вернулся. Гильгамешу удалось лишь повидать Энкиду у врат поземного мира, где тот жаловался на свою прискорбную судьбу. (См.: Афанасьева 1997: 214–226).

⁵ От упавшего с неба оперенного мяча забеременела богиня плодородия Коатликуэ (Бородатова 2022: 141).

и клыками, а также скребками из рыбьих плавников, потому что только очищенные души могли вновь воплотиться (Бородатова 2022: 134). Очищенная душа сокращалась до размеров эмбриона и принимала вид плода или прозрачной сферы, улетающей для нового рождения в лоно женщины; душа могла слетать в лоно и «падающей звездой» (Бородатова 2022: 141). После Дома пламени, где происходило очищение огнем (иногда это печь или раскаленная паровая баня, каковые позднее строились при стадионах), братья прыгали в погребальный костер. Возрождение проходило в водах пещерной реки, куда бросали кости героев. Первое время они существовали в виде рыб, живущих в корнях и в стволе Мирового древа; затем водные богини омывали их, и герои в восстановленном облике выходили на берег (Бородатова 2022: 135).

Для ритуальной игры в мяч в Мезоамерике строились специальные площадки-стадионы, вытянутые с севера на юг, со стенами, украшенными рельефными сценами на тему игр, а столб с кольцом, через который прогоняли мяч-голову-семя, мыслился стоящим в центре мира. Капитан проигравшей команды приносился в жертву, и на индейских мячах-головах изображался череп (ср. Cohodas 1975: 112, fig. 7; Patzán, Rega 2019: Fig. 8). Мячи изготавливались из «крови» священного древа, каучука, и были тяжелыми, весом до 5 кг, они сжигались по окончании ритуала (Бородатова 2022: 146).

Судя по тому, что изначально игры отправлялись только дважды в год, в весеннее и осеннее равноденствие (для майя при открытии сезона засухи и сезона дождей) — в весеннем ритуале бог-солнце погибал из-за водной богини-луны, а в осеннем — она из-за него (соответственно приносились в жертву капитаны проигравших команд — Cohodas 1975: 109). Ритуал облакался в форму космогонического мифа, с двумя прародителями, луной и солнцем, в которых превращались младшие близнецы-победители. Победа знаменовалась *попаданием мяча в кольцо*⁶ (Бородатова 2022: 156) и понималась как проникновение семени игрока в вульву Шибальбы и ее оплодотворение. Во избежание ранений игроки Мезоамерики снабжались специальными поясами, перчатками и приспособлениями для рук и ног, отбивать мяч им позволялось только *бедрами*⁷, близость которых к гениталиям наводит на мысль о попада-

⁶ Возможно, многочисленные венки и кольца апулийских vaz можно считать не только символами брачного венчания, но и соития, знаком женской вульвы.

⁷ Возможно, обряд сохранился у греков в игре *эпискурос*; полагают, что она представлена на лутрофоре греческой стелы с юношей и мальчиком из Пирея, 400–375 г. до н.э., в Афинах (Conze II. 2: Nr. 1046, Taf. CСIII).

нии мяча в цель как метафорическом соитии⁸. Ловкие игроки у индейцев нарекались большими прелюбодеями (Бородатова 2022: 157).

Итак, у индейцев мяч был «символом плода, реинкарнирующей души» (Бородатова 2022: 144), но душ у майя-киче было несколько, и спускалась в пещеру только одна из них — *душа-тень*, призрак (пос); другая, упомянутая в источниках, *душа-двойник*, выступала в образе животного, в частности, оленя; о *душе-дыхании* и *душе-крови* (возможно, они тождественны) ближе пока не известно. Освобожденную от плоти душу-тень или душу-двойника можно было увидеть в *зеркале*, которым представлялся стадион, моделирующий архитектурно Шибальбу как пещеру предков. Душа живых могла покидать тело и общаться с душами умерших под воздействием психотропных веществ (наркотики, табак) или пьянящих запахов *цветов* (Бородатова 2022: 136).

В эпосе, чрезвычайно разветвленном, с частично деградировавшим ритуальным смыслом, сторону смертных представляют только *мужчины*-

⁸ Аналогичный концепт просматривается в Древнем Египте, в играх фараона с мячом и битой (наподобие современного бейсбола), см. Piccione 2010 (факты автора приводятся в нашей трактовке. — Л. А.). Игра в мяч с битой называлась *seker-hemat*; она упоминается уже в III тыс. до н.э., в Текстах Пирамид (изречение 254). Фараон просит Владыку Горизонта пропустить его, умершего, по ту сторону, грозя за отказ крушением миропорядка. Обитатели неба, включая четырех небесных быков, звезды и созвездия, соглашаются с решением богини Запада пропустить его в ладье на Поля Хетепу (Жертвоприношений). Фараон стремится обезопасить себя от *обезглавливания*, ссылаясь на опыт Аписа, священного быка Мемфиса, сохранившего голову во время ритуального преследования его с лассо. Апис был манифестацией бога Птаха, одного из воплощений мужской производительной силы. Ритуал с мячом позволял умершему восстановить жизненные силы, однако разыгрывался он не для Аписа, а для богини Запада, позволившей *пересечь горизонт* (т.е. проникнуть в «лоно»).

Спустя тысячу лет в святилище Хатшепсут в Дейр-эль-Бахри (XV в. до н.э.) на рельефах часовни богини Хатор ритуал исполняет пасынок Хатшепсут — Тутмос III. Он держит в руках мяч и узкую битую волнистой формы, «отбивая мяч для Хатор», который ловят двое жрецов. Надпись над головой богини подтверждает право Тутмоса III на царствование. Ритуал имел место во время ежегодного праздника Хатор в Фивах, на котором совершался ритуальный брак и sexual union богини с Амоном-Ра, необходимый для духовного обновления мира. В храме Амона в Луксоре, в Часовне Рождений, Аменхотеп III исполняет ритуал с мячом перед Хатор, наряду с другими сценами «рождества» фараона, в числе которых и рождение ребенка вследствие sexual union матери фараона с Амоном. Другая сцена изображена в Луксоре в часовне Мут, где фараон исполняет ритуал с мячом перед Мут-Сахмет, «доставляя наслаждение ее сердцу» (Piccione 2010: 7).

Далее, с большим интервалом, сцены с мячом появляются уже при Птолемеях и в римское время (II в. до н.э. — I в.); процесс космоизации мира в них связан преимущественно с «разрушением глаза Апофиса» — гигантского змея, главного противника бога-солнца Ра. Подводя итоги работы, П. Пиччионе справедливо отметил аналогию египетских ритуалов с играми ацтеков и майя (Piccione 2010: 13).

близнецы, хотя исходная пара игроков должна была воплощать два антитетических начала — женский Низ (луна) и мужской Верх (солнце). Собственно, первыми игроками должны были быть именно они — юноша-умерший, солнечный герой, и лунно-водная преисподняя-Шибальба. Одна из центральных идей мезоамериканского ритуала — *долгий путь* юноши-души к центру мира, к «лону Праматери», вниз по лестнице (мифической и вполне реальной архитектурной, в сооружениях стадионов) (Бородатова 2022: 154–155), в водный хаос, холодный и темный дом богини-луны, водной Владычицы. Поэтому пещера и стадион уподоблялись *зеркалу*: «космическая», преображенная творчеством вода дает отражение вышедшим из хаоса, ожившим душам, мертвые же его не имеют.

На апулийских погребальных вазах (и мезоамериканские игры в мяч имели поминальный контекст, они изображались *на сосудах, с иероглифическими надписями*) находим первичную пару ‘жениха’ и ‘невесты’ в «холодном доме» (водный мир символизирует лутерий). Он — странник, *πλανητικός*, часто с посохом, и без одежды, т.е. душа без тела — *странствующая душа*. Она — Владычица, сидит на троне, рядом — компаньонка (‘мать’ и ‘дева’), в руках у них — *зеркало*, знак власти над миром вод, средой творения, а также *веер*⁹. Нередко женщины на вазах сидят под *зонтиком* — намек, возможно, помимо прочего, на душу-тень (?); в Египте тень обозначал иероглиф зонтика. На поздних вазах второй половины IV в. до н.э. часто встречаются роскошные *цветы* — возможно, тоже связанные с реинкарнацией души. Есть и *лестнички*-«ксилофоны» — для нисхождения в преисподнюю, выхода в мир живых и «вознесения». Бог-кролик, сидящий у индейцев на руках богини Луны и связанный с прорицаниями и гаданиями, на апулийских вазах представлен родственной фигурой *зайца*, вручаемого ‘невесте’ ‘женихом’ (ср. лебес гамикос круга мастера Дария в Таранто (RVAp 2: Pl. 183.3)) или сидящим на ее бедре, там же, где обычно находится и мяч.

Много сходжений (при полном несоответствии иконографий) таких, казалось бы, далеких друг от друга культур; это свидетельство глубокой древности и широты распространения связанных с мячом представлений.

⁹ Веер заставляет вспомнить «махалки» из перьев майя-киче, которые должны были расчищать путь душе, идущей к воплощению (Бородатова 2022: 145) (ср. илл. 1–3); сам мяч как *плод-голова-душа-семя* у индейцев считался еще и воплощением ветра: его подскоки снизу вверх могли достигать облаков и высекать из них дождь-семя.

3. МЯЧ КАК «ПОСЛЕДНЕЕ СЛОВО» МЕМОРИАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ ГРЕКОВ

Теперь попробуем понять, почему появилась потребность во введении мяча в греко-италийскую иконографию, практически на исходе эллинской мемориальной традиции, насчитывающей более тысячи лет. Можно выделить несколько главных этапов ее развития.

1. Первые греческие мемориалы — каменные стелы Микенского круга А, XVI–XV вв. до н.э. Под землей в могиле остаются многочисленные роскошные дары, открытые Шлиманом в 1874 г., — кинжалы, нагрудники, золотые маски, ожерелья, драгоценные сосуды, ювелирные изделия (Marinatos 1986: Taf. 184–191, 194, XLIX, L, LI, 196–199, 208–224 и др.; Акимова 2020: илл. 361–379, 389–415). А над землей проявляется образ умершего. Это всегда мужчина — охотник и воин (Marinatos 1986: Taf. 168, 169; Mylonas 1951: 134–147); над женскими погребениями (гробница III) ставились стелы без изображений¹⁰. Наилучше сохранившийся рельеф, в Афинах, стела № 1428 с могилы V (Акимова 2020: 384–385, илл. 416) (илл. 5), представляет его победителем: колесничий пронзает копьем врага. Большое место на стеле занимает зона волн — изображение хаотических вод, в которых зарождается новая жизнь.

2. В XIII в. до н.э. среди небольших глиняных саркофагов появляется особый тип — ларнак из Танагры, в Фивах, XIV–XIII вв. до н.э. (Spyropoulos 2020: 4; Акимова 2023: 291, илл. 8) с изображением волн на длинных стенках, взлетающих птиц на крышке. Разделяются материя и дух, Низ и Верх космоса. Останки покойного пребывают в водах хаоса (в ящике ларнака), душа-птица вырывается в верхний мир.

3. В эпоху геометрики (X–VIII вв. до н.э.) надгробием служит монументальная ваза с изображением умершего на ложе, включенного в космологический контекст. Его оплакивают в сцене *πρόθησις* — выставления тела, представленную, в частности, на известной Дипилонской амфоре из Керамика, в Афинах (Schweitzer 1969: Taf. 30; Акимова 2007а: 36–37, илл. 8), см. (илл. 6), и это есть важнейший залог его возрождения: слезы, как дождь, орошающий землю, соединяют миры: в «священном браке» Низа и Верха зачинается новая жизнь. Сохраняется и реальный канал связи живых и умерших: через отбитые ножки ваз со-

¹⁰ Всего в Микенах, в Круге А, Шлиман нашел 17 стел: 6 с фигурами, 11 без них (Mylonas 1951: 134).



Илл. 5. Стела с воином на колеснице, поражающим врага.
Из Микен, Могильный круг А, шахтовая могила V. XVI–XV вв. до н.э.
(Афины, НАМ (1428))



Илл. 6. Дипилонская амфора из Керамика, 760–750 гг. до н.э.
(Афины, НАМ (804))

вершался обряд возлиания ритуальной жидкости, проникавшей сквозь землю к останкам покойного (Houby-Nielsen 1996: 43f., Note 9). Происходит гендерная дифференциация надгробий: на женских, амфорах, представлена стагнация смерти (сцены протесиса), на мужских, кратерах или кувшинах, тело начинает двигаться (сцены *экфорá* — ср. кратер из Керамика в Афинах: Schweitzer 1969: Taf. 40), включаясь в новый жизненный цикл.

4. В эпоху архаики (VII–VI вв. до н.э.) важнейший обряд *либации* сохраняется, но из «вертикального» он становится «горизонтальным»: из-под земли выводятся дары умершему в прямоугольные неглубокие узкие ямы — жертвенные каналы, т.н. *Opferrinnen* или *Offering-trenches*. Таким образом, Нижний мир закрывается, и весь ритуал переносится в сферу живых¹¹. Монументальные хрупкие вазы заменяются надгробными статуями, представляющими, главным образом, воинов и атлетов. Статуя юноши из Анависоса, ок. 530 г. до н.э., в Афинах (Boardman 1996: Fig. 107; Акимова 2007а: 305–306, илл. 251) (илл. 7), стояла на базе с эпитафией, призывающей прохожих оплакать безвременно погибшего воина, сраженного жестоким Аресом, когда он бился в первых рядах. Появляется имя: Крез (Κροῖσος): надгробие начинает говорить. Мужской героический образ доминирует в Греции, хотя появляются и женские надгробные фигуры, в дорогих одеяниях, в иератических позах, типа знаменитой статуи безвременно ушедшей Фрасиклеи из Мирринусы/Меренты, в Афинах, 550–540 гг. до н.э. (Boardman 1996: Fig. 108а; Svenbro 1993), с именем умершей, с именем мастера (Аристион с Пароса) и с эпитафией, говорящей от первого лица (Boardman 1996: Fig. 235). Есть и монументальные рельефные стелы, так же с именем умершего и с именем мастера: надгробие Аристиона, работа Аристокла, ок. 510 г. до н.э. (Boardman 1996: Fig. 235; Акимова 2007а: 331–332, илл. 282).

5. В начале эпохи классики, ок. 490 г. до н.э., в образный мир мемориала впервые входит обычный человек, о чем свидетельствует персонаж беотийского надгробия из Орхомена, мастера Алксенора с о. Наксос, ок. 490 г. до н.э. (Boardman 1996: Fig. 244; Акимова 2007а: 114–115, илл. 88) (илл. 8). Внешне схема мало меняется, но на деле совершается революционный поворот. Бородатый мужчина в плаще, средних лет, играет с со-

¹¹ Такие каналы дают начало длинным и узким алтарям (размеры их примерно: 40 × 1–2 м) греческих храмов (Артемиды Ортии в Спарте, позднеклассического храма в Немее, классического алтаря храма на Истме), перенося культ умерших на землю, в святилища (Houby-Nielsen 1996: 43f., Note 9).



Илл. 7. Статуя Креза, из Анависсоса, Аттика, ок. 530 г. до н.э.
(Афины, НАМ (3851))



Илл. 8. Стела мужчины с саранчой и собакой из Орхомена, работы Алксенора с о. Наксос, ок. 490 г. до н.э.
(Афины, НАМ (39))

бакой, которую он дразнит саранчой. Нижний мир как подземно-подводная сфера получает свой зооморфный образ — собака представляет рождающую Праматерь, Владычицу преисподней, что было давней традицией на Древнем Востоке, в Египте, в Микенах, и вот теперь появляется в Греции¹². За бытовым мотивом скрывается древний ритуал: умерший словно распадается на тело-собаку и дух-саранчу (впоследствии — птицу), которые воссоединятся в новом цикле (собака стремится проглотить саранчу), но пока это действие потенциальное.

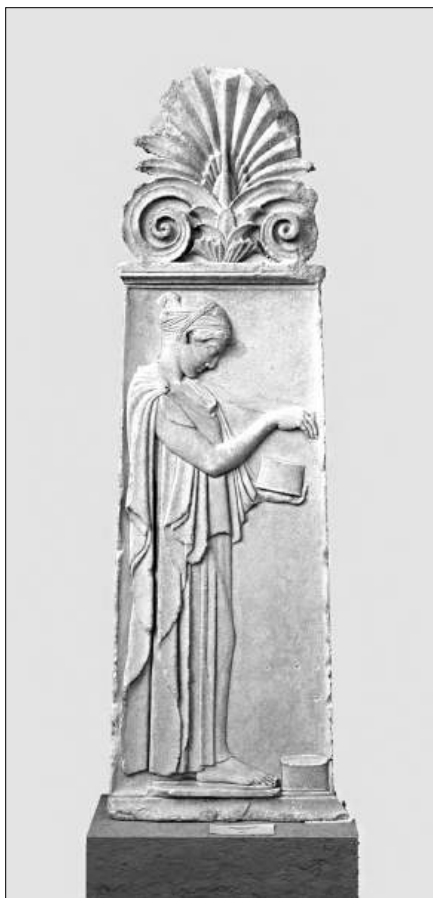
6. Ок. 460 г. до н.э. появляется новый аспект мемориала, представляемый островной стелой Джустиниани, в Берлине (Boardman 1995: Fig. 51; Акимова 2007b: 120–121, илл. 93) (илл. 9). Расширяется ранее крайне узкая сфера женских надгробий. Умершая вынимает из ларца некий предмет, в схеме «перевернутого мира»: ящик ларца она держит в руках, а крышка его лежит на земле. Девушка предстает в функции Владычицы Низа. Она держит свой главный символ, *открытый ларец*, как ее собственное «открытое лоно», в которое будет входить ‘семя’ умерших для нового рождения.

7. Полвека спустя, ок. 400 г. до н.э., такой же ларец соединяет уже двух женщин, умершую и девушку из ее дома. Это знаменитая стела Гегесо, дочери Проксена (Boardman 1995: Fig. 151; Акимова 2007b: 250–251, илл. 224) (илл. 10). И здесь ларец открыт, и Гегесо тоже как будто любит украшениями. Внешне кажется, что это есть указание на богатство семьи, владеющей вещами престижа, но на деле умершая как представительница Праматери, рождавшей сына-супруга в парфеногенезе (т.е. как девственная мать), теперь и зрительно, иконографически, раздваивается на ‘мать’ и ‘деву’, и такая субстантивация форм, имевшая место на Древнем Востоке с эпохи неолита, в искусстве Греции очевидна впервые. Популярность темы «госпожи и служанки» (“mistress and maid”) продлится в погребальном искусстве вплоть до поздней античности.

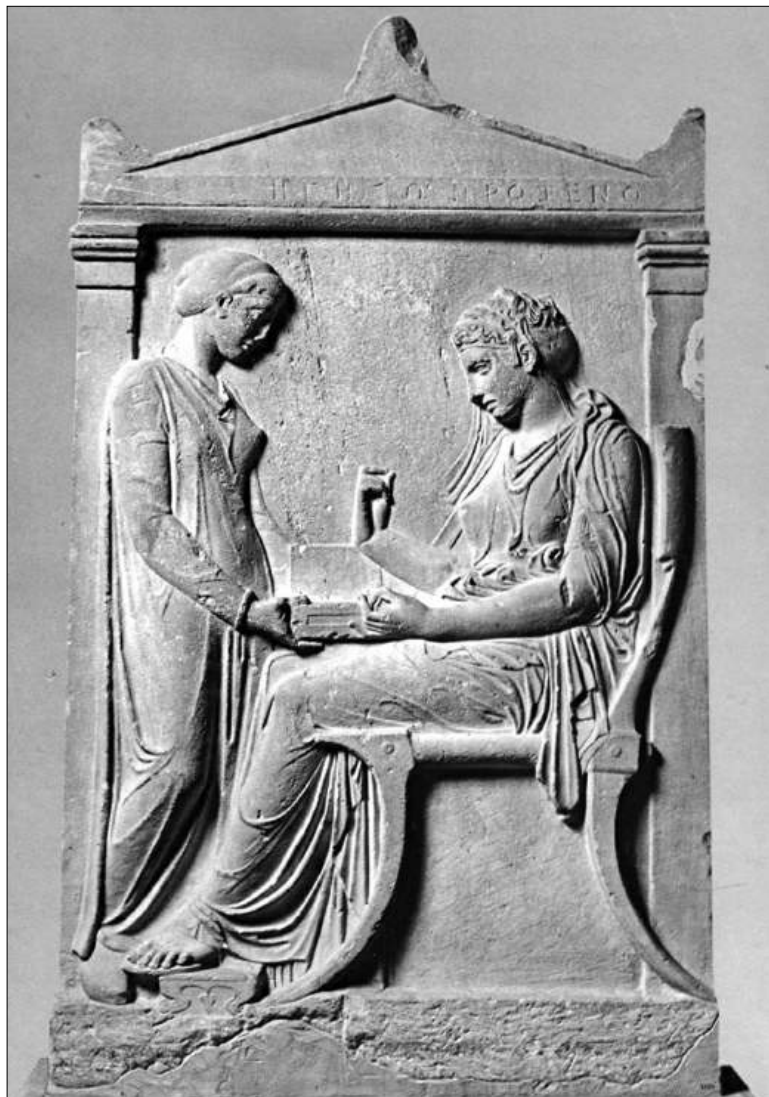
8. К началу IV в. до н.э. число женских надгробий примерно сравнялось с мужскими, и возникает новая тема — встречи-прощания супругов в некоем идеальном пространстве, в храме-наиске. Их объединяют *взгляды* (о них см.: Акимова 1999) или *рукопожатия* (Davies 1985; Pembrton 1989). На поздних семейных надгробиях вроде стелы Дамасистраты в Афинах, третьей четверти IV в. до н.э. (Conze I: Taf. XCVII; см. также: Taf. LIX, LXXXVI, LXXXIX и другие; Акимова 2007b: 364–365, илл. 318)

12

Этот аспект был бегло затронут нами в статье: Акимова 2023: 283–294.



Илл. 9. Стела Джустиниани, ок. 460 г. до н.э.
(Берлин, Государственные музеи, Античное собрание)



Илл. 10. Стела Гегесо, из Керамика, ок. 400 г. до н.э.
(Афины, НАМ (3627))



Илл. 11. Надгробие Дамасистраты, 3-я четверть IV в. до н.э.
(Афины, НАМ (410))

(илл. 11), акцентирована мысль, что от живого к покойному перетекает жизнь, а от умершего к живому — смерть (Акимова 1999: 182 сл., прим. 82). Атмосфера пронизана глубокой взаимной любовью супругов и членов семьи, и часто остается неясным, кто из них умер. Такие надгробия из пентелийского мрамора, часто монументальные, с глубоким внутренним пространством и почти круглыми скульптурами, пурпурного цвета от долгого стояния на солнце, поражают и нас сегодня иллюзией жизни, как некогда они поразили Гёте в Вероне («Итальянское путешествие», 16 сентября 1786 г.: Гёте 1980: 32). Они втягивают нас в изображенный семейный мир с его нерасторжимыми связями живых и умерших.

Это последнее слово аттического мемориального искусства. В 317/316 гг. до н.э. афинский правитель Деметрий Фалерский принял закон против роскоши надгробий (Cic. de leg. II. 66), и греческие некрополи усеяли безликие колонки-киониски с именами, оборвав развитие одного из прекраснейших жанров мирового искусства.

На этом фоне апулийские вазы с изображением мяча, иногда с похожими семейными сценами в наисках, идут совсем в другом направлении. Они представляют, как правило, не прощание супругов, а напротив, встречу ‘жениха’ и ‘невесты’, также в идеальном пространстве, но всегда в одних возрастах: она — зрелая, пышно одетая *матрона* (с дополнением в виде рядом стоящей *девы*), он — обнаженный *юноша-странник* с посохом, часто у лутерия (символ хаотических вод, среды зачатий-рождений). Эрот благословляет их союз. Постоянно присутствуют фиалы для ритуальной либации. В композицию включаются *венки*, *кольца*, *обручи* — символическое обозначение женских гениталий как символа входа в преисподнюю, в материнское лоно, но также *веер* — знак жизни воздуха, ветра, ускоряющего движение мяча-души-семени в лоно Владычицы. На блюдах в руках дароносцев и самих умерших обычно видны *яйца* — еще один знак зачатия жизни и обновления цикла.

