

ISSN 2312-3400

ИЗВЕСТИЯ ОБЩЕСТВА
АРХЕОЛОГИИ, ИСТОРИИ И ЭТНОГРАФИИ
ПРИ КАЗАНСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ

2017
Том 37, № 1

**ИЗВЕСТИЯ
ОБЩЕСТВА АРХЕОЛОГИИ, ИСТОРИИ И ЭТНОГРАФИИ
ПРИ КАЗАНСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ**

Том 37, выпуск 1

Главный редактор

Напольских Владимир Владимирович, доктор исторических наук, профессор кафедры культурологии Удмуртского государственного университета (Ижевск), член-корреспондент РАН.

Состав редакционного совета:

Председатель – Хайрутдинов Рамиль Равилович, канд. исторических наук, доцент директор Института международных отношений, истории и востоковедения КФУ, председатель Совета отделения Российского исторического общества в Казани.

Члены редакционного совета:

Арутюнов Сергей Александрович, доктор исторических наук, член-корреспондент РАН, главный научный сотрудник, заведующий сектором Кавказа Института этнологии и этнической антропологии (Москва).

Головнёв Андрей Владимирович, доктор исторических наук, профессор, член-корреспондент РАН, директор Этнографического Бюро, директор Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук (Санкт-Петербург).

Измайлов Искандер Лерунович, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института археологии АН РТ (Казань);

Казанский Николай Николаевич, доктор филологических наук, профессор, академик РАН (Санкт-Петербург).

Михай Хоппал, Dr. hab., профессор, президент International Society for Shamanistic Research (Будапешт).

Наумкин Виталий Вячеславович, доктор исторических наук, профессор, академик РАН, директор Института востоковедения РАН (Москва);

Пиотровский Михаил Борисович, доктор исторических наук, профессор, академик РАН, генеральный директор Государственного Эрмитажа (Санкт-Петербург);

Руденко Константин Александрович, доктор исторических наук, профессор Казанского государственного института культуры и искусств (Казань);

Ситдилов Айрат Габитович, доктор исторических наук, профессор, член-корреспондент АН РТ, директор Института археологии АН РТ (Казань).

Эберхард Винклер, Dr. hab., профессор, заведующий кафедрой финно-угроведения Гёттингенского университета (Гёттинген).

Юха Янхунен, Dr. hab., профессор, заведующий кафедрой восточноазиатских исследований Хельсинкского университета (Хельсинки).

Печатается по решению Ученого совета Института международных отношений, истории и востоковедения КФУ и Совета отделения Российского исторического общества в Казани.

Журнал выходит с 2017 года 4 раза в год (возобновленное издание 1878-1929 гг.)

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-72116. Зарегистрировано Роскомнадзором 29.12.2017.

Учредители: Хайрутдинов Рамиль Равилович; Ситдилов Айрат Габитович.

Адрес редакции: 420008, Республика Татарстан, г. Казань, ул. М. Межлаука, д. 3, каб. 117.

**PROCEEDINGS
OF THE SOCIETY FOR HISTORY, ARCHAEOLOGY AND ETHNOGRAPHY
AT THE KAZAN UNIVERSITY**

Volume 37, issue 1.

Editor-in-chief

Vladimir V. Napolskikh, Doctor of history, Professor of the Udmurt state University, Corresponding member of the Russian Academy of Sciences (Izhevsk – Kazan).

Editorial board:

Chairman – Ramil R. Khayrutdinov, Ph.D., Ass. Professor ; Director of the Institute for international relations, history and oriental studies of the Kazan University, Chairman of the Dept. Council of the Russian Historical Society in Kazan (Kazan).

Members of the editorial board:

Sergey A. Arutyunov, Doctor of history, Professor, Corresponding member of the Russian Academy of Sciences, Head of the Dept. of Caucasus of the Institute for Ethnology and Ethnic Anthropology of the Russian Academy of Sciences (Moscow).

Andrey V. Golovnyov, Doctor of history, Professor, Corresponding member of the Russian Academy of Sciences, Director of the Museum of anthropology and ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (St.-Petersburg).

Iskander L. Izmaylov, Doctor of history, Head researcher of the Institute for Archaeology of the Academy of Sciences of Tatarstan.

Nikolay N. Kazanskiy, Doctor of Philology, Professor, Full member of the Russian Academy of Sciences (St.-Petersburg).

Mihály Hoppál, Dr. hab., Professor, President of the International Society for Shamanistic Research (Budapest).

Vitaliy V. Naumkin, Doctor of History, Professor, Full member of the Russian Academy of Sciences, Director of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences (Moscow).

Mikhail B. Piotrovskiy, Doctor of History, Professor, Full member of the Russian Academy of Sciences, Director of the State Hermitage (St.-Petersburg).

Konstantin A. Rudenko, Doctor of History, Professor (Kazan).

Ayrat G. Sitdikov, Doctor of History, Professor, Corresponding member of the Academy of Sciences of Tatarstan, Director of the Institute for Archaeology of the Academy of Sciences of Tatarstan (Kazan).

Eberhard Winkler, Dr. hab., Professor, Head of the Institute of Finno-Ugric Studies of the University of Göttingen (Göttingen).

Juha Janhunen, Dr. hab., Professor, Head of the Dept. of East Asiatic Studies of the University of Helsinki (Helsinki).

Published after the decision of the scientific council of the Institute for international relations, history and oriental studies of the Kazan University and the Dept. Council of the Russian Historical Society in Kazan.

Published since 2014 (resumed edition after 1878-1929) 4 times a year.

Founders: Ramil R. Khayrutdinov, Ayrat G. Sitdikov

Address of the redaction: Russia, 420008, Kazan, Mezhlauka, 3, r. 117

От редакции

Настоящим выпуском мы возобновляем издание «Известий Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете» (ИОАИЭ) – одного из наиболее известных и авторитетных российских научных альманахов последней четверти XIX – первой трети XX вв. (1878 – 1929 гг.), получившего заслуженное признание в России и за рубежом, многие выпуски которого остаются и сегодня востребованными классическими работами по этнографии, истории, археологии Поволжья и других регионов. История издания ИОАИЭ прервалась в 1929 – 1931 гг. в связи с испирированным ОГПУ закрытием Общества и последующими репрессиями. В 1962 г. в Казанском университете была предпринята первая попытка возрождения Общества и в 1963 г. издан очередной 36-й выпуск ИОАИЭ под названием «Труды Общества археологии, истории и этнографии», но по инициативе партийных органов его тираж был изъят из библиотек, спрятан в спецхран, а частично уничтожен. Причиной стала статья А. А. Алексина и Л. Н. Гумилёва «Каспий, климат и кочевники Евразии», помещённая в выпуске. Продолжение издания после этого стало невозможным. Только в 2014 г. 36-й выпуск ИОАИЭ был репринтно переиздан Казанским федеральным университетом и Институтом археологии АН РТ (Известия Общества Археологии, истории и этнографии. № 1 (36). Казань, 2014, – см. там же предисловие А. Л. Литвина с кратким изложением описываемых здесь событий), и на контртитule было обозначено, что журнал является возобновлённым изданием и выходит с 2014 г. четыре раза в год. Однако и на этот раз реально возобновить систематическое издание ИОАИЭ не удалось. Мы надеемся, что предпринимаемая настоящей публикацией третья попытка будет успешной.

Издание задумано как междисциплинарное. В продолжающемся ИОАИЭ, следуя старой традиции, предполагается публиковать научные

работы теоретического и прикладного характера по древней и средневековой истории, традиционной этнографии, этнической истории, археологии, сравнительно-историческому изучению языков, фольклора и мифологии. Особое место мы намерены отводить результатам новейших исследований археологии, этнографии и истории Урало-Поволжья, но и проблемы древней истории и традиционной культуры, языков и фольклора народов Северной Евразии в целом также лежат в сфере тематики издания. Выпуски предполагается издавать четыре раза в год как в виде сборников статей, так и в виде монографий (как настоящее издание). Предлагаем также размещать у нас рецензии, библиографические обзоры, дискуссии, сведения о симпозиумах, семинарах, научных конференциях и другую научную информацию. Все материалы, поступающие в редакцию журнала, передаются на анонимное рецензирование специалистам, обсуждаются и утверждаются к публикации редколлегией журнала, и не обязательно отражают точку зрения редколлегии. Редакция приглашает археологов, историков, этнографов, фольклористов, лингвистов стать авторами нашего журнала. Примерный объем статьи – 1-1,5 а. л. (40-60 тыс. печатных знаков с пробелами), монографии – до 20 а. л., при оформлении текста и библиографии следует брать за образец данную публикацию.

Мы открываем новую серию ИОАИЭ работами Александра Николаевича Анфертьева – одного из наиболее глубоких исследователей этнической истории Евразии конца XX в., труды которого, к сожалению, мало известны широкой научной общественности. Надеемся, что данная публикация определит уровень «Известий» на последующие годы.

Главный редактор ИОАИЭ
Напольских В. В.

Анфертьев
Александр Николаевич

Труды
по фольклору и этнографии

Ответственный редактор
чл.-корр. РАН **В. В. Напольских**

Предисловие. Об авторе



Александр Николаевич Анфертьев родился 25 марта 1953 г. в Ленинграде, в семье математиков. Закончил одну из лучших математических школ города (знаменитая многими выпускниками школа № 30 на Васильевском острове). Помимо знания математики, физики, нечастого в те времена программирования она давала и неплохое гуманитарное образование, особенно в области русской классики. Знание основных европейских языков в его семье считалось само собой разумеющимся. Выбирать специальность родители-математики не мешали. Он выбрал кафедру истории Древней Греции и Рима Исторического факультета Ленинградского государственного университета, куда и поступил сразу после окончания школы, в 1969 г.

Основным своим учителем он считал Александра Иосифовича Зайцева, лекции которого и семинар по Платону посещал много лет. По окончании университета получил красный диплом и распределение в

аспирантуру Философского факультета ЛГУ. От аспирантуры отказался, так как занятиям античной философией, что предопределялось аспирантурой, предпочел более заинтересовавшие его к тому времени фольклористику и этническую историю народов Восточной Европы. С сентября 1975 г. начал работать в Институте этнографии АН СССР в должности научно-технического сотрудника Сектора народов Сибири и Севера. Занимался перерегистрацией предметов музейных коллекций, составлял их описи. С 1 февраля 1975 г. – младший научный сотрудник Группы общих проблем, где в то время работали А. К. Байбурин, И. С. Кон, А. С. Мыльников, Б. Н. Путилов. 31 декабря 1975 г. зачислен в очную аспирантуру Института.

Летом 1976 г. Роза Гавриловна Ляпунова, лучший тогда в стране специалист по алеутам, именно его из всех сотрудников Института выбрала спутником в этнографическую экспедицию на Командорские острова (Беринга и Медный). Немалую роль в этом сыграло наличие у Александра Николаевича хорошей техники для фото- и киносъемок и умение с ними обращаться. Первая его публикация – «Этнографы на Медном» в газете «Алеутская звезда» – была результатом этой экспедиции.

Следующая этнографическая экспедиция была связана с тем же регионом. В 1981 г. А. Н. Анфертьев стал членом Командорского отряда Северной экспедиции Института этнографии. По итогам экспедиционной работы была составлена докладная записка для Отдела по народам Севера при Совете Министров СССР «Некоторые вопросы экономического и культурного развития коренного населения Командорских островов» (в соавторстве с Р. Г. Ляпуновой) объемом 0,9 п.л. Записка, в которой формулировались проблемы жизнеобеспечения, сохранения культуры населения островов и предлагались варианты решения этих проблем, осталась без последствий.

Уникальное знание языков (почти все европейские плюс древнегреческий, латынь и армянский) ценилось и в советские времена. Несмотря на беспартийность, в 1977 г. А. Н. Анфертьев был командирован во Францию от Ленинградского Обкома комсомола в качестве официального переводчика советской делегации. Разрешенная поездка в капиталистическую страну в те годы давала *carte blanche* для дальнейших поездок

за границу. К сожалению, он успел воспользоваться этим всего три раза: IV Филиппопольские недели фракийской истории и культуры, Пловдив, 1980 (доклад «L'éritage paléobalcanique et le folklore moderne (motif des "jours d'emprunt")»), V Филиппопольские недели фракийской истории и культуры, Пловдив, 1982 (доклад «Аристофан и фракийские племена», где комедия «Ахарняне» рассматривается в качестве возможного источника по истории Фракии и материала для проверки достоверности сведений о фрако-афинских взаимоотношениях, имеющих у Фукидида) и IV Международный симпозиум «Древняя Македония», С 1983 (доклад «Отношения Македонии с Афинами и Фракией в период Пелопоннесской войны», где в частности он дал и обосновал свою датировку – 431 г. – известной афинской надписи о союзе между Афинами и македонским царем Пердиккой II). Для XVII Международного конгресса византинистов (Вашингтон, 1985) был подготовлен доклад «Древнейшие свидетельства о расселении славян (Iord. Get. 34–35)». Поездка не состоялась. Тезисы опубликованы в материалах конгресса.

5 июня 1980 г. он защитил кандидатскую диссертацию «Календарные обходы и мартовская обрядность у народов Восточной Европы: преемственность и этнокультурные контакты». Руководителем диссертации был Борис Николаевич Путилов. Неформальному и, вместе с тем, в высшей степени профессиональному руководству Бориса Николаевича во многом обязан публикуемый текст диссертации.

В должности младшего, затем научного сотрудника А. Н. Анфертьев работал в Институте этнографии до 22 ноября 1996 г. После этого по состоянию здоровья занимался научной работой в домашних условиях.

Скончался 17 марта 2007 г. после тяжелой болезни в клинике 1-го Медицинского института Санкт-Петербурга. Коллеги, друзья и родные сделали всё, чтобы его спасти. 27 человек сдали для него кровь. Те, кто не мог этого сделать, помогали финансировать дорогое лечение. Всем им большая благодарность.

Похоронен на семейном кладбище в пос. Рощино, на Карельском перешейке.

† А. Н. Анфертьева

Часть 1.

**Календарные обходы и
мартовская обрядность у народов
Восточной Европы.**

**Преемственность и этнокультурные
контакты¹**

¹ Текст кандидатской диссертации А. Н. Анфетьева с включением тех правок, которые были сделаны им самим в рукописи – *прим. ред.*

Введение

В современной этнографической науке большое внимание уделяется теории этнокультурных контактов². Существенным вкладом в разработку этих проблем может стать, на наш взгляд, исследование контактов в народно-обрядовой сфере. Выходящая в свет коллективная монография под редакцией С. А. Токарева «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (XIX – начало XX в.)»³ ещё раз со всей очевидностью демонстрирует факт удивительного единства календарных обрядов на всей территории Европы. Но какова природа, каково происхождение этого единства? На этот счет нет единого мнения, и это естественно. Мы вправе а priori ожидать, что гетерогенность европейских обрядов окажется очень велика. Для того, чтобы разобраться в истории этого обрядового комплекса, необходимо ясно представлять себе существующие возможности объяснения. Сходство между обрядами двух или более народов может быть результатом не только сравнительно недавних контактов между представителями этих народов, но также результатом самостоятельного развития представлений, возникающих, в конечном счёте, на основании сходных условий жизни. Затем, оно может оказаться общим наследием народов, предки которых в каком-то, очень отдаленном прошлом, составляли этническое единство⁴. Наконец, сами контактные связи могут осуществляться не только через непосредственный контакт, но также (в пись-

² Сошлёмся лишь на новейшие работы (там же библиография вопроса): (Staszczak, 1978, s. 3–5, 15–21, 58–68, 148–152 et passim; Поплинский, 1978, с. 3–19).

³ Зимние праздники. М., 1973; Весенние праздники. М., 1977; Летне-осенние праздники. М., 1978.

⁴ Если заходит речь об общем наследии, необходимо точно формулировать, к какому периоду истории восходит это наследие. Так, говоря об общеславянских элементах, мы можем иметь в виду период от распада славянской общности (и тогда в эту категорию попадут инновации и заимствования этого периода), но можем также подразумевать только исконно славянские элементы, которые не могут быть ничем иным, как элементами индоевропейскими.

менных обществах) могут быть следствием международной циркуляции письменных сочинений, заимствования целых общественных институтов (например, церковной организации) и т. п. Генетическое изучение обрядов должно быть одновременно типологическим и историческим, а это значит, в частности, что оно не может основываться на изучении обрядов только одного народа, только одного исторического периода.

Цель настоящей работы – изучение путей формирования восточно-европейской календарной обрядности с точки зрения выявления в ней античного и византийского наследия. Привлечение материала из различных частей исследуемого региона неминуемо сопряжено с довольно выборочным использованием материала по конкретным народам. Вместе с тем, предлагаемый подход позволяет, как мы полагаем, избежать регионализма в оценке отдельных фактов. Отправным пунктом для исследования служит древнегреческий обряд, состоящий в календарном обходе домов, приуроченном ко времени весеннего прилёта ласточек. Календарные обходы – обряд, занимающий важное место в календарной обрядности современных народов Европы, известен в Европе повсеместно. В 1 главе диссертации мы показываем, что календарные обходы разного рода были весьма распространённым явлением также и в древнегреческой народной обрядности. Исследование ведётся далее по двум тесно связанным между собой линиям. Глава 2 посвящена вопросу о роли древнегреческих календарных обходов в формировании этой разновидности обрядов у других народов Европы. В связи с решением этого вопроса рассматриваются некоторые общие аспекты истории и типологии календарной обрядности⁵. Другая линия исследования, отраженная в 3 главе, состоит в прослеживании истории одного конкретного календарного обхода, некогда приуроченного к марту месяцу. Исследование истории этого обряда неизбежно влечёт за собой рассмотрение всего мартовского обрядового комплекса, занимающего важнейшее место в обрядовом году Восточной Европы, но до сих пор слабо изученного. Некоторые выводы методологического характера, вытекающие из наших наблюдений над историей обрядов этого региона, изложены нами в Заключение.

⁵ Сравнительное изучение древних и новых обходных песен позволяет, в то же время, глубже разобраться в античных свидетельствах. (Ср.: Богаевский, 1910, с. 237; Nilsson, 1940, p. 72.)

Глава 1: Календарные обходы домов у древних греков

§ 1. Родосская обходная песня.

Афиней из Навкратиса, писатель, живший на рубеже II и III вв. н. э., в своем сочинении «Пирующие софисты» приводит цитату из труда некоего Феогида «О родосских праздниках» (Ath. 360 b-d)⁶. Феогид сообщает, что некоторую разновидность обычая собирания даров (ἀγείρειν), имевшую место в месяце боэдромионе, на Родосе называют χελιδονίζειν⁷. Это название, как поясняет Афиней, связано с песней, сопровождавшей обряд⁸. Песню он далее приводит, но, как это обыкновенно бывает в подобных случаях, текст песни далеко не исправен. Чтобы не вдаваться в текстологические проблемы, мы возьмем за основу реконструкцию Э. Диля (Diehl (ed.), 1925, p. 201 sq.), проявившего одновременно очень бережное отношение к рукописной традиции и внимание к структуре стиха:⁹

⁶ Афиней, в свою очередь эксцерпировал Евстафий (автор XII в. н. э.), снабдивший текст полезными комментариями: Od. φ 411. Р. 1914; см. также: φ 240. Р. 1925 ed. Rom. В обоих случаях Евстафий недвусмысленно указывает свой источник (ὦν καὶ ἐκτίθεται τινα ὁ δειπνοσοφιστής и παρὰ τῷ δειπνοσοφιστῇ).

⁷ От слова χελιδών «ласточка».

⁸ Мы будем называть эту песню *хелидонисмой*. Слово хелидонисма, заимствованное из новогреческого обихода (см. ниже, гл. 3) и прижившееся в научной литературе, вероятно существовало в древнегреческом языке (ср. аналогичное *коронисма*: гл. 1, § 7). Евстафий (φ 411. Р. 1914) использует также слово *celidonomōj*, взятое из неизвестного источника.

⁹ Мы решительно предпочитаем эту реконструкцию популярному в настоящее время тексту Д. Л. Пэйджа: (Page (ed.), 1968, p. 234 sq.)

-
- ἤλθ', ἤλθε χελιδὼν
καλὰς ὥρας ἄγουσα
καὶ καλοὺς ἐνιαυτούς,
ἐπὶ γαστέρα λευκά
5 κῆπι νῶτα μέλαινα.
παλάθαν σὺ προκύκλει
ἐκ πίονος οἴκου
οἴνου τε δέπαστρον
τυρῶ<ν> τε κάνυστρον.
10 καὶ πύρωνα χελιδὼν
καὶ λεκιθίταν
οὐκ ἀπωθεῖται.
πότερ' ἀπίωμες ἢ λαβώμεθα;
εἰ μὲν τι δώσεις· εἰ δὴ μή, οὐκ ἐάσομες·
15 ἢ τὰν θύραν φέρωμες ἢ τὸ ὑπέρθυρον
ἢ τὰν γυναιῖκα τὰν ἔσω καθημέναν·
μικρὰ μὲν ἐστὶ, ῥαιδίως νιν οἴσομες.
ἂν δὴ φέρῃς τι,
μέγα δὴ τι φέροις.
20 ἄνοιγ' ἄνοιγε τὰν θύραν χελιδόνι·
οὐ γὰρ γέροντές ἐσμεν, ἀλλὰ παιδίᾱ.

Перевод песни, в этой реконструкции, будет выглядеть примерно так:

- Прилетела, прилетела ласточка,
приносящая хорошее время года
и хороший год,
с брюшка – белая,
5 а со спинки – чёрная.
Выноси-ка ты палафу
из богатого дома,
и вина кружку,
и корзинку сыра.
10 И от булки ласточка

- и от лекифиты
не отказывается.
Уйдём ли мы ни с чем или получим?
Если дашь что-нибудь... Если не дашь в покое не оставим:
- 15 Или дверь унесём, или притолоку,
или женщину, которая сидит внутри, –
она маленькая, мы её легко унесём.
А если будешь нести что-нибудь,
Так уж неси что-нибудь большое.
- 20 Открой, открой дверь ласточке.
Мы ведь – не старики, а дети.

Некоторые детали здесь требуют пояснения.

v. 2–3 ὥρας, ἐνιαυτοῦς – pluralis. Обычно всё же переводят в единственном числе (Так в статьях: Klinger, 1927, str. 14; Adrados, 1974, p. 49.), видя в этом, вероятно, pluralis poeticus. По мнению А. И. Зайцева (личное сообщение) ἄγουσα... ἐνιαυτοῦς значит “которая всякий раз приносит (хороший) год”. Отметим, что Е. В. Аничков сохранял pluralis (Аничков, 1903, с. 218), основываясь на рукописном ударении ὥρας (исправленном Г. Германном). Таким образом, он переводил: “прекрасные часы и прекрасные дни”. “Дни” для ἐνιαυτοῦς совершенно непонятно.

v. 6 Палафа – лепёшки, изготовленные из высушенных и растёртых смокв¹⁰.

v. 11 Лекифита – хлебцы, в тесто которых добавлено овощное пюре (Ath. 114 b). Впрочем, по мнению Евстафия, в них добавляли яичный желток (1. с.). И то, и другое объяснение согласуется с двойным значением λέκιθος.

Текст песни явным образом распадается на две части, из которых только первая (v. 1–12) может считаться хелидонисмой в собственном смысле слова. Вторая часть, которую мы назовём просительной, не имеет явной привязки к определённому обряду: указанные ниже текстуальные совпадения её с другой обходной песней (иресионой) не являются,

¹⁰ И. Кирасси напрасно приписывает этому кушанью исключительно обрядовое значение (Chirassi, 1962, p. 56–62, 66, 189).

поэтому, неожиданными. Смысловое деление песни подкрепляется делением метрическим. Логаэды с различной базой в собственно хелидонисме противостоят ямбическим триметрам просительной части по самому способу исполнения: пение в первом случае и декламация во втором. Этому обстоятельству придавал большое значение Ф. Ф. Зелинский, видевший в сочетании этих двух частей то, «что немцы называют *Lied und Spruch, Singen und Sagen*, а греки ᾄδειν καὶ λέγειν, ὥδῃ καὶ ἐπίρρημα», то есть явление, легшее, по его мнению, в основу греческой драмы, а также некоторых других жанров (Zielinski, 1885, s. 237-240; Зелинский, 1896, с. 187 сл.). Мнение Зелинского, хотя и страдает некоторыми преувеличениями (вряд ли уместно, скажем, рассматривать просительную часть песни как импровизацию), хорошо совпадает с теоретическими представлениями А. Мейе о природе греческих метрических размеров (Meillet, 1923). С его точки зрения, ямбические триметры всегда были размером декламационным (p. 25 ss.), а первая часть хелидонисмы представляет весьма архаичный тип песенной метрики¹¹. В последнее время принято оспаривать теорию Мейе относительно исконной декламационности некоторых размеров (гекзаметр, ямбический триметр)¹². Адрадос, в связи с этим, противопоставляет две части родосской песни как хоровую партию и монодию экзархонта (p. 47 ss. et passim)¹³. Мы не хотим здесь решать вопроса о природе ямбического триметра; в данном случае для нас важен сам факт противопоставления двух частей песни. Такое противопоставление, характерное для обходных песен новейшего времени (см. ниже: гл. 2, § 11), могло, вероятно, принимать разные формы. Если прав Мейе, то особый интерес представляет иресиона, где обе части составлены в декламационных размерах (первая часть, т. е. собственно иресиона, – гекзаметры). Что касается сочетания хоровой

¹¹ Согласно Мейе, в песнях такого рода имела место значительная свобода в том, что касается распределения долгот и даже количества слогов в базе (p. 39). Поэтому ему не нужно было убирать союз καὶ (v. 3), что делают многие со времен Германа вопреки единогласию традиции.

¹² См. раздел о греческой метрике в статье: (West, 1973, h. 3–4 (специально о хелидонисме см.: p. 165 ff., 184).

¹³ Он ссылается на важную книгу (Т. В. L. Webster. *The Greek chorus*. L., 1970), оставшуюся для нас недоступной.

песни и монодии экзархонта («починальничка»), то оно не представляет никакой редкости в новейшее время.

Итак, первая часть хелидонисмы представляет собой безусловную песню, без строфической организации, но с размером, восходящим, по мнению специалистов, к праиндоевропейским прототипам. Вторая часть, как мы уже указали, состоит из ямбических триметров. Особое место занимает v. 13. Исходя из вышесказанного, ясно, что нельзя объединить в один ямбический триметр v. 12 и v. 13, что сделал Г. Германн и осуждал Г. Узенер (Usener, 1887, S. 82). Узенер, впрочем, записав $\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho$ как глоссу. Далее некоторая трудность ожидает нас в v. 14: $\rho\acute{o}\tau\alpha\varsigma\epsilon\iota\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \tau\iota\ \delta\acute{o}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ лишен по видимости аподосиса. Евстафий (1. с.) видел здесь неожиданный эллипсис: $\acute{\epsilon}\lambda\lambda\epsilon\iota\pi\tau\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\cdot\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \delta\acute{\epsilon}\ \kappa\alpha\iota\ \rho\alpha\rho\ \acute{\upsilon}\pi\acute{o}\nu\omicron\iota\alpha\nu$. Ю. В. Андреев, судя по его переводу (Андреев, 1967, с. 132), рассматривает $\lambda\alpha\beta\acute{\omega}\mu\epsilon\theta\alpha$ в качестве аподосиса («или получим что-нибудь, если дашь»). Это решение, однако, нарушает стройность противопоставлений ($\acute{\alpha}\pi\iota\omega\mu\epsilon\varsigma\ \eta\ \lambda\alpha\beta\acute{\omega}\mu\epsilon\theta\alpha$; $\epsilon\iota\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ldots\ \epsilon\iota\ \delta\acute{\epsilon}$), создаёт ненужный смысловой анжабеман и т. д. Между тем, у v. 14 есть параллели. Помимо v. 14 иресионы, где вместо $\omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\acute{\alpha}\sigma\omicron\mu\epsilon\varsigma$ стоит $\omicron\upsilon\chi\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\eta}\xi\omicron\mu\epsilon\nu$, а все остальное идентично, можно отметить подобные анаколуфы у Ксенофонта (Хен. Ехр. Суг. 7, 7, 15: $\epsilon\iota\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \sigma\grave{\upsilon}\ \tau\iota\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\varsigma\ <\ldots>\cdot\ \rho\rho\acute{o}\varsigma\ \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$, $\epsilon\iota\ \delta\acute{\epsilon}\ \mu\acute{\eta}$, $\eta\mu\acute{\epsilon}\iota\varsigma\ \rho\rho\acute{o}\varsigma\ \sigma\acute{\epsilon}\ \acute{\epsilon}\chi\omicron\mu\epsilon\nu$) и у Платона (Plat. Leg. 854 с) <на полях: Ср. Соболевский, § 1293>. Можно найти аналогичные конструкции и в эпосе. Видимо, ближе всех к пониманию этого стиха был Зелинский (Зелинский, 1896, с. 188), переведивший так: «Хочешь, давай; а не хочешь, то мы тебе этого не спустим...». Что же касается v. 13, то и он без особой надобности делает из него ямбический триметр, вставляя в начале $\tau\acute{\iota}\ \delta\acute{\eta}$; / «Что же будет?»/ (там же; Zieliński, 1885, S. 239).

Последовательность ямбических триметров нарушается также в v. 18 sq. Неясность этой фразы смущала, видимо, уже Евстафия, который её опустил. У. фон Виламовиц-Мёллендорф предлагал $\alpha\acute{\iota}\ \kappa\alpha\ \delta\acute{\epsilon}\ \phi\acute{\epsilon}\rho\eta\varsigma$; а Т. Бергк – $\alpha\acute{\iota}\ \delta\acute{\epsilon}\ \phi\acute{\epsilon}\rho\eta\varsigma\ \tau\iota$, $\mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha\ \delta\acute{\eta}\ \tau\iota\ \phi\acute{\epsilon}\rho\omicron\iota\omicron$ (Kaibel, 1887, p. 288, ad. 1). В варианте Бергка появляется идея взаимности («А если будешь нести что-нибудь, так чтоб и тебе получить что-нибудь большое.»). Узенер против этого возражал (p. 83), указывая, в частности, что тогда в $\rho\acute{o}\tau\alpha\varsigma\epsilon\iota\varsigma$ ожидался бы $\text{coni. aor.} (\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\gamma\kappa\eta\varsigma)$, а не coni. praes.^{14} . Как нам кажется, смысл тоже по-

лучается плохой (за «что-нибудь» хозяину желают «чего-нибудь большого»?). Впрочем, полностью убедительной реконструкции этой фразы мы не знаем. Совершенно непонятной нам кажется реконструкция Б. Снелля (Frano, 1976, S. 94): v. 18 ἃ δὴ φέρῃς τι, μέγα τι, δὴ φέροις. <φέρε>...

Приведя текст песни, Феогнид замечает, что этот обычай был изобретён Клеобулом из Линда (знаменитым тираном, одним из семи мудрецов), когда возникла потребность в сборе денег. Подобное этимологическое объяснение обычно для греческих источников, когда дело касается обрядов такого рода, и ни одна информация обычно не несёт. Во всяком случае можно догадываться, что во времена Феогнида этот обряд не рассматривался как недавняя инновация, раз возникновение его относили к легендарным временам. Хотя мы не знаем точно время жизни Феогнида, не упоминаемого в других источниках (Ср. Богаевский, 1908, 304 сл.), приблизительно его следует, видимо, отнести ко времени расцвета Родоса в эллинистическую (позднеалександрийскую) эпоху (Tresp, 1914, S. 13; Bux, 1934, Sp. 1984). Установление времени жизни Феогнида тесно связано с вопросом о диалектальных особенностях песни. Г. Узенер полагал, что значительное вытеснение дорийских форм формами койне в тексте Феогнида отражает речевую практику его эпохи (S. 82. Anm. 38). Это далеко не бесспорно. Все же решение этого вопроса потребовало бы специального экскурса как в диалектологию, так и в историю текста позднеэллинистических авторов. Во всяком случае, вряд ли вызывает сомнение, что песня была записана на эллинистическом Родосе.

Значит ли это, что обряд, о котором идёт речь, был исключительно родосским, как представляет нам Феогнид своей этимологической легендой? Дополнительные свидетельства о существовании обряда в древней Греции мы находим у Диона из Прусы (I–II вв. н. э.) и Гезихия Александрийского (V в. н. э.), однако без локализации. В лексиконе Гезихия объясняется слово «хелидонисты», т. е. участники обряда *χελιδονίζειν*:

¹⁴ При наличии *coni. aog.* было бы так, как в переводе С. И. Радцига (Радциг, 1977, с. 37): «А вынесешь нам что, и сам получишь много». Ср. у Адрадоса (Adrados. 1974, p. 50): «Pero si nos das algo, te llevarías también algo importante», удивительно, однако, что читает Адрадос по Пэйджу. Т. е. *φέρεις*!

χελιδονισταί· οἱ τὴν χελιδόνα ἀγείροντες. Марк Музур предложил к глоссе Гезихия конъектуру τῇ χελιδόνι, обычно принимаемую (Schmidt, 1962, p. 280). Слово χελιδονισταί, представляющее аналогию к κορωνισταί (см. ниже: гл. 1, § 7; ср.: хелидонисма – коронисма), засвидетельствовано также у Евстафия (1. с.). У Диона из Прусы (ог. 53, 5) упоминается, что женщины украшают ласточек шерстью и льют на них благовония. По всей вероятности, речь идёт о фигурках ласточек, которые несут участники обряда. Фигурки ласточек носят при соответствующем обходе в современной Греции (см.: гл. 3, § 1), причем при их украшении используются красные и белые шерстяные нитки¹⁵. Свидетельство Диона позволяет предположить, что такие фигурки употреблялись и в древнегреческом обряде¹⁶. Эта гипотеза представляется более вероятной, чем мнение о том, что сами исполнители обряда имели орнитоморфный костюм (Андреев, 1967, С. 132, прим. 2; Franyó, 1976, S. 107) или, по крайней мере, так был одет их запевала¹⁷ (Adrados, 1974, p. 51 s.). Наиболее существенный свет на поставленные вопросы проливает свидетельство Иоанна Златоуста. В одной из проповедей, обращенных к жителям Антиохии (Homil. 35 Matth.), знаменитый проповедник укоряет своих современников в том, что они неохотно дают милостыню нищим, в то время как участники календарных обходов без труда получают подаяние за своё непристойное поведение. В числе последних указаны те, кто носят ласточек, будучи вымазаны сажей, и всех подряд оскорбляют (οἱ χελιδόνας περιφέροντες καὶ ἡσβολωμένοι καὶ πάντας κακηγοροῦντες)¹⁸. Очевидно, что исполнители обряда носили изображение ласточки¹⁹. Деталю (чер-

¹⁵ Об этом магическом средстве нам придётся упоминать в дальнейшем неоднократно.

¹⁶ Впрочем, такое предположение высказывалось и безотносительно к свидетельству Диона, см.: (Аничков, 1903, с. 219; Thompson, 1936, p. 319.)

¹⁷ Адрадосу такая гипотеза необходима для того, чтобы оправдать в высшей степени искусственную теорию, согласно которой в интересующем нас обряде изображалось соединение в священном браке (ιερός γάμος) ласточки и женщины, представляющей общину (как в весенней эпифании Диониса в Афинах). Понятно, что для такой теории необходимо ласточку, имеющей в песне определён женский род (ἄγουσα и т. д.), сделать юношей («la “golondrina” (que es un joven)», пишет Адрадос: (Adrados, 1974, p. 58)).

нение лица сажей, *κακῆγορία*) не стоит придавать особого значения: они характерны для календарной обрядности вообще и не специфичны для данного обряда²⁰. Важно, что в то время, к которому относится эта проповедь (последняя четверть IV в. н. э.), в сирийском городе этот обычай был настолько типичен, что на него можно было ссылаться в пропове-ди, как на что-то общеизвестное. Это заставляет предполагать достаточ-но широкое распространение обходов с ласточкой в Греции в предше-ствующую эпоху. Косвенным доводом в пользу такого предположения может также служить факт едва ли не повсеместного его исполнения в Греции нового времени. Но этот довод надо подкрепить доказательством континуитета обряда на территории Греции, чем мы займемся в гл. 3.

Некоторые исследователи видят фрагменты хелидонисм или, по крайней мер, их текстуальное влияние в других поэтических текстах архаического и классического периодов: в иресионе, у Сапфо, Анакре-она, Симонида, Аристофана (См.: Thompson, 1936, p. 319 f. (s. v. ΧΕ-ΛΙΔΩΝ); Adrados, 1974, p. 55). Этот интересный вопрос требует специ-ального рассмотрения; во всяком случае, связь приводимых примеров с хелидонисмой неочевидна. Надо заметить, что греки, подобно другим народам (см.: гл. 2, § 1) вообще весьма эмоционально относились к при-лету ласточек, воспринимая их как важную примету прихода весны²¹. От названия ласточки было образовано название теплого весеннего ветра (*χελιδονίας*); «ласточкой» называли также часть зодиакального созвез-дия Рыб, через которое проходит солнце в те сроки, когда прилетают ласточки. Большое число изображений ласточек найдено на фресках и

¹⁸ Текст цитируется по изданию: (Montfaucon (ed.), 1827, p. 402 A).

¹⁹ Вопреки Л. Радермахеру, полагавшему, что в этом случае сами просители называют себя ласточками (Radermacher, 1918, S. 116).

²⁰ Так, чернение лица сажей широко распространено в Европе, особенно в весенних обрядах (важные соображения по этому поводу см. в: (Веселовский, 1883, с. 162–165, 437, 453). Известно оно и в современной Греции (см. напр.: Dawkins, 1906, p. 195, 197, fig. 3, 5, 7, 8; Lawson, 1910, p. 224, 226, 227, 230). В древней Греции чернил лицо сажей предводитель фаллофоров (Ath. 622 d; см.: Pickard-Cambridge, 1966, p. 137, 141).

²¹ См. богатый материал, собранный в: (Estienne, 1865, coll. 1433 sqq. (s. v. *Χελιδονίας*, *Χελιδόνιος*, *Χελιδών*); Gossen, 1921, Sp. 770 ff.).

сосудах ещё микенской эпохи с острова Санторин (см. напр.: Маринович, 1973, с. 127 сл.). Разумеется большинство из этих фактов связано с интересующим нас обрядом лишь в рамках общего эмоционального отношения к ласточке как вестнице весны. Было бы весьма неосторожно видеть в них отражение календарного обряда с ласточкой или, тем более, древнего культа ласточки, как это делает Адрадос (Adrados, 1974)²².

Тот факт, что греки воспринимали ласточку как вестницу весны, с необходимостью ведет в сторону признания весеннего характера обряда, зафиксированного Феогнидом. Об этом свидетельствует и текст песни: *καλὰς ἄφρας* – это, конечно же, о весне. Приметами весны в тексте являются также вино (весной заканчивался процесс его ферментации и не случайно афинский весенний праздник Анфестерий был посвящен Дионису) и палафа (в сущности, заготовленные впрок фрукты). Несмотря на эти очевидные обстоятельства, до сих пор бытует мнение, что родосский обряд совершался осенью (См. напр.: Sako, 1973, с. 17; Нахов, 1973, с. 23, прим. 29). Дело в том, что месяц боздромион, указанный Феогнидом как время исполнения обряда, приходился на осень в аттическом календаре. Некоторыми исследователями это обстоятельство игнорировалось в виду очевидного весеннего характера обряда²³, а другие предполагали перенос весеннего обряда на осень (Klinger, 1927, s. 15; Богаевский, 1910, с. 228 слл.). <на полях: Осенью нет прилёта ласточек как такового> Но почему мы должны пользоваться в данном случае фактами аттического календаря? Ведь речь идёт о Родосе. Между тем положение в родосском календаре этого месяца (*бадромиос* на местном наречии²⁴) отличалось от его положения в календаре афинском. М. П. Нильссон, комбинируя данные статистического анализа амфорных клейм из Линда (включавших обозначение месяца изготовления сосудов), сведения из технологии

²² Вообще эта самоуверенная статья, отмеченная дурным знанием литературы, производит отрицательное впечатление. Идея Адрадоса, однако, не нова. Ср. о филологе XVI в. Госпиниане: (Богаевский, 1910, с. 229, прим. 2).