В роли умершего, как говорилось, нередко выступает Эрот, устроитель брачных союзов и посланник Владычицы-Афродиты (ср. ойнохою мастера Менцис в Канберре — RVAp 2: Pl. 311.2) (илл. 12). Он — знак того, что приходящие странники-‘женихи’ — полубожественны, они получают часть нетленной природы от ‘невест’ и, в свою очередь, наделяют партнерш статусом смертных: те меняются местами в иконографии с ‘женихами’ и Эротом, которые несут им спасительные дары (ср. ойнохою Мастера Белого саккоса в Бари — RVAp 2: Pl. 378.1). Уравнительный гендерный процесс похож на аттический, но все же в Италии



Илл. 12. Ойнохоя мастера Менцис в Канберре (A.N.U. 65.20)
(RVAp 2. Pl. 311.3)

другое. Здесь новая жизнь понимается именно как новое биологическое зачатие супругой в браке, через *плод-семья-мяч*¹³, а там — как *память*, которая преодолевает забвение. В Аттике — духовное, в Италии — материальное, там — отцовское, здесь — материнское. В Аттике статический семейный союз снимает идею пути в иной мир, а в Италии всегда есть намек на имевшее место *странствие души-‘жениха’-умершего* до встречи с супругой. Причем, его путь — одинокий, вне семейных и родственных связей, с «паспортом»-ламеллой (ср. орфические таблички — Bernabé, Jiménez San Cristóbal 2008), благодаря символическим дарам людей (обычно тоже пар типа ‘жениха’ и ‘невесты’), связанных с ним не родством крови, но общностью веры и принадлежностью к религиозному братству. Итальянский умерший окружен не любовью родных, а ритуальными вещами — гарантами посмертного спасения, среди которых главный — мяч.

Поэтому апулийские вазы, прежде чем окончательно исчерпать свой ресурс к началу III в. до н.э., вновь уходят в могилу, под землю, в среду рождающей Матери-творца, они населяют подземные гробницы-гипогеи, скрываясь с поверхности земли. Образы типизируются, утрачивают имена и индивидуальность, все сводится к моделированию процесса спасения — в основе материнскому, но при этом рациональному, вневещественному, вневещному, основанному на пифагорейском числе и симболе.

ЛИТЕРАТУРА

Акимова 1999 — Акимова Л. И. «Встреча взглядов» на аттических надгробиях. К интерпретации Таманской стелы с воинами // Таманский рельеф. Древнегреческая стела с изображением двух воинов из Северного Причерноморья / Под ред. Э. Зимон и Е. А. Савостиной. М.: Индрик, 1999. С. 177–204.

¹³

Любопытным аналогом данной иконографии нам видится другой мемориальный феномен античной периферии: расписные склепы Херсонеса IV–V вв., у которых «ортостаты» нижнего яруса с вписанными в них ромбами и кругами, с демонстрацией внутренней структуры мрамора с его «ядрами» заменяются точками-семенем и начинают «порождать» реальные формы в виде деревьев (см. Ростовцев 1913–1914: табл. СХII (Склеп 1903 года)). Более ранний боспорский пример — склеп Геракла в Анапе, со сложной системой аналогичных «ортостатов» (Алексеева 2021: рис. 50–52), заполненных всевозможными змейками, «вакуолями» и прочими знаками «семени».

- Акимова 2007a — *Акимова Л. И.* Искусство древней Греции. Геометрика. Архаика. СПб.: Азбука-классика, 2007.
- Акимова 2007b — *Акимова Л. И.* Искусство древней Греции. Классика. СПб.: Азбука-классика, 2007.
- Акимова 2020 — *Акимова Л. И.* Искусство Эгейского мира. Троя, Киклады, Крит, Фера, Микены. Москва: БуксМарт, 2020.
- Акимова 2023 — *Акимова Л. И.* Собака на гравюре Дюрера «Melencolia I» // Семиотика в прошлом и настоящем / Отв. ред. И. А. Седакова. М.: Институт славяноведения РАН, 2023. С. 279–314.
- Алексеева 2021 — *Алексеева Е. М.* Некрополь античного города Горгиппии. Комплекс гробниц рубежа II–III вв. н.э. М.; Вологда: Древности Севера, 2021.
- Афанасьева 1997 — От начала начал. Антология шумерской поэзии / Вступ. ст., пер., коммент., словарь В. К. Афанасьевой. СПб.: Петербургское востоковедение, 1997.
- Бородатова 2002 — *Бородатова А. А.* Игра в мяч как путь в пещеру предков (К вопросу о семиотике ритуальной игры в мяч в древней Мезоамерике) // История и семиотика индейских культур Америки / Под ред. А. А. Бородатовой, В. А. Тишкова. М.: Наука, 2002. С. 129–175.
- Гёте 1980 — *Гёте И. В. фон.* Собр. соч. в 10 т. Т. 9. Воспоминания и встречи / Пер. с нем. под общ. ред. А. Аникста и Н. Вильмонта. Комментар. Н. Вильмонта. М.: «Художественная литература», 1980.
- Пополь-Вух 1993 — *Пополь-Вух.* Родословная владык Тотоникапана / Пер. с яз. киче. Изд. подг. Р. В. Кинжалов. М.: Ладомир — Наука, 1993.
- Ростовцев 1913–1914 — *Ростовцев М. И.* Античная декоративная живопись на юге России. СПб., 1913–1914.
- Bernabé, Jiménez San Cristóbal 2008 — *Bernabé A., Jiménez San Cristóbal A. I.* Instructions for the Netherworld: The Orphic Gold Tablets. Leiden, Boston: Brill, 2008. (Religions in the Graeco-Roman World, 162).
- Boardman 1995 — *Boardman J.* Greek Sculpture. The Classical Period. London: Thames and Hudson, 1995. 3rd ed.
- Boardman 1996 — *Boardman J.* Greek Sculpture. The Archaic Period. London: Thames and Hudson, 1996. 3rd ed.
- Cohodas 1975 — *Cohodas M.* The Symbolism and Ritual Function of the Middle Classic Ball Game in Mesoamerica // *American Indian Quarterly*. 1975. Vol. 2. No. 2. P. 99–130.
- Conze I–II — *Conze A.* Die attischen Grabreliefs. Bd. I–II. Berlin: Verlag von W. Spemann, 1893.
- Davies 1985 — *Davies G.* The Significance of the Handshake Motif in Classical Funerary Art // *American Journal of Archaeology*. 1985. Vol. 89. P. 627–640.

- Griesbach 2022 — *Griesbach J.* Ballspielerinnen auf thessalischen Münzen. Ein Zeitvertreib als öffentliche Angelegenheit? // *Pallas*. 2022. Vol. 119. S. 379–399. <https://doi.org/10.4000/pallas.25139>
- Houby-Nielsen 1992 — *Houby-Nielsen S.* The Archaeology of Ideology in the Kerameikos: New Interpretations of the “Opferrinnen” // The Role of Religion in Early Greek Polis. Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institute at Athens, 16–18 October, 1992 / Ed. by R. Hägg. Stockholm, 1996. P. 41–54.
- Marinatos 1986 — *Marinatos S.* Kreta, Thera und das Mykenische Hellas. Aufnahmen von Max Hirmer. München: Hirmer Verlag, 1986. 2-te Aufl.
- Mau 1896 — *Mau A.* Ballspiel // Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Hbbd. IV. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlag, 1896. Sp. 2832–2834.
- Mylonas 1951 — *Mylonas G.* The Figured Mycenaean Stelae // *American Journal of Archaeology*. 1951. Vol. 55. P. 134–147.
- Patzán, Rega 2019 — *Patzán D. M. G., Rega M. F.* The Decapitation Ritual and the Ancient Maya Ballgame. From Archaeological Evidences to Sacred Stories // *Axis Mundi*. 2019. Vol. 13, n. 1. P. 30–41.
- Pemberton 1989 — *Pemberton E.* The Dexiosis on Attic Grave Stones // *Mediterranean Archaeology*. 1989. Vol. 2. P. 45–50.
- Piccione 2010 — *Piccione P. A.* Skr ḥm3.t: A Ritual Bat-and-Ball Game in Ancient Egypt // The 61th Annual Meeting of the American Research Center in Egypt, Oakland, California. April 23–25, 2010. San Antonio: ARCE US Office, 2010. P. 1–14.
- RVAp 1 — *Trendall A. D., Cambitoglou A.* The Red-Figure Vases of Apulia. Vol. I. Early and Middle Apulian. Oxford: Clarendon Press, 1978. (Oxford Monographs on Classical Archaeology).
- RVAp 2 — *Trendall A. D., Cambitoglou A.* The Red-Figure Vases of Apulia. Vol. 2. Late Apulian. Oxford: Clarendon Press, 1982 (Oxford Monographs on Classical Archaeology).
- Schneider-Herrmann 1971 — *Schneider-Herrmann G.* Der Ball bei den Westgriechen // *Bulletin van de Antieke Beschaving*. 1971. Vol. 46. S. 123–133.
- Schweitzer 1969 — *Schweitzer B.* Die geometrische Kunst Griechenlands. Frühe Formenwelt im Zeitalter Homers. Köln: Verlag M. DuMont Schauberg, 1969.
- Spyropoulos 2020 — *Spyropoulos G.* The Tanagra Larnakes: Iconography, Style and Interpretation // *Getty Research Journal “The Tanagra Larnakes”: Iconography, Style and Interpretation*. 2020. December.
- Svenbro 1993 — *Svenbro J.* Phrasikleia: An Anthropology of Reading in Ancient Greece. New York: Cornell University Press, 1993.

Liudmila I. Akimova (Moscow)

THE BALL ON THE APULIAN VASES OF THE 5TH–4TH CENTURIES BC:
THE LATEST INNOVATION IN THE GREEK MEMORIAL ICONOGRAPHY

ABSTRACT: In the funeral vases of Apulia, with their ever-increasing quantity of ritual things, the ball became especially popular in the IVth century BC. Its function is apparently not clear, but the compositional context speaks of the connection of the ball with the aquatic world of creation. In ancient Greece, the ball game is associated with women of childbearing age (the episode of Nausikaa in Homer's "Odyssey", Thessalian coins of the last third of the Vth century BC); the ball acts as a metaphor for the male seed that conceives a new life. This role of the ball, the game of which was once widespread everywhere, is clearly reconstructed based on data from the Maya-Quiche Indians of the Middle Classical period. The ball there acts as a metaphor for the *head-fruit-seed* as the main element of the reincarnation of the soul. The primary players were considered to be the sun and the moon, the gods of water and sky, who ushered in the seasons of drought and rain; captains of losing teams were decapitated. The role of the ball in the Greek iconography becomes clear when comparing the Attic line with that of Italic one. If in Attica the funerary art strove for ever greater spirituality, then in Italy the rebirth of the deceased is thought as the act of biological reproduction of life (thanks to the *male seed-ball*), but in the light of Pythagorean and philosophical ideas as extra-sensory, rational and abstract.

KEYWORDS: ball, Apulian vases, Greek memorial iconography, Maya-Quiche, male seed

NOTE ON THE AUTHOR: Liudmila I. Akimova, Dr.Sc (Art History), Professor, Leading Researcher of the Department of Art and Archaeology of the Pushkin State Museum of Fine Arts.

E-mail: liudmila.akimova@arts-museum.ru

ORCID: 0000-0002-6155-7182.

РЕЗЮМЕ: На погребальных вазах Апулии с их все возрастающим числом ритуальных вещей, со второй половины IV в. до н.э. большую популярность приобретает мяч. Функция его, по видимости, не ясна, но композиционный контекст говорит об отношении мяча к водной среде творения. В древней Греции игра в мяч связана с женщинами детородного возраста (эпизод с Навсикаей в «Одиссее» Гомера; изображения на фессалийских

монетах и др.); мяч выступает метафорой мужского семени, зачинающего новую жизнь. Такая функция мяча, игра в который некогда была очень широко распространена, отчетливо реконструируется на данных индейцев майя-киче среднеклассического периода. Мяч там выступает метафорой *головы-плода-семени* как главного элемента реинкарнации души; первичными игроками считались богиня луны и бог солнца, открывавшие соответственно сезон дождей и сезон засухи; лидеры проигравших команд обезглавливались. Роль мяча в мемориальной иконографии Греции выясняется при сопоставлении памятников Аттики и Италии. Если в Аттике к концу классической эпохи развивалась тенденция к духовной трактовке связи живых и умерших (мотивы рукопожатия и встречи взглядов), то в Италии — к изображению воспроизводства жизни в браке, благодаря *мужскому семени (мячу)*.

Ключевые слова: мяч, апулийские вазы, греческая мемориальная иконография, майя-киче, мужское семя

Об авторе: Людмила Ивановна Акимова, доктор искусствоведения, профессор, ведущий научный сотрудник Отдела искусства и археологии Античного мира Государственного музея изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.

E-mail: liudmila.akimova@arts-museum.ru

ORCID: 0000-0002-6155-7182.

А. Б. Ипполитова
Институт славяноведения РАН (Москва)

ИЗ АНТИЧНОГО НАСЛЕДИЯ В РУССКИХ ТРАВНИКАХ: ТРАВА ХЕЛИДОНИЯ

В этой статье мы продолжаем исследование образов отдельных растений в русских рукописных травниках XVII — начала XX века (Ипполитова 2016; 2018а; 2018б; 2019; 2020). Основными нашими источниками являлись т.н. «народные» травники — анонимные сборники непостоянного состава, содержащие краткие описания растений и их полезных для человека свойств¹. Главной целью работы была текстология — выявление разновидностей сходных статей-описаний растений, анализ их истории и трансформации во времени, а также соотнесение с различными типами и редакциями травников (что важно для изучения текстологии жанра в целом) и, по возможности, с конкретными ботаническими видами. При этом мы выбирали для анализа, как правило, образы растений, представленные значительным числом текстов (от ~25-ти до ~65-ти, т.е. отличающиеся частотностью и вариативностью), и названия которых имеют соответствия в русских говорах XIX–XX вв. (например, *петров крест*, *адамова глава*, *плакун*, *папоротник*). В настоящей работе мы, напротив, рассмотрим статью-описание такого растения, в основе которой, скорее всего, лежит переводной текст (тексты), и сведения о котором встречаются уже у древних авторов (а также в последующей европейской книжной традиции). Мы выбрали известные по «народным» травникам XVIII–XIX вв. статьи о растении хелидония² (в рукописях *хилитония*,

¹ В случаях *петрова креста* и травы с откушенным корнем привлекались и переводные травники (Ипполитова 2016; 2018а).

² Используемый в статье термин «хелидония» является условным и был первоначально введен нами в качестве своеобразного метафитонима, обозначающего группу текстов о «ласточкиной траве» в рукописях травников (Ипполитова 2008: 51, 486); в настоящей публикации этот термин экстраполируется на все прочие источники (античные, средневековые, раннепечатные и т.д.), где встречается «ласточкина трава» — и в некотором смысле становится обозначением культурного символа.

по-русски ластовичья и под.³, от греч. *χελιδόνιον*, при *χελιδόν* ‘ласточка’, т.е. букв. «ласточкина трава») и предлагаем проследить их предысторию. Сначала мы рассмотрим античные данные о «траве ласточки», затем — упоминания этого растения в древнерусской книжности (Шестоднев, «ученые» травники XVI в. и др.), а в конце статьи проанализируем сами тексты «народных» травников XVIII–XIX вв.

Сразу отметим, что на основе содержащихся в различных текстах о хелидонии (от античных до XIX в.) данных не всегда возможно соотнести ее с какими-то реальными травами. Одним из претендентов является чистотел большой *Chelidonium majus* L. — растение семейства маковых с желтыми цветами и густым млечным соком, на воздухе приобретающим оранжево-красный цвет. Но это справедливо только для тех случаев, когда в источнике имеется достаточно подробное описание признаков растения, и они совпадают с характерными чертами чистотела.

1. ХЕЛИДОНИЯ У ДРЕВНИХ АВТОРОВ

Одно из древнейших свидетельств о некоей «траве ласточки» (*χελιδόνιον*) зафиксировано в сочинении «отца ботаники» Теофраста *Περὶ φυτῶν ἱστορίαις* («История растений», в рус. переводе — «Исследование о растениях»; конец IV — начало III в. до н.э.). Рассуждая о зависимости цветения некоторых растений от природных факторов, Теофраст отмечал, что «“ласточкина трава” зацветает одновременно с “ласточкиным ветром”» (VII, 15, 1; пер. М. Е. Сергеенко). В примечаниях к русскому изданию «Исследования о растениях» «ласточкин ветер» определяется как «юго-западный ветер, начинающий дуть в конце марта» (Феофраст 1951: 482), названный так, поскольку одновременно с ним прилетают и ласточки (Феофраст 1951: 550), а сама *χελιδόνιον* «ласточкина трава» идентифицируется как чистотел большой *Chelidonium majus* L. (Феофраст 1951: 549).

В труде I в. н.э. Диоскорида Педания *Περὶ ὕλης ἰατρικῆς* («О лекарственных веществах»; лат. «*De materia medica*») — одном из самых цитируемых фармакологических сочинений в последующие полторы тысячи лет — растению *χελιδόνιον* (точнее, двум его «разновидностям» — большой и малой хелидонии) посвящены уже две специальных главы (II, 211–212). Большую хелидонию обычно определяют как чистотел большой *Chelidonium majus* L., малую — как чистяк весенний *Ranunculus*

³ Варианты названия см. в табл. 1.

ficaria L. (Dioscorides 2000: 352, 355). Однако уверенной идентификации хелидонии для античных источников не существует (Marzell 1935–1936: 1029).

Для большой хелидонии Диоскорид дает подробное описание внешнего вида (тонкий стебель, синева-зеленые листья, цветы, подобные левкою, едкий сок шафранового цвета с неприятным запахом и т.д.), перечисляет ее лекарственные свойства (смешанный с медом и вываренный сок полезен для зрения; корень вместе с анисом и белым вином помогает от желтухи; корень с вином накладывают на кожные болячки), упоминает известные ему варианты названия (παιωνία, κραταία, αούβιος, γλαύκιος, Πάνδιος ρίζα, φιλομήδειον, ὀθόνιον, римское φάβιον, галльское θῶνα, египетское monon, дакское κρουστάνη). В завершение Диоскорид объясняет происхождение фитонима хελιδόνιον: растение вырастает с появлением ласточек, а с их отлетом увядает; и добавляет, «что если ласточкин птенец ослепнет, то ласточка мать приносит этой травы и исцеляет ею птенца» (II, 211; Sprengel 1829: 331–332; пер. М. Е. Сергеев, цит. по: Феофраст 1951: 550).

О малой хелидонии Диоскорид сообщает, что ее иногда называют τῦρὸν ἄγριον (*tritium sylvestre*), т.е. букв. «дикая пшеница», она не имеет стебля, листьями похожа на плющ, имеет много мелких корней, растет у водоемов и болот; малая хелидония является едкой, подобно анемону, и раздражает кожу; полезна при заболеваниях кожи и ногтей; сок из корня с медом кладут в ноздри для очищения головы (II, 212; Sprengel 1829: 332).

Не обошел вниманием «ласточкину траву» и современник Диоскорида Плиний Старший. В XXV книге «Естественной истории» Плиний повторяет уже известные нам сведения: ласточки лечат этой травой глаза птенцам; наличие двух разновидностей растения, большой и малой; связь с прилетом и отлетом ласточек; целебность сока при лечении глазных заболеваний (XXV: 89–90). Лекарственные свойства «ласточкиной травы» описывал также древнеримский медик III в. н.э. Гален (De simpl. med. VIII.11.9).

Впоследствии сведения о хелидонии были востребованы средневековой книжностью и раннепечатными изданиями⁴. Так, этому растению посвящены, в частности, специальный стих в поэме «О свойствах трав» Одо из Мена (IX в.; Одо из Мена 1992: 100, № 52), главы в гербариях

⁴ Мы не рассматриваем тексты о хелидонии в раннепечатных изданиях XV–XVII вв., поскольку их число очень велико и этот вопрос требует специального исследования.

Псевдо-Апулея (самый ранний список — VI в.; Howald, Sigerist 1927: № 74) и Псевдо-Альберта (XIII в.; De virt. herb. 4).

Отметим также, что в Средневековье латинизированное название хелидонии *chelidonium* этимологизировали как *coeli donum*, т.е. ‘дар небес’ — за ее выдающиеся медицинские и алхимические свойства (Bertoldi 1923: 277; Marzell 1935–1936: 1029).

2. Хелидония в древнерусской книжности

По-видимому, самое раннее «появление» хелидонии на Руси относится к 1385 г., когда Дмитрий Зограф (по-видимому, болгарин или серб) перевел «от греческих книг на руский язык» Шестоднев византийского поэта, гимнографа и полемиста VII в. Георгия Писиды (древнейшие известные славянорусские списки — XV в.) (Прохоров 1988). В этом Шестодневе упоминается растение *ластовникъ* (*χελιδόνιον*), при помощи которого прозревают слепые ласточки:

Ѓкѡдѡ ластовица ѿ безѡчнаго видѣнїа трїднѣвна явлаетса съ вчима. зелїе едино прїтокши къ зѣнїцам еже по сличїю ластовникъ глѣтса. Его ж древнїи оучтїи именоваша тезоименита быти по своемуу врачеванїю (Шляпкин 1882: 38–39; СлРЯ 8: 178).

Публикатор Шестоднева Георгий Писиды И. А. Шляпкин, комментируя этот пассаж, указывал на сочинения Аристотеля, Плиния Старшего, Элиана и св. Василия Великого как возможные источники сведений (Шляпкин 1882: 20). Мотив прозрения ласточек при помощи особой травы встречается в русских рукописях, содержащих баснословные сказания о животных, и позднее, в XVI–XVIII вв. (Белова 2000: 156). Процитируем пример, в котором это растение имеет название:

А толко бы у ластки очи были выниты тогды жь другия нарастають а то делаютъ сѣтарыя ластовицы зелиемъ солидонием на очи прикладывають (РНБ. Q.VI.17, л. 104 об.; цит. по: Белова 2000: 156).

В XVI в. на Руси появляются переводы двух знаковых естественнонаучных сочинений эпохи Ренессанса, причем оба содержат развернутые тексты о хелидонии. Это, во-первых, Травник Любчанина (или «Благопрохладный вертоград...») — перевод изданной в Любеке в 1492 г. на средненижненемецком языке инкунабулы «Gaerde der suntheit» (= лат. Hortus sanitatis), осуществленный в 1534 г. по заказу митрополита Дани-

ила. Переводчиком был «полоняник литовской, родом Немчин, Любчанин», большинством исследователей он отождествляется с придворным врачом великого князя Василия III Николаем Булевым (Бюловым) (Богоявленский 1960, 44–48; Морозов 2004, 76; Исаченко 2009, 128–129; Мускала 2012, 259). И во-вторых, «Сказание о пропущении вод» — перевод книги о дистилляции («Kleines Destillierbuch») Иеронима Бруншвига, выполненный с немецкоязычного страсбургского издания 1521 г., возможно, тем же Бюловым (Иванов, Левичкин 2022).

Глава 97 Травника Любчанина начинается с перечисления названий «ласточкиной травы» на разных языках: «Селидония по-латыни, хилидонниен по-гречески, гаврох по-арапски, скиньворт или скельворт <по-немецки>, а по-русски коровья трава или ластовичья» (РГАДА. Ф. 188. Оп. 1. Д. 649. Л. 60 об.–61 об.). Далее следует раздел «Деяние» с описанием растения и его свойств, включающий 12 нумерованных подпунктов, шесть из которых содержат отсылки на авторитетные источники: Диоскорида, Плиния Старшего, Галена, Серапиона Младшего, Исидора Севильского и др. В тексте встречаются уже знакомые нам по древним авторам мотивы: выделение двух разновидностей растения — большей и меньшей (№ 1, 4, 12); описание внешнего вида растения (тонкий стебель, сходство с маком, желтые соцветия, сок шафранового цвета) (№ 3); употребление при болезнях глаз (№ 3, 6, 7, 11, 12) и желтухе (№ 8); появление растения с прилетом ласточек и его увядание с их отлетом (№ 1, 2, 12); прозревание птенцов ласточек (либо взрослых птиц) при помощи ластовичьей травы (№ 2, 12).

В главе 253 «Сказания о пропущении вод» также даны названия искомого растения на разных языках («Скельвуртс ва^т, сиречь вода тое травы. По-гречески келидония, а по-латыньски селидония, сиречь дар небе^сной, по-немецки скельву^{ртс}», РГБ. Больш. 431, л. 392 об.), а затем идет описание его свойств (две разновидности — огородная и полевая, желтые цветы, желтоватый корень) и применения в медицине (при глазных болезнях, желтухе, зубной боли, сеченых ранах, лихорадке, морозных болячках и др.).

В XVII в. было дважды переведено (с латинского издания 1648 г. — в 1670 г. и с польского 1695 г. — в 1698 г.) сочинение средневекового автора конца XIII — начала XIV в. Псевдо-Альберта «Таинств женских, еще о силах трав, камней, зверей, птиц и рыб» («De secretis mulierum, item de virtutibus herbarum, lapidum et animalium») (Соболевский 1903: 157; Николаев 2008: 156). В нем также имеется текст о хелидонии. При-

ведем его по списку сер. XVIII в., восходящему к переводу с латинского издания 1648 г.:

Четвертая трава от ха^лдеи аквири^т нарицается, зане роди^тся в то время, когда ор^лы гнезда свои зачинают витии. От греков называются волот, от лати^н гелидония, по-полски яско^нче зеле. Тая трава роди^тся те^м часо^м, которы^м ластовицы гнезда свои делают, ка^к и ор^лы. Тую траву аще кто серце^м кронория⁵ имети будет, победи^т вся враги своя, все припадки и вси вражды отвержет. Аще же та трава полагае^тся на главе болящего, аще буде^т к сме^рти, абие вспоет с веселы^м гласо^м и высочаиши^м, аще ли ин, кто восплачет. (РГБ. Бусл. 23, л. 47 об., № 4).

Редактор списка, очевидно, был знаком и с польским изданием, так как в перевод вставлено и польское название растения — *яско^нче зеле*, пол. *Jaskolcze źiele*, букв. «ласточкина трава». Из античных мотивов здесь сохраняется соотнесение весеннего появления растения с прилетом и гнездованием ласточек, но к ним добавляются и выющие гнезда орлы. В описании Псевдо-Альберта появляются и другие новшества: растение обретает апотропейные и прогностические (предсказание исхода болезни) функции.

Кроме указанных текстов, в XVI–XVII вв. упоминания хелидонии / «ласточкиной травы» (*хилидониен*, *хилидониес*, *хилидония*, *хилидони*, *ластовичник*, *ластовичеа* и др.) встречаются в рукописных словарях (М. Ридлей, конец XVI в.), азбукovníках XVII в. (Сергий Шелонин, Давид Замарай и др.), рецептах Аптекарского приказа (см. базу данных Phytalex; СлРЯ 8: 178).

3. ХЕЛИДОНИЯ В «НАРОДНЫХ» ТРАВНИКАХ

В XVIII–XIX вв. тексты о растении, именуемом «хилитония, по-руски ластовичья» (варианты фитонима см. в табл. 1) распространяются в «народных» травниках (на данный момент нам известно 12 рукописей).

Статья о хелидонии в травниках имеет достаточно устойчивую структуру: название, место и время произрастания, внешний вид, описание применения растения. Известные нам тексты подразделяются на три варианта, обозначим их латинскими буквами А, В и С⁶. Приведем

⁵ ...серцем кронория — искаж. с *сердцем кротовым*, т.е. ‘с сердцем крота’ (лат. *cum corde talpe*, пол. *z sercem kretowym*).

⁶ Варианты А и В текстов о хелидонии четко распределились по выделенным нами ранее текстологическим группам списков — петрозаводской (вариант А), владимирской и заонежской (вариант В) (Ипполитова 2008: 56, 60–62).

тексты для каждого из вариантов и отметим их отличия в таблице (см. табл. 1).

А. Трава хилитония, по-руски ластовичья, растет по подгор[ь]ям на песку при реке в то время, как ласка и орлы гнезда делают, цвету нет никакова, токмо один <лист>⁷ багров. Сию траву кто носит при себе — победит всех врагов и вся припадки и все вражды отверзают. Аще та трава полигаеца на главе болящаго, аще будет к [с]мерти — воспоет светлым гласом, аще ли нет — восплачется. (БАН. 33.14.11, л. 27 об., № 54)

В. Хилотония. Растет она по песку под горою при реке в то время, когда ласточки и орлы гнезда выют. Цвета на ней никакого нет, токмо 1 листок багров. И кто сию траву носит на себе и с кротовым сердцем победит враги своя, и все припадки вражия, и вражды отвергает. Не колдун, не еретик⁸ не может пакости сотворить и никто противится не может не на воде, не на пути, не в судебных местах, вси люди жалуют и почитают его. Аще же та трава положится на главе болящем, и аще будет к смерти, абие востонет с великим гласом и высочайшим, аще ли же оздоровит, то горко восплачет. (ЧКМ. № 1043 (54), л. 17 об., № 70)

С. Трава ластовичья. При реках под горою на песке растет, в то время, когда ласточки в норах гнезда делают. Цвету на ней не бывает, только одни багровые листочки. Брать на утреней зоре, левою рукою, схватя за правое ухо, а правой рукой пронять тут, и таким образом взять чрез левое плече нагому. И сколько твоя головушка, кроме смертнаго убийства, наглова воровства не шалила бед, похабства, дурностей и протчаго буянства, исправляя во злостейную должность не делала, все минется и затмится, и взыскания и напасти не будет, крыто да закрыто. (ДТЮС 1998: 434)

Отличия вариантов заметны уже на уровне фитонимов. В варианте А — везде два фитонима, название *хилитония* не изменяется, а второе, *ластовичья*, имеет в списках незначительные разночтения в одну букву. В варианте В наблюдаются бо́льшая вариативность заимствованного фитонима и попытки его модификации и осмысления (например, *лихотания*, *хилотония*), второй же фитоним (*ластавичья*, *ластовица*) появляется только дважды. В варианте С исчезает иноязычный фитоним, остается только его калька: *ластовичья*, *ластовочка*.

Как видно из таблицы, в текстах достаточно единообразно поданы особенности внешнего вида растения (отсутствие цветения, багровый

⁷ Восстановлено по другим спискам группы А.

⁸ *Еретик* — рус. диал. 1. колдун; 2. дух умершего колдуна; 3. злой дух, нечистая сила (СРНГ 9: 22).

лист/листья) и его произрастания (у реки на песке под горой, когда ласточки (и орлы — вар. А и В; в норах — вар. С) делают гнезда). Более существенны различия при описании его использования.

Тексты групп А и В в целом почти идентичны (не считая мелких разночтений в 1–2 слова), основное их отличие — дополнительная функция в варианте В: защита от ведунов и «еретиков», в пути, в суде и т.д. А также темное (и вариативное), на первый взгляд, место, что врагов можно победить с *кротким* / *котовым* / *ретивым сердцем* (Тих. 382; / ЧКМ; Увар. 705; / Перетц. 643).

В группе С отсутствуют способы применения, характерные для групп А и В, но приводятся экстравагантный ритуал сбора растения (рвать растение на заре, будучи нагим, правой рукой, взявшись левой рукой за правое ухо, а правую руку просунуть в образованное левой отверстие⁹) и весьма откровенное описание помощи «ласточкиной» травы в преступных делах («воровстве», «похабстве», «буянстве», «дурностях») с последующим отсутствием расплаты за содеянное (ДТЮС); в списке ЯМЗ применение описано короче: «...что ни делал в молодости — все пройдет».

Таблица 1

	А	В	С
Рукописи¹⁰	БАН. 33.14.11, л. 27 об., № 54; БАН. 45.8.175, л. 10 об., № 54; СПНТ: 415; Барс. 2257, л. 9 об., № 53; F 19/292, л. 203 об.–204, № 50	Тихонр. 382, л. 14 об. № 71; Увар. 705, л. 23–23 об. № 71; Кижи. КП-4281/1, л. 25 об., № 80; ЧКМ. 1043 (54), л. 17 об., № 70; Перетц. 643, л. 25–25 об., № 71	ДТЮС: 434; ЯМЗ. 15673, л. 8–8 об., № 30
Датировки списков	сер. XVIII — нач. XIX в.	сер. XVIII — XIX в.	кон. XVIII — XIX в.

⁹ О ритуалах сбора растений, описанных в травниках, когда трава заключается каким-либо образом в окружность (причем первые свидетельства также встречаются у античных авторов), см. подробнее: Ипполитова 2008: 154–161.

¹⁰ Точные отсылки на листы и страницы источников мы даем только в таблице, в остальных случаях приводятся ссылки на шифр.

Название растения	<i>хилитония / ластовичья (лостовичья, ластовьчья, ластовичье)</i>	<i>холитония / ластавичья, салитония / ластовица, хилитония, лихотания, хилотония</i>	<i>ластовичья, ластовочка</i>
Место произрастания	по подгорьям / подгородьям на песке при реке	на песке под горой при реке/реках	на песке под горой при реках
Время произрастания	в то время, как ласка / ласки / ласточки и орлы делают гнезда	в то время, когда ласточки / ластовички / листочки / листки и орлы гнезда вьют / делают	в то время, когда ласточки / ластовочки в норах гнезда делают / вьют
Внешний вид (отсутствие соцветий и лист/листья багрового цвета)	+	+	+
Применение:			
носить при себе — победить врагов	+	+(с сердцем кротким / кротовым / ретивым)	—
ведун/колдун и еретик не сотворят пакости, все любят и почитают	—	+	—
положить больному в головы; запоем — к смерти, заплачет — будет жив	+	+	—

Ритуал сбора, скрыть содеянные злодеяния	—	—	+
---	---	---	---

Как нетрудно заметить, текст о хелидонии «народных» травников восходит к переводу аналогичной статьи Псевдо-Альберта, и из трех вариантов ближе всего к нему — А и В. Из инноваций в травниках отметим описание внешнего вида растения (отсутствие цветов и багровые листья: и тут происходит окончательный разрыв хелидонии «народных» травников с предполагаемым денотатом — чистотелом), указание на место его произрастания (песок, горы, реки), а также новшества варианта С — хитроумный ритуал сбора и помощь в преступных делах. «Сердце крота» из латинского и польского текстов в двух травниках варианта В сохранилось (Увар. 705; ЧКМ. № 1043 (54)), а в двух других превратилось в *кроткое* (Тихонр. 382) и *ретивое* (Перетц. 643).

Из античных («старых») мотивов у хелидонии травников сохраняются имя (пусть в некоторых вариантах отчасти и переосмысленное) и самый устойчивый мотив, с которого все начиналось еще у Теофраста — прорастание в ту пору, когда ласточки (а также появившиеся в средневековых текстах орлы) начинают строить гнезда.

Источники

АККМ — Алтайский краевой краеведческий музей. Барнаул

БАН — Библиотека Российской Академии наук (Санкт-Петербург). Отдел рукописей

БАН. 33.14.11. Травник посл. четв. XVIII в. 47 л. 8°

БАН. 45.8.175. Травник сер. XVIII в. 21 л. 4°

Барс. 2257 — Собр. Е. В. Барсова, № 2257. ГИМ. Сборник посл. четв. XVIII в. 40 л. 4° (в составе два травника: 1) л. 1–17 об., 2) л. 19–20 об., 36–40)

БЛАН — Библиотека имени Врублевских Академии наук Литвы = Lietuvos mokslų akademijos Vrublevskių biblioteka. Вильнюс

Больш. 431 — Собр. Т. Ф. Большакова, № 431. РГБ. Сказание о пропущении вод. Кон. XVI — нач. XVII в.

Бусл. 23. — Собр. Ф. И. Буслаева, № 23. РГБ. Сборник естественно-лечебных и хозяйственных статей сер. XVIII в. 144 л. 2° (в составе — «Книга таинственная о силах трав, камени и животных» Псевдо-Альберта)

- ГИАЭМЗ «Кижи» — Фонды Государственного историко-архитектурного и этнографического музея-заповедника «Кижи» (Петрозаводск)
- ГИМ — Государственный Исторический музей (Москва). Отдел рукописей
- ДТЮС — Действующий травник из Южной Сибири / Подгот. текста, предисл., словник В. А. Липинской, Г. А. Леонтьевой // Традиционный опыт природопользования в России / Отв. ред. Л. В. Данилова, А. К. Соколов. М., 1998. С. 414–479. (Травник конца XVIII в. АКММ. № ОФ 14159/173)
- ИРЛИ — Древлехранилище Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН (Санкт-Петербург)
- Кижи. КП-4281/1 — КП-4281/1. ГИАЭМЗ «Кижи». Травник конца XVIII в. 48 л. 8°. (публ.: Травники 2010)
- Перетц. 643 — Собр. В. Н. Перетца, № 643. ИРЛИ. Травник XIX в. 30 л. 4°
- РГАДА — Российский государственный архив древних актов (Москва)
- РГАДА. Ф. 188. Оп. 1. Д. 649. Благопрохладный вертоград (Травник Любчанина). 1616 г.
- РГБ — Российская государственная библиотека (Москва). Отдел рукописей
- РНБ — Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург). Отдел рукописей
- СПНТ — Самолечение простого народа по травникам // Олонецкие губернские ведомости. 1884. № 43. С. 414–415. [Статьи из «народного» травника 1767 г.]
- Тихонр. 382 — Собр. Н. С. Тихонравова, № 382. РГБ. Травник сер. XVIII в. 24 л. 4°
- Увар. 705 — Собр. А. С. Уварова, № 705. ГИМ. Травник сер. XVIII в. I+36 л. 4°
- ЧКМ. 1043 (54) — Травник конца XVIII в. 126 л. 4°. Чердынский краеведческий музей.
- ЯМЗ. 15673 — Травник XIX в. 24 л. 8°. Ярославский музей-заповедник.
- F19-292 — Лечебник нач. XIX в. (в составе — травник, л. 187–214). 9+225 л. 4°. БЛАН.
- Phytolex — Этноботаническая база данных «Phytolex». <https://phytolex.eusp.org/>

ЛИТЕРАТУРА

- Белова 2000 — Белова О. В. Славянский бестиарий: Словарь названий и символы. М., 2000.
- Богоявленский 1960 — Богоявленский Н. А. Древнерусское врачевание в XI–XVII вв.: Источники для изучения истории русской медицины. М., 1960.
- Иванов, Левичкин 2022 — Иванов С. В., Левичкин А. Н. Николай Бюлов — переводчик «Сказания о пропущении вод»? // Slověne. 2022. Vol. 11, № 1. С. 146–165.

- Ипполитова 2008 — *Ипполитова А. Б.* Русские рукописные травники XVII–XVIII вв.: Исследование фольклора и этноботаники. М., 2008.
- Ипполитова 2016 — *Ипполитова А. Б.* Петров крест в русских рукописных травниках XVII–XIX вв. // Демонология и народные верования / Сост. А. Б. Ипполитова. М., 2016. С. 292–315.
- Ипполитова 2018а — *Ипполитова А. Б.* Легенда о траве с откушенным корнем в русской рукописной традиции XVI–XIX вв. // Живая старина. 2018. № 1. С. 6–10.
- Ипполитова 2018б — *Ипполитова А. Б.* Растения с названием Адамова глава в русских рукописных травниках // Полетата на етнологията: между знанието и познанието. 25 години асоциация «Онгъл» / Гл. ред. Р. Малчев. София, 2018. (Годишник на асоциация «Онгъл». Т. 16. Год XII). С. 50–76.
- Ипполитова 2019 — *Ипполитова А. Б.* Плакун в русских рукописных травниках XVII — начала XX в. // Гора калинова (Бильни свет у традиционалној култури словена) / Уред. З. Карановић. Београд, Vilnius, 2019. С. 217–249.
- Ипполитова 2020 — *Ипполитова А. Б.* Папоротник без сердца в русских рукописных травниках XVII–XVIII веков // Slavica Slovaca. 2020. Т. 55. № 3. С. 368–384.
- Исаченко 2009 — *Исаченко Т. А.* Переводная московская книжность. Митрополиты и патриарший скрипторий XV–XVII вв. М., 2009.
- Морозов 2004 — *Морозов Б. Н.* Травник из постельной казны Ивана Грозного? Харьковский травник 1534 г. — новый памятник книжной мастерской митрополита Даниила (Первые итоги изучения) // Археографический ежегодник за 2002 г. М., 2004. С. 73–85.
- Мускала 2012 — *Мускала Ю.* К текстологии Травника Любчанина (некоторые наблюдения) // И. И. Срезневский и русское историческое языкознание: к 200-летию со дня рождения И. И. Срезневского. Сб. ст. Международной научной конференции, 26–28 сентября 2012 г. / Отв. ред. И. М. Шеина, О. В. Никитин. Рязань, 2012. С. 258–268.
- Николаев 2008 — *Николаев С. И.* Польско-русские литературные связи XVI–XVIII вв.: Библиографические материалы. СПб.: Нестор-История, 2008.
- Одо из Мена 1992 — *Одо из Мена.* О свойствах трав // Медицинская поэзия средневековья / Сост., пер. с лат. и прим. Ю. Ф. Шульца. М., 1992. С. 29–157.
- Прохоров 1988 — *Прохоров Г. М.* Дмитрий Зограф // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV — XVI в.). Ч. 1: А–К / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука, 1988. С. 196.
- СлРЯ — Словарь русского языка XI–XVII вв. / Гл. ред. Г. А. Богатова, Д. Н. Шмелев. М.: Наука, 1975 —. Вып. 1 —.

- Соболевский 1903 — *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков. Библиографические материалы. СПб., 1903. (Сб. Отдела русского языка и словесности Имп. АН. Т. 74. Вып. 1).
- СРНГ — *Словарь русских народных говоров* / Гл. ред. Ф. П. Филин, Ф. П. Сорокалетов. М.–Л., 1965–. Вып. 1–.
- Травники 2010 — *Травники (Подготовка текста А. Б. Ипполитовой) // Памятники книжной старины Русского Севера: коллекции рукописей XV–XX веков в государственных хранилищах Республики Карелия* / Сост., отв. ред. и автор предисл. А. В. Пигин. СПб.: Дмитрий Буланин, 2010. С. 504–537.
- Феофраст 1951 — *Феофраст.* Исследование о растениях / Пер. М. Е. Сергеевко. М., 1951.
- Шляпкин 1882 — *Шестоднев Георгия Пизиды в славяно-русском переводе 1385 года...* И. А. Шляпкина // *Памятники древней письменности и искусства*, вып. XXXII. СПб., 1882.
- Bertoldi 1923 — *Bertoldi V.* Dal lessico botanico. “Chelidonium majus” // *Archivum romanicum*. 1923. Vol. 7. P. 275–287.
- Dioscorides 2000 — *Dioscorides, Pedanius.* De materia medica: Being an herbal with many other medicinal matters. Written in Greek in the first century of the common era. Vol. 2. Johannesburg: Ibidis, 2000.
- Howald, Sigerist 1927 — *Pseudo-Apulei Platonici Herbarius* // *Corpus Medicorum Latinorum* / Ed. E. Howald, H. E. Sigerist. Vol. IV. Leipzig, Berlin, 1927. P. 13–225.
- Marzell 1935–1936 — *Marzell H.* Schellkraut // *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Bd. 7. Berlin, Leipzig, 1935–1936. Sp. 1033–1028.
- Sprengel 1829 — *Pedanii Dioscoridis Anazerbei De materia medica libri quinque : ad fidem cadicum manuscriptorum* / K. P. J. Sprengel (Editor). Lipsiae, 1829. (Medicorum Graecorum Opera quae exstant. Vol. 25/ ed. C. G. Kühn)

Aleksandra B. Ippolitova (Moscow)

FROM THE ANCIENT HERITAGE IN RUSSIAN HERBALS:
THE HERB CHELIDONIA

ABSTRACT: The article is devoted to the text about the plant Chelidonia (from Greek χελιδόν ‘swallow’) in Russian handwritten herbals of the 18th–19th centuries and its ancient origins. Information about “swallow grass” and its medical and other properties is known from the works of ancient authors Theophrastus, Dioscorides, Pliny the Elder, Galen and others. In the Middle Ages this tradition is continued by Pseudo-Apuleius, Odo of Mena, Pseudo-Al-

bert and others. The first mention of Chelidonia in Russian medieval books dates back to the end of the 14th century (George of Pisidia's Hexaemeron), then the description of this plant appears on the pages of translated medical works — *Gaerde der Suntheit* and *Destillierbuch* of Hieronymus Brunschwig (16th century), in the 17th century — in the translation of Pseudo-Albert's work *De virtutibus herbarum* and in handwritten lexicons. The article establishes that the text about Chelidonia in herbals of the 18th–19th centuries goes back to Pseudo-Albert and is presented in three variants corresponding to the textual groups of manuscripts.

KEYWORDS: Antiquity, herbals, swallow, Chelidonium, Old Russia, manuscript studies, Dioscorides, Theophrast, Pliny the Elder, Hortus Sanitatis.

NOTE ON THE AUTHOR: Aleksandra B. Ippolitova, PhD (History), Senior Researcher of the Department of Typology and Comparative Linguistics, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences.

E-mail: alhip@yandex.ru

ORCID: 0000-0001-8008-2330.

РЕЗЮМЕ: Статья посвящена тексту о растении хелидония (от греч. χελιδόν 'ласточка') в русских травниках XVIII–XIX вв. и его античным истокам. Сведения о «ласточкиной траве» и ее медицинских и прочих свойствах известны по трудам древних авторов Теофраста, Диоскорида, Плиния Старшего, Галена и др. В средневековье эту традицию продолжают Псевдо-Апулей, Одо из Мена, Псевдо-Альберт и др. Первое упоминание о хелидонии в русской средневековой книжности относится к концу XIV в. (Шестоднев Георгия Писиды), затем описание этого растения появляется на страницах переводных медицинских сочинений — Травника Любчанина и Сказания о перепущении вод (XVI в.), в XVII в. — в переводе труда Псевдо-Альберта «О силах трав» и в азбучовниках. В статье установлено, что текст о хелидонии в травниках XVIII–XIX вв. восходит к Псевдо-Альберту и представлен в трех вариантах, соотносящихся с текстологическими группами рукописей.

Ключевые слова: античность, травники, ласточка, Chelidonium, Древняя Русь, рукописи, Диоскорид, Теофраст, Плиний Старший, Hortus Sanitatis.

Об авторе: Александра Борисовна Ипполитова, к. и. н., с. н. с. Отдела типологии и сравнительного языкознания Института славяноведения РАН.

E-mail: alhip@yandex.ru

ORCID: 0000-0001-8008-2330.