²³ Уже филологами XVI в. (см.: Богаевский, 1908, с. 306 сл.).

²⁴ Какое из двух названий стояло в тексте Феогнида? Узенер (Usener, 1887, S. 82) полагал, что – аттическое, уже вошедшее в койнэ. Возможно, однако, что замена одной формы на другую произошла в процессе передачи текста (ср. выше, § 1).

гончарного производства и свидетельства, касающиеся сроков прилёта ласточек²⁵, осуществил общепринятую ныне реконструкцию родосского календаря (Nilsson, 1909-1910, p. 90 s., 127 ss.; Hiller von Gaertingen, 1931, Sp. 744 f.; Бикерман, 1975, с. 16 сл., табл. 1; ср. Богаевский, 1910, с. 229 сл.). Согласно этой реконструкции, месяц бадромиос соответствовал по положению в календаре аттическому анфестериону, т. е. весеннему месяцу. К сожалению, Феогнид не указывает, в какой именно день этого месяца совершался обряд. В гл. 3 наст. раб. (§ 1) мы представим некоторые соображения, позволяющие, как нам кажется, предположить, что обряд приурочивался к первому числу (т. е. к нумении) бадромиоса.

Как видно из текста песни, обряд совершался детьми²⁶. Подчеркивание этого обстоятельства («мы не старики, а дети»), связано, как мы думаем, с тем, что в календарных обходах важное значение придавалось принадлежности исполнителя обряда к определённой категории, причем нарушение традиции могло рассматриваться как дурное предзнаменование для хозяев дома (см. ниже: гл. 2, § 6). В современной Греции обход с ласточкой также совершается детьми, но у Иоанна Златоуста явно речь идёт о взрослых людях (вероятно, всё же, молодых). Скорее всего, в разных местах и в разное время этот обряд совершался людьми, принадлежавшим к разным половозрастным и прочим категориям. Немало домыслов, в связи с этим, возникало вокруг «эротического мотива» хелидонисмы. Хелидонисты угрожают унести женщину, сидящую внутри дома («она – маленькая, мы её легко унесём»). Зелинский видел здесь проявление момента импровизационности («не в каждой избе сидела женщина столь небольшого роста, что её и мальчикам было нетрудно унести» (Zieliński, 1885, S. 240; Зелинский, 1896, с. 188). Богаевский сопоставил этот мотив со сходными угрозами в весенних обходных песнях Франции, видя в нём отражение мотива плодородия (Богаевский, 1910, с. 237). Заметим, что он при этом понимал, без достаточных на то осно-

²⁵ Сроки прилета ласточек важны для примерного определения времени обхода с ласточкой по юлианскому календарю. См. ниже: гл. 3, § 1.

²⁶ Вопреки Ю. В. Андрееву, полагающему, что – это «молодые ребята», то есть группа относительно взрослой молодежи, покушавшейся на имущество и жену хозяина дома (Андреев, 1967, с. 133, особ. прим. 1).

ваний сочетание $\mu\kappa\rho\alpha\ \gamma\upsilon\nu\eta$ как “девушка, достигшая брачной поры” (Богаевский, 1910, с. 236). Независимо от Богаевского, аналогичные сопоставления с украинскими и французскими песнями делал Клиггер (Klinger, 1927, s. 22–23), но он не столь резко отделял «эротический мотив» от других разновидностей угроз. Ю. В. Андреев, полагая, что речь идёт не о девушке, а, напротив, о хозяйке дома, видел в данном случае «конфликт хозяина дома с группой молодежи» и даже предполагал, что «песенка, как в зерне, заключает в себе сюжет «Одиссеи» (Андреев, 1967, с. 132, прим. 1). Наконец, Адрадос использовал этот мотив для своей теории «священного брака» (см. выше)²⁷. Между тем, выделение особого «эротического мотива» является результатом недооценки игрового начала в обряде, шуточного характера песни. Ниже мы будем специально разбирать формы просьб и угроз в обходных песнях, специально разбирать, останавливаясь на игровом начале в них (гл. 2, § 11). Угроза унести женщину в устах детей, конечно, – шутка, и эта шутка шуточно же мотивирована (женщину унести легко, потому что она маленькая).

Завершая раздел, посвященный обходу с ласточкой, мы попытаемся ещё раз сформулировать основные предположения, сделанные нами:

1. Календарный обход с ласточкой был широко распространён в древней Греции.

2. Обряд совершался весной; возможно в первый день месяца, приблизительно соответствующего афинскому анфестериону.

3. Первое бесспорное упоминание об обряде относится к эллинистическому Родосу.

4. Хелидонисма, приведенная Афинеем, представляет, по всей вероятности, подлинный образец древнегреческого обрядового фольклора²⁸. Для её строения характерно деление на две части с разной метрикой.

²⁷ Адрадос, между прочим, находит родство между хелидонисмой и эротическим жанром $\mu\alpha\rho\alpha\kappa\lambda\alpha\upsilon\sigma\acute{\iota}\theta\upsilon\rho\omicron\nu$ («серенадой», исполнявшейся перед дверями дома). Родство лексики, действительно есть; но оно не заходит дальше того, что диктуется общностью ситуации: пение под дверями дома (об античной «серенаде» см., напр.: (Меликова-Толстая, 1929, с. 549–578).

²⁸ О фольклорных чертах в построении текста хелидонисмы см.: (Меликова-Толстая, 1941, с. 77 сл).

§ 2. ИРЕСИОНА.

Другой образец древнегреческой обходной песни, на этот раз с острова Самос, доставляет нам псевдо-Геродотово «Жизнеописание Гомера». Это сочинение было подробно исследовано У. фон Виламовицем-Мёллендорфом, характеризовавшим его жанр как «народную книгу» (Volksbuch) (Wilamowitz-Moellendorf, Berlin, 1916, S. 413-439; Wilamowitz-Moellendorf, Bonn, 1916, p. 3-21). На основании ряда признаков, Виламовиц датирует жизнеописание концом эллинистической эпохи (около 130–80 гг. до н. э.) (Wilamowitz-Moellendorf, Berlin, 1916, S. 416), а легшие в его основу предания возводит к рапсодам позднеклассического времени (Wilamowitz-Moellendorf, Berlin, 1916, S. 436). Это даёт некоторую опору при оценке древности интересующей нас песни, сохранившейся в данном случае благодаря тому, что она была приписана Гомеру, так же как обход с ласточкой – Клеобулу²⁹. Наличие аттицизмов в языке песни не позволяет относить её бытование на Самосе ко времени ранее IV в. до н. э. (Wackernagel, 1916, S. 180); происхождение этих аттицизмов требует, конечно, специального разбора. Эксерпты из Vita Homeri (Wilamowitz-Moellendorf, Berlin, 1916) вошли в словарь Свида (s. v. Ὀμηρος)³⁰, иресиона в том числе. Между прочим, словарь Свида сохраняет одно испорченное место в тексте песни, исключенное в рукописях Vita Homeri³¹.

Итак, автор, скрывшийся под маской великого Геродота, рассказывает нам о скитаниях Гомера. Прибыв на остров Самос ко времени праздника Апатурии (Wilamowitz-Moellendorf, Bonn, 1916, p. 29), т. е. около окончания навигации, Гомер вынужден там зимовать (как мы узнаём из дальнейшего, он покинул Самос весной – Ibidem, p. 34). Кормился же он на Самосе, исполняя в новолуния *иресиону* перед домами

²⁹ О. Крузиус полагал, между прочим, что и хелидонисма происходит из какой-нибудь «Книги о семи мудрецах» (Crusius, 1896, S. 4 f.). Это не исключено, по крайней мере, в том, что касается этимологического объяснения.

³⁰ Лексикон Свида возник около рубежа X-XI вв. Вопрос о его авторстве остаётся темным.

³¹ Это обстоятельство является ярким свидетельством в пользу того, что эксерпты словаря Свида и рукописи Vita Homeri восходят к единому (и единственному) древнему прототипу (Wilamowitz, Berlin, 1916, S. 414).

богачей, за что и получал пропитание (Ibidem, p. 33). Его водили местные дети (ведь Гомер – слеп) и переняли от него песню³². После текста песни сообщается, что самосские дети пели её и много времени спустя, когда собирали дары на празднике Аполлона. Это замечание, разумеется, ценнее для нас, чем вся предыдущая этимологическая легенда. Текст песни выглядит так (Diehl, 1925, p. 192 sq.):

- Δῶμα προσετραπόμεσθ' ἀνδρὸς μέγα δυναμένοιο,
ὃς μέγα μὲν δύνатаι, μέγα δὲ βρέμει ὄλβιος αἰεὶ,
αὐταὶ ἀνακλίνεσθε, θύραι· Πλούτος γὰρ ἔσεισι
πολλὸς, σὺν Πλούτῳ δὲ καὶ Εὐφροσύνη τεθαλυῖα
5 Εἰρήνη τ' ἀγαθὴ. ὅσα δ' ἄγγεα, μεστὰ μὲν εἴη,
κυρβα<σ>ίη δ' αἰεὶ κατὰ καρδόπου ἔρποι μᾶζα.
νῦν μὲν κριθαίνην εὐώπιδα σησαμοέσσαν
<.....>
τοῦ παιδὸς δὲ γυνὴ κατὰ δίφρακκα βήσεται ὕμιν
ἡμίονοι δ' ἄξουσι κραταίποδες ἐς τόδε δῶμα,
10 αὐτὴ δ' ἰστὸν ὑφαίνοι ἐπ' ἡλέκτρῳ βεβαυῖα.
ἔστηκ' ἐν προθύροις ψιλὴ πόδας· ἀλλὰ φέρ' αἵψα·
<ὕ>πέρ σε τῷπόλλονος, <ῶ> γύναι, τι δός·
εἰ μὲν τι δώσεις· εἰ δὲ μή, οὐκ ἐστήξομεν·
15 οὐ γὰρ συνικήσοντες ἐνθάδ' ἥλθομεν.

В примерном переводе:

- Мы обращаемся к дому мужа очень могущественного;
Он и очень могущественен и очень хвалится всегдашним
достатком.
Сами открывайтесь, двери: ведь входит Богатство
огромное, а с Богатством и Радость цветущая
5 и Тишина добрая. А сколько есть посуды – пусть будет она
вся полна,

³² Παραχειμάζον δὴ ἐν τῇ Σάμῳ ταῖς νουμηνίαις πρὸς πορευόμενος πρὸς τὰς οἰκίας εὐδαιμονέστατας ἐλάβανέ τι αἰείδων τὰ ἔπεα τάδε, ἃ καλεῖται Εἰρεσιώνη, ὠδηγοῦν δὴ αὐτὸν καὶ συμπαρήσαν ἀεὶ τῶν παίδων τινὼς τῶν ἐγγχωρίων.

а поднявшееся тесто пусть всякий раз вылезает из квашни.
Теперь приятную на вид ячневую кашу с кунжутным семенем
<.....>

А невестка сойдёт к вам с колесницы,
Повезут же её в этот дом крепконогие мулы.

- 10 А хозяйка пусть ткёт полотно, сидя на электре.
Я прихожу непременно, прихожу раз в год подобно ласточке.
Я стою перед дверьми босиком. Однако неси скорее!
Мы заклинаем тебя . юм, я.....а: дай что-нибудь.
Если дашь что-нибудь, хорошо. А если не дашь – мы не бу-
дем стоять.

- 15 Мы ведь не для того сюда пришли, чтобы жить с тобой.

Текст песни, сильно испорченный («so zersungen <...> wie unsere Volkslieder», – писал Виламовиц, которому принадлежит, в основном, приведенная нами реконструкция: Willamowitz-Moellendorf, Berlin, 1916, S. 433. Anm. 1; Willamowitz-Moellendorf, Bonn, p. 18 sq.), нуждается в комментарии.

v. 1–2 (гексаметры; они продолжаются, по крайней мере, до v. 12).

ἀνδρὸς μέγα δυναμένοιο: ср. Hom. Od. XI, 414 (ἐν ἀφνειοῦ ἀνδρὸς μέγα δυναμένοιο); I, 276 (ἴτω ἐς μέγαρον πατρὸς μέγα δυναμένοιο). Эти параллели, конечно, не случайны. Оба стиха выполняют, в сущности, функцию славления³³. Несколько загадочным представляется выражение μέγα βρέμει. Встречающееся дважды у Гомера (II. 4, 425 μέγαλα βρέμει; II. 11, 399 μέγα βρέμεται), оно употребляется для описания шума моря или бури. Нашим переводом мы следуем З. Франьо (Franyó, 1976, S. 91: “der

³³ Значат ли эти стихи, что песня исполнялась перед дверьми таких людей, от которых можно было получить богатые дары (Wilamowitz-Moellendorf, Berlin, 1916, а. а. 0.)? В календарных обходах нового времени можно найти подтверждение такому взгляду, однако не следует недооценивать заведомую гиперболичность славления. «Дома богачей» (в тексте Vita Homeri, (Wilamowitz-Moellendorf, Bonn, 1916)), возможно, выведены из самой песни. То же касается выражения ἐκ πίονος οἴκου в хелидонисме. Богаевский выводил отсюда, что хелидонисму пели перед домами зажиточных селян (Богаевский, 1910, с. 230); ср. (Радциг, 1977, с. 36).

laut seinen Reichtum verkündet”), вопреки Радцигу (Радциг, 1977, с. 37: “счастьем <...> славится вечно”).

v. 3–5 Плутос (богатство), Евфросина (радость), Ирина (мир, тишина) – характерный для календарных обрядов символизм; все эти слова могут быть поняты в тексте и как абстрактные понятия, и как имена богов, их олицетворяющих («богатство входит в дом»). Плутос – сын Деметры и Иасиона (Hes. Theog., 969) или Геи; его материальное выражение – куча зерна (Mannhardt, 1905, S. 245, Anm. 2; Богаевский, 1916, с. 35 сл., 60, 113; Nilsson, 1940, p. 62; Nilsson 1967, S. 471 ff. и. а. 0). Евфросина – одна из трех харит, дочерей Зевса от Евриномы (Ibidem., 909). Ирина – одна из трех Гор, дочерей Зевса от Фемиды (Ibidem., 902); у Гесиода она названа *τῆθαλυῖα* как Евфросина в иресионе. На скульптурной группе Кефисодота она держит на руках ребенка Плутоса³⁴.

v. 6 несколько испорчен, хотя общий смысл не вызывает сомнения. Чтение *κυρβάσιη* предложил Виламовиц, но дальше он реконструировал: *δ' αἰεὶ μάζης κατὰ καρδόπου ἔρποι*, так как окончание стиха казалось ему «чудовищем» (Ungetüm).

v. 7 сохранился только в словаре Свида; дальше очевидная лакуна. Смысл, по мнению Виламовица, заключается в том, что исполнители просят каши, сваренной хозяйкой³⁵ (Willamowitz-Moellendorf, Berlin, 1916, а. а. 0). На слово *σησαμοέσσα* есть глосса у Гезихия (*ἐκ σησάμης κατεσκευασμένα μᾶζα*).

v. 8 – основной смысл ясен: сын привезет в дом сноху (ср.: Willamowitz-Moellendorf, Berlin, 1916, а. а. 0). Неясность заключается в слове *δίφρακα*, которое есть в некоторых рукописях словаря Свида (Ibidem), в то время как во всех остальных рукописях – *δίφράδα*. Если вспомнить, что прототип был единым, то трудно довериться чтению *δίφρακα*. К тому же, оба эти слова обозначают, как правило, кресло, а не колесницу, нужную по смыслу³⁶. Кроме того, неясным остаётся *κατὰ* с. асс. Не следует ли здесь предположить *δίφρου*?

³⁴ Подробнее о Евфросине и Ирине, а также их земледельческих связях, см.: (Mannhardt, 1905, а. а. 0.; Богаевский, 1916, с. 35 сл., 60, 113).

³⁵ В издании текста *Vita Homeri* (Willamowitz-Moellendorf, Bonn, 1916) он поясняет: *deest “hodie coquat”*.<?>

v. 10 Кто такая αὐτή? Невестка (так: Mannhardt, 1905, а. а. 0; Радциг, 1977, с. 37 и, видимо, Franyó, 1976, S. 91) или дочь (так: Nilsson, 1940, р. 37)? Как нам кажется, единственное возможное решение дано Виламовицем: это хозяйка дома, от которой ждут подношения. Выражение ἐπ' ἡλέκτροφ относится всё-таки к тому, на чём сидит ткачиха (Wilamowitz, Franyó), а не к тому, что она ткёт (Nilsson). Виламовиц правильно оценил величальный смысл этого замечания, сравнив его с благопожеланиями из песни гёттингенских детей: «Wir wünschen dem Herrn einen goldenen Tisch».

v. 11 Ср.: Hes. νεῦμαι ἥξω. ἐπανηξω. Будущим временем переводит Радциг. Это, впрочем, не так существенно. Вряд ли разрешим вопрос о том, имеется ли здесь в виду ласточка как таковая, или описанный в предыдущем разделе обычай (ср.: Mannhardt, 1905, S. 244. Anm. 2; Wilamowitz-Moellendorf, Berlin, 1916, а. а. 0; Thompson, 1936, р. 319).

v. 12 Неясно, какое лицо заключает в себе ἔστηκ' (1-ое или 3-е). Ещё менее ясно, почему ψιλῇ женского рода. Иногда предполагают, что речь идёт об иресионе (о том, что представляет собой иресиона как магический предмет, см. ниже) (так: О. Крузиус – см. Diehl, 1925, Ad. 1.; Adrados, 1974, р. 53). Адрадос, однако, допускает, что здесь может подразумеваться ласточка (почему?). Напрашивается что-нибудь вроде ψιλοὺς πόδας или ψιλὸς πόδας, как печатает Маннгардт (Mannhardt, 1925, S. 245, Anm. 1). Впрочем, здесь уже начинается то испорченное место, которое сохранено только в словаре Свида. Значение мотива босых ног очевидно: «холодно – не томи ожиданием» (ср.: Wilamowitz-Moellendorf, Berlin, 1916, а. а. 0).

v. 12–14 Рукописи «Жизнеописания» дают: ἔστηκ' ἐν προθύροισι καὶ εἰ μὲν τι δώσεις κτλ. В словаре Свида: [1–12] πέρσαι τῷ Ἀπόλλωνος γυιάτιδος καί. [14]. Стихи 14–15 представляют собой ямбические триметры. Виламовиц реконструировал как ямбический триметр и стих 13 (так принято у Диля). Возможно, однако, что триметры вводятся только словом καὶ (Виламовиц делает слияние: καὶ μὲν τι δώσεις (Wilamowitz-Moellendorf, Berlin, 1916, а. а. 0); однако εἰ μὲν в издании (Wilamowitz-Moellendorf, Bonn, 1916), вышедшем в свет в том же году). О. Крузиус хотел здесь сохранить гекзаметр: πήρης τῷπόλλωνος ἀγύρτιδος <ἀγλαὰ

³⁶ Ср.: Hes. δίφραξ· κλιντήρ. θρόνος γυναικεῖος.