И. А. Седакова

Институт славяноведения РАН (Москва)

«НОВАЯ» НЕВЕСТКА И «СТАРЫЕ» РОДСТВЕННИКИ:
БАЛКАНСКИЙ РИТУАЛЬНЫЙ ЭТИКЕТ
В БОЛГАРСКИХ НАРОДНЫХ ПЕСНЯХ

Болгарские народные песни (баллады) включают много мифологических мотивов (женидьба Солнца, превращение человека в змея (Седакова 2024), беседы с умершими, демонология и др.), но при этом содержат немало реалистических бытовых деталей, этнографических подробностей и «цитат» из обрядов. В этой статье будут рассматриваться песни с сюжетом «Свекровь-клеветница», строящиеся на обвинениях и жалобах в адрес молодой женщины, которая будто бы не уважает старших родственников в семье. Клевета свекрови на невестку и требования, чтобы сын развелся с женой, выгнал ее из дома или убил, — частый сюжет болгарских народных песен, однако причины жалоб в песенных текстах различаются (будто бы молодая женщина отказывается ждать мужа, проводит всё время с гостями или в трактире, что у нее не может быть детей и др.). В этой работе рассматриваются только те жалобы свекрови, в которых присутствует мотив неуважения к старшим членам семьи со стороны невестки, нарушение иерархических отношений в патриархальной семье.

Цель данной работы — проследить перекодирование этнографической реальности послесвадебной обрядности в фольклорную, проанализировать правила отбора элементов ритуалов и их фольклорно-поэтическую обработку с особым вниманием к лексике «уважения» и «почитания». Статья предлагает комплексное этнолингвистическое исследование болгарских народных баллад с точки зрения лексикологии, фольклористики и этнографии.

Фольклорным материалом для исследования послужил в основном корпус болгарских народных песен Т. Моллова (БФМ)¹, который содержит 137 вариантов песен на сюжет «Свекровь-клеветница» с разной степенью разработанности этих мотивов, а также опубликованные народные баллады. Для этнолингвистического анализа использовались диалектные словари, этнографические описания ритуалов, сведения по обычному праву, а также архивные и собственные полевые данные.

Для патриархальных семей на Балканах характерны строгая иерархия и подчиненное положение молодых женщин, особенно в первое время после свадьбы, до рождения первого сына. Перспектива тяжелой жизни невестки в новой семье рисуется уже в свадебных песнях, сопровождающих прощание новобрачной со своим родным домом:

Доста си мома ходила,
отсега глава превързвай,
отсега кахър да береш:
свекър да чакаш от пазар,
либе да чакаш от нива,
девер да чакаш от гора...
Тъмна тъмница пред очи,
тежко желязо на ръце,
тежки кахъри на сърце:
тъмна тъмница — либето,
тежко желязо — детето,
тежки кахъри — къщата.

Хватит в девушках тебе ходить,
Теперь голову повязывай,
Теперь будешь мучиться:
Свекра ждать с базара,
Милого ждать с поля,
Деверя ждать из леса...
Темная темница перед глазами,
Тяжелое железо на руках,
Тяжелые муки на сердце.
Темная темница — милый,
Тяжелое железо — ребенок,
Тяжелые муки — дом.

Многие песни повествуют о положении молодой жены в новой семье, где ее родственники изображаются змеями: «Старият свекър — зелен синорникъ, / стара свекърва — зъмя грамадна» [Старый свекор — зеленый змей с межи, старая свекровь — змея громадная] (СБНУ 9/1893: 64).

В песнях также отмечается особое почитание невесткой кума (крестного отца ее мужа, он же посаженный отец) — главной фигуры на свадьбе и впоследствии в календарных, родильных и прочих ритуалах и празднествах. В народных песнях о том, как себя вести с крестным после свадьбы, девушка узнаёт из «инструктажа» родной матери (*майка рожделна*):

¹ При цитировании ссылка на этот ресурс не дается. Указываются лишь другие источники материалов.

Дъщерко Донке хубава,
 като те, Донке, ожена,
 като те, Донке, поведат,
 на кум на гости заведат,
 няма да сядаш, да падаш,
 няма да ядеш и да пиеш,
 права ще стоиш на ноги!
 Кумът навънка да излезе,
 ти ще след него да излезеш,
 на ръце да му полееш,
 ръцете да си умие,
 тогаз щеш, Донке, да седнеш
 да ядеш, още да пиеш...

Дочка Донка-красавица,
 Как я тебя, Донка, замуж выдам,
 Как поведут тебя, Донка,
 В гости к крестному приведут,
 Садиться ты не вздумай, хоть падай,
 Есть и пить ты не будешь,
 Будешь стоять прямо!
 Крестный из дома выйдет,
 И ты вслед за ним выйдешь,
 На руки воду польешь ему,
 Чтобы руки свои омыл он,
 Тогда ты, Донка, сядешь,
 Есть ты и пить тогда будешь...

Перед тем как приступить к анализу мотива уважения в песнях с сюжетом «Свекровь-клеветница», обратимся к этнографическому своду правил поведения «свежей невестки» (болг. *прясна булка*) в новом доме. Положение молодой болгарки в патриархальной семье после свадьбы стало предметом исследования болгарских и российских ученых (Виноградова 2000; 2001; Гребенарова 1996; 1997; Николова 1991; Узенёва 2009; 2010), однако отражение этических установок в народных песнях в этих работах не рассматривалось. Иерархические отношения в семье анализировали исследователи обычного (традиционного) права в Болгарии (Попов 1904; Андреев 1979; Милкова 1984).

Пункт о ритуальном послесвадебном этикете включает в свое руководство по сбору этнографических материалов (середина XX в.) Хр. Вакарельский: «Опишите самым подробным образом обычаи после свадьбы, а именно — первое посещение молодоженами родителей жены („отвратки“, „повратки“ и т. д.), прощение после молчания невестки (*говеене*) и др.» (Вакарелски 1946: 106). В этом пункте ставится вопрос о ритуальном молчании невестки после свадьбы, однако не упоминаются другие регламентации, которых на территории Болгарии немало. Собирать эти факты, кроме фиксаций самого распространенного образцового молчания («невестке стыдно говорить со свекром», Маринов 1907: 50), приходится по крупицам, иногда извлекая их из труднодоступных и региональных исследований. Лишь некоторые авторы подробно излагают порядки в семье после появления в доме невестки. Приведем несколько развернутых описаний правил поведения молодой женщины после свадьбы:

В Жеравне она не имела права смотреть на свекра и первая заговаривать с ним — надо было ждать, чтобы он спросил, тогда бы она ему ответила. Женщина не могла сесть на стул так, чтобы свисали ноги, она садилась на пол или на кровать с подогнутыми под себя ногами. «Что это ты ноги протянула?» — означало нарушение всех правил. В с. Градец она не разговаривает (*говее*) с родителями мужа, пока ее «не простят» и не разрешат ей открыть лицо. Прощение происходило следующим образом: невестка с тазом, кувшином и полотенцем поливает старшим родственникам на руки, а они дарят ей подарки (обычно медные сосуды). Получая подарки, она целует им руки. В старые времена невестку до истечения одного года после венчания свекор и деверья не должны были видеть босой и с непокрытой головой (Хаджийски 1995).

Д. Тодорова описывает послесвадебный ритуальный этикет в Варненской обл. следующим образом:

Молодая невестка один-два месяца не разговаривает со свекром и со свекровью, а с крестным отцом еще дольше. Летом из уважения к ним она жнет и работает в обуви, в толстых носках и в антериях². Она не должна показываться в летней одежде, босиком и с непокрытой головой. Пока она молодая невестка, то есть до рождения у нее первого ребенка, утром и вечером поливает свекру, чтобы он мыл руки перед едой. В некоторых селах невестка моет ему ноги перед сном, а если свекор старый, расчесывает ему бороду. Невестка никогда не отвечает старшим братьям, золовкам, ятрови, свекру и свекрови... (Тодорова 1988: 142–143).

В Софийском крае уважение к старшим в семье выражается в следующем:

Когда свекор входил в дом, все вставали; если он промочил ноги, невестка его разувала. Вечером самая младшая невестка накрывала свекра и свекровь одеялом. Молодая женщина ни с кем из приходящих не разговаривала, только с детьми. «Если хочется поговорить — иди поговори с собакой». Не должны были они заговаривать и с мужьями, могли только отвечать им (Соф.: 275).

В Пловдивском крае уважение к старым родителям и строгий порядок в доме породили обычаи, которые долгое время сохранялись в неразделенных семьях. Младшая невестка должна была каждый вечер поливать свекру и свекрови на руки, чтобы они умылись, и накрывать их одеялом, когда они ложились спать (Плов.: 201). В Ловечском крае невестка также помогает умываться свекру и деверю, целует им руки

² Антерия — верхняя одежда.

перед сном, раньше них не ложится. До Пасхи она моет голову свекру и крестному. На 40-й день после свадьбы начинает разговаривать с крестным, а до этого ходит обутая, и именно так опознаётся «свежая невестка». Разувают ее посаженные отец и мать (Лов.: 399). У капанцев принято, чтобы невестка 40 дней не ходила босиком, а на 40-й день выпекла 40 хлебцев. Часто сообщается, что весь первый год она помогает умываться свекру и свекрови, вечером их укрывает, раньше них она не ложится спать (Кап.: 186–187). Упоминается, что свекор не должен видеть невестку без платка (*гологлава*) (АИФ № 227³, с. Изворово, Хасковская обл.; СБНУ 10/1894: 70).

Как видно из приведенных выше материалов, обрядовое молчание (болг. *говеене, търпене, срамуване, мъдруване*⁴) доминирует в требованиях к «свежей невестке». Такие свидетельства, как «обрядовое молчание — существенный элемент поведения молодоженов по отношению к их новым родственникам» (Пир.: 407), повторяются во многих публикациях и полевых исследованиях⁵. Звуковой код распространяется и на терминологию одежды. Неписанные законы народных обычаев определили специальную орнаментику рубахи невесты и в некоторых микрорайонах даже обозначили ее особое название: *гувалница* (с. Габрене, Гега, Баскалци, Горна Сушица, Капатово, Кърналово), *кланялница* (с. Пирин) — из-за того, что молодая женщина должна была обязательно ее носить в период *говеенето* и *кланянето* в новом доме с новыми родственниками (Пир.: 269); ср.: *гов'алница* 'женская верхняя одежда, которую невестка надевает после свадьбы' с комментарием «Нали говеим, носим гов'алница» [Мы ведь молчим, носим *гов'алница*] (Вакарелска-Чобанска 2006: 42).

Именно «говорение» находится в центре ритуального прощения на третий день свадьбы или в определенные календарные праздники. Так, в Пиринском крае ритуал совершается на третий день после свадьбы:

³ Благодаря дирекцию и сотрудников Института этнологии и фолклористики с этнографическим музеем Болгарской академии наук (София) за возможность работать в фолклорном (АИФ) и этнографическом (АЕИМ) архивах.

⁴ Ср. выражение «Мъдрим се (срамвам се) като млада булка» [Стесняется, словно молодая невестка] (Балкански 2011: 411).

⁵ Согласно болгарским этимологическим легендам, в ласточку превратилась молодая жена, соблюдавшая в течение девяти лет после свадьбы молчание и считавшаяся немой (АИФ 80 II, с. Садово, Гоцеделчевская обл.; АИФ 80 IV, с. Илинден, Гоцеделчевская обл.). Известны и сказочные сюжеты о девятилетнем ритуальном молчании жены Солнца (АИФ 972-II, с. Враждебна, Софийская обл.).

свекровь ставит на стол хлеб, вино и мед и благословляет: «Пусть дела идут как по меду и по воде», а невеста начинает говорить с ней и со свекром, обращаясь к ним *майко* и *татко* ('мама' и 'папа') (Пир.: 407). Просят прощения и у крестных: «В воскресенье крестная прощает невестку. Она дает ей монету и произносит: „Теперь будешь со мной разговаривать“» (АИФ № 227, с. Изворово, Хасковская обл.). Часть запретов снимается с невестки при первом посещении молодыми родителей невестки (*повратки, възврътки, връщане гости, съботоване* и др., Барболова и др. 2018: 187).

Кроме речевой регламентации, в этнографических описаниях указывается, что невестка помогает свекру и свекрови мыть руки и умываться, поливая им водой из кувшина, с последующим целованием рук. Невестке запрещалось садиться за стол и ложиться спать раньше других родственников, переходить им дорогу (впрочем, это распространялось на всех младших по отношению к старшим⁶). В присутствии старших родственников она не должна была садиться (болг. *стоя диван, стоя права*). По этнографическим свидетельствам, эти требования должны были соблюдаться в семье дольше всего, иногда несколько лет. Нередко упоминается и обязательное ношение верхней одежды, носков и обуви, без которых молодую женщину не должны видеть домашние. В Страндже ритуал разоблачения невестки совершается на Пасху или в день св. Георгия крестной матерью (Странджа: 290, 335; Пир.: 407).

В обязанности невестки входило мытье ног свекру, расчесывание ему бороды, сушка обуви, укутывание одеялом старших родственников перед сном и выполнение всех их поручений (АЕИМ 649-II, с. Гарван, обл. Силистры); она не должна разуваться (АЕИМ 649-II, с. Алфатар, обл. Силистры).

Приведенный свод правил почитания невесткой новых родственников и крестных родителей в доме мужа в народных песнях представлен, однако, весьма избирательно: здесь фигурируют лишь некоторые предписания, но к ним добавляются другие, отсутствующие в этнографических описаниях. Ниже следует сопоставление этнографических правил с фрагментами болгарских народных песен на сюжет «Свекровь-клеветница», в которых акцентируется непочитание свекрови (свекра, крестного, посаженного отца и других родных).

6

«Нехорошо женщине переходить дорогу перед мужчиной или телегой, иначе случится несчастье или в работе возникнет препятствие» (АИФ № 229, с. Овчарово, Хасковская обл.).

* * *

Баллада «Свекровь-клеветница» состоит из нескольких блоков, среди которых обязательным фрагментом являются жалобы матери сыну на невестку и просьбы, чтобы он развелся с ней (*паряса*), оставил ее (*напусне*), выгнал ее из дома (*изтъди я, оттъди я*), отругал ее (*посмъмри, погълчи, похайка*), поучил (*поучии*), увел в лес и зарезал ее (*заколи я*). Сюжет весьма разработан не только в болгарской, но и в других южнославянских (по Б. Крстичу это мотив Н 10,3.2.6, Krstić 1984: 221), славянских и неславянских фольклорных традициях.

В анализируемых песнях речь идет преимущественно о непочитании свекрови, реже упоминаются свекор, золовки и деверья, крестный. Непочитание передается клишированной формулой с использованием преимущественно двух общебалканских турцизмов — *хатър* и *икрам*, которые описывают ситуацию в обобщенном виде. (*Х*)*атър*, в современном болгарском языке имеющий статус разговорного (РБЕ), прочно входит в словарь болгарского фольклора (Вранска 1952: 220–221) и фигурирует в напутствии матери дочери перед свадьбой: «...че ше да отидеш в друга къща, в друга къща при свекър и свекърва, свекър и свекърва, зълви и девери, зълви и девери *хатър* да гледаш» [...пойдеш в другой дом, в другой дом к свекру и свекрови, свекру и свекрови, золовкам и деверьям, золовок и деверей *уважать*] (Добруджа: 373). Незнание, как себя вести в чужой семье, служит обоснованием обращенной к матери просьбы девушки не выдавать ее замуж: «Майно ле, не годявай ме, че съм си малко глупаво, не мога диван да стоя камо ли *икрам* да чиня» [Мама, не позволяй меня сватать, я ведь маленькая и глупая, не могу стоять в почтении, да и *уважать* старших].

Хатър можно рассматривать как болгарскую (балканскую) лексему-концепт, которая концентрирует в себе все писанные и неписанные правила поведения молодой невестки в семье, ср. другие слова-концепты: *мерак* (Седакова 2017: 105–107), *късмет* (Седакова 2007: 49–67). Эта лексема в диалектах полисемантична, насчитывается до пяти ее значений: ‘угода’; ‘желание, воля’; ‘уважение’; ‘пристрастие’; ‘мучение’ (Гемиджиев и др. 2014: 21). М. Стаменов приводит для *хатър* шесть значений: ‘удовольствие, выгода’, ‘уступчивость, снисхождение’, ‘угодливость, угодничество’, ‘душевная боль, мука’, ‘почтение, уважение’, ‘воля, желания’ (Стаменов 2011: 391). Все они встречаются в болгарском уст-

ном народном творчестве⁷. В песенных контекстах сема ‘уважение’ соединяется с семой ‘желание, воля’ в единый комплекс со значением ‘угодить’ — именно это как «антиповедение» невестки и акцентирует свекровь. Синкретизм значений *хатър* проявляется в использовании лексики со смежным значением, ср.: «че ми ти хаир не гледа» [не стремится мне угодить], где *хаир* ‘добро, благополучие, польза, удача; благодеяние’ (Асенова, Детрез 2021: 274–275); «че тя ми кахър не дири» [не угадывает мои заботы], где *кахър* ‘тревога, забота, печаль’ (Стаменов 2011: 759–767).

В анализируемых песнях доминируют глагольно-именные клишированные словосочетания, констатирующие, что невестка не проявляет должного уважения к свекрови: *хатъра не гледа, хатър не прави, тя ми хатър не дири, тя ми хатър не следва, то си хатър не струва, не знае хатър да прави, не знае хатър да гони, тя ми хатър не чете*. Акциональная часть передает значение ‘делать, следовать, уметь, следовать, отгадывать’ в различных диалектных вариациях. Частично эти выражения совпадают с фразеологизмами, ср.: *струвам (вардя, държа, гледам) хатър* диал. «относиться благосклонно, угождать, не противоречить» (ФРБЕ 2: 356). Лексема *хатър* в болгарском языке хорошо освоена морфологически, о чем свидетельствуют и тексты песен, ср. уменьшительное *хатърчец* (*няма ли малко хатърчец* «нет ли у нее немного уважения») и эпитет невестки *хатърсьзче, хатърсьзка* ‘не относящаяся с уважением’ и *хатържыйка* ‘исполняющая все прихоти’.

Частичным синонимом к *хатър* является лексема *икрам*, также (хотя и намного реже) встречающаяся в песнях в идентичной глагольно-именной конструкции *чиня икрам* ‘высказывать уважение’ (РБЕ, s. v.). Тур.-араб. по происхождению лексема *икрам* (БЕР 2: 63) в современном болгарском языке осмысливается как устаревшая и диалектная (РБЕ, s. v.), однако она также хорошо освоена в нем, ср.: *икрамжие* ‘уважительный человек’ (Стойчев 1965: 172), *икрамосвъм* ‘оказывать честь’ (Петков 1974: 57). Из этих словообразований в балладах о свекрови-клеветнице используется лишь *икрамжыйка* ‘исполняющая все прихоти’, дополняя и удваивая значение *хатържыйка*: «че има булка хубава, / хубава много изправна, / хатържыйка, икрамжыйка» [ведь у него жена хорошая, хорошая и послушная, угодливая и исполнительная].

⁷ В словаре общеполканский лексики П. Асеновой и Р. Детреза приводятся два основных значения для *хатър*, в первом соединяются несколько сем: «желание, воля, почтение, уважение» и «пристрастная поддержка, снисхождение» (Асенова, Детрез 2021: 277).

Ряд выражений непосредственно апеллирует к свадебной терминологии: так, свекровь жалуется сыну, что невестка *вече се изсрами, не ми се срами* 'перестала соблюдать ритуальное послушание'. В основе всех этих жалоб лежит неприятие невестки свекровью: она открыто говорит сыну, что невестка ей не нравится («булка не ми е по воля»), что она страшная и неприятная («че ми е грозна, омразна»), что она ей враг («тя ми й голяма душманка») и что она ее не хочет («не ща я, синко, не ща я»).

Для нашего анализа важен перечень жалоб свекрови на «неправильное» поведение невестки; в качестве иллюстрации приведем несколько фрагментов из песен:

«Стояне, синко Стояне, / посмърми, олум, булката, / твойта бяла Марийка / хич ми хатъра не гледа, на прага ми крачи чехлите, / в къщи ми пътя минава». [Стоян, сынок мой Стоян, отругай, милый, жену свою, твою белую Марийку, совсем она меня не уважает, на пороге мои тапочки перешагивает, в доме мне дорогу переходит!].

«Посъди, сино, булката, / че ми хатъра не гледа — / в къщи ми пътя минава, / на ръце не ми полива, / чехлите не ми изтрива, / в леглото не ме завива». [Осуди, сынок, невестку, ведь она меня не уважает, в доме мне путь переходит, на руки мне не поливает, тапочки мне не протирает, в кровати меня не укрывает].

«Я си булчето посъди / веке хатър не гледа, / дума ми думи насреща, / в къщи ми пътя минава / и главничка не ми подхвърля». [Осуди свою невестку, она уже меня не уважает, слова говорит наперекор мне, в доме путь мне переходит и подушку мне не подкладывает].

Наиболее частотной формой проявления неуважения к свекрови в песнях является то, что невестка не уступает ей дорогу, проходит перед ней. Уступать дорогу старшим в болгарском обычном праве, как уже говорилось выше, — одно из основных этических правил в сельской жизни. Распространяется оно и на молодых женщин, хотя в постсвадебной обрядности специально не оговаривается — очевидно, как само собой разумеющееся. В вариантах песен этот момент изображается по-разному — от констатации факта («път ми минава») до описания ситуации в подробностях, которые усиливают представление о неприемлемости подобного поведения. В деталях описывается сакральное домашнее пространство, в котором свекровь является хозяйкой: «...че тя ми пътя минава / от прага до огнището» [...она мне дорогу переходит от порога до очага]; «...снощи ми пътя премина / от котлите дор до огъня»

[...вчера вечером мне дорогу перешла, от котлов до самого огня]. Этот акт неуважения вписывается в еще более сакральную ситуацию — упоминаются иконы, молитвы свекрови, крест:

«Снощи ми е пътя минала / в стаята пред иконите, / дето се Богу молехме». [Вчера вечером мне дорогу перешла в комнате перед иконами, где мы Богу молились].

«Снощи ми е пътя минала / в стаята пред иконата. / Тамън се Богу помолих». [Вчера вечером мне дорогу перешла в комнате перед иконой, только я Богу помолилась].

«Снощи ми пътя минала, пред кръста, пред иконите». [Вчера вечером мне дорогу перешла перед крестом, перед иконами].

«...че веке ми се не срами — вчера ми е пъкъ минала, / сред нъще, като се кръстех». [...она уже меня не стыдится — вчера мне дорогу перешла, посреди ночи, когда я крестилась].

Несоблюдение ритуального молчания также упоминается в песнях, однако сами термины (*говее* и др.) не используются: свекровь только жалуется сыну, что невестка «не молчит». В свадебных песнях мать наставляет дочь, сколько лет ей молчать перед родственниками: «Ако та зъмат за снаха, / девет години да говееш, / па десетата продумай» [Если тебя снохой возьмут, девять лет молчи, на десятый год заговори] (Добруджа: 370).

В других вариантах песен фигурирует лексика говорения, причем типично фольклорная (*думам думи* ‘говорить слова’) и диалектная (*хортувам* ‘разговаривать’, *отвърщам* ‘отвечать’). Для усиления трагизма ситуации и большей экспрессивности используются обстоятельства — невестка говорит «наперекор» свекрови, произносит «дурные», «плохие», «обжигающие» слова, которые жалят свекровь в сердце, обжигают его («лоша ми дума продума, / та ме в сърцето забоди»; «среща ми думи думаше, / горещи, синко, парещи — / на мойто сърце пареха!«).

В перечнях «дурных» поступков невестки обращает на себя внимание частотность и разнообразие действий с тапочками (*чехли*) свекрови. Свекровь жалуется, что невестка наступает, перепрыгивает, перешагивает тапочки (*на праг ми чехли постъпва, настъпва, прескача, поритва, крачеше, прекрачва*); обувается (*на праг ми чехли обува*); не протирает их (*чехлите не ми изтрива*), пинает их (*ритва ги*). В некоторых версиях песен описание действий с тапочками удваивается: она наступает на них и выбрасывает их на двор (*и ми чехлите застъпва /*

и ги навън изхвърля). Кроме того, действия с тапочками невестка сопровождает проклятиями:

«...на праг ми крачи чехлите, / крачи ги и ги поритва, / поритва и ги опустосва: / “Пущини, да опустейте, / пущини, да опустейте, / дето нямате сайбия, / сайбия да ви прибере!”» [...на пороге мои тапочки перешагивает, перешагивает их и их пинает, пинает и их проклинает: «Проклятые, чтоб вам пусто было, раз у вас нет хозяйки, пусть хозяйка вас подберет»].

«...през пъкъ ми чехли обува, / обува и опустосува. / “Пущини, пусти остали, / пущини, пусти остали”». [...через дорогу мои тапочки надевает, надевает и проклинает: «Проклятые, чтоб вы пустыми остались, проклятые, чтоб вы пустыми остались»].

«...през праг ми чехли обува, / обува и опустосва: / “Пущини да опустейте, / пущини и мерещени / дет’ сайбия нямате”». [...через порог мои тапочки надевает, надевает и проклинает: «Проклятые, чтоб вы пустыми остались, проклятые и <значение слова *мерещени* непонятно> раз у вас хозяйки нет»].

В одном варианте песни невестка, по словам свекрови, проклинает тапочки следующим образом: «...вий пусти, опустели сте, / без сайбийка да останете, / на мене да останете» [...вы, проклятые, чтоб вы были прокляты, без хозяйки чтоб остались и мне чтобы достались] (БНБ: 222).

Словообразования от *пуст-* входят в словарь болгарских проклятий, подобных клише немало, ср.: «Пусто да остане!» [Чтоб пусто было], а *пустос(у)вам* означает ‘проклинать’ (Божкова 1962: 264). Этнографических сведений о запрете на перешагивание тапочек свекрови ни в опубликованных работах, ни в архивах мне не встретилось. Однако информантка Иванка (89 лет) из села Джинот Ямбольшой обл., отвечая на мой вопрос «Что запрещалось делать невестке после свадьбы в доме мужа?», первым делом сказала: «Перешагивать тапочки свекрови». Затем она стала перечислять другие правила: «Вставать раньше свекра и свекрови, помогать им умываться. Накрывать на стол и не садиться есть, пока они не поедят» (ЛА).

В балладах, хоть и нечасто, упоминается нарушение запрета появляться перед старшими родственниками босой и без верхней одежды: «...хич ми хатъра не гледа, / къщи ми пътя минава / на празни чехли по риза!» [она меня совсем не уважает, в доме передо мной проходит в тапочках на босу ногу, в одной рубашке].

Редко встречается также претензия, что невестка не подкладывает свекрови подушку («и главничка не ми подхвърля») или на нее садится («въкъщи ми сяда на възглавка»; «на възглавята ми сядаше»).

В ряде песен претензии свекрови связаны с ритуалом «прощения» молодой невестки (омовение рук старших родственников, одаривание и разрешение разговаривать в новом доме): «...в понделник рано станали, / булката да им полива / и ръка да им целува» [В понедельник рано встали, чтобы невестка им воду на руки поливала и руку им целовала]. Именно недовольство свекрови служит объяснением того, что она невестку «не прощает» (*не дава прошка*), жалуется на невестку сыну и просит его наказать молодую жену. Сын ей верит и выполняет ее требование.

Концовка песни трагическая. Сын прогоняет жену из дома, и она вешается на дереве в лесу; или же он отрезает ей голову, а затем, поняв, что жена невиновна, проклинает мать и кончает жизнь самоубийством.

* * *

Таким образом, клише *гледам хатър* и подобные глагольно-именные выражения служат зонтичным обозначением всех правил послесвадебной обрядности. Свод этнографических послесвадебных запретов имеет общевосточное распространение и, скорее всего, частично развивался на Балканах под османским влиянием. Молчание — обязательный элемент послесвадебной обрядности в Македонии, ср. *гувее* ‘выражать уважение молчанием’: «...со голема радос гувеала девојката; во пиенето ракијата попо ја виде во кошe невестата кај гувееше» [девушка выражала почтение с большой радостью; поп, выпивая ракию, видел, как невеста молча стояла в углу] (Макаријоска 2024: 169). Невестки у понтийских греков соблюдают молчание (*μαχή* или *μας*) до рождения первого ребенка, омывают ноги свекру; вечером, когда все ужинают, они стоят, не садятся (Климова и др. 2024: 22; Σέρρης 2014: 233–234). У гагаузов невестка утром помогает свекру умываться. Она не имеет права показывать волосы, должна ходить покрытая, моет голову тайком (Стаменова и др. 2007: 163). У каракачан невестка целует скатерть и руки старших перед каждой едой. В течение одного года после свадьбы молодые не разговаривают между собой при посторонних (Пимпирева 1995: 69). Каппадокийские греки также придерживаются послесвадебных ограничений: невестка утром помогает свекру и свекрови умываться, накрывает на стол, подкладывает им подушки, когда они садятся, а сама стоит за дверью, скрестив на груди руки; если свекор достает табак, она подносит ему уголь, чтобы он прикурил (сообщение Хр. Марку⁸). А ру-

⁸ Благодарю коллег Хр. Марку, Дж. Влахбей, Н. Г. Голант и Т. Миннихметову за предоставление материалов.

мыны и влахи еще в 1980-е годы соблюдали послесвадебное ритуальное молчание до «прощения» (сообщение Дж. Влахбей).

У тюркских народов фиксируются сходные обычаи для регуляции поведения невестки в новом доме. Турки воспринимали невестку как «чужую» в течение шести месяцев или года; действовало множество запретов, подобных описанным выше (Stirling 1965: 184). В башкирских традиционных семьях соблюдались обычаи «избегания», когда молодая невестка долгое время оставалась «немой», общаясь с новой родней, прежде всего со свекром и другими мужчинами старше своих родителей, через своего мужа. Запрет снимался специальным обрядом «разрешение говорить», в ходе которого невестка одаривала свекровь и других женщин (Галиева 2020: 198). Известен обряд «избегания» старших братьев мужа и его отца и у тюрков Южной Сибири (ТМТЮС: 195); у удмуртов невестке запрещалось разговаривать со старшими родственниками, показывать лицо и обнаженные руки, садиться на их стулья; здороваться она могла только через подол платья или фартук (сообщение Т. Миннихметовой).

Ограничения в речевом поведении встречаются и у других народов, в частности у русских. Так, правдоподобной кажется этимология рус. сев. *нешутка*, *нешуточка*, *нешутушка* ‘сноха; невестка’ как той, «которая молчит, ведет себя тихо» (диал. *нишкнутъ* ‘молчать’, *нишенуть* ‘замолчать’ и др.) (Сурикова, Толстая 2024: 265–266). В Сербии невестка после свадьбы поливает на руки свекру (*поливати свекру*), по утрам целует ему руку (*пољубити руку*), выполняет поручения свекра и свекрови (*послужити свекру и свекрови*) (Петровић-Савић 2009: 134–135). Разнообразные свадебные и послесвадебные запреты, регламентирующие поведение молодой женщины, характерны для всех славян (Гура 2012, по указат.).

В заключение отметим некоторые особенности передачи болгарских (балканских) послесвадебных ритуалов в народных балладах. Прежде всего, набор запретов, которые невестка будто бы нарушает, отличается от описанных этнографами. В жалобах свекрови упоминаются преимущественно нежелание уступать дорогу, «бессовестное» речевое поведение (однако при этом не встречается термин *говееене*), действия с тапочками свекрови, нежелание подкладывать ей подушку. В песнях не говорится о таких важных действиях, как помощь в умывании и укрывание одеялом; не встречается жалоб на то, что невестка

смотрит в глаза старшим, ходит при них без платка, хотя то, что она ходит босой и без верхней одежды, в песнях указывается. При этом подробно разработан запрет перешагивать через тапочки свекрови, который не описан в этнографических работах, имеется лишь одно свидетельство информанта.

При фольклорном перекодировании типично более экспрессивное изложение событий — так, усиливаются темпоральные параметры (сокращение периода действия послесвадебных запретов): «*вчера* й дошла булката, днес ми хатър не гледа» [вчера пришла к нам невестка, сегодня меня не почитает], «*вчера* ми булче доведа, два дни ми хатър не гледа» [вчера ты привел к нам невестку, два дня меня не почитает]. Большой экспрессивности способствует и типично фольклорная поэтика: детализация (указание локусов — порог, очаг, двор), гипербола, удвоение (при помощи синонимичной лексики), повторы, постоянные эпитеты и др.

Свекровь жалуется, что невестка не оказывает ей уважения не только в доме, перед домашними, но и перед чужими: «Снощи ми гости дойдоха, / пред гости ме е засрамила» [Вчера ко мне гости пришли, она меня перед гостями опозорила]; «...в къщи ми й пътя минала, / камо ли, сине, преж хора, / преж хора да ме засрами» [дома мне путь перешла, сынок, перед людьми, перед людьми меня опозорила]. Особенно подчеркивается, что невестка не соблюдает ритуальный этикет и позорит свекровь перед людьми: «камо ли, сине, преж хора» — переживания, типичные для патриархального менталитета. Кроме того, усиливаются элементы морализаторства и дидактики, что является важной функциональной особенностью фольклорных произведений: концовка песен содержит восстановление справедливости — свекровь-клеветница оказывается наказанной.

Источники

АЕИМ — Архив Института этнологии и фолклористики с этнографическим музеем Болгарской академии наук (София). Этнографическая часть.

АИФ — Архив Института этнологии и фолклористики с этнографическим музеем Болгарской академии наук (София). Фольклорная часть.

ЛА — Личный архив И. А. Седаковой.

ЛИТЕРАТУРА

- Андреев 1979 — *Андреев М.* Българското обичайно право. София, 1979.
- Асенова, Детрез 2021 — *Асенова П., Детрез Р.* Речник на общобалканската лексика в книжовните езици. София: Унив. изд-во «Климент Охридски», 2021.
- Балкански 2011 — *Балкански Б.* Речник на говора на с. Искрец, Софийско. София, 2011.
- Барболова и др. 2018 — *Барболова З., Симеонова М., Китанова М., Мутафчиева Н., Лезурска П.* Речник на народната духовна култура на българите. София: Наука и изкуство, 2018.
- БЕР 2 — Български етимологичен речник. Т. 2. София: Изд-во на БАН, 1979.
- БНБ — Български народни балади и песни с митическо и легендарно съдържание // Сборник за български нароодоумотворения. Т. 60. Част 2. София: Издателство на БАН, 1993.
- Божкова 1962 — *Божкова З.* Принос към речника на софийския говор // Българска диалектология. Проучвания и материали. 1. София, 1962. С. 241–273.
- БФМ — Български фолклорни мотиви. Т. II / Моллов Т. (съст.). Електр. издание; https://liternet.bg/folklor/motivi/nedko_urochasan/content.htm
- Вакарелска-Чобанска 2006 — *Вакарелска-Чобанска Д.* Речник на говора на с. Хърсово, Мелнишко. Благоевград, 2006.
- Вакарелски 1946 — *Вакарелски Хр.* Въпросник-упътване за събиране етнографски материали. София: Държавно изд-во при Мин-во на народното просвещение, Печатница Хр. Д. Стамболиев, 1946.
- Виноградова 2000 — *Виноградова Л. Н.* Новобрачната в дома на мъжа: Стереотипи етикетного и ритуалного поведения // Логическият анализ на езика. Язык этики. М., 2000. С. 325–331.
- Виноградова 2001 — *Виноградова Л. Н.* Нова млада в новата семья: Послесвадебният сценарий // Балкански четения 6. Homo Balkanicus. Поведенчески сценарии и културни роли (Античност — Средновековие — Новото време). М., 2001. С. 104–107.
- Вранска 1952 — *Вранска Цв.* Турските наименования на отвлечени понятия в езика на българския фолклор // Известия на института за български език. 2. София, 1952. С. 220–222.
- Галиева 2020 — *Галиева Г. Ф.* Семейните обряди и обичаи на башкир в поликултурното пространство. Уфа: Китап, 2020.
- Гемиджиев и др. 2014 — *Гемиджиев Г., Ангелов Б., Гемиджиева Д.* Речник на панагюрския говор. А–Я. София, 2014.
- Гребенарова 1996 — *Гребенарова С.* Младоженката и свекърът // Българска етнология. 1996. № 3. С. 90–105.

- Гребенарова 1997 — *Гребенарова С.* Млада невеста — непозната // Тракиецът и неговият свят: Материали от VIII Национална конференция на българските етнологии. София, 1997. С. 273–281.
- Гура 2012 — *Гура А. В.* Брак и свадба в славянской народной культуре: семантика и символика. М., 2012.
- Добруджа — Добруджа [Етнографски, фолклорни и езикови проучвания]. София: Изд-во на БАН, 1974.
- Кап. — Капанци [Бит и култура на старото българско население в Североизточна България]. София, 1989.
- Климова и др. 2024 — *Климова К. А., Никитина И. О., Пелевинова М. В.* Особенности семейной обрядности греков России: родины, свадьба, похороны (по материалам этнолингвистических экспедиций 2022–2024 гг.) // Кафедра византийской и новогреческой филологии. 18 (1), 2024. С. 9–31.
- Лов. — Ловешки край [Материална и духовна култура]. София: Академично издателство «Проф. Марин Дринов», 1999.
- Макаријоска 2024 — *Макаријоска Л.* Собирачката дејност на Марко Цепенков како извор за етнолингвистички истражувања // Прилози. Скопје: МАНУ, 2024. С. 131–180.
- Маринов 1907 — *Маринов Д.* Жива старина. Етнографическо фолклорно списание. Шеста книга. (Народно карателно (углавно) право. София, 1907.
- Милкова 1984 — *Милкова Ф.* Юридическите обичаи и обичайното право в българските земи // Българска етнография. 1984. № 3. С. 15–23.
- Николова 1991 — *Николова В.* За семантиката на някои български следсватбени обичаи // Българска етнология. 1991. № 4. С. 32–45.
- Петков 1974 — *Петков П. Ив.* Еленски речник // Българска диалектология. Проучвания и материали. 7. София, 1974. С. 3–176.
- Петровић-Савић 2009 — *Петровић-Савић М.* Лексика свадбених обичаја у Рађевини. Београд, 2009.
- Пимпирева 1995 — *Пимпирева Ж.* Каракачаните в България. София, 1995.
- Пир. — Пирински край. [Етнографски, фолклорни и езикови проучвания]. София: Изд-во на БАН, 1980.
- Плов. — Пловдивски край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София: Изд-во на БАН, 1985.
- Попов 1904 — *Попов Н.* Юридически обичаи във Варненско // СбНУ. XX. 1904. РБЕ — Речник на българския език // <https://ibl.bas.bg/rbe/>
- СбНУ — Сборник за народни умотворения. Т. 1–. София, 1889–.
- Седакова 2007 — *Седакова И. А.* Балканские мотивы в языке и культуре болгар: Родинный текст. М.: Индрик, 2007.

- Седакова 2017 — *Седакова И. А.* Балканские слова-концепты (*мерак* и др.) в Болгарии: взгляд извне и изнутри // Балканские чтения 14. Балканский тезаурус — 2. Балканы извне и изнутри. М., 2017. С. 105–110.
- Седакова 2024 — *Седакова И. А.* Этнолингвистика и фольклорная поэтика. 4. «Мать превращает сына в змея» // Славяноведение. 2024. № 4. С. 80–94.
- Соф. — Софийски край. [Етнографски и езикови проучвания]. София, 1993.
- Стаменов 2011 — *Стаменов М.* Съдбата на турцизмите в българския език и в българската култура. София: Изток и Запад, 2011.
- Стаменова и др. 2007 — *Стаменова Ж., Средкова С., Пимпирева Ж., Кръстева-Благоева Е., Мирчева Д., Таниелян С.* Гагаузите в България. Записки от терена. Каварна: Исторически музей Каварна, 2007.
- Стойчев 1965 — *Стойчев Т.* Родопски речник // Българска диалектология. 2. София, 1965. С. 119–314.
- Странджа — Странджа [Материална и духовна култура]. София: Изд-во на БАН, 1996.
- Сурикова, Толстая 2024 — *Сурикова О. Д., Толстая С. М.* «Причитанья Северного края» Е. В. Барсова: исследования и материалы к словарю. М.: Индрик, 2024.
- ТМТЮС — Традиционное мировоззрение древних тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: Наука, 1988.
- Тодорова 1988 — *Тодорова Д.* Преживелици от обичайното право във Варненско // Известия на народния музей Варна. 1988. 24 (39). С. 142–149.
- Узенёва 2009 — *Узенёва Е. С.* Терминология родства в словаре болгарской свадьбы // Категория родства в языке и культуре / отв. ред. С. М. Толстая. М.: Индрик, 2009. С. 129–148.
- Узенёва 2010 — *Узенёва Е. С.* Болгарская свадьба: этнолингвистическое исследование. М., 2010.
- ФРБЕ — Фразеологичен речник на българския език: в 2 т. / ред. К. Ничева, Кр. Чолакова. София: Изд-во на БАН, 1974–1975.
- Хаджийски 1995 — *Хаджийски Ив.* Бит и душевност на нашия народ. В 15 т. Т. 1. София: Унив. изд-во «Св. Климент Охридски», 1995. <https://ru.scribd.com/document/532631889/Ivan-Hadjiyski-Bit-Dushevnost-BG>
- Krstić 1984 — *Krstić Br.* Indeks motiva narodnih pesama Balkanskih Slovena. Beograd: Srpska Akademija Nauka i Umjetnosti, 1984.
- Stirling 1965 — Stirling Paul. Turkish village // https://era.anthropology.ac.uk/Era_Resources/Era/Stirling/StirlingContents.html
- Σέρρης 2014 — *Σέρρης Μ.* Διαβατήριες τελετουργίες στον μικρασιατικό Πόντο, Μέσα 19ου αιώνα — 1922: Γέννηση, γάμος, θάνατος. Αθήνα: Ηρόδοτος, 2014.

Irina A. Sedakova (Moscow)

‘NEW’ DAUGHTER-IN-LAW AND ‘OLD’ RELATIVES:
BALKAN RITUAL ETIQUETTE IN BULGARIAN FOLK SONGS

ABSTRACT: The article deals with the violation of post-wedding ritual behavior (“obedience”) of the daughter-in-law described in folk songs on the plot “Slanderer Mother-in-law”. The recoding of ethnographic reality into folklore reality is traced, the rules of selection of ritual elements and their folklore-poetic processing with special attention to the vocabulary of “respect” and “veneration” are analyzed. The collected ethnographic information on Bulgarian family ritual etiquette is checked against the facts of “anti-behavior” of the daughter-in-law as depicted in the folk songs. The analysis shows that the folklore texts speak only about non-compliance with certain requirements (to keep silence, to give way, to put pillows and not to walk without outer clothes). At the same time, the most frequent violation is disrespectful actions with mother-in-law’s slippers, about which there is practically no information in ethnographic descriptions. A comprehensive ethnolinguistic study of Bulgarian folk ballads from the point of view of lexicology, folkloristics and ethnography is based on published and archival materials, as well as our own field notes.

KEYWORDS: ethnolinguistics, Bulgarian folklore ballads, post-wedding rituals, family hierarchy, notion of respect, young wife, mother-in-law, Balkan lexis.

NOTE ON THE AUTHOR: Irina A. Sedakova, Dr.Sc. (Philology), Head of the Department of Typology and Comparative Linguistics, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences.

E-mail: ised@mail.ru

ORCID: 0000-0002-9252-5407.

РЕЗЮМЕ: В статье рассматривается нарушение послесвадебного ритуального поведения («послушания») невестки, описанное в народных песнях на сюжет «Свекровь-клеветница». Прослеживается перекодирование этнографической реальности в фольклорную, анализируются правила отбора элементов ритуалов и их фольклорно-поэтическая обработка с особым вниманием к лексике «уважения» и «почитания». Собранные этнографические сведения по болгарскому семейному ритуальному этикету сверяются с фактами «антиповедения» невестки, отмеченных в песнях. Анализ показывает, что в фольклорных текстах говорится лишь о несоблюдении некоторых требований (соблюдать молчание, уступать дорогу, подклады-

вать подушки и не ходить без верхней одежды). При этом наиболее частотным нарушением оказываются неуважительные действия с тапочками свекрови, о чем в этнографических описаниях информации практически нет. Комплексное этнолингвистическое исследование болгарских народных баллад с точки зрения лексикологии, фольклористики и этнографии основано на опубликованных и архивных материалах, а также собственных полевых записях.

Ключевые слова: этнолингвистика, болгарские фольклорные баллады, послесвадебная обрядность, семейная иерархия, концепт «уважение», молодая невестка, свекровь, балканская лексика.

Об авторе: Ирина Александровна Седакова, д. ф. н., заведующая Отделом типологии и сравнительного языкознания Института славяноведения РАН.

E-mail: ised@mail.ru

ORCID: 0000-0002-9252-5407.

А. А. Новик

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
(Санкт-Петербург)

СТАРОЕ И НОВОЕ В АЛБАНСКОЙ КУХНЕ: ДЖЕМ, ВАРЕНЬЕ, МАРМЕЛАД

Изучение алиментарной культуры албанцев Балкан в течение многих лет — практически ежегодно с 1990 по 2024 г. — позволило автору собрать значительный этнографический, лингвистический и фольклорный материал. В фокусе интереса последних лет находятся вопросы здорового питания в парадигме антропологии, роли растений в традиционной культуре, этноботаники, фиксации и интерпретации фитонимов, данных народной медицины и др.¹ Самой актуальной из научных задач полевых исследований стало выяснение степени соотносительности современного интереса жителей запада Балканского полуострова к тренду здорового образа жизни и традиционной системы питания, в частности к лечению местными растениями и плодами и их использованию в комплексе пищевых практик в свете набирающей силу в глобальных масштабах теории локаворизма² (ср.: Goody 1982; Mintz, Du

¹ Так, с 2019 г. исследования проводятся по составленному Мариной Валентиновой Домосилецкой «Фитонимическому вопроснику для полевой работы по теме “Албанская и греческая фитонимия на Ионическом побережье Албании”» (Домосилецкая 2018).

² Локаворизм/локаворство (из англ. *locavorem*) — принцип питания, основанный на потреблении продуктов местного производства. О полезности такого подхода говорил еще, к примеру, российский агроном А. Т. Болотов в XIX в. Однако сам тренд, а вместе с ним и термин получили распространение лишь в XXI столетии, после того как канадские журналисты Дж. Маккинон и А. Смит провели эксперимент: в 2000 г. они в течение месяца питались продуктами, произведенными не более чем в 100 милях от них. Этот опыт получил огласку. В пище, произведенной в регионе потребления, усмотрели исключительную полезность, экологичность (наименьший ущерб природе) и патриотизм (в плане поддержки местных производителей). В том же 2000 г. Дэн Барбер открыл в США первый в истории локаворский ресторан. В Северной Америке, с ее высоким уровнем

Bois 2002: 99–119; Фаис-Леутская 2019: 114–130; Новик, Домосилецкая 2021: 33–52; Новик 2022а: 105–132).

В данном исследовании в парадигме антропологии питания и с привлечением собранного материала анализируются трансформации приготовления и использования плодовых и ягодных сладких блюд, традиционно являющихся неперенным атрибутом института гостеприимства, календарных праздников, обрядов перехода, семейных церемоний и ритуалов в Албании и Косово. В фокусе исследовательского интереса автора оказывается влияние общественных, политических, экономических процессов на изменение ассортимента «сладкой продукции», устойчивых культурных стереотипов и гастрономических предпочтений.

Запад Балканского полуострова представляет собой в целом территорию с благоприятным климатом для выращивания всевозможных плодово-ягодных растений. Виноград, сливы, яблони, инжир и проч. выращивали в местных садах, как известно по источникам, с эпохи Античности (см., к примеру: Mladenova 1998; Kabo 2004). Значительную часть года люди могли употреблять в пищу свежие овощи, фрукты, ягоды, травы, семена и др. Жителям некоторых регионов, например в Химаре на Ионическом побережье, в зоне греческо-албанских культурных и языковых контактов, свежие растения для питания были доступны в течение всего года, поэтому традиционно здесь не делали овощных заготовок на зиму в виде *turshi*, алб. ‘засоленные либо маринованные овощи и фрукты’ (Hasko 2013: 211–222; АМАЭ: Новик 2015; АМАЭ: Новик 2016а; Новик 2022б: 160–176). В большинстве других мест на западе Балкан на зиму делали заготовки — что касается ягод и фруктов, их сушили либо заливали медом и варили; с проникновением на рынок тростникового, позже свекольного сахара и его удешевлением и большей доступностью сладкие заготовки стали делать на его основе, и мед был практически вытеснен из этого производства.