δῶρα>. Возможно, что верное решение лежит где-то в этом направлении. Совершенно невозможный текст предлагает Клингер (Klinger, 1927, s. 14), исключая стих 13 и соединяя в одно предложение ἄλλὰ φέρῃ ἄψα εἰ μὲν τι δώσεις. Видимо, Клингер не понял εἰ μὲν τι δώσεις (см. выше: § 1). Во всяком случае иресиона, как и хелидонисма, метрически делится на две части, причем ямбические триметры в обоих случаях текстуально близки (ср. ниже: гл. 2, § 11).

v. 15 Ф. Р. Адрадос и здесь находит эротический мотив: “no hemos venido para vivir (o tener trato sexual) aquí” (Adrados, 1974, p. 57). Мы никак не можем разделить этой идеи³⁷.

Из текста песни никак не проясняется её название. Между тем, иресиона занимала важное место в культовом обиходе древних греков (см.: Mannhardt, 1905, Kap. 4 et passim; Богаевский 1916, раздел “Иресиона”; Willamowitz-Moellendorf, Bonn, 1916, p. 56 sq.; Nilsson, 1951, p. 158 f.; Nilsson, 1940, p. 36-39; Nilsson, 1967, S. 122-127). Речь идёт об украшенной различными способами зеленой ветви, идентичной по своему магическому значению зеленым ветвям, используемым в обрядовой практике едва ли не всех народов Европы. По мнению Маннгардта, иресиона соответствует своим аналогам нового времени с «фотографической точностью»³⁸. Такие зеленые ветви назывались в Греции по-разному, но об иресионе мы знаем более всего, так как она особенно широко использовалась в Афинах. На осеннем празднике Пианепсии иресиону, увешанную жертвенными первинами (παντοδαπὼν δῇ ἀνάπλεων καταργμάτων: Plut. Thes. 22), несли к храму Аполлона и там оставляли до следующего года (как последний сноп на двери амбара у народов Европы в позднейшее время; см.: Nilsson, 1940, p. 37). Иресиону оставляли не только около храмов, но и у дверей частных домов; по-видимому государственная иресиона была украшена белыми шерстяными нитями (Plut. Thes. 18), а частная – красными и белыми (Suid. s. v. εἰρεσιώνη)³⁹. Ношение иресионы на Пианепсиях сопровож-

³⁷ Параллель стиху 14 см. в румынской песне, цитируемой в: (Mannhardt, 1875, S. 13).

³⁸ «Dem nordeuropäischen Erntemai entsprach – fast könnte man sagen, mit photographischer Genauigkeit – die Eiresione der Griechen» (Mannhardt, 1905, S. 214).

ждалось песней, фрагмент которой сохранился (Plut. Thes. 22). Очевидно, что и в самосском обходе песня сопровождала ношение иресионы, хотя она и не упоминается в дошедшем до нас тексте. В остальном, самосский и афинский обряды имеют мало общего между собой⁴⁰. Песня, цитируемая Плутархом, была, как и самосская иресиона, составлена в гекзаметрах, но других видимых связей между двумя песнями не обнаруживается. В обоих обрядах иресиона как магический предмет вовлечена в культ Аполлона. Но в других случаях она оказывается связана с культами Афины, Гелиоса и Гор, Деметры (см.: Klinger, 1927. s. 13)⁴¹. Афинская процессия с иресионной совершается 7-го пианепсиона: это день рождения Аполлона (Hes. Op. 771)⁴². Аналогичным образом связан с Аполлоном самосский обряд, совершаемый в первый день месяца, то есть день, посвящённый Аполлону (уже у Гомера) (см.: Nilsson, 1967, S. 644 f.). Известную трудность представляет употребленное в Vita Homeri множ. число: ταῖς νοῦνηνιάς. Следует ли отсюда заключить, что обряд исполнялся ежемесячно? Из текста иресионы видно, что речь идёт об обряде, совершавшемся один раз в году, то есть речь должна идти о какой-то одной определённой нумении⁴³. Вероятно, вслед за Нильссоном надо либо множественное число понимать *cum grano salis*, либо предположить превращение годового обряда в месячный (Nilsson, 1967, S. 530).

³⁹ Здесь мы опять сталкиваемся с этим магическим средством, о котором подробнее будет идти речь в разделе «Мартеница» (гл. 3). Отметим только, что в древней Греции красная нить использовалась также для колдовства (см. Theocr. Id. 2, 2). Красные ленты см. также в описании фиванского аналога иресионы (Phot. Bibl. 321 b Bekker).

⁴⁰ Ниже, в гл. 2, мы разберем отличительные признаки календарных обходов как особой разновидностью обрядности.

⁴¹ О том, что связь иресионы с культом Аполлона не может считаться древней, см.: (Nilsson, 1967. S. 530: «Apollon ist aber überall ein Eindrigling, der sich alter prädeistische Bräuche bemächtigt hat»). Ср.: (Nilsson, 1951, S. 186).

⁴² Напомним, что дни рождения отмечались у древних греков ежемесячно, а не ежегодно.

⁴³ Виламовиц (Wilamowitz-Moellendorf, Berlin, 1916, а. а. 0) высказывал резонное предположение, что речь идёт о празднике Аполлона, приуроченном

§ 3. ОБХОД В ЧЕСТЬ ГИПЕРБОРЕЙСКИХ ДЕВ.

Мы рассмотрели календарные обходы в дорийском Родосе и ионийском Самосе. Следующее свидетельство связано с эолийским Делосом, лежащим далее на север, если двигаться мимо эгейского побережья Малой Азии. Впрочем, Геродот, оставивший нам это свидетельство, утверждает, что от делосцев соответствующий обычай был позаимствован жителями других островов и материковой Ионии (Нер. 4, 35). К сожалению, наши знания о нём практически ограничиваются этиологической легендой. В данном случае обход был вовлечён в культ гиперборейских дев Опис и Арги (древний культ, выросший на основе почитания микенской гробницы)⁴⁴, но культ этот, в свою очередь, является частью делосского культа Аполлона и Артемиды. По одному из преданий (Нер. 1. с.) Опис и Арга прибыли на Делос с самими Аполлоном и Артемидой. Сообщается также, что они несли на Делос священные дары богине Илифии⁴⁵. Согласно Геродоту, обход в честь этих героинь совершался женщинами и сопровождался, как обычно в таких случаях, исполнением песни. На этот раз традиция приписывает её (как и другие делосские религиозные песнопения) ликийцу Олену. О тексте песни известно только

ко времени зимнего солнцеворота; том самом празднике, к которому было приурочено возвращение Одиссея. См.: Hom. Od. 14, 161 sqq.; 19, 307 sqq.:

τοῦδ' αὐτοῦ λυκάβαντος ἐλεύσεται ἐνθάδ' Ὀδύσσευς,
τοῦ μὲν φθινόντος μηνός, τοῦ δ' ἰσταμένοιο.
οἴκαδε νοστήσει καὶ τίσεται...

Ср.: 20, 156, 178; 21, 258. Ф. Р. Адрадос, вопреки очевидным данным, приурочивает обряд к весне (Adrados, 1974, p. 53). Вероятно, на него повлияло то, что магическая зелёная ветка по самой своей природе должна, как будто, принадлежать весне. Между тем, достаточно напомнить цветущие ветви в румынском новогоднем обряде «Соркова», украшенные подобно ирисионе (их заставляют распускаться зимой при помощи специальных приёмов), не говоря уже об использовании в зимних обрядах вечнозелёных растений.

⁴⁴ Подробности см.: (Nilsson, 1967, S. 124 (Anm. 12)); 137, 380 f., 533., 548 f.; Ельницкий, 1962, с. 209–212).

⁴⁵ Нильссон замечает (Nilsson, 1967, S. 549), что Опис и Арга теснее связаны с Илифией и Артемидой (их могила находилась рядом с Артемисием), чем с Аполлоном.

то, что Опис и Арга назывались в ней по имени. Священные дары, принесённые Опис и Аргой, были, насколько можно понять, завернуты в пшеничную солому (Нер. 4, 33); таким образом, речь идёт об аграрном культе. Нильссон, в связи с этим, не без основания полагал, что участницы обхода носили что-то вроде иресионы (Nilsson, 1951, S. 185; Nilsson, 1967, S. 548 f.). Во всяком случае, обряды, в которых использовалась пшеничная солома, – это обряды времени уборки урожая; вероятно они приурочивались к началу лета. Существенно подчеркнуть связь обряда с культами Аполлона и Артемиды и ликийское происхождение – согласно легенде – песен.

§ 4. Обходы в Сицилии.

Календарные обходы существовали и в Великой Греции. Несколько античных свидетельств, восходящих, в конечном счете, к одному источнику⁴⁶, рассказывают о празднике Артемиды в Сиракузах, при котором имела место процессия крестьян. Участник процессии нёс хлеб с изображением различных животных⁴⁷, мешок, наполненный панспермией⁴⁸ и козлий мех с вином, которым угощал встречаемых. Он был также украшен венком, носил на голове оленьи рога, в руках имел пастуший посох (и, очевидно, именовался пастухом). Как можно понять из дальнейшего, между участниками процессии происходило какое-то состязание.

⁴⁶ Общие сведения см.: (Radermacher, 1954, S. 8 f.; Nilsson, 1967, S. 129, 492 f.). Главным источником является анонимный трактат «Об изобретении буколической поэзии», текст см.: (Ahrens (ed.), 1859, Prolegomena. № 6; ср.: Fritzsche (ed.), 1870, p. 4 sqq.; Cantarella (ed.), 1948, p. 65 s.). Существенными подробностями дополняет дошедший до нас текст трактата римский грамматик Диомед (см.: Keil (ed.), 1857, p. 486).

⁴⁷ Обрядовое печенье такого типа хорошо известно в Европе нового времени.

⁴⁸ Панспермия – смесь семян различных растений – занимала важное место в греческих аграрных обрядах; см.: (Богаевский, 1916, с. 46, 134 сл.; Nilsson, 1940, p. 30 f.; Nilsson, 1967, S. 127–130 и. а. 0). Такая смесь обладает магической силой по представлениям разных народов (ср. о китайской новогодней каше «лаба-чжоу»: (Решетов, 1977, с. 98).

ние: здесь в традиции лакуна, без перехода сообщается, что победитель получал хлеб от побежденного. Кроме того, он оставался в Сиракузах, в то время как побежденные шли в окрестные деревни собирать себе пропитание (τοὺς δὲ νενικημένους εἰς τὰς περιοικίδας χωρεῖν ἀγείροντας ἑαυτοῖς τὰς τροφάς). Они пели шуточные и насмешливые песни, заканчивая их благословениями следующего содержания (Diehl, 1925, p. 38):

δέξαι τὰν ἀγαθὰν τύχαν, δέξαι τὰν ὑγίειαν,
ἂν φέρομες παρὰ τὰς θεοῦ, αἱ ᾗ κελήσατο τήνᾳ⁴⁹.

“Держи добрую судьбу, держи здоровье⁵⁰,
Которое мы несем от богини, как она повелела”.

Связь буколического (пастушеского) агона (состязания) и обходного обряда представляется очень неясной. Надо не забывать, что в тексте лакуна, да и интересовал автора больше не агон, так как он пишет об изобретении буколического жанра. Все же нет никаких оснований полагать, что здесь идёт речь «о каком-то сакрально-скоморошьем ремесле» (как у Аничкова, 1903, с. 218, прим. 1), а не о народном календарном обряде. Из деталей, добавляемых Диомедом, надо особенно отметить две: порог дома, перед которым исполнялась песня, буколы (участники обряда) посыпали панспермией из своего мешка; в своей песне они желали благополучия как хозяевам дома, так и их скоту, посевам.

Этиологическая легенда, касающаяся установления этого обряда рассказывает о море (или гражданском раздоре), от которого избавились, благодаря Артемиде. Богиня, упомянутая во фрагменте песни, тоже, конечно, Артемиде. Вне всякого сомнения, название месяца артамитий в сиракузском календаре (он есть и в других сицилийских календарях (см.

⁴⁹ В рукописи: ἂν ἐκαλέσ(σ)ατο или ἐκλελάσκετο. Аренс: ἃ κελήσατο, Нильссон (Nilsson, 1967): ἃ ἐκλάσκετο (S. 492) или ἃ κελήσατο (S. 129).

⁵⁰ О. Крузиус первый предположил, что ὑγίεια, в данном случае, означает обрядовый хлеб (Crusius (ed.), 1894, p. 37). Из глоссы Гезихия известно, что это слово могло означать тесто, замешанное с вином и маслом. Нельзя, однако, игнорировать то, что тем же словом называется часто один из аналогов иресионы (подробно об этом: Deubner, 1912, S. 36 f.; это значение есть и у Гезихия)

Wernicke, 1896, Sp. 1407)) происходит от названия праздника, посвященного Артемиде. Как мы знаем из Ливия, этот весёлый трёхдневный праздник, сыгравший такую мрачную роль в истории Сиракуз⁵¹ (Liv. 23; ср. Plut. Marc. 18), приходился на весну. Употребление большого количества вина, о чем говорит Ливий, согласуется с угощением вином прохожих в нашем обряде. Это тоже весенняя черта. Можно даже предположить, что месяц артамитий приблизительно соответствовал афинскому анфестериону⁵² и, тем самым, родосскому бадромиосу. Хотелось бы, конечно, знать, на какой день месяц приходило начало праздника, но это остаётся неясным.

§ 5. Свидетельство Варрона.

Уже упомянутый Диомед сохранил ещё одно свидетельство о существовании обходных обрядов в Древней Греции, на этот раз – в Афинах (Keil, 1857, p. 488; Kaibel, 1899, p. 57 sq.; Cantarella, 1948, p. 20). Свидетельство это, принадлежащее великому М. Теренцию Варрону и восходящее через него, вероятно, к какому-нибудь авторитету александрийской эпохи, чрезвычайно лаконично: *iuventus Attica, ut ait Varro, circum vicos ire solita fuerat et quaestus sui causa hoc genus carminis pronuntiabat* («аттическая молодежь, как говорит Варрон, имела обычай обходить деревни, и произносила такого рода песни⁵³ ради подношения⁵⁴»). Варрон (а, вероятнее, уже его источник) связал аттический обычай с происхождением комедии. Эта гипотеза, основанная на ложной этимологии, конечно, ошибочна, хотя и нельзя исключить обходные песни из числа возможных источников аттической комедии. Их следы могут найтись, в

⁵¹ Беспечность сиракузян, вызванная этим праздником, привела к взятию города Марцеллом (и гибели Архимеда).

⁵² Как месяц с таким же названием в Эпидавре; см.: (Бикерман, 1975).

⁵³ Трудно сказать, можно ли из этих слов заключить, что Варрон приво-
дил текст песни, или же здесь подразумевается *κῶμῳδία* (контекст посвящен
этимологизации слова «комедия» из *κῶμη* = *vicus* и *φῶδη*).

⁵⁴ Отметим, между прочим, что лат. *quaestus* дало французское *quête*, упо-
требляемое для обозначения календарного обхода (*chansons de quête* = обходные
песни).

частности, в хоровых партиях⁵⁵. Но это уже не имеет прямого отношения к свидетельству Варрона. И. И. Толстой использовал это свидетельство в качестве одного из аргументов для своей гипотезы о роли инвективных песен аттических крестьян в формировании аттической комедии (Толстой, 1966, с. 79). Он пишет, что аттическая молодежь расхаживала по селениям и оглашала «свои деревенские жалобы»; между тем в источнике, как мы видели, сказано другое⁵⁶.

§ 6. ГИПОТЕЗА РАДЕРМАХЕРА.

В упомянутом уже введении к своему изданию аристофановских «Лягушек» Л. Радермахер выстроил весьма оригинальную концепцию происхождения комедии из праздничных шествий (Radermacher, 1954, S. 4-36). Он, однако, ошибочно ставит в центр всей теории фрагмент из «Наксосской политики» Аристотеля (Ath. 348 = frg. Arist. 558, Rose)⁵⁷. Этот очень интересный текст, нуждающийся в специальном изучении, рассказывает о причинах установления тирании на Наксосе. Все началось с оскорбления, которое нанесли молодые люди сельскому богачу Телестагору (Аристотель любит подчеркивать, что большие события нередко возникают от пустячных причин). Радермахер, неправильно поняв греческий текст⁵⁸, обнаружил в нём свидетельство об обходном обряде,

⁵⁵ Важные наблюдения см. у Радермахера (Radermacher, 1954, S. 9 f.), Клингера (Klinger, 1927, s. 16–20), Томпсона (Thompson, 1936, p. 171).

⁵⁶ Неосновательно также мнение Г. Кайбеля, считавшего этот отрывок, как и некоторые другие теории древних комментаторов о происхождении комедии, ученым истолкованием одной фразы из «Поэтики» Аристотеля (Kaibel, 1898, S. 44). Как показал в своей рецензии на труд Кайбеля Ф. Ф. Зелинский для других случаев (схолии к Дионисию Фракийцу и т. п.), природа ошибки Кайбеля состояла в том, что он, как строгий филолог, не знал и не хотел знать фольклора (Zieliński, 1898, Sp. 1341).

⁵⁷ Текст см. в изданиях: (Meinecke (ed.), 1858, p. 132; V. Rose (ed.), 1886, p. 343; Kaibel (ed.), 1887, p. 263).

⁵⁸ Правильный перевод и интерпретация этого фрагмента дана А. И. Доватуром (Доватур, 1965, с. 323 сл., см. также с. 270). См. также латинский перевод в издании: (Heitz (ed.), 1869, p. 2., p. 278).

при котором, по аналогии с ласточкой и иресионой, носили рыбу. Употребление глагола $\kappa\omega\mu\acute{\alpha}\zeta\omega$ в этом тексте даёт ему повод рассматривать обходные обряды как $\kappa\omega\mu\acute{o}\varsigma$ – веселую праздничную процессию. Все это построение в целом не выдерживает критики, хотя отдельные частные наблюдения сохраняют свой интерес. Во всяком случае, к сожалению, нет оснований видеть у Аристотеля свидетельство об обходном обряде.

§ 7. КАЛЕНДАРНЫЕ ОБХОДЫ И ЯМБИЧЕСКАЯ ПОЭЗИЯ.

Уже древние грамматики, как мы видели, связывали с обходным фольклором происхождение буколического и комического жанров. Современные исследователи ищут следы обходных песен не только в буколических идиллиях и в комедии, но также в эолийской лирике и у ямбических поэтов. В. Клингер в своей статье, посвященной истории фольклорного греческого ямба (Klinger, 1927, s. 17–20), находит многочисленные отголоски обходных песен в стихах одного из первых ямбических поэтов – Гиппонакта. Его наблюдения, крайне интересные сами по себе, нуждаются в тщательной проверке. Во всяком случае, одно из стихотворений Феникса Колофонского (III в. до н. э.), эллинистического преемника Гиппонакта, Афиней (359 е – 360 в) определённо связывает с обходным обычаем, при котором собирали подаяние «для вороны» (как «для ласточки» в случае с хелидонисмой⁵⁹): $\acute{o}\acute{i}\delta\alpha\ \delta\epsilon\ \Phi\omicron\iota\nu\iota\kappa\alpha\ \tau\omicron\nu\ \text{Κολωφώνιον} \iota\alpha\mu\beta\omicron\pi\omicron\iota\omicron\nu\ \mu\eta\mu\omicron\nu\epsilon\acute{\upsilon}\omicron\nu\tau\acute{\alpha}\ \tau\iota\nu\omega\nu\ \acute{\alpha}\nu\delta\rho\omega\nu\ \acute{\omega}\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\epsilon\iota\rho\omicron\nu\tau\omega\nu\ \tau\eta\ \kappa\omicron\rho\acute{\omega}\nu\eta$. Согласно Афиней, об этом обычае писали также известный грамматик Памфил Александрийский (I в. н. э.) и Агнокл Родосский, который более нигде не упоминается. Первый из них сообщал, что участники обхода именовались коронистами, а второй, что их песни – коронисмами. Тот факт, что Агнокл назван родосцем, а также не совсем

⁵⁹ Между прочим, Афиней цитирует хелидонисму именно в качестве параллели к стихотворению Феникса.