специализации сельского хозяйства, со временем в употребление вошел термин «продуктовая миля», определяющий, что «местные» продукты могут производиться в радиусе 640 км. В 2007 г. слово *locavorism* вошло в «Оксфордский словарь английского языка», а тем временем в США, а потом в Европе один за другим стали открываться специализированные рестораны для последователей концепции локаворизма. Со временем европейцы значительно реформировали саму идею, а лучшим расстоянием для производства продуктов питания назвали нулевой километр, т. к. в этом случае не предполагается затрат энергоресурсов на их доставку и хранение, потребитель может лично знать производителя, а это повышает ответственность за качество и гарантирует отсутствие всякой «химии»: пестицидов, красителей, консервантов, улучшителей вкуса и т. д. (Food and Health 2018; Фаис-Леутская 2019: 114–130).

Очень рано сладкие заготовки вошли не только в пищу жителей запада Балкан, но и стали кулинарным кодом системы праздников, бытовой культуры, института гостеприимства. Оставаясь важным знаком благополучия и действенным источником питательных веществ и витаминов (о последних вряд ли знали, но уже догадывались предки нынешних потребителей — учитывая хотя бы факт запаса моряками еды, способной уберечь от цинги, за много веков до нашего времени), фруктово-ягодные сласти не входили в число стратегически важных, какими в регионе оставались хлеб, молочные и мясные продукты (см.: Gjergji 1996; 2004; Onuzi 2004). Вместе с тем, их «дополнительная» функция несла важный смысл указания на экономическую состоятельность: если семья производила сама или тратилась на приобретение готовых джемов, варенья и пр. (что по определению не является продуктами первой необходимости), это служило показателем статуса. Фактор престижа обеспечил со временем вхождение сладких заготовок в кухни всех албанских домов. В семьях референтных групп варенье стало составляющей ежедневного рациона, в домах со средним достатком его подавали по праздникам, а беднейшие слои населения могли поставить его на стол лишь в исключительных случаях.

В период османского правления ориентальный стиль, образ жизни и нередко образ мыслей прочно вошли в культуру разных групп населения, порой независимо от вероисповедания и социального статуса. Бытовые привычки, стратегии времяпрепровождения и пищевые пристрастия стали определенной константой для большинства жителей региона. Восточная культура кофе в этот период проникла во все страты общества (Hristova-Bejleri 2006: 139–145; Новик 2017: 116–131). Согласно традиции гостя необходимо было угостить душистым заморским напитком. Церемония предполагала обязательно подать к нему стакан воды и что-то сладкое.

Пришедшего гостя обязательно нужно угостить. Прежде всего в его уста должно попасть что-то сладкое. А потом уже кофе. Это такое правило у мусульман. В Коране так сказано³.

(Албанка из Черногории, родилась в селе рядом с озером Румия, живет в г. Приштине, Косово, Югославия, около 30 лет, запись беседы по-албански в г. Приштине в августе 1990 г.) (ПМА 1990).

³ В действительности в Коране об этом не идет речи.

Самым распространенным сладким в этой церемонии стали джем или варенье, так как они были наиболее доступными — к примеру, лукум, шербет и иные восточные сладости как правило покупали у кондитеров, и они были не всегда «под рукой», в буфете или на столе даже в состоятельных семьях. Чтобы обеспечить запас фруктово-ягодных угощений, хозяйки трудились в течение летнего и осеннего периодов. Каждая албанка, чтобы прослыть в глазах ближайшего окружения умелой и домовитой, пыталась найти свою изюминку: экспериментировала с сырьем, изобретала рецепты, трансформировала переданные матерью или бабушкой технологии, а климатические и природные условия этому благоприятствовали. Именно поэтому в Албании и Косово наблюдается огромный выбор сладкого десерта (илл. 1).

Исходя из технологии, при сохранении ингредиентов получают три основных вида этого продукта: джем (когда плоды полностью развариваются в сладком сиропе до единообразной консистенции), варенье (при этом плоды сохраняют свою изначальную форму) и мармелад (более единообразная и густая масса⁴) (Reçel fiku 2013). В албанском языке фиксируются различные номинации для видов продукта: *reçël*, *-i* ‘джем’, *likó*, *-ja* = *glíkó*, *-ja* ‘варенье’⁵, *marmelát/ë*, *-a* ‘мармелад’, ‘густой джем’ (Kostallari 1980: 1059, 1638; Newmark 2000: 464; Mançe et al. 2005: 195). При этом данная терминология очень устойчива в говорах, и также практически не фиксируется случаев, когда джем называют вареньем, а варенье — джемом (что для носителей русского языка, скажем, не столь релевантно). У южных славян (хорватов, сербов, черногорцев, бошняков, македонцев, болгар и др.) данная терминология не столь фиксирована, и зачастую разные виды варенья могут обозначаться обобщающей лексемой *slatko/sladko* (см., к примеру: Толстой 1957: 881; Чукалов 1960: 1015; Ускова, Верижникова 2003: 638). Так, например, обстоит дело в языке славян-мусульман Голобордо/Голо Бордо (Восточная — Северо-Восточная Албания) (Соболев, Новик 2013).

⁴ Хотя в настоящее время фабричная продукция под названием “*marmelátë*” ‘мармелад’ выпускается достаточно жидкой консистенции, с немалым количеством воды в составе (что указано на упаковке); таким образом албанский продукт, напоминающий жидкое варенье, отличается от привычного для русских потребителей мармелада в форме нарезанных пластов сладкой массы и формованных конфет.

⁵ Густав Майер в своем «Этимологическом словаре албанского языка», впервые изданном в 1891 г., приводит такое не совсем точное значение слова: «*glíkó* “*reçel* ‘джем’, которым угощают во время визитов”» (Meyer 2007: 173).



Илл. 1. Варенье на продажу в придорожном ресторане «Крои Пашаит». Уй-и-Фтохт, округ Тепелены, Албания. Сентябрь 2023 г. (фото А. А. Новика)

На западе Балкан популярны сласти, получающиеся в результате выварки плодов смоковницы: мармелад, варенье и пр. (Novik, Domosiletskaya 2021: 40–41). Варенье из инжира популярно как у южных славян, так и у их соседей: албанцев, греков и др. Что касается албанцев, то инжирное варенье у них остается самым распространенным видом из такого рода «сладких заготовок». «Говорящим» примером может послужить ситуация в квартале Арбанаси, г. Задар, Хорватия, где арбнеши, потомки албанских переселенцев из района Шкодранского озера, сохраняют традицию выращивания смоквы и переработки ее плодов, подчеркивая гипертрофированное распространение этой практики у них по сравнению с ближайшими соседями — хорватами (АМАЭ: Новик 2016б). Привязанность к традиции наглядно видна и по тому факту, что даже во дворах многоквартирных домов, которые были возведены в квартале (пусть и в небольшом числе), как и по всей Югославии, в послевоенные годы, растут фиговые деревья, а в сентябре появляются импровизированные столы с сушащимися после обработки в рассоле фруктами. Вяленый инжир, как свидетельствуют полевые материалы, является одним из любимых лакомств у взрослых и детей во всем регионе, независимо от этнической и религиозной принадлежности (ПМА 1990–2024).

Нужно полагать, что именно исключительная популярность угощения джемом и вареньем во время встречи гостя повлияла на вхождение этих продуктов в праздничную культуру и ритуальную сферу (илл. 2). Каждая трапеза, сопровождавшая значимую семейную церемонию, религиозный праздник либо социальное событие, завершалась подачей сладкого. На свадьбах сладкое подавали как правило в конце главного застолья. Если свадебные мероприятия длились несколько дней, то джем и варенье оказывались перед гостями несколько раз — во время визитов. Эта традиция сохранилась до наших дней в различных регионах. Так, к примеру, у албанцев Буджака и Приазовья, чьи предки мигрировали ориентировочно в XVI в. из Юго-Восточной Албании (*краины* Корча, Девоп, Колёня) на восток Болгарии (современная Варненская область), а в начале XIX столетия переселились в пределы Российской империи, в конце свадебного пиршества до последних пары десятилетий обязательно подавали *узвар* (алб. диал. *uzvar* ‘густой компот из сухофруктов’), что, с одной стороны, символизировало неизменность гастрономической традиции, а с другой стороны, гарантировало сохранение заведенного веками сценария мероприятия, служа знаком гостям, что пора расходиться по домам (Новик 2016: 566).



Илл. 2. Варенье из незрелых грецких орехов с миндальной «начинкой». Голем, округ Кавай, Албания. Август 2022 г. (фото А. А. Новика)

У мусульман сладкие заготовки были неперенным атрибутом коллективного угощения, завершающего обряд обрезания (алб. *riti i syne-tisë* ‘обряд обрезания’, *dasma e vogël* ‘маленькая свадьба’ и др.). Также варенье, джем, мармелад и т. п. становились обязательной алиментарной составляющей Рамазан-байрама, Курбан-байрама и других праздников, которые в обязательном порядке предполагали обмен визитами родственников, друзей и знакомых, а также щедрое угощение членов общины и всех малоимущих (АМАЭ: Новик 2021).

Значимыми событиями в городской среде становились мероприятия, приуроченные к получению статуса ремесленника в эснафах (алб. *esnaf*, -i ‘цех, гильдия, объединение ремесленников’, из арабского языка через турецкий) (см.: Shkodra 1973: 82–84). Многолюдные собрания предполагали пир в конце церемонии, на котором обязательно подавали фруктово-ягодные сладости — независимо от религиозной принадлежности большинства членов профессионального сообщества, так как статуты, регламентировавшие работу мастеровых, а также пищевые кодексы, алиментарная культура и застольный этикет ориентировались на ориентальные примеры, т. е. на законы государства и установки, принятые у мусульман.

Если во время визитов гостей джем, варенье, мармелад и прочие продукты из фруктов и ягод становились основным угощением, подававшимся к напиткам, то во время праздников и сопровождавших их трапез сладкие блюда служили дополнительным компонентом, не имевшим значимого нутриционного значения, но игравшим исключительную символическую роль в трапезе и призванным подчеркнуть строгую иерархию продуктов и блюд в ритуале приема пищи.

До середины XX столетия использование сладких десертов характеризовало привычный распорядок пищевых практик и праздничной культуры у албанцев, а технологии производства заготовок из фруктов и ягод сохраняли очевидный консерватизм и соответствие сложившимся стереотипам *вкусного ~ невкусного, правильного ~ неправильного и традиционного ~ инновационного*. Чтобы не прослыть нарушителем законов гостеприимства, порядка, заведенного предками, и этических норм, нужно было соблюдать сложившиеся установки.

Существенные трансформации в системе питания албанцев Балкан произошли после Второй мировой войны, когда в Албании и Югославии к власти пришли правительства, ставившие цели строительства социализма — с обязательной ориентацией на индустриализацию, плановое хозяйство и коллективизм. Экспроприация средств производства, запреты на частную инициативу и ограничения для собственников земельных наделов очень быстро отразились на ассортименте сладких угощений. В Албании такой слом привычной парадигмы в алиментарной сфере был более очевидным, чем в Югославии, так как режим Энвера Ходжи (1944–1985) строго проводил в жизнь решения о коллективизации сельскохозяйственных земель, запрете частного предпринимательства и пр. (Смирнова 2003). В Албании, в которой климатические условия, трудовые навыки населения и пищевые привычки исключительно способствовали обеспечению высоких урожаев фруктов, ягод и т. п., а также производству традиционных джемов, варенья и др., население уже в 1940-е годы столкнулось с дефицитом этих продуктов. Бытующая поговорка «тратить деньги на виноград и сливу» (алб. *shpenztoj lekë për rrush dhe kumbulla*), подразумевающая почти как аксиому низкую цену этих плодов и неразумность больших трат на них, перестала быть актуальной. Благополучие на рынках, предлагавших продукты местных производителей, т. е. крестьян, катастрофически разрушалось, а плановая экономика не справлялась с запросами населения: найти банку варенья или традиционного джема на полках государственных магазинов удава-

лось не всегда (Пиша (Баткина) 2011). Вплоть до начала демократических преобразований в начале 1990-х годов государство так и не смогло побороть тотальный дефицит товаров и услуг. Нужно признать, что плодово-ягодная продукция была затронута сбоями в производстве и торговле в меньшей степени, чем, скажем, мясная или молочная — почти на каждом приусадебном участке в сельской местности и городах росли плодовые деревья, кустарники; за ягодами (ежевикой, малиной, черникой и др.) отправлялись в придорожные посадки, лес или горы (ПМА 1992). Для обеспечения своих семей этих ресурсов хватало. Также нередко хватало их для поддержки родственников — в городе или селе. А вот жившие в индустриальных городах, работавшие на производстве, проживавшие в многоквартирных домах и не имевшие родственников в селе албанцы реально оказывались перед лицом дефицита сладкой продукции, которую нужно было «не упустить» в торговых точках.

Албанское государство периода строительства социализма, заимствовав многие установки и опыт СССР, пыталось организовать систему пищевой промышленности, открывая соответствующие фабрики и комбинаты в районах, производивших достаточные урожаи фруктов и овощей: так, к примеру, были открыты предприятия в г. Берат, г. Пермет, г. Дуррес и множестве других мест. На них выпускался широкий ассортимент продукции, который вспоминают жители страны до сих пор: варенье из айвы, джем из инжира, компот из слив и пр. (АМАЭ: Новик 2021). Эти сладкие товары производили строго по технологиям из высококачественного сырья без добавления всяких «добавок», как то усилители вкуса, ароматизаторы и пр. Именно по этой причине многие албанцы утверждают, что продукция прежних плодово-овощных комбинатов была исключительно хорошей и полезной, «такую теперь невозможно купить» (ПМА 2023). Тем не менее, все годы строительства социализма сваренный в домашних условиях джем считался более вкусным и более «правильным» — именно домашние сладкие заготовки предлагали гостям во время визитов, берегли на праздники и семейные торжества. При коренном сломе общественной, политической и экономической систем пищевые установки и привычки, институт гостеприимства и традиционное проведение досуга сохраняли высокую степень устойчивости. А это предполагало сладкое — розетку с джемом или вареньем — к кофе в начале каждого домашнего визита, праздничного застолья и т. п. В таком традиционалистском обществе, как албанское, сохраняющем многие патриархальные черты до настоящего времени,

несмотря на декларирование новых задач по строительству «светлого будущего», умение готовить, принимать гостей и проч. воспринималось куда большей добродетелью для женщины, чем служба в армии и достижение высоких результатов во время обязательных трудовых акций на строительстве дорог и т. п.

Демократические преобразования в Албании в начале 1990-х сопровождались очередным сломом экономической системы — на этот раз от социалистического планового хозяйства к капиталистическим рыночным отношениям (Смирнова 2003: 384–389). Многие прежние собственники земли согласно закону о реституции получили свои наделы. Бывшие народные предприятия попали в частные руки. В этих условиях небольшая часть предприятий смогла сохранить свою производственную направленность — к примеру, плодово-овощные комбинаты в городах Берат и Пермет. Их новые владельцы сочли целесообразным сделать ставку на продолжение выпуска варенья, джема и т. п. с акцентированием традиционности продуктов и их высоких вкусовых качеств. Фабрика в Берате в силу новых общественных предпочтений стала работать, используя бренд “*Sidnej*” (алб. ‘Сидней’), чтобы через «западное» название заявить о своих высоких стандартах, приближенных якобы к зарубежным (а в действительности во многом превосходящих их) (Sidnej 2024). Так, в состав большинства джемов, варенья, мармелада и проч. этого производителя входят лишь плоды, сахар и вода, иногда лимонная кислота — и больше никакой «химии»! Фабрики в Пермете, уловив тренды здорового питания и спрос на местные продукты, не стали придумывать себе модных названий, а сделали ставку на преемственность вкусов — от периода Энвера Ходжи до эпохи глобализма с продукцией отменного качества, «без искусственных добавок и согласно старинным технологиям» (Saracini 2019). Грамотный маркетинг, знание рынка и изучение спроса позволило этим производителям стать лидерами продаж — помимо магазинов фирменной торговли в крупных городах, их продукция представлена на полках супермаркетов по всей стране.

В Косово «страсти» по варенью не претерпевали таких трансформаций, как в Албании. В Югославии после Второй мировой войны была попытка коллективизации сельскохозяйственных земель, но реформы оказались неудачными и от них быстро отказались. Экономика СФРЮ была больше ориентирована на рыночные отношения, а потому гражданам страны, при всех сложностях разных периодов, почти никогда не испытывали дефицита товаров и услуг. В последние годы существова-

ния бывшей Югославии была предоставлена свобода частному предпринимательству в разных сферах. Варенье, джем, компоты, мармелад и проч. производили как на фабриках, так и в частных хозяйствах — как для собственного потребления, так и на продажу. После лихолетья 1990-х гг., когда военные действия сопровождали дезинтеграцию СФРЮ, Косово получило в 2008 г. независимость, признанную почти сотней государств — членов ООН, но не признанную такими ключевыми игроками мировой политики, как Россия и Китай (Димитриевич 2021: 9–24). С 2000-х гг. многие процессы в сопредельных странах — Албании и Косово — стали совпадать: развитие частного предпринимательства, открытие небольших предприятий (особенно пищевой промышленности), ориентация на стимулирование потребления местных продуктов. Что касается традиционной культуры и алиментарной сферы, албанцы Косово в достаточной степени всегда сохраняли преемственность поколений: гостю в доме, будь то сельская глубинка или столица Приштина, неизменно предлагали и предлагают до сих пор стакан воды, блюдец с вареньем и чашку кофе по-турецки. Это же угощение будет во время обряда обрезания, мусульманского праздника или другого радостного мероприятия (АМАЭ: Новик 2022).

В любом случае, сладости домашнего производства высоко ценятся и в Албании, и в Косово. Традиционное уважение к местным кулинарным приемам и осознанный выбор албанцами локальных продуктов совпали с трендом локаворизма и глобальным мегатрендом здоровья, ставшими знаковыми для последних десятилетий во всем мире.

Мы пришли с друзьями в Студенческий городок в Тиране. Друзья из Москвы, это внучка Юлии Владимировны Ивановой, Валентина, и ее муж Денис (работающий руководителем важного подразделения в одном из крупнейших банков России). Они хотели посмотреть, как живут студенты. А потом я предложил им зайти в студенческую столовую, которая, как водится теперь, частная. Я решил показать им местные сладости, которые здесь хорошо готовят — прежде всего десерт «трилече». Нас радостно поприветствовала сотрудница столовой, с которой я знаком много лет. Мои друзья осмотрелись и сказали: «А мы хотим не только сладостей, мы бы здесь и пообедали». — «Вам необязательно в ресторан? Вам и здесь нравится?» Мы все выбрали себе разные традиционные албанские мясные и овощные блюда, а на десерт — трилече. Сотрудница сказала, что трилече у них особо вкусное, она его сделала сегодня с добавлением домашнего варенья из винограда. «У меня рядом с домом, здесь, в Тиране, растет виноград. Я по осени его собираю и делаю всякие заготовки. Потом при-

ношу на работу и делаю десерты». В зале за столом, между тем, обеды четверо полицейских, которые не отвлекались на наше появление, но, как оказалось, «грели уши». Услышав об особом десерте, они тут же обратились к соотечественнице: «А ты это чего иностранцам какие-то вкусняшки особые предлагаешь, а нам так и никогда? Мы тоже хотим!» На что последовал ответ: «Так вы и не интересовались, что у меня за десерты. Могу вам тоже дать. Но осталась уже одна порция. Могу предложить что-то другое!» (ПМА 2014).

Развитие туризма в последние два десятилетия исключительным образом повлияло на расширение ассортимента изготавливаемой сладкой продукции, увеличение числа производителей, развитие технологий, возникновение новых названий и сложение алиментарных мифологем. Во-первых, чтобы завоевать вкусы и кошельки потребителей, как отдельные производители (крестьяне, фермерские хозяйства и т. п.), так и предприятия (большие и малые), стали «колдовать» над составом своего варенья, джема и пр. Традиционные и любимые многими с детства джем из инжира, варенье из айвы и вишни, мармелад из клубники и др. перестали в какой-то момент полностью соответствовать требованиям времени, несмотря на свою исключительную популярность и востребованность (мы не располагаем соответствующей статистикой, но опираясь на собственные полевые материалы, можем утверждать, что именно указанные артикулы лидируют в продажах и потреблении и в настоящее время) (АМАЭ: Новик 2023). На рынке тем не менее конкурентными стали новинки — инновационные варенье из баклажанов, арбузов, дикого инжира, джем из помидоров и пр. Объяснить это можно тем, что приезжающие в курортные места на побережье Адриатического или Ионического морей, у Шкодранского, Охридского, Преспанских озер или в горы, не довольствуются привычными вариантами сладкого лакомства (джем из инжира от бабушки или тети есть почти в каждом доме), а хотят попробовать местный и непременно непривычный продукт (АМАЭ: Новик 2017; 2018; 2019). Вот за такую локальную гастрономическую «традицию» ловкие торговцы и пытаются выдать не распространенные прежде виды варенья из овощей или дикорастущих фруктов.

Я сама никогда не пробовала варенья из баклажанов. Не знаю, какое оно на вкус. Его недавно стали делать. Одно наблюдаю — его хорошо раскупают. При этом такой факт: многие не отваживаются его купить, но если человек покупает, то сразу берет три банки, не меньше.

(Албанка, около 30 лет, официантка и продавец придорожного ресторана «Крой Пашаит», Уй-и-Фтохт, округ Тепелены, беседа записана в сентябре 2023 г.) (АМАЭ: Новик 2023).

Инф.: Эти польские туристы раскупают у нас весь джем из инжира. Не успеваем закупать.

Авт.: Но это понятно, в Албании вкусное варенье.

Инф.: Это так. Но они не берут дорогой джем, в стеклянных банках, от известных производителей. А смотрят тот, что подешевле, и берут целыми контейнерами. Смотри, вон тот вчера пришел купил канистру, и сегодня пришел — покупает.

(Беседа с давней знакомой, албанкой около 45 лет, владелицей магазина в Големе, округ Каваи, записано по-албански в июле 2021 г.) (ПМА 2021).

Во-вторых, исключительным образом эксплуатируются, как мы уже отметили выше, теория локаворизма и мегатренд здоровья. Так, прежде не очень популярные плоды «дикого» инжира, которые, откровенно говоря, горчат, стали использоваться для варенья (илл. 3). «Облагороженные» миндальным орехом, смоквы пакуются в презентабельные банки и продаются по достаточно высоким ценам с легендой, что дикорастущее «всяко лучше выращенного в саду», что в данном случае совершенно не соответствует действительности, если принимать во внимание по меньшей мере двухтысячелетнюю историю культивирования данного растения на Балканах (см.: Новик, Домосилецкая 2021: 33–52). То же самое относится к грушам-дичкам и плодам дикорастущих яблонь — мол, «в них больше витаминов и полезных веществ» (АМАЭ: Новик 2023).