⁶⁰ Отметим, что в данном случае обход совершался взрослыми людьми, а не детьми. Некоторые исследователи напрасно считали это маловероятным. Кайбель, например, предлагал убрать слово $\acute{\alpha}\nu\delta\rho\omega\nu$ (в изд. Афиней, ad. 1.; ср.: (Peppmüller, 1894, S. 22). Малопонятны объяснения Уиллса (Wills, 1970, p. 115).

ясное упоминание Родоса в связи с этим обычаем в тексте Афиней (360 d-e), заставляли, видимо, некоторых исследователей считать обычай родосским (напр.: Perlmüller. Ibidem). Нильссон предполагал, что такой обход имел место в Колофоне (Nilsson, 1951, S. 185), так как оттуда происходил Феникс. И то, и другое не исключено. Возможно, этот обычай был достаточно широко распространен в Греции.

Чрезвычайно интересен текст самого стихотворения Феникса, цитируемый Афинеем⁶¹. Но реконструировать на его основе содержание обрядовой песни нужно с большой осторожностью. Существуют различные мнения о степени близости стихотворения Феникса обрядовой песне⁶². Совершенно неправдоподобна точка зрения Пеппмюллера, полагавшего, что произведение Феникса бытовало как обрядовая песня (на основании этого допущения Пеппмюллер совершал произвольные перестановки стихов, считая, что он реконструирует текст, искаженный при устной передаче: Perlmüller, 1894, S. 22 ff.). Против такого предположения восстает сам сугубо литературный размер стихотворения – холиямб, также как и ясное указание Афиней (μνημονεύοντα). Обработку народной песни видит у Феникса А. Н. Розов (Розов, 1974, с. 105), а Уиллс – приспособление отдельных мотивов обрядового фольклора для стихотворения достаточно личного содержания⁶³. Не исключено, наконец, что мы имеем дело с вольным подражанием народной песне. Продвижение в этом вопросе зависит от анализа формы и лексики стихотворения на фоне ранней ямбографии с одной стороны и эллинистической поэзии с другой, что требует, разумеется, отдельного исследования. Все же мы приведем текст песни ввиду его большой важности для нашей темы (Diehl, 1952, p. 126 sq.).

⁶¹ По мнению Нильссона, особую важность этому тексту придаёт наличие благопожеланий, раскрывающих цель и смысл обряда (ibidem).

⁶² Богатая литература по этому вопросу указана у Уиллса (Op. cit.).

⁶³ В связи с этим, он считает, что Афиней цитирует только ту часть стихотворения, которая наваяна обходной песней, а его главная часть до нас не дошла (Wills, 1970, p. 116 ff.). Во всяком случае, Афиней сам свидетельствует о неполном цитировании стихотворения; после стиха 17 сказано: «А в конце ямба он [т. е. Феникс] говорит [далее приводятся ст. 18–21].»

- Ἐσθλοί, κορώνη χειῖρα πρόσδοτε κριθέων
 τῇ παιδί τοῦ Ἀπόλλωνος ἢ λέκος πυρῶν
 ἢ ἄρτον ἢ ἡμαιθον ἢ ὅτι τις χρήζει.
 δότ', ὦ ἄγαοί, <τι> τῶν ἕκαστος ἐν χερσίν
 5 ἔχει κορώνη· χᾶλα λήψεται χόνδρον
 φιλεῖ γάρ αὕτη πάγχυ ταῦτα δαίνυσθαι.
 ὁ νῦν ἄλας δοῦς αὖθι κηρίον δώσει.
 ὦ παῖ, θύρην ἄγκλινε - Πλοῦτος ἤκουσε
 καὶ τῇ κορώνη παρθένος φέρει σῦκα.
 10 θεοί, γένοιτο πάντ' ἄμεμπτος ἡ κούρη
 καφνειὸν ἄνδρα κώνομαστὸν ἐξεύροι,
 καὶ τῷ γέροντι πατρὶ κοῦρον εἰς χειῖρας
 καὶ μητρὶ κούρην εἰς τὰ γούνα καίτθειν,
 < >
 θάλος τρέφειν γυναιῖκα τοῖς κασιγνήτοις.
 15 ἐγὼ δ', ὅκου πόδες φέρουσιν, ὀφταλμούς
 ἀμείβομαι Μούσησι, πρὸς θύρησ' αἰδῶν
 καὶ δόντι καὶ μὴ δόντι, πλέονα τῶν γεω'.
-
- ἄλλ', ὦ ἄγαοί, ἐπορέξαθ' ὧν μύχος πλουτεῖ·
 δός, ὦ <ἄ>ναξ, δός καὶ σὺν πολλὰ μοι, νύμφη·
 20 νόμος κορώνη χειῖρα δοῦν' ἐπαιτούση'·
 τοιαῦτ' ἀεῖδω δός τι, καὶ καταχρήσει.

- “Люди добрые, подайте пригоршню ячменя вороне,
 Дочери Аполлона, – или миску пшеницы,
 Или хлеб, или пол-обола, или кто что хочет.
 Дайте, хорошие, что-нибудь из того, что у кого под рукой
 5 есть, вороне; и соли возьмет крупицу,
 ведь она очень любит это есть.
 Давший сейчас соль тотчас даст медовые соты.
 Открой дверь, дитя, – Плутос услышал,
 И девушка несет вороне смоквы.
 10 Боги, пусть эта девушка будет во всем безупречна,
 и пусть она найдет богатого и именитого мужа

- и старику-отцу мальчика на руки,
а матери девочку на колени посадив,
< >
пусть воспитывает отпрыска от родных.
- 15 А я иду, куда несут ноги, взглядами
обмениваясь с Музами, распевая у дверей песню
и дающему и не дающему, больше” [окончание стиха испор-
чено]
-
- “Но, хорошие, протяните мне что-нибудь из того, чем бога-
ты закрома.
- Дай, хозяин, дай и ты мне много, молодуха.
- 20 Закон: дать просящей вороне пригоршню».
В таком духе я пою. Дай что-нибудь, и ладно”.

Перевод наш, разумеется, очень примерен: едва ли не каждая строка стихотворения требует исправления и комментария. Мы коснемся только некоторых моментов.

v. 1 Сочетание $\chi\epsilon\acute{\iota}\rho\alpha$ $\pi\rho\acute{o}\sigma\delta\omicron\tau\epsilon$ смущала некоторых исследователей. $\langle^{\wedge}\sigma\rangle$ $\chi\epsilon\acute{\iota}\rho\alpha$ (здесь и в v. 20) предлагал Нокс; $\chi\acute{\iota}\delta\rho\alpha$ – Мейнеке. Обращение $\epsilon\sigma\theta\lambda\omicron\iota$ (также как $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\iota$ /v. 4, 18/) Розов верно, на наш взгляд, интерпретировал как величальное (Розов, 1974, с. 105).

v. 2 Ворона здесь выступает как дочь Аполлона. Возможно, что надо как-то сопоставлять это с ролью вороны в мифе об Аполлоне и Корониде, матери Асклепия. Для нас важно, что и в этом случае обходной обряд связывается с Аполлоном.

v. 2-5 Ср.: «Тому, кто колядует, всегда кинет в мешок хозяйка, или хозяин, или кто остаётся дома колбасу, или хлеб, или медный грош, чем кто богат» (Н. В. Гоголь. Ночь перед Рождеством).

v. 4 В рукописях: $\tau\acute{\omega}\nu$ $\epsilon\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$ $\tau\iota\varsigma$ $\chi\epsilon\rho\sigma\acute{\iota}\nu$. Реконструкция восходит к И. Казобону (кон. XVI – нач. XVII в.).

v. 5-7 Вся эта часть, касающаяся соли, не очень ясна. Предлагаемая Дилем (ad. 1) сопоставление с фрагментом Керкида (фр. 11 Diehl), на наш взгляд, ясности не прибавляет. Неожиданная параллель (неясного происхождения) обнаруживается в словацкой детской обходной песенке:

Vrana, vrana kvaca,
jedla bi colaca,
colacov nemame,
chleba jej ne dame,
slanu vodu chlece,
a kolacov nechce.

(Poloczek, 1969, с. 286)

v. 8 Появление в тексте Плутоса вызывает в памяти иресиону (особенно в связи с мотивом открывания дверей)⁶⁴. Здесь нужна, однако, осторожность в проведении параллелей – ср. роль Плутоса в: Hipp. 29 (Diehl). Исследователи, видевшие здесь народную песню, стремились приблизить смысл этой строки к аналогичной в иресионе (вместо ἤκουσε: ἔκρουσε Бергк и ἤκει σοι Нокс), внося, по тем же мотивам, оптатив в следующий стих (φέροι вместо φέρεи). παῖ – это обращение, вероятно к той же девушке, что и ниже (так понимает Пеппмюллер (Peppmüller, 1894, S. 23 f.); Уиллс (Wills, 1894, p. 113); мальчика здесь почему-то находит Нахов (Нахов, 1973, с. 24)).

v. 9 Уиллс истолковывает этот стих в эротическом (точнее обценном) смысле (p. 112 f.), что, естественно, поддерживает Адрадос (Р. 67). Такое истолкование совершенно противоречит тону следующих строк, которые Уиллс в своем толковании опускает. О предполагаемом Уиллсом и Адрадосом сопоставлении с жанром παρακλαυσίθυρον можно повторить сказанное выше в связи с хелидонисмой (с. 19, прим. 27).

v. 14 Этот стих, как и его связь с предыдущим, остаются неясными. Об эмендациях, вносящих в текст упоминание о древних абorigенах Родоса (τοῖσιν ἰγνήτοισι), см.: (Diehl, 1952, Ad. 1).

v. 15–17 Эти стихи мало понятны, особенно выражение ὀφθαλμούς | ἀμείβομαι Μούσῃσι. О попытках эмендации см.: (Diehl, 1952, Ad. 1.; Wills, 1894, p. 115). Во всяком случае, Уиллс, на наш взгляд, убедительно показал, что эти стихи меньше всего следует связывать с обходной песней; другого мнения держится Розов (Розов, 1974, с. 107).

⁶⁴ Розов пишет, что если в иресионе «обещают приход в дом Плутоса, то в «коронисме» уже констатируют его присутствие в нем» (Розов, 1974, с. 105).

v. 19 Употребление обращения $\nu\acute{o}\mu\phi\eta$ к хозяйке дома несколько неожиданно. Пеппмюллер толковал его в духе величания (S. 24). Менее вероятно предположение Уиллса (P. 116) о том, что $\nu\acute{o}\mu\phi\eta$ – это $\pi\acute{\alpha}\rho\theta\epsilon\nu\omicron\varsigma$ из v. 9.

Остается добавить несколько слов о приурочении обряда. Смоквы указывают, как будто, на осень. Нет, однако, ничего невозможного и в предположении о зимнем приурочении; во всяком случае, информация явно недостаточна. Самым важным для нас представляется связь этого обряда с Аполлоном.

* * *

Разобранные нами свидетельства позволяют, как мы полагаем, предполагать достаточно широкое распространение в древней Греции календарных обходов, приуроченных к разным временам года. В дальнейшей разработке нуждается вопрос о связи этих обрядов с культом Аполлона и Артемиды, решение которого может, кажется, поставить на более твердую основу разыскания, касающиеся роли древнегреческих календарных обходов в формировании календарных обходов позднейшего времени⁶⁵. Что касается обрядовой сущности древнегреческих календарных обходов, то об этом мы будем говорить в следующей главе, сопоставляя скудный античный материал с лучше изученными аналогичными обрядами у народов нового времени.

⁶⁵ Мы имеем в виду, с одной стороны, связи Аполлона с нумениями (первыми днями месяца) и, с другой стороны, древнюю привязку календарных обходов Европы к первым дням юлианских месяцев (январь, март, май). Примеры этого см. в следующих главах.

Глава 2: Календарные обходы нового времени и их отношение к древнегреческим.

§ 1. ПРОБЛЕМА ВЛИЯНИЯ.

Сходство между календарными обходами в древней Греции и у народов нового времени заставляет ставить вопрос о причинах этого сходства. Т. Бергк в 1857 г. указывал, что общность древнегреческих и германских обычаев этого рода восходит к древнейшим временам («*instituta antiquissimo tempore Graecis et nostris hominibus communia*») (Bergk, 1858, p. IV), имея, очевидно, в виду складывавшиеся в то время идеи индоевропейской общности. Такой подход не получил, однако, популярности. Типичными являются взгляды А. Дитериха, который при сравнении немецких и древнегреческих песен рассматривал последние как «*denkvürdige Dokumente, wie aus gleichen Grundanschauungen gleicher Brauch und gleiche Motive und Formen des Liedes erwachsen*» (Dieterich, 1911, S. 344; Богаевский, 1910, с. 236 сл.). Под тем же углом зрения сравнивает древнегреческий материал и русские колядки современный исследователь А. Н. Розов (Розов, 1974, с. 101-108), находящий между ними типологическое сходство, возникающее из близких представлений (с. 103). Русские колядки выбраны Розовым для сравнения вследствие особой архаичности их композиции (тезисом об архаичности русских колядок он следует В. И. Чичерову). Древнегреческий материал рассматривается Розовым как типологически менее архаичный, так что «обращение к русским колядкам, с одной стороны, помогает восстановить или дополнить те этапы развития аналогичных древнегреческих песен, которые уже не сохранились в их литературных источниках; с другой стороны, сопоставление русского и античного материала подтверждает выводы В. И. Чичерова и В. Я. Проппа о близости композиции русских колядок к древнейшим типам подобных песен» (с. 108).

Правомочность подхода Дитериха оспаривал В. Клиндер⁶⁶ (Klinger, 1927, s. 20-25). Он привлекал для сопоставления с древнегреческим более широкий материал: русские колядки, украинские щедривки, белорусские волочёбные песни, французские обходные песни, подвергая сравнению не столько композицию, сколько отдельные мотивы песен. По мнению Клингера, сходство этих песен нельзя объяснить «аналогичным развитием определённых общечеловеческих элементарных религиозных представлений», но, вопреки Дитериху, мы имеем здесь дело с филиационной связью, с влиянием (s. 25). Для Клингера очевидно, что на общем фоне первобытной магии у разных народов мог появиться одинаковый обычай, при котором исполнители магического обряда в надежде на дары издевались, ругали и угрожали (Клиндер придаёт очень большое значение именно мотиву угрозы). Но в приведенном им материале имеют место одинаковые и притом весьма необычные угрозы, например, угроза унести женщину или ворота. Вывод Клингера: «Мы имеем здесь перенесение одного и того же мотива из одной страны в другую, облегченное наличием в обеих странах родственных самих по себе обычаев» (там же). Неясным для Клингера остаётся вопрос о времени этого перенесения. Он предполагает две возможности: период греческой колонизации или период византийского влияния (s. 25 сл.). Преимущество гипотезы Клингера состоит в том, что он обратил внимание на некоторые черты сходства, которые трудно считать вытекающими из общих представлений. Здесь нам придётся несколько отойти в сторону, остановившись на одном важном моменте, не учтённом Клингером.

§ 2. Происхождение слова *коляда*.

Как известно, на территории той части Европы, которая восприняла христианство из Византии, в отношении обходных обрядов зимнего цикла используются различные термины, восходящие к латинскому

⁶⁶ Мы не смогли воспользоваться некоторыми другими работами Клингера по близкой тематике.

Calendae (в том числе русское *коляда*)⁶⁷. Историю распространения этого термина пытался проследить румынский исследователь П. Караман (Caraman, 1933, s. 378-391). К сожалению, его теория не может быть признана удовлетворительной. Не вдаваясь сейчас в разбор крайне сложной лингвистической стороны дела, отметим шаткость построений Карамана в целом. Караман полагает, что обряд вместе со словом был заимствован у римлян независимо а) греками, б) славянами через романизированных даков⁶⁸. Мы, однако, не знаем подобных обрядов у самих римлян. Караман постулирует некий «римский тип колядок», достаточно примитивный и получивший дальнейшее развитие в славянской среде. Единственный образец этого типа, приведенный им, относится к римскому обряду XII в. (sic!) и выглядит так:

Gaudium et laetitia
Sit in hac domo!
Tot filii, tot porcelii, tot agni!..

Это, действительно, отрывок из песни, принадлежащей январь-варскому обряду, но в нём сохранен только один из элементов обходной песни – благопожелание. К тому же речь идёт о средневековом обряде⁶⁹. Зато указанные нами в предыдущей главе древнегреческие обряды дают удобный материал для сравнения. По мнению Карамана, в Греции не было колядок ни до римского завоевания, ни даже при римском владычестве (s. 384). О древнегреческих календарных обходах он, правда,

⁶⁷ Календы – первый день месяца. Первое января – январские календы. Особое значение январских календ в христианском календаре (новогодний день) привело к тому, что дериваты лат. *calendae* обозначают или исключительно январские календы (новогодний языческий праздник, см. Liban. Orat. IX Förster) или, несравненно чаще, близкий к январским календам праздник Рождества и его отдельные элементы. Последнее приурочение следует считать очень древним. Об этом свидетельствует особенно полабское *kolêde*, *kolêdnjak* в значении ‘декабрь’, (а не январь).

⁶⁸ Между прочим, как правильно отмечал В. Я. Пропп, «заимствование слова коляда ещё не означает, что заимствован и самый обряд» (Пропп, 1963, с. 38)

⁶⁹ См. об этом обряде: (Веселовский, 1883, с. 117 слл.).

знает, хотя неточно и из вторых рук (s. 498 сл.), но не придаёт им значения, жестко увязывая между собой происхождение слова и обряда. Кроме того, он не признает возможности распространения обряда вместе с распространением христианской религии (s. 382). Между тем, помимо многих других примеров, свидетельствующих в пользу этой возможности, мы можем привести пример, связанный именно с интересующим нас словом. Новогодний обход 1-го января зафиксирован у хорезмийских христиан историком X–XI вв. ал-Бируни (см.: Толстов, 1946, с. 87 сл.), причем назывался этот праздник *ал-Каландас*. Нет нужды доказывать, что мы здесь сталкиваемся именно с таким случаем, когда проникновение христианства влечет за собой проникновение народной обрядности... но какого народа? С. П. Толстов, некритически восприняв построения Карамана, выводит обряд из Восточной Европы, а само слово *qalandas*, из исходной славянской формы. Очевидно, однако, что фонетический облик этого слова ближе к греческому *καλάνδας*, чем к реконструируемой Караманом общеславянской форме **kole"da*. В то же время сама теория Толстова о проникновении христианства в Хорезм с севера справедливо критикуется Г. П. Снесаревым⁶⁹ (Снесарев, 1978, с. 154 сл.). Конечно, новогодний обычай пришел в Хорезм не из Восточной Европы, а от христиан Малой Азии и Персии⁷¹. Исходным пунктом могла бы быть названа Византия, но точнее будет говорить о культурно-историческом круге, сформировавшемся «в начале эры в Восточном Средиземноморье на ареале восточных провинций Римской империи»⁷² (Мещерский, 1978, с. 15).

⁷⁰ Впрочем, гипотеза Толстова, без привлечения дополнительных аргументов, поддержана в статье: (Bosworth, 1978, p. 1063).

⁷¹ Между прочим, именно в этом направлении ведет нас высказанное Толстовым в той же статье предположение о происхождении персидского слова *каландар*, означающего странствующего дервиша, от того же *Calendae* (Толстов, 1946, с. 89, прим. 7). Этимология слова *каландар*, действительно, неясна, и его греческое происхождение нельзя считать исключенным, см.: (Yazıcı, 1974, p. 472) (к сожалению, автор этой статьи не учитывает предположение Толстова).

⁷² Мещерский говорит, собственно, о «культурно-историческом круге языков», в пределах которого курсировали письменные памятники, но, как нам кажется, многое в его характеристике этого круга (Мещерский, 1978, с. 15 сл.).

История распространения слова *calendae* – *коляда* все же нуждается в новом подробном исследовании. Среди лингвистов нет единого мнения по этому вопросу. В свое время М. Фасмер возражал А. Мейе, видевшему в церковно-славянском *kolęda* и его аналогах в других славянских языках заимствование из латыни (Meillet, 1902, p. 186). В своей рецензии на труд Мейе Фасмер отметил большую вероятность греческого посредства для этого заимствования⁷³ (см.: Фасмер, 1906, с. 450 сл.). Такая точка зрения подверглась критике со стороны Ст. Романского (Romanski, 1909, S. 112 f. (s.v. *koleda*)), полагавшего, что южнославянских языках это слово обозначает только Рождество, а не Новый год, и не может быть, поэтому, возведено к греческому *καλάνδαλ*. В то же время новогреческое *κόλιαντα*, относящееся к Рождеству, является, по его мнению, как и румынское *colindă* и албанское *kol'endrë*, заимствованием из болгарского. Аргументам Романского, повторенным Э. Бернекером⁷⁴ (Berneker, 1908-1913, S. 544 (s. v. *kolęda*)), можно противопоставить некоторые простые факты. Значение “день Нового года” зафиксировано для южнославянского *колада* глаголическим Синайским Евхологием. Наконец, далеко не все албанские формы легко объяснимы из славянских⁷⁵. Между тем, именно гипотеза о непосредственном заимствовании из латыни утвердилась в позднейшей литературе (см. напр.: Георгиев, 1978, с. 551 сл. (s. v. *Kolęda*)). Сам Фасмер, допускавший и раньше оба варианта происхождения (см.: Фасмер, 1907, с. 244), перешел впоследствии на точку зрения Романского (Vasmer, 1953, S. 606 (s. v. *koleda*)). Но каков мог быть реальный механизм такого заимствования?

может быть применено к другим сферам духовной жизни. Между прочим, в этом языковом круге курсировали и те литературные памятники (апокрифического и демонологического характера), влияние которых на формирование народных верований показывал А. Н. Веселовский в своих «Разысканиях», 6–9 (см. особ. Веселовский, 1883, с. 2 сл.). Ср. о роли христианизации: (Аванесов, 1978, с. 10 сл.).

⁷³ Эта точка зрения существовала и раньше, см.: (Teodorescu, 1879, p. 21).

⁷⁴ E. Berneker. Slawisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1908–1913. Bd. 1. S. 544 f. (s. v. *kolęda*).

⁷⁵ Таковы *kollanë* (*këllanë*, *kllâne*), приводимые Ст. Манном (Mann, 1948, p. 205) наряду с *kolendër* и его вариантами *kolëndër*, *kollëndër*, *kulindër*, *kullëndër* (p. 204 f., 224). Ср. также *kullana* (в статье: Sako, 1973, Г. 6. Бр. 12, 20).

Некоторые исследователи предлагают в качестве посредствующего звена балканскую народную латынь (т. е. язык предков восточных романцев – это в какой-то мере соответствует построениям Карамана) (Rosetti, 1978, p. 305, 622; Machek, 1971, s. 268 (s. v. *Koleda*); Корлэтяну, 1974, с. 73). Согласно гипотезе А. В. Десницкой, слово *коляда* в числе других обрядовых терминов проникло из балканской среды к восточным славянам ещё в языческий, дохристианский период⁷⁶ (Десницкая, 1978, с. 48). Такая гипотеза предполагает наличие соответствующего праздника на Балканах, к которому в период принятия римского календаря мог быть прикреплен этот термин. Действительно, римский календарь проник на Балканы раньше, чем там утвердилось христианство; в Греции слово *Καλάνδα* для обозначения первого дня месяца встречается уже у Плутарха и обычно для раннехристианской литературы. Все же у нас нет никаких фактов, свидетельствующих о том, что на Балканах такой праздник существовал в период, предшествующий римской колонизации⁷⁷. Кроме того, эта гипотеза создаёт серьёзные трудности для объяснения двоякого приурочения термина *коляда* и родственных ему в Восточной Европе: к первому января и к Рождеству. Преобладание рождественских связей у этого слова, чему придавал такое значение Романский, свидетельствует против гипотезы о непосредственном заимствовании. Непонятно, как могло слово, обозначающее христианскую реалию, быть заимствовано до христианизации. Более прав, как нам кажется, Г. Михэеску, относящий это слово к числу терминов религиозного и календарного характера, которые, будучи по происхождению латинскими, сохранялись в рамках Византийской империи и попали, таким образом, в новогреческий и другие языки Юго-Восточной Европы⁷⁸ (Mihăescu,

⁷⁶ Примерно в том же направлении ведут утверждения об «общеславянском распространении» этого слова (Цейтлин, 1977, с. 40); ср.: (Brückner, 1974, S. 245 (s. v. *kołęda*)) или о том, что это слово заимствовано из латинского в «общеславянский» (Мавродин, 1978, с. 61).

⁷⁷ Неясен также возможный механизм проникновения обрядовых терминов этого круга к западным славянам (через карпатскую среду?); в статье А. В. Десницкой приводится всего только одно западнославянское слово – словац. *kračin* (Десницкая, 1978, с. 48).

⁷⁸ В работе, специально посвященной греческому влиянию в румынском (Mihăescu, 1966) Михэеску это слово не обсуждает.

1978, р. 33). Добавим к этому от себя, что признание новогреч. κάλαντα заимствованием из болгарского создало бы трудности для объяснения аналогичного фонетического облика новогреч. κάλαντάρι ('календарь') (см.: Mihaescu, 1978 р. 33). При том κάλαντα относится обыкновенно к новогоднему дню (Веселовский, 1883, 6–9, с. 104). Михэеску, впрочем, непоследовательно помещает далее славянские формы этого слова в ряд славянских заимствований из латыни (р. 34), игнорируя при этом формы западнославянские. Нам кажется, что хорезмский пример показывает подлинный путь распространения терминов этого круга: вместе с распространением христианства, а не вне его, из районов формирования христианского культа.

В пользу этого решения говорят, на наш взгляд, и сведения, почерпнутые И. И. Срезневским из древнерусской письменности. Согласно его Словарю, «под заглавием «коляда» в Уставе 1193 г. описывается, какие стихи и как должно петь на трапезе в св. Пасху и в праздник Рождества Христова» (Срезневский, 1893, с. 1263 (s. v. *колада*)). Таким образом, в самом слове *коляда* не было ничего запретного и, более того, церковь сознательно включала колядные песни в состав христианских праздников, но при этом изменила их приурочение. Если в рождественской обрядности Европы регулярно встречаются слова, образованные от лат. *calendae*, то это можно истолковать лишь в том смысле, что значительная часть первоянварской обрядности была перенесена на Рождество (подробнее см.: Веселовский, 1883, 6–9, С. 103 слл.). Что касается Пасхи, то здесь надо подозревать перенос первомартовских обрядов; ниже (гл. 3, § 1) мы укажем случаи переноса первомартовских песен на вербное воскресенье в новой Греции. Главное, однако, состоит в том, что исполнение колядок не всегда преследовалось церковью, а, напротив, могло ею регламентироваться. Ещё выпуклее этот момент выступает в цитате из Макарьевских Четий-Миней (Срезневский. Там же, s. v. *коладовати*): «Аще колядуеть мирскы». Как видно, колядовать можно было двояко – по-мирски и по-церковному. К какому дню могло приурочиваться «мирское» колядование? Хотя в Кормчей XIII в. сказано, что колядование 1-го января «от сатаны» (Там же, s. v. *колада*), нет оснований думать, что речь идёт о русской практике. Создаётся впечатление, что, в отличие от Хорезма, где *ал-Каландас* сохраняет древнее перво-

январское приурочение, на Русь это слово пришло уже с вторичным, рождественским приурочением.

Такая точка зрения вовсе не предрешает ответа на вопрос, в какой мере современные календарные обходы можно генетически возводить к древнегреческим обрядам, влившимся в состав восточнохристианской обрядности. То же самое относится и к самим текстам колядных песен. Все же указанные факты позволяют сделать некоторые наблюдения и в этой области.

В. И. Чичеров полагал, что принципиальное отличие русских колядок от колядок других народов, включая даже украинцев и белорусов, состоит в их чуждости образам христианства, что подразумевает, в свою очередь, их архаичность (Чичеров, 1948, с. 121 сл.). Между тем, определяя композицию русской колядки, он сам в качестве первого из трех её элементов предлагал считать «Приход коляды и поиски её колядующими» (Чичеров, 1957, с. 123, 126; ср. Пропп 1963, с. 40), то есть такой элемент, в котором фигурирует заимствование (*коляда*). Таким образом, идея об особой архаичности русских колядок, взятая в качестве исходного пункта Розовым, может быть легко поставлена под сомнение⁷⁹.

Возвратимся к гипотезе Клингера. Как мы указывали, он предполагает наличие обычаев, родственных древнегреческому, в странах, подвергшихся греческому влиянию (как мы теперь знаем, речь должна идти всё-таки о периоде византийского влияния⁸⁰). На территориях, подвергавшихся христианизации в новое время, нам проще наблюдать черты синкретизма местной, традиционной и европейской обрядности. Ярко

⁷⁹ Между тем, Розов оспаривает мнение Чичерова, полагавшего, что русские колядки и овсени не различаются ни по времени исполнения, ни по содержанию. Наблюдения Розова показывают преимущественное приурочение колядок к Рождеству (Розов, 1977, с. 101; Розов, 1978, с. 3), что ещё раз показывает правильность традиционных взглядов на этот предмет. Колядки, действительно, песни рождественские (в отличие от русских овсений и украинских щедровок), как это и должно быть, исходя из сказанного выше.

⁸⁰ Можно ли говорить о византийском влиянии в отношении обходных песен католического мира? Это трудный вопрос, и он требует специального изучения. Во всяком случае, нам ещё придётся говорить о проникновении византийских обходных песен в Италию (гл. 3, § 1).

видны эти черты в святочных обходах домов у эскимосов Гренландии⁸¹. Гораздо труднее ответить на вопрос, какой характер могли иметь те местные обряды, которые скрестились с византийскими. Караман предполагал, что реконструированное им римское «колядование» скрестилось с исконно славянским «полазником» (Caraman, 1933, s. 392–405). Как будет видно из дальнейшего, то, что является общим у этих двух обрядов, представляет собой неотъемлемую черту календарных обходов вообще, в том числе и древнегреческих.

Вряд ли кто-либо станет считать, что те многообразные формы, которые были приняты календарными обходами у европейских народов, не были только результатом трансформации самой занесенной извне обрядности, но возникали в результате взаимодействия этой пришлой обрядности и каких-то местных традиций. Вопрос состоит в другом. Если мы выделим некие конструирующие черты обходной обрядности, те черты, которые позволяют говорить об общности всех известных форм календарных обходов, окажутся ли среди последних такие, в формировании которых греческая обрядность не сыграла никакой роли и которые представляют собой, таким образом, лишь типологическую аналогию греческим? Первым шагом в направлении решения этого вопроса должно стать выделение наиболее важных сущностных признаков обряда. Для обряда религиозно-магического речь идет о выявлении механизма функционирования обряда. Этим мы и займемся далее.

§ 3. ЭЛЕМЕНТЫ КЛАССИФИКАЦИИ ОБРЯДОВ.

Классифицировать религиозно-магические обряды можно по-разному. Для наших целей мы разделим их на окказиональные и периодические⁸². В то время как первые исполняются по мере возникновения

⁸¹ См.: (Nooter, 1975, p. 159–169) (там же указана предшествующая литература). Автор, к сожалению, делает акцент на выявлении традиционных черт описанных им праздников в ущерб христианским инновациям.

⁸² Ср.: (Guthrie, 1976, p. 336). С. Гэтри противопоставляет *calendrical* и *critical rites* в зависимости от того, исполняются ли они *regularly* или *occasionally*. Н. И. Толстой делит обряды на календарные, семейные и окказиональные (Толстой Н.И., 1979, с. 26).

конкретной необходимости, вторые совершаются в строго определённый момент времени, как правило – раз в год, в силу того, что год является основной единицей календаря, охватывая полный цикл сезонного круговорота природных явлений⁸³. Периодические обряды можно назвать также календарными, если не подразумевать под словом «календарь» только календарь письменный. Так, промысловые праздники народов Северо-Востока Азии справлялись в определённое время года, но более точная дата зависела от таких событий охотничьей жизни как первый спуск на воду байдары весной (Воблов, 1952, с. 321), первый добытый на весенней охоте медведь⁸⁴ и т. п. С установлением письменного календаря периодические обряды обнаруживают тенденцию к прикреплению к фиксированным датам этого календаря⁸⁵. Но в обоих случаях сущность периодического обряда одна и та же. Он имеет целью обеспечить благополучное существование данного лица или коллектива вплоть до следующего такого же обряда, то есть в течение года. Этой цели могут служить самые разнообразные религиозно-магические процедуры: обряды собственно продуцирующей магии, долженствующие принести исполнителю материальное благополучие или удачу в определённых делах; обряды апотропеического и катартического характера, действие которых, как предполагается, будет длиться весь год; наконец, в тесной связи с магическими действиями находится мантика, позволяющая узнать судьбу отдельного человека или коллектива в наступающем году⁸⁶.

⁸³ Периодические обряды могут быть связаны также с месяцем, как единицей времени, – первоначально, конечно, «месяцем» в собственном смысле слова, то есть лунным месяцем.

⁸⁴ Сообщено автору С. В. Ипполитовой, уроженкой Камчатки (русской). Речь идёт о корякском празднике *хололо*. Характерно, что по другим данным этот праздник следовало праздновать обязательно в новолуние, а, если это не выходило, «изображение луны рисовали на стене помещения около входа» (Гурвич, 1972, с. 146).

⁸⁵ Все же у народов, владеющих в той или иной мере письменным календарем, могут встречаться довольно архаические способы приурочения праздника. Так, день татарского земледельческого праздника *сабантуй* назначался аксакалами, после того как сойдет снег (Уразманова, 1977, с. 94 сл.).

⁸⁶ Ср.: аналогичные замечания о приметах: (Иванова, 1977, с. 316).

При помощи специальных мантических процедур и просто наблюдений за поведением определенных объектов можно узнать о погоде в течение года, о будущем урожае, о чьей-либо смерти, свадьбе и т. п.

Календарных обрядов в течение года может быть много. С одной стороны, этому способствует психологическая необходимость регулярного обращения к религиозно-магическим процедурам, с другой – отсутствие очевидного природного рубежа у годового цикла. Представления о каком-то «начале» года, его «первом дне» являются достаточно поздними, связанными с определёнными потребностями высокоорганизованного социального организма⁸⁷. Даже в классической Греции день начала года был всего лишь днем вступления в должность магистратов и не отмечался специальным праздником (Nilsson, 1951, S. 230 f. (ср. дальше о Риме); см. также: Бикерман, 1975, с. 58 слл.). В сущности, любой день года может открывать свой собственный годовой цикл, и поэтому к нему может быть приурочен календарный обряд (Токарев, 1973, с. 330 слл.). Из этого, в частности, видно, отчего одинаковые обряды могут быть приурочены к разным датам или могут легко переходить с одной даты на другую. Естественно, что при этом некоторые даты пользуются предпочтением перед другими: таковы даты определённых астрономических явлений – солнцестояний и равноденствий, восходов и заходов некоторых звёзд, а также рубежи хозяйственного года. Земледельческие праздники чаще всего (и, насколько можно судить, исконно) близки ко времени пахоты, сева или уборки урожая, точно также скотоводческие – к соответствующим датам календаря скотовода. В некоторых случаях они так и не отделяются от сроков конкретной хозяйственной операции – такова, например, обрядность дожиночного характера и т. п. В конкретном материале, пожалуй, преобладает представление о том, что определённые календарные обряды обеспечивают благополучие в течение не столько года, сколько определённого сезона, в основе своей хозяйственного. Но эту же подстановку понятий мы наблюдаем, к примеру, в двойной семантике слова *лето* в славянских языках⁸⁸. Календарным обрядам также присуща тенденция к циклизации, но этот аспект мы со-

⁸⁷ О происхождении этого представления см.: (Nilsson, 1920, ch. 10).

⁸⁸ Об аналогичной картине в иранских языках см.: (Абаев, 1979, с. 80, s. v. særd | særdæ).

зательно оставляем без внимания, так как он ничего не даёт для понимания той разновидности обрядов, которая нас сейчас интересует, то есть календарных обходов.

С того момента, когда в календарной практике появляется представление о «первом дне» года, этот день может получить важное значение в обрядности. Именно так обстоит дело в Европе. Большое число примет и обрядов привязано здесь к 1 января или к первым 12 дням января, так что каждый из этих дней соответствует одному из месяцев года. В связи с этим принято говорить о «магии первого дня»⁸⁹. Мы, однако, хотим подчеркнуть, что разнообразные проявления «магии первого дня» встречаются на каждом шагу в верованиях и обрядах, относящихся к другим датам. В качестве примера возьмем несколько очевидных случаев из русских поверий (Даль, 1862):

1). Коли первый день в году веселый (счастливый), то и год будет таков (и наоборот). (с. 970).

2). Каково Благовещение проведешь, таково и весь год (с. 976).

3). Кто в Великий четверг легко и рано встает, встает рано во весь год (с. 976).

4). Ранние ласточки – к счастливому году (с. 1016).

Ср. такую французскую примету:

Le jour des Ramiaux
Quand le vend est du haut (= du Nord)
Il faut sec toute l'année

(Hertz, 1928, p. 221).

Здесь можно было бы привести много аналогичных примеров; некоторые будут указаны ниже при анализе первомартовской обрядности. Весьма характерным проявлением «магии первого дня» является то особое значение, которое придают первому посетителю дома в определённый день⁹⁰ у народов Европы. В этом случае, как это обычно бывает,

⁸⁹ А. Брелих, утверждавший, что в одном году могут быть различные моменты новогоднего характера, высказывает, в сущности, близкие мысли, но в очень путаной форме (Brelich, 1969, p. 142. N. 88; p. 315).

⁹⁰ Один из дней зимнего праздничного цикла.

мантика переходит в магические действия: определённые характеристики пришедшего – возраст, пол и т.д. толкуются как предзнаменования на наступающий год, поэтому нередко хозяева заранее приглашают *полазника*, обладающего такими качествами, которые сулят благополучие. Тесная связь между этим обычаем и календарными обходами отмечалась и раньше⁹¹, но особенно важно то, что сама лексика, связанная с этими обрядами, переплетается уже в народном сознании (*polazník = koledník* в Словакии; в Словении *polaziči* – это участники обхода в день св. Андрея: 29 ноября) (Усачева, 1977, с. 53, 57). С. А. Токарев отмечает, что в святочно-новогодних обходах домов проявлялась идея «магии первого дня», хотя и «в ослабленной форме» (Токарев, 1973, с. 330)⁹². Этот совершенно правдивый вывод следует, на наш взгляд, распространить и на другие случаи календарных обходов, так как нет никаких оснований считать, что святочно-новогодние обходы занимают какое-то особое место среди прочих, хотя и преобладают в обрядности современных народов. И. И. Земцовский показал на русском, главном образце, материале, что календарные обходы могут прикрепляться к различным праздникам годового цикла⁹³. Эта картина характерна для всех стран, где календарные обходы получили достаточное развитие, Каковы же основные черты календарных обходов вообще, безотносительно к конкретному приурочению?

За основу дальнейших рассуждений мы возьмем характеристику обрядов обходного типа, принадлежащую М. П. Нильссону⁹⁴. В работе, по-

⁹¹ Грузинский *меквэлэ* – новогодний поздравитель – представляет собой фигуру, близкую и к полазникам и к колядовщикам. См. о нем: (Бригадзе, 1978, с. 155 сл.).