В-третьих, наблюдая за развитием производства варенья, совершенно верной и работающей на западе Балкан можно признать теорию фольклоризма, которая указывает на жизненность многих практик и ревитализацию традиций, включая пищевые, когда речь заходит о коммерческой целесообразности их использования (Moser 1962: 177–209; Bausinger 1969: 1–8). Так, варенье из молодых грецких орехов всегда было лакомством в тех семьях, где владели навыками его изготовления, и в тех зонах, где данное растение произрастало. Теперь эта сладость выдается за исконную албанскую, «без которой не мыслили жизни наши предки», повсеместно там, где есть туристы (ПМА 2022). То же самое можно сказать о варенье из лепестков роз. Этот десерт был популярен в османский период среди референтных групп — наряду с другими ориентальными изысками. Теперь такое варенье выпускают на фаб-



Илл. 3. Варенье из дикого инжира с миндальной «начинкой»,
производство фабрики “Premti”, г. Пермет, Албания.
Г. Санкт-Петербург, Россия. Март 2024 г.
(фото А. А. Новика)

риках (к примеру, на комбинате в Пермете) — его можно найти почти в любом продуктовом магазине, а не только на прилавках курортных маркетов (илл. 4). Ему пытаются придумать историю: мол, во времена султанов варенье из роз было утонченным лакомством для богатых гурманов, а теперь его может попробовать каждый (только надо заплатить!) (АМАЭ: Новик 2023).



Илл. 4. Варенье из лепестков роз, произведено фабрикой “Rovena Proko”, торговое название “Tradicionale Përmeti”, г. Пермет, Албания. Г. Санкт-Петербург, Россия. Март 2024 г. (фото А. А. Новика)

Во всем этом разнообразии спроса и предложения можно уловить следующие тенденции. Албанцы в своем большинстве остаются приверженцами традиционных вкусов. Если во время отдыха они готовы попробовать или купить в качестве гостинца (вместо надоевших всем магнитов и прочих сувениров) варенье из баклажанов или арбуза, то во время семейных церемоний они продолжают угощать джемом из инжира (как делали бабушка и мама). Сельские жители, которые «живут» за счет туризма, изолируясь в рецептурах приготовления варенья на продажу, зачастую даже не пробуют своих изобретений (подсмотренных в социальных сетях, на просторах Интернета и т. п.), сохраняя верность привычным сладким продуктам. Иностранные туристы, которых становится год от года все больше в Албании⁶, скорее охотятся за «традиционными», как они прочитали в путеводителях, джемом, вареньем из айвы и инжира и только ради любопытства останавливают свой выбор на *преведэ* (алб. *prevedé*, -ja ‘густое, долго варенное с сахаром до единообразной полупрозрачной массы варенье’ (ср.: Kostallari 1980: 1545)) из кизила и прочих кулинарных изысках.

Изготовление джема, варенья, мармелада и прочих сладких «радостей» остается важной составляющей алиментарной сферы, культуры питания и ритуальных практик албанцев Балкан. Перекочевав в середине XX в. из области сугубо домашнего производства в обезличенную индустриальную «даль», фруктово-ягодные заготовки с триумфом вернулись в лоно индивидуального подхода, персональной оценки и капризного человеческого фактора. Как и несколько веков назад, традиционные джем из инжира, варенье из айвы и клубничный мармелад остаются обязательными атрибутами религиозного праздника и обряда, семейной церемонии и института гостеприимства. А непредсказуемость глобальной моды на питание, диеты и кулинарные тренды лишь изменяет ассортимент, выбор ингредиентов и технологии, привнося определенные инновации, но не изменяя глубинный характер самого ключевого продукта и устойчивые вкусовые привычки большинства потребителей — равно носителей культуры.

⁶ Согласно данным Института статистики Албании, в 2023 г. страну посетило более 10,5 млн иностранных туристов, что является совершенно рекордной цифрой за все время (INSTAT 2023).

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- АМАЭ: Новик 2015 — *Новик А. А.* Хорватия (Сплит, Загреб) — Албания (Химара). Традиционная культура, ювелирное мастерство хорватов и албанцев Далмации и Центральной Хорватии. Традиционная культура греков и албанцев Химары. Полевая тетрадь. Автограф. Отчет. Принтерный вывод. 10–27. 06.2015 // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 2255. 100 л.
- АМАЭ: Новик 2016а — *Новик А. А.* Южная Албания, Химара. Традиционная культура и этноязыковая ситуация в зоне греческо-албанских контактов у православных греков и албанцев, албанцев-мусульман. Полевые записи. Автограф. Отчет. Принтерный вывод. 04–10.09.2016 // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № временно б/н. 36 л.
- АМАЭ: Новик 2016б — *Новик А. А.* Арбнеши Задара, хорваты, словенцы. Далмация, Хорватия (г. Задар, г. Нин, г. Биоград-на-Мору, г. Свети-Филип-и-Яков, острова Пашман, Углан) — Словения (г. Любляна). Язык и культура арбнешей Задара. Традиционная культура, ювелирное мастерство хорватов и албанцев Далмации. Традиционная культура словенцев. Полевая тетрадь. Автограф. Отчет. Принтерный вывод. 10–20.09.2016 // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 2272. 44 л.
- АМАЭ: Новик 2017 — *Новик А. А.* Южная Албания, Химара. Традиционная культура и этноязыковая ситуация в зоне греческо-албанских контактов у православных греков и албанцев. Сентябрь 2017 г. Полевые записи. Автограф. 20–25.09.2017 // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 2284. 32 л.
- АМАЭ: Новик 2018 — *Новик А. А.* Экспедиционная работа в зоне греческо-албанских контактов (Южная Албания, Химара) у православных греков и албанцев, албанцев-мусульман. Албания. Полевые записи. Автограф. 01–29. 09.2018 // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № временно б/н. 56 л.
- АМАЭ: Новик 2019 — *Новик А. А.* Экспедиционная работа в зоне греческо-албанских контактов (Южная Албания, Химара). 2019 // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № вр. б/н. 102 л.
- АМАЭ: Новик 2021 — *Новик А. А.* Балканская экспедиция — 2021. Этнолингвистические исследования на Балканах. Часть I: Экспедиционная работа в Албании (г. Тирана; г. Дуррес; Голем, область Кавая; г. Влёра; Тропоя). Полевая тетрадь. Автограф. 29.07.–22.08.2021; 05.09.–03.10.2021 // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № вр. б/н. 36 л.
- АМАЭ: Новик 2022 — *Новик А. А.* Балканская экспедиция — 2022. Этнолингвистические исследования на Балканах. Часть II: Экспедиционная работа в Косово (г. Приштина; г. Джяковица; г. Призрен; д. Мамуш (Mamushë); Дечанский монастырь; г. Печ; г. Косовская Митровица). Полевая тетрадь. Автограф. 18–27.08.2022 // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. Вр. б/н. 98 л.

- АМАЭ: Новик 2023 — *Новик А. А.* Балканская экспедиция — 2023. Этнолингвистические исследования на Балканах. Экспедиционная работа в Албании (Голем, округ Кава; г. Дуррес; г. Саранда; г. Гирокастра; Ujë i Ftohtë, Терелена краина; г. Конисполь; округ Конисполь; краина Химара; Тирана). Полевые записи. Автограф. 01–17.09.2023 // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № вр. 6/н. 98 л.
- Димитриевич 2021 — *Димитриевич Д.* Косово: современная модель государства с ограниченным суверенитетом // Этнографическое обозрение. 2021. № 2. С. 9–24.
- Домосилецкая 2018 — *Домосилецкая М. В.* Фитонимический вопросник для полевой работы по теме «Албанская и греческая фитонимия на Ионическом побережье Албании». СПб., 2018. Рукопись. 138 с.
- Новик 2016 — *Новик А. А.* Бабин день в традиции албанцев Приазовья: на пересечении пространственных и временных координат // *Новик А. А., Бучатская Ю. В., Ермолин Д. С., Дугушина А. С., Морозова М. С.* «Приазовский отряд». Язык и культура албанцев Украины / Отв. редактор А. А. Новик. СПб.: МАЭ РАН, 2016. Ч. I. Т. 1. С. 516–585.
- Новик 2017 — *Новик А. А.* «Горный чай», шалфей, чай, ромашка и кофе в традиции, народной медицине и этикете албанцев и греков Химары и Дропула // *Acta Linguistica Petropolitana. Труды Института лингвистических исследований РАН* / Отв. ред. Н. Н. Казанский. Т. XIII. Ч. 2. Этноботаника 2: Растения в языке и культуре / Сост. В. Б. Колосова. СПб.: Наука, 2017. С. 116–131.
- Новик 2022a — *Новик А. А.* «Вкус как в деревне»: от слогана к концепту Bio // Этнография. 2022. № 1 (15). С. 105–132. DOI: [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-1\(15\)-105-132](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-1(15)-105-132)
- Новик 2022b — *Новик А. А.* «Где слог найду, чтоб описать»: растительные феномены и фитонимы в Химаре // Стратегии межбалканской коммуникации: перевод / Отв. ред. И. А. Седакова, ред. М. М. Макарецев, Т. В. Цивьян. М.: Институт славяноведения РАН, 2022. (Материалы круглого стола ЦЛИ Balcanica. 7). С. 160–176. DOI: <https://doi.org/10.31168/2619-0842.2022.7.08>
- Новик, Домосилецкая 2021 — *Новик А. А., Домосилецкая М. В.* Инжир в алиментарной культуре, народной медицине и традициях у народов Западных Балкан // Этнографическое обозрение. 2021. № 5. С. 33–52. DOI: <https://doi.org/10.31857/S086954150017413-4>
- Пиша (Баткина) 2011 — *Пиша (Баткина) Т.* Нас спасла надежда. Советские жены в албанском ГУЛАГе / Подг. к печати, оформление и графика: М. Котлерман. Израиль, 2011.
- ПМА 1990–2024 — *Новик А. А.* Полевые материалы автора. СФРЮ, Косово, Албания, Северная Македония. 1990–2024.

- Смирнова 2003 — *Смирнова Н. Д.* История Албании в XX веке. М.: Наука, 2003.
- Соболев, Новик 2013 — Голо Бордо (Gollobordë), Албания. Из материалов балканской экспедиции РАН и СПбГУ 2008–2010 гг. / Под ред. А. Н. Соболева и А. А. Новика // *Materialien zum Südosteuropasprachatlas* / Hrsg. von H. Schaller und A. Sobolev. Bd. 6. СПб: Наука; München: Verlag Otto Sagner, 2013.
- Толстой 1957 — *Толстой И. И.* (сост.). Сербско-хорватско-русский словарь. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1957.
- Усикова, Верижникова 2003 — Македонско-русский словарь / Сост. Усикова Р. П., Шанова З. К., Верижникова Е. В., Поварнищина М. А.; под общ. ред. Р. П. Усиковой и Е. В. Верижниковой. М.: Астрель; АСТ, 2003.
- Фаис-Леутская 2019 — *Фаис-Леутская О. Д.* К вопросу о современном состоянии антропологии питания // *Этнографическое обозрение*. 2019. № 4. С. 114–130.
- Чукалов 1960 — *Чукалов С.* Българско-руски речник. София: Държавно издателство «Наука и изкуство», 1960.
- Bausinger — *Bausinger H.* “Folklorismus” in Europa. Eine Umfrage // *Zeitschrift für Volkskunde*. 1969. № 65. S. 1–8.
- Kostallari 1980 — *Kostallari A.* (ed.). Fjalor i gjuhës së sotme shqipe. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, 1980.
- Food and Health 2018 — Food and Health. URL: <https://foodandhealth.ru/zdorovoe-pitanie/chto-takoe-lokavorstvo/> (дата обращения: 10.01.2024).
- Gjergji 1996 — *Gjergji A.* Ushqimi dhe mënyra e të ngrënit tradicional në Shqipëri // *Etnografia shqiptare*. 1996. Viti XVII. F. 71–79.
- Gjergji 2004 — *Gjergji A.* Ushqimi dhe mënyra e të ushqyerit tradicional në Shqipëri // *Ligjërata për etnologjinë shqiptare*. Tiranë, 2004.
- Goody 1982 — *Goody J.* Cooking, Cuisine and Class: A Study in Comparative Sociology. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Hasko 2013 — *Hasko B.* Vëzhgim mbi ushqimin tradicional të Bregut të Detit // *Kultura popullore*. 2013. Nr. 1–2. F. 211–222.
- Hristova-Bejleri 2006 — *Hristova-Bejleri R.* Magnetizmi i kafenesë dhe letërsia shqiptare // *Seminari Ndërkombëtar për Gjuhën, Letërsinë dhe Kulturën Shqiptare*. # 25 / 1 / Redaksia: F. Raka, L. Matoshi, I. Badallaj, O. Gashi, B. Rugova. Prishtinë: Fakulteti i Filologjisë, 2006. F. 139–145.
- INSTAT 2023 — Institute of Statistics. URL: <http://www.instat.gov.al/en/figures/> (дата обращения: 19.07.2024).
- Kabo 2004 — *Kabo M.* Veçori gjeografike të trevës së Himarës // *Nasi L. et al.* (eds.). Himara në shekuj. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë; Botimet TOENA, 2004.
- Mançe et al. 2005 — *Mançe M., Dhimitri L., Zyka Xh., Myrto L., Malo N.* Fjalor rusisht-shqip. Rreth 35 000 fjalë / Red. E. Ymeri. Tiranë: EDFA, 2005.

- Meyer 1891 — *Meyer G.* Etymologisches Wörterbuch der albanesischen Sprache. Strassburg: K. J. Trübner, 1891.
- Meyer 2007 — *Meyer G.* Fjalor etimologjik i gjuhës Shqipe — 1891 / Përktheu A. Omari. Tiranë: Botime Çabej, 2007.
- Mintz, Du Bois 2002 — *Mintz S., Du Bois C.* The Anthropology of Food and Eating // *Annual Review of Anthropology*. 2002. Vol. 31. P. 99–119.
- Mladenova 1998 — *Mladenova O.* Grapes and Wine in the Balkans: An Ethno-linguistic Study. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1998.
- Moser 1962 — *Moser H.* Vom Folklorismus in unserer Zeit // *Zeitschrift für Volkskunde*. 1962. № 58. S. 177–209.
- Newmark 2000 — *Newmark L.* The Albanian-English Dictionary. Oxford University Press (USA), 2000.
- Novik, Domosiletskaya 2021 — *Novik A. A., Domosiletskaya M. V.* The Fig Tree in Alimentary Culture, Folk Medicine and Traditions among the Peoples of the Western Balkans // *Etnograficheskoe Obozrenie*. 2021. No 6. P. 224–241. DOI: <https://doi.org/10.31857/S086954150017606-6>
- Onuzi 2004 — *Onuzi A.* Ushqime tradicionale të krahinës së Bregut së sipërm // *Nasi L. et al.* (eds.). *Himara në shekuj*. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë; Botimet TOENA, 2004.
- Reçel fiku 2013 — Reçel fiku // *Arti Gatimit*. URL: <https://www.artigatimit.com/2013/08/recel-fiku/> (дата обращения: 27.06.2022).
- Saracini 2019 — *Saracini K.* Glikoja, “mbretëresha” e Përmetit // *ATA. Agjensia Telegrafike Shqiptare*. 28.04.2019. URL: <https://ata.gov.al/2019/04/28/foto-glikoja-mbreteresha-e-permetit/> (дата обращения: 04.08.2024).
- Sidnej 2024 — *Sidnej*. Traditional Recipes. URL: <https://www.sidnejalbania.com/> (дата обращения: 04.08.2024).
- Shkodra 1973 — *Shkodra Z.* *Esnafet shqiptare*. (Shek. XV–XX). Tiranë: Akademia e Shkencave e R. P. të Shqipërisë; Instituti i Historisë, 1973.

Alexander A. Novik (Saint Petersburg)

OLD AND NEW IN THE ALBANIAN CUISINE:
JAM, POZZY, MARMELADE

ABSTRACT: In this study, in the paradigm of anthropology of nutrition and with the use of collected linguistic, ethnographic and folklore material, the author analyzes the transformations of the preparation and use of fruit and berry sweet dishes, traditionally an indispensable attribute of the institution

of hospitality, calendar feasts, rites of passage, family ceremonies and rituals in Albania and Kosovo. The focus of the research interest is the influence of social, political, and economic processes on changes in the range of “sweet products,” stable cultural stereotypes and gastronomic preferences. The most pressing scientific task in the field was to clarify the degree of correlation between the modern interest of the inhabitants of the western Balkan Peninsula to the trend of a healthy lifestyle and the traditional food system.

KEYWORDS: fruit and berry sweet dishes, alimentary culture, Albanians, traditions of nutrition, hospitality, healthy lifestyle, locavorism.

NOTE ON THE AUTHOR: Alexander A. Novik, PhD (History), Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences.

E-mail: njual@mail.ru

ORCID: 0000-0002-1123-1109.

РЕЗЮМЕ: В данном исследовании в парадигме антропологии питания и с привлечением собранного лингвистического, этнографического и фольклорного материала автор анализирует трансформации приготовления и использования плодовых и ягодных сладких блюд, традиционно являющихся непременным атрибутом института гостеприимства, календарных праздников, обрядов перехода, семейных церемоний и ритуалов в Албании и Косово. В фокусе исследовательского интереса оказывается влияние общественных, политических, экономических процессов на изменение ассортимента «сладкой продукции», устойчивых культурных стереотипов и гастрономических предпочтений. Самой актуальной из научных задач в поле в последние годы стало выяснение степени соотнесенности современного интереса жителей запада Балканского полуострова к тренду здорового образа жизни и традиционной системы питания.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: фруктовые и ягодные сладкие блюда, алиментарная культура, албанцы, традиции питания, здоровый образ жизни, локаворизм.

ОБ АВТОРЕ: Александр Александрович Новик, к. и. н., Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.

E-mail: njual@mail.ru

ORCID: 0000-0002-1123-1109.

К. А. Климова

Институт славяноведения РАН (Москва),
МГУ имени М. В. Ломоносова (Москва)

НОВОГОДНИЕ ТАЛИСМАНЫ «*γούρι*» в СОВРЕМЕННОЙ ГРЕЦИИ: НОВОЕ ИЛИ ХОРОШО ЗАБЫТОЕ СТАРОЕ?

ВВЕДЕНИЕ

В современной греческой культуре с конца XX века большую популярность получают особые сувениры, которые принято дарить родственникам, друзьям, коллегам в преддверии Нового года, объединенные общим названием *γούρι* ‘талисман, оберег на удачу’. Само слово *γούρι* [yuri], вероятнее всего происходящее от турецкого *uğur* ‘удача, счастье’ (Χρηστικό λεξικό 2014: 384) (по другой версии — от латинского *augurium* ‘пожелание’ (Κάτος 2016)), прочно вошло в новогреческий лексикон и может использоваться в том числе для обозначения любого вида талисмана «на удачу» или хорошей приметы, например, пролитого кофе «на счастье». Однако в период новогодних праздников лексема приобретает специфическое значение — так называют небольшой новогодний сувенир, призванный обеспечить получателю благополучие и счастье, своеобразный талисман.

Сам предмет, обозначаемый как *γούρι*, может быть небольшим, недорогим, неприметным, однако благодаря вере владельца в его чудодейственность талисман приобретает особое значение и магическую силу. Талисман может быть выполнен в виде ювелирного украшения; деревянной, стеклянной или керамической надписи с указанием наступающего года и краткими благопожеланиями; плода граната; голубого глаза или чеснока, по поверьям, защищающего от сглаза; символической головки дикого лука — характерного традиционного новогоднего оберега и пр. Все эти предметы символизируют счастье, здоровье, процветание, любовь и общее благополучие.

Виды «гури»

В академическом словаре новогреческого языка под ред. Хр. Хара-ламбакиса дается следующее определение лексемы *γούρι*: «все, что, по поверьям, приносит удачу, шире — удача в целом» (Χρηστικό λεξικό 2014: 384). От этого же корня образовано словообразовательное гнездо: *γούρικος* ‘приносящий удачу’, *γούρλης* ‘удачливый’, *γούρλοῦ* ‘удачливая’, *γούρλη-δικος* ‘счастливый, приносящий удачу’. Лексема используется также во фразеологических оборотах *αλλάζει γούρι* ‘меняется удача’, *γυρίζει γούρι* ‘поворачивается удача’, *μὸν πάει το γούρι* ‘ко мне идет удача’, *για να σου πάει γούρι* ‘чтобы это принесло тебе удачу’.

Вообще в греческой традиционной культуре распространены поверья о чудодейственной силе предметов, приносящих удачу и защищающих от порчи и сглаза, разного рода оберегов и талисманов. Так, синонимами к слову «гури» являются лексемы *φουλαχτό* ‘оберег’, *κομποσχοίνι* ‘плетеный браслет-оберег’, *αβάσκαντο* ‘оберег от сглаза’, *αλεξιβάσκανο* ‘защита от сглаза’, *αποτρεπτικό* ‘оберег-апотропей’, *βασκαντήρα* ‘оберег от сглаза’, *γκόλφι* ‘оберег-энколпий’, *εγκόλλιο* ‘оберег-энколпий’, *περίαπτο* ‘подвесной оберег’, *μάτι* ‘оберег в виде голубого глаза’, турецкое заимствование *χαϊμαλί* ‘голубой оберег от сглаза’ (< тур. *hamaylı* ‘оберег в виде голубого глаза’) или французское заимствование *портупонёр* ‘талисман’ (< фр. *porte-bonheur* ‘приносящий удачу’).

В процессе подготовки настоящей статьи мы провели интервью с информантом 1960 г.р., родившимся и выросшим в Афинах; фрагменты этой беседы будут приведены здесь и далее для иллюстрации современных представлений о «гури». Так наш собеседник определяет «гури»:

Τι είναι το γούρι; — Γούρι σημαίνει κάτι προς τη ρωσική λέξη «на счастье». Δηλαδή όταν σπάει ένα ποτήρι λέμε: «Γούρι, γούρι!» Γούρι σημαίνει κάτι που θα μας φέρει τύχη δηλαδή. Η ένα γεγονός, ή ένα αντικείμενο ή μια κατάσταση που θα μας φέρει τύχη. Αυτό είναι το γούρι. Μπορεί να κρατάς στην τσέπη σου ένα κάστανο που λέει ο λόγος. Και να σε ρωτήσει κάποιος άλλος: «Τι το έχεις;» — «Το έχω για γούρι». Για να έρθει η τύχη δηλαδή... <...> Ένα πέταλο πάντα είναι γούρι, το έχεις στο σπίτι και το φυλάς για γούρι. <...> Τώρα έχουμε φτιάξει και βιομηχανικά γούρια, αλλά αυτό δεν έχει σχέση με την παράδοση.

Что такое «гури»? — Гури означает что-то вроде русского слова «на счастье». То есть, когда разбивается стакан, мы говорим: «Гури! Гури!» Гури означает, что что-то принесет нам счастье. Или какое-то событие или предмет или ситуация, которая принесет нам счастье. Вот это «гури». Ты можешь носить в кармане каштан, к примеру. И тебя спросят: «Зачем тебе это?» — «Это для “гури”». То есть, чтобы ко мне пришла удача... <...> Подкова — всегда «гури», дома ее держат и хранят для «гури»... <...> Теперь мы уже стали делать промышленные «гури», но это уже не имеет отношения к традиции.

Современные новогодние «гури» изготавливаются в виде символических предметов, различающихся по размеру, материалу и предназначению. Проанализировав данные различных греческих интернет-сайтов, специализирующихся на изготовлении и продаже сувениров, мы выделили следующие виды «гури»:

1. «Гури» как декоративный элемент, предназначенный для украшения дома.

1.1. Настольные «гури». К этому виду относятся декоративные гранаты и кораблики из разнообразных материалов (серебра, бронзы, гипса, дерева, папье-маше, пластика, бусин, стекла и пр.), домики, деревья, в том числе новогодние ели, настольные обереги в виде глаза, защищающие от порчи. Предметы этого типа ставятся обычно в доме на видное место, в прихожую или гостиную, и находятся там в течение всего календарного года, а потом их сменяют новые «гури» (см. илл. 1).