⁹² С. А. Токарев рассматривает «магию первого дня» как разновидность «инициальной» («начинательной») магии (Токарев, 1973, с. 333 сл.); см. также его же: (Токарев, 1957, с. 143, 146; Токарев, 1976, с. 206). Это название можно было бы считать удачным, но в других своих работах Токарев называет «инициальной» магией явления иного плана: *Anfangszauber* по терминологии А. Фиркандта (Токарев, 1959, с. 22, 41; Токарев, 1964, с. 92, 107).

⁹³ В терминах И. И. Земцовского календарный обход домов является «сквозным мотивом годового земледельческого цикла» (Земцовский, 1973, с. 38 сл.).

⁹⁴ Ср. опыт классификации в отношении обходных обрядов в статье: (Kuret, 1972, Str. 93–112).

священной типологии древнегреческих религиозных процессий, в разделе «Umzug mit einem Heiltum», Нильссон следующим образом описывает обряды такого типа, которые он называет «der Bettelzug» (Nilsson, 1951, S. 184 f.). Группа людей переходит от дверей одного дома к дверям другого, исполняя песню. Люди несут с собой нечто, что по их словам приносит счастье хозяевам дома. Себе в награду они требуют подарки. Как правило, они исполняют также насмешливую песню в адрес скупого хозяина. Религиозная цель такой процессии угадывается, по мнению Нильссона, даже в тех случаях, когда обряд превращается в простое развлечение и основной целью его исполнителей становится получение подарка⁹⁵.

«Heiltümer», по терминологии Нильссона, т. е. вещи, приносящие благо,⁹⁶ могут иметь самый разнообразный характер. В развитых религиях таковыми могут быть изображения божеств, различные святыни и т. п. Хорошо известны религиозные церемонии, при которых их участники совершают шествие вместе с культовым объектом, чтобы обеспечить благоденствие общины (к примеру, крестный ход на Пасху). Нильссон рассматривает обходные обряды как наиболее элементарную, народную разновидность подобных процессий. Его внимание, однако, сосредоточено на таких Heiltümer, которые, хотя и имеют народное происхождение, но хорошо зафиксированы уже в качестве включенных в общегосударственные культы (иресиона, фаллос, панспермия). По мнению Нильссона, первоначально считалось, что эти предметы сами по себе наделены некой сверхъестественной силой. На наш взгляд, однако, наличие таких предметов является важной, но не необходимой чертой обрядов обходного типа. Вполне возможны случаи, когда одни только слова исполнителей обряда должны принести благополучие хозяевам. Но не менее важно и то, что сам приход исполнителей обряда

⁹⁵ Игровая, развлекательная функция в обрядах такого типа, вероятно, исконна. Поэтому, на наш взгляд, рискованно судить о деградации обряда только на основании преобладания игровой функции. То же касается и возрастного состава исполнителей. Нильссон, на наш взгляд, несколько преувеличил степень деградации обычая в отношении обхода с пением хелидонисмы (Nilsson, 1967, S. 124).

⁹⁶ Значение этого термина см.: (Nilsson, 1967, S. 117 f.).

в дом одновременно является добрым предзнаменованием, и в то же время обеспечивает благополучие в течение года. Таким образом, исполнители обряда представляют и в этом параллель *полазнику*, который приносит счастье или несчастье а) самим своим появлением, б) своими словами, в) (иногда) предметами, которые он вносит в дом. Разница между обоими обрядами состоит, главным образом, в том, что *полазник* имеет дело с хозяевами одного определённого дома, а участники обхода — с хозяевами многих домов. Отношения между исполнителями обряда и хозяевами дома, как это свойственно для религиозной сферы, в обоих случаях складываются по принципу *do ut des*. Хозяева должны отблагодарить исполнителя обряда за обеспечение их благополучия. Эти характеристики обряда мы теперь попытаемся разобрать детальнее.

§ 4. Обходы окказиональные и периодические.

Обходы домов, как и другие процессии религиозно-магического характера и как обряды вообще могут быть окказиональными и периодическими. В качестве примера окказиональных обходов можно привести известную многим народам церемонию испрашивания дождя во время засухи, имеющую большое сходство с календарными обходами⁹⁷. К сожалению, при описании обрядов вызывания дождя нередко опускается вопрос об их приуроченности⁹⁸. Г. Г. Стратанович находил параллель между тайландским обрядом такого рода и колядованием (Стратанович

⁹⁷ Ср. у таджиков: (Ахмедов, 1972, с. 14, 23 сл.; Андрианов, 1978, с. 68 слл.). В этом случае, хотя обряд носит окказиональный характер, решение о его исполнении принимается в определённый момент: во время Науруза.

⁹⁸ См., например: (Погосян, 1978, с. 17; Харатьян, 1978, с. 62–71). Из статьи Я. С. Смирновой (Смирнова, 1963, с. 41 слл.) можно понять, что описываемый ею адыгейский обряд ханцегуаш совершался во время засухи, но остаётся неясным, в какой мере участвуют в нём хозяева дома, что также важно для выявления сходства. Напротив, Н. Н. Гревенс при упоминании того же обряда акцентирует внимание на действиях хозяев дома (обливание водой куклы, которую несут исполнители обряда, и одаривание их самих), опуская цель и приурочение обряда (Гревенс, 1961, с. 344). У Токарева (Токарев, 1976, с. 186 сл.) ясно указана цель: избавление от засухи, но действия хозяев не описаны.

1978, с. 66). Между тем, эта параллель правомерна только до предела, определяемого окказиональным характером тайландского обряда и периодическим – колядования. Мы в нашем рассмотрении ограничиваемся теми обходами, которые удовлетворяют характеристике Нильссона и в то же время имеют периодический характер (что его характеристикой не оговаривается). Вероятно, однако, что наши дальнейшие рассуждения могут быть, с известными модификациями, приложены и к окказиональным обходам. Разница между этими двумя типами состоит в том, что, если в одном случае предвещается и обеспечивается благополучие на год вперед, то в другом случае обряд имеет катартический и апотропейческий характер. Поочередный обход домов встречается и в обрядах совсем другого происхождения – таков папуасский обряд *пени*, состоящий в умиловлении духов умерших (Williams, 1930, p. 279)⁹⁹. Обход краалей встречается также в зулусском обряде *умишопи*, исполняемом в случае эпидемии лихорадки (Брайант, 1953, с. 277). Но в этом случае обход уже не имеет решительно никакого сходства ни по форме, ни по содержанию с европейскими календарными обходами в собственном смысле слова¹⁰⁰.

§ 5. КАЛЕНДАРНОЕ ПРИКРЕПЛЕНИЕ.

Для восточных славян, как показал Земцовский, характерны календарные обходы домов на святки, на масленицу, на пасхальное средокрестие, на пасху (волочѣбные песни), на Фомину неделю (выюнишные песни), на семик, на Ивана Купалу и т. д. Ещё большее разнообразие дат наблюдается у других славянских народов (Земцовский, 1973, с. 45 сл.). Как мы видели, в Древней Греции календарные обходы также могли совершаться в разное время года: зимой (иресиона), весной (хелидонисма), осенью (коронисма) и т. д. Это и не удивительно. Календарный обход не связан по своему характеру с определённым моментом природного или хозяйственного года и, в силу этого, он может, в принципе, оказаться

⁹⁹ Из краткого описания нельзя понять, был ли этот обряд периодическим, а также принимали ли в нём участие хозяева дома.

¹⁰⁰ Иначе полагает Земцовский (Земцовский, 1973, с. 45). Европейские параллели обряду *умишопи* следует искать, на наш взгляд, среди обрядов, аналогичных русскому обряду опахивания.

прикреплённым к самым разнообразным точкам годового цикла. Из этого вытекает, в частности, тот важный факт, что время исполнения данного обряда не является существенным его признаком. Но при выяснении его генезиса и сущности необходимо учитывать материал, относящийся к разным календарным датам.

В то же время, представление о периодическом характере календарных обходов выражено в текстах песен нередко весьма отчетливо. «Я прихожу непременно, прихожу раз в год, подобно ласточке», – поется в иресионе (ст. 11). Волочёбники ают:

А мы госци не докушные, не докушные, не забавные,
Не забавные – разъ въ годъ бываемъ, большихъ даровъ ня
вымогаемъ

(Романов, 1886, с. 452 сл., № 5; другие варианты:
Шейн (изд.), 1887, с. 147 (№ 141). С. 157 (№ 149)).

«Вот мы пришли спустя год», – поют дети в канун сочельника в Румынии (Vulpesco, 1927, р. 12). В бретонском рождественском обходе поют: «Я пришел за дарами; я ещё не приходил в этом году; и в следующем опять приду, если буду жив» (Rolland, 1886-1887, Col. 82). Этот же смысл может быть и в выражении украинской колядки «врічні гостеньки, колядниченьки» (Гнатюк, 1914, с. 6, № 6 А). Ясно, что магический эффект обряда предполагается действительным в течение года, проходящего от одного обхода до другого.

§ 6. МАГИЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ КАЛЕНДАРНЫХ ОБХОДОВ.

В. Я. Пропп считал наименее ясным вопросом, связанным с колядованием, следующий: «Если колядовщики выступают в роли каких-то вершителей судьбы, которые вольны наслать или вызвать богатый урожай, довольство и обилие, или, наоборот, послать смерть, обеднение, скудость, разорение, то кто же их уполномочил выступить в этой роли, какой силой они наделены, что могут брать на себя такую роль?» (Пропп, 1963, с. 55 сл.). По мнению Проппа, материалов для решения этого вопроса недостаточно. Он обращает, однако, внимание на то, что в

артелях колядовщиков «есть какие-то следы некоторой половозрастной организации» (С. 55)¹⁰¹. На наш взгляд, этот вывод уводит несколько в сторону, так как колядование вообще необязательно сопряжено с наличием «артели колядовщиков». Тем более это неверно в отношении всей огромной массы обходных обрядов разных времен и народов, к которым поставленный вопрос относится в той же мере, как и к русскому колядованию¹⁰². Мы не будем сейчас касаться проблемы внутренней организации группы исполнителей обряда, каковая организация подчиняется соответствующим общесоциологическим закономерностям¹⁰³. Но на вопросе о половозрастном членении, то есть о внешней стороне выделения этой группы, придётся немного задержаться.

В качестве примера участия возрастных групп в обходах мы приведем румынский материал, связанный с зимним праздничным циклом (по книге Вульпеско: Vulpesco, 1927). В обряде Moș Ajun (канун Рождества) участвуют дети от 7 до 12 лет (с. 11). На Рождество колядуют подростки 12–15 лет (с. 17). В течение всех Святков ходят со звездой (Steaua) юноши 15–18 лет (с. 25). Взрослые парни участвуют в маскараде Brezaia или Sarpa (с. 30) и т. п. В новогодней символической пахоте (Plugul cel Mare – большой плуг) участвуют мужчины, в том числе молодожены, до 30–40 лет (с. 111). А в предновогодний вечер подростки 12–16 лет тянут «плужок» – Plugușorul (с. 110). И, наконец, в новогоднее утро, до начала

¹⁰¹ Ср.: (Топоров, 1972. с. 25, прим. 16).

¹⁰² В отношении хелидонисмы попытка её использовать для социологических реконструкций была сделана Ю. В. Андреевым в его кандидатской диссертации (Андреев, 1967, с. 132 сл.; Ср.: Андреев, 1976, с. 86, прим. 62). Нам эта попытка не представляется, однако, удачной. Отметим сомнения авторов рецензии на его книгу (Ю. Г. Виноградов, А. М. Хазанов) относительно правомерности использования термина «мужской союз» в применении к античности (Виноградов, Хазанов, 1977, с. 196).

¹⁰³ Это касается, в частности, процедур принятия в колядную дружину и т. п. (см., напр.: Ložar-Podlogar, 1972, Str. 69). Большие возможности для сравнительно-исторического исследования даёт, пожалуй, состав «ролей» (починальник, мехоноша и т.п.) и масок (дед, баба, арап, коза и т.п.) в дружине. Колядные дружины и т. п. полностью подпадают под определение «ассоциации», как оно, к примеру, сформулировано у Э. Лидса (Leeds, 1976, p. 47).

Plugul cel Mare дети от 3 до 7 лет исполняют обряд Sorcova (с. 125). С чем мы здесь сталкиваемся? С пережитками первобытной системы возрастных классов? Но их наличие в румынской деревне на рубеже XIX–XX вв. (а Вульпеско писал, в основном, по собственным впечатлениям) было бы в высшей степени удивительным. Есть, однако, более простое объяснение: эта классификация соответствует тем местам, которые занимают в хозяйственной жизни деревни дети и юноши разного возраста. Во всяком случае, само наличие столь строгой дифференциации (пусть даже Вульпеско её несколько преувеличивает), свидетельствует об одном принципиально важном обстоятельстве: участие лица недолжной возрастной категории в обряде было бы, вероятно, воспринято как нарушение традиционных норм. Следовательно, сознание носителей этих традиций придаёт какое-то важное значение тому, чтобы обряд исполнялся той категорией людей, которая предписана традицией. Как известно, обходы зимнего цикла обыкновенно исполняются людьми мужского пола¹⁰⁴. Караман справедливо отмечал, что участие девушек в колядовании было бы дурным предзнаменованием, *malum omen* (Caraman, 1933, с. 403). В то же время существуют специфические женские обряды: «лазарование» и т. п. Выделение группы людей по полу и возрасту – это выделение по самым элементарным признакам. Встречаются случаи, когда тот или иной обход традиция отдаёт группам людей, выделяемым по какому-либо другому критерию: школьники, цыгане и т. д. Общим для всех обходов является то, что в данной местности данный календарный обход исполняется группой людей, удовлетворяющих определённому признаку. Исполнение обряда людьми неподходящей категории было бы не только неуместным, но, вероятно, могло рассматриваться как дурное предзнаменование. В этом отношении участники обхода сродни *полазнику*, который должен удовлетворять определённым условиям, чтобы принести благополучие в дом. Мы пытались истолковать с этой точки зрения два последние стиха хелидонисмы: «Открой, открой дверь ласточке! Ведь мы не старики, а дети» (см. выше: гл. 1, § 1). В самом деле, если было принято, чтобы хелидонисму пели дети, то появление «стариков» в качестве исполнителей оказалось бы наихудшим предзнаменованием.

¹⁰⁴ Ср., однако, у Н. В. Гоголя («Ночь перед Рождеством»): «Толпы колядующих, парубки особо, девушки особо, спешили из одной улицы в другую».

Очень трудно сказать, почему та или иная группа монополизирует тот или иной обряд. Почему, например, в Румынии обряд Vasilca (1-е января – день св. Василия) оказался монополизированным цыганами? Этот факт, кстати, навел Вульпеско на фантастическое предположение о его индийском происхождении (Vulpesco, 1927, с. 120-123), хотя аналоги этому обряду легко найти в первоянварских обрядах всего восточнохристианского мира. В каждом случае здесь необходимо специальное исследование. В некоторых случаях можно предположить символическое значение исполнения обряда определёнными категориями людей. Известно, например, что дитя в роли *полазника* символизирует, как правило, здоровье, жизненную силу, молодость и т. д. Как будто, в некоторых случаях объяснения аналогичного характера годятся и для календарных обходов. Нам кажется весьма правдоподобным, что очень сильное женское начало в весенних обрядах южных славян (*лазарицы, кралицы*) связано с отождествлением плодородия природы и человеческого материнства. Известно, что вообще для весенних праздников характерны эротические элементы («выюнец», качание на качелях и т. п.). Однако, когда мы сталкиваемся с исключительной ролью женщин в праздновании Благовещения – 25 марта, то здесь скорее уместно предположить связь такой роли с почитанием богородицы как покровительницы женщин. Во всех этих случаях гипотеза об устойчивой половозрастной организации излишня. Но здесь, повторяем, требуются специальные исследования, основанные на прослеживании истории обряда на данной территории, так как именно местные отличия играют важную роль.

Как мы полагаем, уже сам факт прихода исполнителей обряда к дому имеет важное магическое значение¹⁰⁵. Вероятно, их преждевременный уход, невыполнение всей процедуры обряда могли считаться дурным предзнаменованием. К этому вопросу мы вернемся ниже в связи с разбором просительной части обходных песен. Во всяком случае, мы решительно настаиваем, что носителями магической силы в календарном обходе являются уже сами исполнители обряда. Исполнение должного обряда в должное время должными людьми является (для его носите-

¹⁰⁵ Если словенские *отеповцы* (колядовщики) пропускали какой-либо дом в деревне, хозяйка на другой день сама шла с дарами к их предводителю (Ložar-Podlogar, 1972, Str. 69 sl.).

лей) залогом благополучия в течение года, открывающегося исполнением обряда.

§ 7. Магия слова.

Полазник не только должен войти в дом, но и произнести должные благопожелательные формы (см. напр.: Кашуба, 1973, с. 255). То же самое, как правило, относится и к исполнителям календарных обходов¹⁰⁶. Естественно, поэтому, что в их песнях благопожелания занимают весьма существенное место. Л. Н. Виноградова справедливо находит тесную связь между благопожеланиями в календарном фольклоре и заклинательными формулами других магических обрядов (Виноградова, 1978, с. 7-26)¹⁰⁷. Действительно, многие формулы являются общими для различных случаев, когда требуется использовать магию слова. Но, на наш взгляд, нельзя отсюда делать вывод о том, что первоначально тексты, сопровождавшие колядование, были чисто заклинательными, а «величальный» и «просительный» элементы – «генетически вторичные явления» (Виноградова, 1978, с. 8). Между прочим, мы укажем ниже (гл. 3, § 4) такой случай, когда не заклинание ложится в основу обходной песни, а обходная песня при разложении обряда превращается в простую заклинательную формулу. Разумеется, тексты обходных песен гетерогенны, особенно это касается мотивов эпической и свадебной поэзии в их составе (см. ниже), но мы далеко не готовы признать, вслед за Виноградовой, неорганичными для обходных песен «элементы величальной, игровой, корильной, шутливой ... стилистики» (с. 7)¹⁰⁸. Тем более это

¹⁰⁶ Все же встречаются обходы, лишенные вербального компонента, напр.: (Уразманова, 1978, с. 92).

¹⁰⁷ Разбираемые ею заклинательные формулы Виноградова считает наследием «древних аграрных культов», «архаическими элементами» в песенном фольклоре, причем, как можно понять из статьи в целом, носителями именно славянской архаики. Между тем, эти формулы далеко не являются спецификой славянских обрядов, и вопрос о времени и месте их возникновения не может пока считаться решенным.

¹⁰⁸ На наш взгляд тезис Л. Н. Виноградовой о том, что «сущность всех обрядов – заклинание», несколько уведит в сторону от реального многообразия обрядов, как по форме, так и по содержанию.

касается просительной части обходных песен, о которой мы будем говорить подробно.

Мы уже упоминали о средневековом римском первоянварском обходе, при котором хозяину говорили: *Gaudium et laetitia sit in hac domo; tot filii, tot porcelli, tot agni...* (Cange, 1885, p. 485 (s. v. *Kalendae Januarii* – из добавлений Д. Карпентера)) “Пусть будет радость и веселье в этом доме” – самая элементарная формула благопожелания; источник добавляет: *et de omnibus bonis optant* «и желают всяческих благ». Кроме того, мы здесь сталкиваемся с очень распространенным в такого рода текстах приемом, основанным на принципах симильной магии: “столько сыновей, столько поросят, столько ягнят”. Текст ущербен: указательному местоимению *tot* должно соответствовать относительное *quot*. Что здесь должно быть, видно, например, из украинской колядки: «Колько в сей колядке крошечок, даруй, Боже, в загороде коровок, а в коннику коней, а в кошаре овечок, а в пасечце бджолок, а до того счастье та здоровье, абы Бог помог сеси Свята мирно спровадити, а на пришли роки дочекати, чого жичимо» (Головацкий, 1878, с. 122).