Илл. 1. Декоративный гранат
(фотография К. А. Климовой)

1.2. Подвесные «гури». Предназначены также для использования внутри дома, подвешиваются на зеркала, светильники, карнизы. Изготавливаются из нитей, часто красного цвета, бусин, в том числе голубых «глазиков», декоративных элементов в виде гранатов, домиков, кораблей, новогодних символов (рождественской звезды, ели, елочных игрушек, снежинок и пр.). Талисманы украшают также разнообразными декоративными монетками, имитирующими как монеты достоинством в пять (*πεντάρα* ‘пятилептовая монета’) или десять (*δεκάρα* ‘десятилептовая монета’) лепт с квадратным отверстием посередине, бывшие в употреблении в XX в. и в силу своей необычной формы считавшиеся символом удачи, так и ритуальные монетки (*φλουρί* ‘монета’) для гадания по новогоднему пирогу св. Василия, «василопите» (*βασιλόπιτα* ‘васильев пирог’), золотые византийские монеты, которые считаются символом достатка и благополучия и используются в том числе как элемент традиционного греческого костюма. Подобная практика вторичного использования монет в виде оберегов была известна еще в Византии (см. Гурулева 2017) (см. илл. 2–6).

2. Персональные «гури», которые дарят конкретному человеку с личными пожеланиями удачи, счастья, здоровья и благополучия в наступающем году.

2.1. Брелоки. Обычно предназначены для мужчин, реже для женщин. Брелоки-талисманы изготавливаются из металла, пластика, текстиля, керамики и дерева, они также украшены декоративными элементами в виде граната, корабля, «глаза», дома, дерева, четырехлистного клевера, цифр, обозначающих наступающий год.

2.2. Ювелирные изделия: шейные подвески и колье, серьги, кольца. Обычно предназначены для женщин. Отличительной особенностью ювелирных изделий является их фантазийность, то есть несмотря на то, что они также называются термином «гури», ювелирные украшения изготавливаются в виде форм и предметов, далеких от традиционной новогодней тематики: геометрических фигур, узлов-жгутов, сплетенных колец, оливковых ветвей и пр. (см. илл. 7).

2.3. Маленькие предметы в виде ленточек с бусинами и небольшими декоративными элементами, предназначенные для ношения в кармане; могут использоваться и мужчинами, и женщинами (см. илл. 8–9).

2.4. Талисманы-«гури», выполненные в виде популярных в Греции карманных декоративных четок *κομπολόι*, предназначенных для бесцельного перебирания пальцами, то есть для игры, а не молитвы. Талисманы-четки имеют крупные бусины, свободно скользящие по цепочке или ве-



Илл. 2. Подвесной «гури» 2020 г. с декором в виде пятидрахмовой монетки и граната с изображением кораблика, дома, ключа, подковы, четырехлистного клевера (фотография К. А. Климовой)



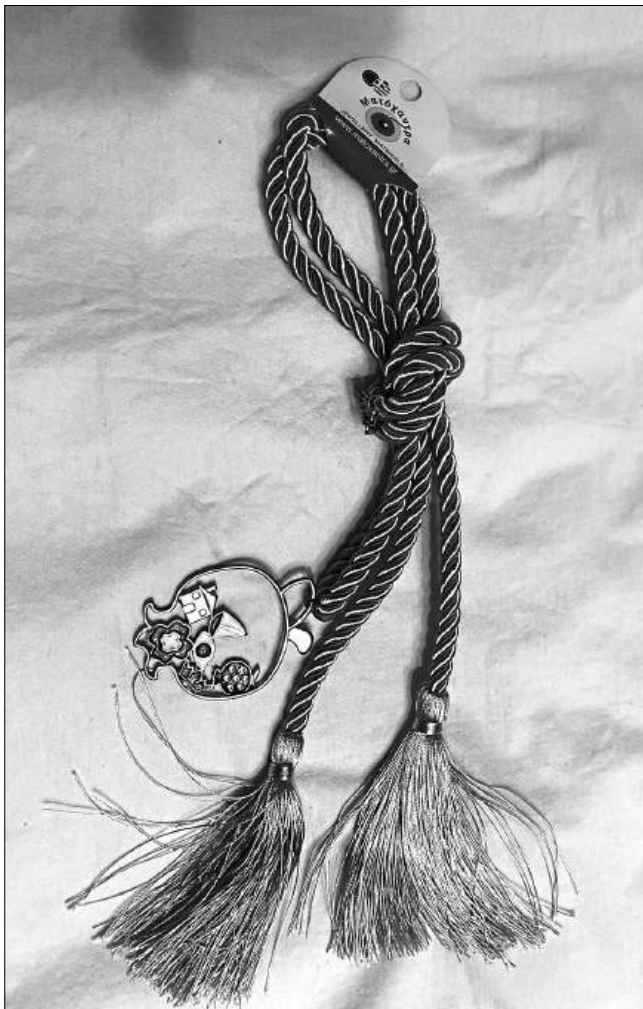
Илл. 3. Подвесной «гури» 2021 г. с декором в виде дерева, глаза, граната
(фотография К. А. Климовой)



Илл. 4. Подвесной «гури» 2022 г. с декором в виде гнезда и граната с изображением четырехлистного клевера (фотография К. А. Климовой)



Илл. 5. Подвесной «гури» 2023 г. с декором в виде тыквы, красной нити и голубой бусины «от сглаза», имеющих апотропеическую символику (фотография К. А. Климовой)



Илл. 6. Подвесной «гури» 2024 г. с декором в виде граната с изображением кораблика, глаза, дома, четырехлистного клевера и короны (фотография К. А. Климовой)



Илл. 7. Женские подвески-«гури» ювелирной фирмы «Золотас»
(фотография К. А. Климовой)



Илл. 8. Карманный талисман с декоративным гранатом
и цифрами «2022»
(фотография К. А. Климовой)



Илл. 9. Карманный талисман в виде камня-оберега от сглаза
и декоративной кисточки
(иллюстрация с сайта [https://www.gaiadiaxeiros.gr/index.php?route=product/
product&path=20&product_id=282](https://www.gaiadiaxeiros.gr/index.php?route=product/product&path=20&product_id=282))

ревочке; новогодние «гури» изготавливаются в виде обоих известных в Греции типов четок: собственно *κομπολόι* ‘четки, замкнутые в кольцо’ и *μπευλέρι* ‘четки, не замкнутые в кольцо’.

Все новогодние «гури» выполняют двойную функцию: обыденную декоративную и сакральную продуцирующую или апотропеическую, поскольку, по поверьям, именно они призваны приносить удачу и благополучие и защищать владельцев от вредоносного воздействия нечистой силы.

РИТУАЛЬНЫЕ ПРЕДМЕТЫ В ГРЕЧЕСКОЙ НОВОГОДНЕЙ ОБЯДНОСТИ

В качестве декоративных элементов при создании «гури» используются символические изображения ритуальных предметов, характерных для греческой традиционной календарной культуры, такие как корабль, гранат, морской лук или чеснок.

Корабль

Традиция украшения рыбацких лодок или кораблей к праздникам святочного цикла широко распространена в современной Греции, особенно на островах Эгейского моря (Μέγας 1976: 68). Согласно народным представлениям, лодки и корабли украшали на Рождество из-за особой древней связи греков с морем; вероятно, изначально лодки украшались в качестве ритуального обетного подарка ко дню покровителя моряков и рыбаков святого Николая, который отмечается 6 декабря, незадолго до начала праздников святочного цикла, однако позже традиция сместилась на несколько недель вперед, к 25 декабря, когда в Греции отмечается Рождество. В греческих селах специально для рождественских праздников вырезались небольшие деревянные кораблики, которые украшались разноцветными лентами, гирляндами, цветами, колокольчиками. Обычно в селе таких корабликов было несколько, но стояли они не в каждом доме, считалось, что только зажиточный человек мог выделить время и средства на изготовление такой игрушки. Кораблики носили с собой колядующие дети во время совершения обходов домов с исполнением колядок. С течением времени этот обычай сначала отошел на второй план, сменившись западноевропейской традицией украшения рождественской ели, привезенной в Грецию королем Отоном в 1833 г., однако в пятидесятые годы XX в. снова стал возрождаться, и сейчас наряженный рождественский корабль считается одним из ключевых элементов греческого культурного кода.

Гранат

В традиционной культуре гранат разбивали о порог дома на Рождество или на Новый год в день святого Василия. Перед этим гранат могли ритуально украшать: в плод втыкали золотые монетки. Гранат используется также при совершении новогоднего обряда *подарικό*, то есть обряда «первого гостя», который входит в дом с правой ноги, разбивает о порог плод граната, произносит новогодние благопожелания и совершает другие действия, призванные обеспечить благополучие и плодородие в наступающем году (Μέγας 1976: 57–59).

Гранат как символический предмет, связанный с ритуалами перехода, был известен еще в Древней Греции, его многочисленные зерна олицетворяли изобилие и плодородие. Помимо новогодних ритуалов, в греческом фольклоре гранат также используется и в других календарных обрядах, в частности, в Страстную пятницу, и на различных этапах свадьбы.

Морской лук

Еще одним важнейшим символом начала нового года в Греции является головка морского лука с зелеными перьями. Морской лук, или *дримия приморская* (латинское название *Urginea maritima*), имеет множество диалектных греческих названий *σκυλοκρεμμύδα* «собачий лук», *βασιλίτσα* «васильев цветок», *ασκελετόβρα* «бесскелетный», *αθανάτοκρεμμύδα* «бессмертный лук» и пр. Головки морского лука вывешивают над дверями, окнами и балконами домов как символ возрождения и новой жизни. Считается, что морской лук имеет большую жизненную силу, поскольку для прорастания ему не нужны вода или почва, в январе он выпускает новые побеги в виде длинных стрел и долгое время может оставаться зеленым (Μέγας 1976: 72).

Символическое изображение морского лука в новогодних талисманах «гури» не так частотно, как корабль, гранат и «голубой глаз» или подкова, поскольку вместо него часто используется стилизованное изображение чеснока, который в традиционной культуре считается мощным оберегом от сглаза и нечистой силы.

Красная нить

Для изготовления многих оберегов-«гури» используются красные нити, которые, согласно народным представлениям, могут отгонять нечистую силу.

Существуют традиции изготовления оберегов из красной нити, приуроченные и к другим календарным праздникам переходного характера. Здесь прежде всего стоит упомянуть общегреческую и общевосточную традицию плетения амулета из ниток в начале марта, известную в том числе у румын и болгар (Плотникова 2004: 129–133; Голант 2007), в современной Болгарии даже перешедшую в разряд национальных символов (Седакова 2009). «Мартеница», в греческой традиции обозначаемая словом *μάρτης* ‘март’, изготавливается из красных и белых ниток, переплетенных между собой; в Греции амулет надевают на руку преимущественно дети и молодые девушки и носят, «чтобы их не сожгло солнце», а затем в определенный день (обычно в Вербное воскресенье или на Троицу) снимают его и вешают на куст, «чтобы ласточка забрала и свила гнездо» (Μέγας 1976: 131–133).

Традиции и инновации

История возникновения современных «гури» уходит корнями в античные традиции изготовления особых votivных даров в виде небольших символических ритуальных предметов (*ἀναθήματα* ‘подношения’), приносимых в дар божествам с целью исцеления от какого-либо недуга или исполнения какого-либо желания (Шпак 2018). В современной греческой культуре также широко распространены votivные предметы (*τάματα* ‘обетные подношения’) — особые металлические таблички с изображениями частей тела, кораблей, детей или обручальных колец, которые верующие приносят в церковь и прикрепляют к иконе почитаемого святого, к которому обращаются с молитвой об исцелении, благополучном морском плавании, рождении ребенка или замужестве соответственно (Φλωράκης 1982; Χανδακά 2006).

Известны также предметы-талисманы, получающие магическое значение, если владелец нашел их самостоятельно, случайным образом, и после находки с ним случились какие-то хорошие события:

Το σύγχρονο γούρι είναι κάτι εντελώς καινούργιο ή ακολουθεί την παράδοση; — Όχι, ασφαλώς την ακολουθεί, αλλά με σύγχρονο και μοντέρνο τρόπο... και πιο βιομηχανοποιημένο. Γιατί παλιά δεν αγόραζες κάτι συγκεκριμένο για γούρι, δεν πήγαινες στον πεταλωτή να του πεις «Αγοράζω ένα πέταλο για γούρι». Έπρεπε να το βρεις στον δρόμο. <...> Παλιά το γούρι ήταν κάτι δύσκολο, σπάνιο που άμα το έβρισκες, ήσουνα τόσο τυχερός που το κρατούσες για να συνεχίσεις να είσαι τυχερός.

Современные «гури» — это что-то совершенно новое или они следуют традиции? — Нет, конечно же, следуют, но современным и модным способом... и в более промышленных масштабах. Потому что раньше ты не покупал что-то конкретное для «гури», не шел к ковалю, чтобы сказать ему: «Я куплю подкову для “гури”». Ты должен был найти ее на улице... <...> Раньше «гури» — это было что-то сложное, редкое, и если ты его находил, ты был так счастлив, что хранил его у себя, чтобы продолжать быть удачливым.

Изготовители новогодних талисманов следуют не только традиции, но и современным модным тенденциям, поэтому «гури», выполненные в виде ювелирных украшений, могут использовать и элементы традиционной культуры, такие как корабль или гранат, и любые другие символы, связанные с греческой культурой в целом, например, оливковую ветвь или солнце и планеты солнечной системы.

Πώς φτιάχνουν τα σύγχρονα γούρια; — Προσπαθούν οι designers του κάθε... κοσμηματοπώλη, προσπαθούν να φτιάξουν το σύμβολο της χρονιάς, αλλά είναι τεχνητά πράγματα αυτά. — Μπορούν να έχουν και παραδοσιακά σύμβολα; — Κυρίως με την παράδοση παίζουν αυτοί. <...> Να! Κάθεται ένας designer και λέει: «Τι έχει να μου προσφέρει η παράδοση για γούρι;» Και πάει και το βάζει.

Как делают современные «гури»? — Пытаются дизайнеры каждого... ювелирного дома, пытаются создать символ года, но это все искусственные вещи. — А могут там быть и традиционные символы? — Они в основном играют на традиции. <...> Вот! Видит дизайнер и говорит: «Что мне может дать традиция, чтобы сделать “гури”?» Идет и добавляет это.

Новогодние талисманы в современной Греции сочетают в себе инновационные элементы, возникающие под влиянием западноевропейской традиции празднования Рождества, и элементы греческой традиционной культуры:

Και τι μπορεί να έχει για παράδειγμα; — Τι μπορεί να έχει; Ένα πέταλο! Μπορεί να έχει μια νιφάδα του χιονιού που δεν έχει σχέση με την παράδοση, έχει σχέση με την Πρωτοχρονιά <...> Ένα ρόδι! Την Πρωτοχρονιά σε πολλές περιοχές της Ελλάδας σπάνε ένα ρόδι στην πόρτα — γούρι είναι και αυτό!

А что там может быть, например? — Что может быть? Подкова! А может быть снежинка, которая не связана с традицией, она связана с Новым годом. <...> Гранат! На Новый год во многих областях Греции бьют гранат о порог дома — это тоже «гури».

Популярность новогодних оберегов «гури» в современном греческом мире высока. Известный исследователь современных форм новогреческого фольклора М. Алексиадис в своей статье «Печатная реклама и фольклор» отмечает, что в его архиве из греческой периодики, собранном в период с 1983 по 2013 гг. и включающем рекламу фольклорного характера из всех популярных греческих газет и журналов, реклама талисманов «гури» составляет 3,5% от общего числа собранных текстов (Αλεξιάδης 2016: 50).

Исследователи традиционной культуры на территории России отмечают, что в современном мире популярность традиционных этнических оберегов сохраняется и даже растет не только у представителей старшего поколения, но и у молодежи (Попова, Рожина 2023). Это утверждение верно и для новогреческой традиции, поскольку сейчас «гури» стали неотъемлемым атрибутом празднования Нового года, они изготавливаются в промышленных масштабах, продаются на рождественских базарах, в сувенирных лавках и даже в обычных супермаркетах, являются обязательным символическим подарком для родственников, друзей и коллег¹.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Традиции символического использования в целях апотропеической и продуцирующей магии различных предметов (граната, чеснока, дикого лука и пр.) в переходных календарных ритуалах уходят корнями в античность, однако в настоящее время мы наблюдаем, как современная городская культура не только сохранила эти традиции, но и трансформировала их, благодаря чему появился новый феномен массовой греческой культуры.

Создание новогоднего талисмана «гури», в том числе в промышленных масштабах, а также его интерпретация и последующее дарение стали неотъемлемой частью новогреческого Нового года. При этом рассмотренные в статье новогодние «гури» имеют определенное функциональное назначение: их не носят при себе долгое время, как нательный крестик, не передают из поколения в поколение, как некоторые семейные реликвии, не используют в качестве сакрального апотропея

¹ Пользуясь случаем, хочу выразить благодарность коллеге И. В. Тресоруковой, которая на протяжении многих лет привозит в подарок из Греции мне и другим нашим коллегам новогодние талисманы «гури», представленные на иллюстрациях к этой статье.

в случае опасности или дальней дороги, как карманные иконы или энколпии; их дарят в качестве праздничного сувенира, магическая сила которого, как по народным, так и по современным поверьям, рассчитана не более, чем на один календарный год. Кроме того, «гури» постепенно становится греческим культурным символом, значимым элементом греческой национальной идентичности.

ЛИТЕРАТУРА

- Голант 2007 — *Голант Н. Г.* Мартовский обрядовый комплекс румын и болгар в этнокультурной традиции карпато-балканского региона. СПб., 2007.
- Гурулева 2017 — *Гурулева В. В.* Византийские монеты-обереги с образом императора: общие наблюдения в контексте монет со следами вторичного использования в собрании Государственного Эрмитажа // Труды Государственного Эрмитажа: [Т.] 89: Византия в контексте мировой культуры: Материалы конференции, посвященной памяти Алисы Владимировны Банк (1906–1984). СПб., 2017. С. 394–407.
- Плотникова 2004 — *Плотникова А. А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М, 2004.
- Попова, Рожина 2023 — *Попова Г. С., Рожина Е. А.* Функциональность оберегов как культурная универсалия // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. Серия: Исторические науки. Культурология. Политические науки. 2023. № 2. С. 71–74.
- Седакова 2009 — *Седакова И. А.* Мартеница в современной городской культуре Болгарии // Мартеница. Mărțișor. Март'с. Verore....: Материалы Круглого стола 25 марта 2008 года. М., 2009. С. 139–148.
- Шпак 2018 — *Шпак Л. Ю.* Анатомические вотивы античного Средиземноморья: культурно-исторический феномен представления биологического и медицинского знания (по литературным данным) // Вестник Московского университета. Серия 23. Антропология (3). М., 2018. С. 102–117.
- Αλεξιάδης 2016 — *Αλεξιάδης Μ.* Έντυπη διαφήμιση και λαογραφία // Η διαχείριση της παράδοσης. Ο λαϊκός πολιτισμός ανάμεσα στον φολκλωρισμό, στην πολιτιστική βιομηχανία και τις τεχνολογίες αιχμής. Θεσσαλονίκη, 2016. Σ. 47–81.
- Κάτος 2016 — *Κάτος Γ.* Λεξικό της λαϊκής και της περιθωριακής γλώσσας. Θεσσαλονίκη, 2016. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://georgakas.lit.auth.gr/dictionaries/index.php/anazitisi/g-katou?chronoform=search_katos&event=submit (дата обращения: 20.07.2024).

- Μέγας 1976 — *Μέγας Γ.* Ελληνικά εορταί και έθιμα της λαϊκής λατρείας. Αθήναι, 1976.
- Χανδακά 2006 — *Χανδακά Σ.* Λατρείας τάματα. Tokens of Worship. Αθήνα, 2006.
- Χρηστικό λεξικό 2014 — Χρηστικό λεξικό της Νεοελληνικής Γλώσσας (επιμ. Χρ. Χαραλαμπίκης). Αθήνα, 2014.
- Φλωράκης 1982 — *Φλωράκης Α.* Καραβάκια — τάματα και θαλασσινή αφιερωματική πρακτική στο Αιγαίο. Αθήνα, 1982.

Ksenia A. Klimova (Moscow)

NEW YEAR'S TALISMANS "Γούρι" IN MODERN GREECE:
ARE THEY NEW OR WELL-FORGOTTEN OLD?

ABSTRACT: The paper is devoted to the Greek New Year's talismans "guri", which are traditionally given to relatives, friends, colleagues on the eve of the New Year. The lexeme *γούρι* 'talisman, amulet for good luck' (from the Turkish *uğur* 'luck, happiness'), has firmly entered the modern Greek lexicon and can be used, among other things, to denote any kind of talisman "for good luck", however, during the New Year holidays, the lexeme acquires a specific meaning. "Guri" can be made in the form of jewelry; a wooden, glass or ceramic inscription indicating the coming year and brief good wishes; a pomegranate; a blue eye or garlic, protecting against the evil eye; a symbolic head of wild onion — a typical traditional New Year's amulet, etc. All these items symbolize happiness, health, prosperity, love and general well-being. The creation of the New Year's talisman "guri", as well as its interpretation and subsequent gifting, have become an integral part of the modern Greek traditions of celebrating the New Year.

KEYWORDS: Greek traditional culture, talisman, New Year, modern forms of folklore, "guri".

NOTE ON THE AUTHOR: Ksenia A. Klimova, PhD (Philology), Associate Professor of the Department of Byzantine and Modern Greek Philology, Faculty of Philology, Lomonosov Moscow State University; Researcher, Scientific and Educational Center for Slavic Studies, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences.

E-mail: kaklimova@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0105-6543.

РЕЗЮМЕ: Доклад посвящен греческим новогодним талисманам «гури», которые принято дарить родственникам, друзьям, коллегам в преддверии Нового года. Слово *γούρι* ‘талисман, оберег на удачу’ (от турецкого *ığır* ‘удача, счастье’) прочно вошло в новогреческий лексикон и может использоваться в том числе для обозначения любого вида талисмана «на удачу», однако в период новогодних праздников лексема приобретает специфическое значение. «Гури» может быть выполнен в виде ювелирного украшения; деревянной, стеклянной или керамической надписи с указанием наступающего года и краткими благопожеланиями; плода граната; голубого глаза или чеснока, защищающего от сглаза; символической головки дикого лука — характерного традиционного новогоднего оберега и пр. Все эти предметы символизируют счастье, здоровье, процветание, любовь и общее благополучие. Создание новогоднего талисмана «гури», в том числе в промышленных масштабах, а также его интерпретация и последующее дарение стали неотъемлемой частью новогреческих традиций празднования Нового года.

Ключевые слова: греческая традиционная культура, талисман, Новый год, современные формы фольклора, «гури».

Об авторе: Ксения Анатольевна Климова, к. ф. н., доцент кафедры византийской и новогреческой филологии филологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова; научный сотрудник Центра славистических исследований Института славяноведения РАН.

E-mail: kaklimova@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0105-6543.

Научное издание

ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ РАН

**СТАРОЕ И НОВОЕ
В ЯЗЫКАХ И КУЛЬТУРАХ БАЛКАН**

МАТЕРИАЛЫ КРУГЛОГО СТОЛА ЦЛИ BALCANICA. 9

*Утверждено к печати Ученым советом
Института славяноведения РАН
(Протокол № 7 заседания Ученого совета
ФГБУН Института славяноведения РАН от 26.11.2024)*

Ответственный редактор

И. А. Седакова

Редактор

А. Б. Ипполитова

Компьютерная верстка

П. Н. Морозов

Общероссийский классификатор продукции
ОК-034-2014 (КПЕС 2008); 58.11.1 — книги, брошюры печатные

Институт славяноведения РАН
119991, г. Москва, Ленинский просп., д. 32-А, корп. «В»

Адрес электронной почты:
inslav@inslav.ru

Подписано в печать 17.12.2024. Формат 60×84^{1/16}.

Гарнитура Times New Roman. Бумага офсетная.

Печать цифровая. Усл. печ. л. 8,83.

Объем 9,5 печ. л.

Заказ № 69.

Тираж 500 экз.