Аналогичная заклинательная формула известна и в белорусских колядках:

Якій гэто пирожокъ,
Такій на лѣто колосокъ и т. д.

(Шейн, 1887, с. 60).

В этих двух случаях пожелание осложнено мотивом взаимности: размеры благополучия дома зависят от размера вынесенного колядовщикам обрядового печенья («коляды» в первом случае). Между тем, это пожелание может существовать и вне мотива взаимности; так в румынской обходной песне *Plugul*:

Să sveți vaci cu lapte
Și la vără bucate;
Câte pietre la fântână,
Atâtea ôle cu smântână;
Câți cărbuni în coptor,

Atâția gonitori în oboru;
Câtă ierbă pe hotarū,
Atâtea oițe 'n coșarū;
Câte fire la mătură,
Atâția copii în pătură;
Câte paie pe casă,
Atâția galbeni pe mėsă.

(Teodorescu, 1879, p. 24-25)¹⁰⁹.

(“Да будут у вас коровы молочны, а летом был бы хлеб. Сколько камней в колодце, столько кринок сливок; сколько углей в печи, столько бычков в хлеву; сколько травы на меже, столько овец в загоне; сколько стеблей в метле, столько ребят на постеле; сколько соломы в доме, столько денег на столе”¹¹⁰).

Заклинательная формула этого типа характерна и для южнославянского полазника (и в этом пункте эти два обряда родственны). Если в очаге ещё горело рождественское полено, полазник «ударял кочергой и говорил: сколько искр, столько овец, лошадей и т. д. (перечисляется скот, птица и пр.); подобные же слова произносятся и тогда, когда полазник лущит початок кукурузы и разбрасывает зерна по комнате <...>, или становится на колени на принесенное с собой полено <...>, бросает мелкие деньги на край очага и т. д.» (Кашуба, 1973, с. 255). Эта формула встречается в албанских первомагических песнях (Sako, 1973, с. 19), а македонцы 1 марта, разнося по домам родичей и друзей вареную кукурузу и сухие ветки, приговаривают: «Колку пченка (= кукуруза) и гранчиња, толку пилиња во куката» (Трајкоски, 1973, с. 223). В указанной статье Виноградовой приведено много примеров использования этой формулы («сколько есть А – столько пусть будет В», по её формулировке) в обходных песнях и обрядовых приговорах у южных, восточных и западных славян (Виноградова, 1978, с. 11-13, 24). Добавим к этому использование той же заклиательной формулы в различных календарных

¹⁰⁹ Ср. аналогичные тексты: (Alecsandri (ed.), 1867, p. 103–104, 390–391 (№ VII)).

¹¹⁰ Перевод А. Н. Веселовского (Веселовский, 1883, 6–9, с. 117).

обрядов Западной Европы¹¹¹ (Покровская, 1978, с. 23; Решина, 1978, с. 67), а также в свадебной обрядности осетин (Абаев, 1970, с. 329) и русских (Шейн, 1900, с. 748, № 2396). Благопожелания, построенные «по принципу двучленного сопоставления», могут быть связаны не только со сравнением по количеству (Виноградова, 1978, с. 11 сл., 24 сл.)¹¹², но для обходных песен обычны именно последние. Такие формулы могли, видоизменяясь, терять свою двучленность. Словенский полазник, вороша уголья в очаге, говорит: «Otelilo se, optasilo se, oždribilo se, omacilo se, oštenilo se, izleglo se», – и Виноградова справедливо реконструирует это заклинание как двучленное, поскольку из других примеров мы знаем, «что речь идёт о количестве «искр» и, соответственно, о таком же обильном и счастливом приплоде» (с. 13). Тем не менее, мы не можем согласиться с тезисом о том, что такая структура заклинания стадильно первична и что из неё развиваются как обычные пожелания приплода скота (по формуле «да будет...»), так и, на более поздней ступени, описания счастливого приплода, как уже совершившегося факта (с. 13 слл.)¹¹³. Как нам представляется, самостоятельное возникновение всех этих типов благопожеланий настолько легко себе представить, что нет никакой необходимости выводить один из другого¹¹⁴.

Вполне самостоятелен, например, такой, самый элементарный вид благопожелания (русская новогодняя обходная песня):

¹¹¹ См. выше средневековый римский обряд.

¹¹² Возьмем для примера первомартовский приговор у македонцев-мусульман: «Да су јака како дрен» (Поповски, 1973, с. 204), или русский свадебный приговор: «как хмель легок и весел, так будьте и вы легки и веселы!» (Шейн, 1900, с. 748). См. также примеры у Токарева: (Токарев, 1957, с. 141 слл.).

¹¹³ Отметим, что Л. Н. Виноградова не различает в данном случае величальных форм текста от «благовестительных», о которых см. ниже

¹¹⁴ Весьма примечательная татарская номенклатура элементов календарных песен приведена в статье Р. М. Мухамедзянова (Мухамедзянов, 1975, с. 101). В русском переводе автора статьи она выглядит так: пожелания, величания, просьбы, приказания, угрозы. Там же приводится полезная номенклатура календарной поэзии: песни, присловья, пословицы-приметы, слова заклинающего характера, заговоры, ритуальные возгласы (с. 100 сл.). Мухамедзянов правильно подчеркивает, что во всех этих разновидностях обнаруживается наличие одинаковых слагаемых.

У хозяина в дому
Велись бы ребятки,
Велись бы телятки,
Велись бы ягнятки,
Велись бы жеребятки и т. д.

(Смирнов, 1927, с. 16).

Ср. заклинание повивальной бабки на крестильном обеде: «чтобы на гумне было пшено, на дворе гряды скота, в хлебах голе честнó» (г. Ливны) (Рабинович, 1978, с. 249).

Благопожелания составляют существенную часть древнегреческих обходных песен. В иресионе стт. 5–7 хозяевам желают изобилия еды в доме¹¹⁵, а в стт. 8–9 – невестку. В коронисме, в стт. 10–14, девушке, которая выносит смоквы (эротический символ?) участникам обхода, желают счастливой семейной жизни. Особая роль брачной магии в календарных обрядах общеизвестна. То повышенное внимание этому аспекту жизненного благополучия, которое ему отводится в древнегреческих текстах, вполне соответствует важному месту брачных мотивов в обходных песнях современных народов. У восточных славян известен специальный обход, целиком ориентированный на брачную магию («выюнишний»)¹¹⁶. Между прочим, особое значение этого мотива нередко способствовало проникновению в обходные песни элементов свадебного фольклора¹¹⁷.

¹¹⁵ <...> ὅσα δ' ἄγγεα, μέστα μὲν εἶη,
κυρβάσις δ' αἰεὶ κατὰ καρδίου ἔρποι μάζα.
νῦν μὲν κριθαίην εὐώπιδα σησαμοέσσαν <...>

Ср. в белорусской волочёбной песне:

Дай жа, Божа, у клѣццi споромъ, у дзяжы потходомъ,
И ў печы бухономъ, а на столъ сыщыцу, хрысціянскаю!

(Романов, 1886, с. 454, №7)

¹¹⁶ Выюнишные песни исполнялись на пасху. В Сибири у недавних переселенцев из Белоруссии, Украины и Смоленской области зарегистрированы наряду с волочёбными также великодные обходные песни, в которых преобладала любовная и семейно-бытовая тематика (Новоселова, 1977, с. 42 слл.).

¹¹⁷ Убедительная гипотеза о первоначальной связи со свадебным репертуаром польских колядок «молодежной» группы предложена Л. Н. Виноградовой

Такие элементы надо пытаться отделять при изучении собственно обходных песен. С другой стороны, благопожелания этого, самого простого типа («да будет», «дай же, бог») встречаются и в свадебной лирике, причем выглядят настолько же органичными для нее, как и для обходных песен. Ср. такой приговор дружке (Вятская губ.): «Дай же тебе, Господи дваста бы конь, полтора ста бы меринов, семьдесят барашков, все скакунов, на поле прирост, на гумне примолот, на мельнице примол, в квашне – споринья: садила бы петь, выняла бы шесть» (Шейн, 1900, с. 484).

Благопожелания неотделимы от величания, славения дома и хозяина, которое рисует как уже совершившееся то, что в первом случае желается. В хелидонисме дом хозяев именуется богатым. В ямбах Феникса сами обращения к хозяевам имеют определённо величальный характер: ἐσθλοί, ἀγαθοί (дважды), ἄναξ, νόμῳ (см. выше: гл. 1, § 7). Более развернутое величание содержится в стт. 1–2 иресионы (см. выше: гл. 1, § 2). Известно, что даже эпические мотивы нередко проникают в обходные песни, заменяя более простые формы величания хозяина или (в «дифференцированных» песнях) молодого человека, живущего в доме¹¹⁸.

Но благие слова, произносимые исполнителями обряда, не исчерпываются благопожеланиями и величаниями. В классификации колядок, предложенной Караманом, на первом месте стоят колядки обобщённого типа, которые поются во дворе, обычно под окнами. (с. 26–32). В начальной части таких колядок колядующие сообщают о своем прибытии, призывают хозяина открыть дверь и готовить угощение. При этом оказывается, что колядующие приносят хозяину благую вещь:

Добре сме ти гости дошли
И добър сме глас донели...

(Вакарелски, 1975, с. 324).

(Виноградова, 1976, с. 104 сл.). Именно в поэзию «молодежной» группы элементы свадебного фольклора должны были легче проникать, – там, где вообще имелись «дифференцированные» обходные песни. Анализу взаимоотношений колядок молодежной группы и свадебного фольклора у народов Восточной Европы посвящена также книга: (Ребошапка, 1975).

¹¹⁸ О героических колядах см., например: (Гацак, 1973, с. 7–51).

Тот факт, что колядующие сами «добри гости», приносящие «добър глас (вест)»¹¹⁹, был отмечен Хр. Вакарельским как типичный колядный мотив (Вакарелски, 1975, с. 596, 648; ср. с. 323 сл.).

В чем же состоит благая весть? Как правило, она имеет сверхъестественный характер. Скажем, колядующие сообщают хозяину, что у него чудесным образом умножился скот и пчелы, и вообще увеличился достаток:

Добри са ти гости дошли,
Добри са ти вест донели;
Овце ти се изягнили,
Си агънци ваклошати...

(Вакарелски, 1975, с. 324)

... Кравите са растелиха,
овцете са разагниха,
пчелите са разроиха,
На колака мед и млако
Мед и млако, кръст дукато...

(Василева, 1974, с. 308).

Такие колядки зафиксированы у румын, белорусов (у белорусов существуют также аналогичные волочёбные песни) (Сарапан, 1933, с. 33-40). В других случаях колядующие приносят ту же весть от пастухов хозяйского стада¹²⁰:

... Затекосмо, где вечера,
На трапези вино пије,
Твој говедар код говеда:

¹¹⁹ Или «хабер» (см. вариант в статье: (Тодоров, 1974, с. 363)); ср. лазарскую песню этого же типа: (Попвасилева, 1968/1969, с. 165, № 4). Само слово хабер “весть” <Ред.> – заимствование из турецкого. Ср.: (Потебня, 1884, с. 34, прим. 1).

¹²⁰ Хотя колядующие нередко охотнее шли к богатым хозяевам, чтобы получить побольше даров, упоминание о пастухах скорее является разновидностью славения (ср. выше: с. 24, прим. 1).

Краве ти се истелите,
Све волове витороге;
Кобиле се иждебили,
Све коњице путоноге;
Овце ти се изјагъили,
Све овчице свилоруне...

(Карацић (изд.), 1841, с. 114, № 189)

Стани, стани, стар станино [= стопанин],
че ти идат сабор момци,
сабор момци, колядници
и ти носят по добър хабер,
по-добър хабер от овчари,
от овчари и от говедари:
фцете ти са в долно поле,
в долно поле разагнели,
кравите са разтелени,
козите са разкозили.

(Тодоров, 1974, с. 363)

У поляков и украинцев в колядке такого типа добрую весть сообщают не сами колядующие, а какая-нибудь птица, обычно – ласточка или кукушка¹²¹; как правило, она призывает хозяина выглянуть во двор и самому увидеть прибавление скота и т. д. (Caraman, 1933, s. 36–41). Иногда колядующие утверждают, что они сами пригнали скот хозяину, или обещают хозяину, что бог ему заплатит, умножив его скот (там же). Вполне аналогичны по своим разновидностям колядки или щедровки, относящиеся к благополучию земледельца («мотив богатого урожая» по Караману, s. 42–46). Аналогичные мотивы популярны в белорусских волочёбных песнях:

Отчини вокно, полядзи во дворъ: што у цябе на дворѣ появилось?
– Нова церковка ды зрубилася. Ай рублена, да не докончена.
Аўтэйцэрквиўсипразьнички, уси святочки рядовалися, рахувалися...

¹²¹ Ср. роль этих двух птиц в народных поверьях.

(следует подробное перечисление праздников в связи с ролью каждого из них в земледельческом году) (Романов, 1886, с. 454, № 7; Шейн, 1887, № 136 (С. 136–140), 137 (С. 140 слл.), 138 (С. 142 слл.), 145 (С. 150 слл.) и др.; см. также колядку № 37 (С. 57 сл)).

В румынских колядках сам хозяин хвалится своим богатством, урожаем, скотом и т. п. (Caraman, 1933, s. 35). В украинских и молдавских колядках хозяйство хвалят колядовщики (Caraman, 1933, s. 39)¹²². Это уже собственно величальные песни: между ними и благовестительными песнями существует масса переходных форм.

Более интересной для нас и весьма распространенной формой благовестительных песен являются те обходные песни, где благосостояние дома умножается не само собой, а при участии сверхъестественных существ. Мы уже видели, что в белорусской волочёбной песне ожидание будущего урожая выражено в изысканно метафорической форме: через перечисление соответствующих праздников, причем предполагается, что каждый соответствующий святой принимает непосредственное участие в судьбе урожая. В более простой форме этот мотив наблюдается в украинских, белорусских, польских колядках, где сообщается, что бог дарует хозяину урожай, или же бог сам (а в других случаях святые) выходит в поле и разными способами помогает земледельцу (Caraman, 1933, s. 42 слл.). У украинцев Бог также ходит по двору, умножая скот, входит в дом, внося с собой богатство (Caraman, 1933, s. 36). В болгарских колядках бог оказывается гостем хозяина, которого одаряет богатством – хлебом, вином, медом, скотом и т. д. (Caraman, 1933, s. 33). Тема бога в гостях у хозяина дома может развиваться и в другом направлении: хозяин дома богат и может принимать бога у себя, или приглашает его (или святых ангелов) в гости. В этих случаях колядовщики могут рекомендовать себя как посланцев бога, высланных вперед (Caraman, 1933, s. 46-49). Элемент глорификации, отмечаемый для такого мотива Караманом, не должен заслонять от нас того факта, что приход божества в дом является и здесь благовестительной темой. Между прочим, в другом месте Караман сам высказывает вполне, на наш взгляд, справедливые соображения в связи с болгарской колядкой:

¹²² Ср. молдавскую колядку типа «Достойное застолье» (Ботезату, 1976, с. 13).

<...>И ти носим добри вести:
Бог се кани да ти дойде <...>

(Маринов, 1914, с. 312)

«Именно это составляет большую честь для хозяина и несомненно большое счастье, – пишет Караман, – потому что бог, входя в дом в качестве гостя, наполняет его дом достатком и приносит хозяйству успех. Итак, при помощи этого способа болгарские колядующие входят к хозяину. Они не только объявляют о своем прибытии, но и выдают себя за вестников бога, посланных-де им вперед, чтобы хозяева приготовились к приему столь высоких гостей: бога и ангелов, а вместе с ними, очевидно, и посланцев бога – колядовщиков» (с. 32). Это важное наблюдение не развито автором; между тем его подлинное значение открывается при сопоставлении упомянутого мотива с аналогичным мотивом в древнегреческих обходных песнях. В то время как в колядках христианских народов в роли подателя богатства и счастья выступает сам христианский бог или представители пантеона (богоматерь, святые, ангелы), исполнители древнегреческих песен также извещают о прибытии божества, но в более условной, метафорической форме. В иресионе: идёт Плутос (богатство = хлеб), Евфросина (радость), Ирина (мир). Все эти имена можно понять и как абстрактные понятия, и как имена божеств, их олицетворяющих. В хелидонисме призывают открыть дверь ласточке, которая несет прекрасную пору года (как и жаворонки в русских веснянках). Этот призыв открыть дверь перед приближающимся счастьем вообще очень характерен для обходных песен. Однако, его нельзя правильно понять вне широкого круга сходных явлений¹²³. В комедии Аристофана «Плутос» всячески обыгрывается мотив Богатства, входящего в дом и поселяющегося в нем. Трудно представить себе, что эта овеществленная метафора могла возникнуть самостоятельно, без влияния песен, подобных иресионе, или аналогичных источников. В иресионе двери распахивают

¹²³ Некоторые сопоставления внутри античного материала, не во всем удачные, сделаны в статье: (McKay, 1967, р. 184–194). Там же есть указания на предшествующую литературу, из которой особое значение имеют работы О. Вейнрейха.

ваются сами, при прибытии Плутоса (v. 3–4: αὐταὶ ἀνακλίνεσθε, θύραι· Πλοῦτος γὰρ ἔσεισι | πόλλος κτλ. Сами распахиваются двери христианской церкви при пении надлежащей песни в этимологической легенде, освещающей происхождение хорезмского «колядования» (Толстов, 1946, с. 46). С. П. Толстов не без оснований сопоставил эту легенду с грузинским новогодним обычаем, при котором хозяин трижды спрашивает гостей, что они несут (образ святого Василия, драгоценные камни, крест, золото, серебро и т. п.), и только после этого пускает их в дом (Веселовский, 1883, 6–9, с. 438). Но этот обычай является разновидностью широко распространенного в Восточной Европе обрядового диалога между лицами, находящимися по разные стороны от двери дома. Приведем только один пример, относящийся к святочным обрядам белорусского Полесья: перед ужином в канун Рождества хозяин обносит кутью в горшке три раза вокруг дома и стучит в окно, а хозяйка спрашивает из хаты: «Хто там стукае?» Ответ: «Сам Бог стукуняе з теплую мокрую весною, з горячим небурливым летом, з сухою и корыстною осенью». Жена отвечает хозяину: «Просімож до хаты» (Шейн, 1887, с. 46).¹²⁴ Как было показано П. Караманом, для классификации колядок существенное значение имеет место их исполнения: вне дома (перед окном, перед дверью) или в доме (Caraman, 1933, s. 24 слл.)¹²⁵. Все приведенные факты свидетельствуют о том, что большое значение придается моменту входа в дом как самого божества – персонификация благополучия, так и исполнителей обряда. Эти факты нуждаются в дополнительном осмыслении; между прочим, возникает предположение, что особая агрессивность

¹²⁴ Этот тип обрядового диалога был проанализирован и сопоставлен с другими его разновидностями в докладе Л. Н. Виноградовой «Магическая функция обрядового диалога в славянском календарном фольклоре», прочитанном 28 ноября 1978 г. на чтениях памяти П. Г. Богатырева в ЛГИТМК.

¹²⁵ Бывает и так, что песня, в которой просят открыть дверь, поется уже в доме:

стани, стани нине,
стани, господине,
стани, отвори ни.

(Василева, 1974, с. 308)

Но это, конечно, результат разложения обряда.

носителей обходных обрядов по отношению к дверям дома не лишена магической мотивации.

Наряду с такой, сугубо магической формой благой вести, существуют самые разнообразные её разновидности. В специализированных колядках, которыми румынские колядующие из района Мускел вызывают к окну различных лиц, трактирщику сообщают, что к нему явилось много богатых клиентов, учителю – что пришло распоряжение властей, повышающее его в должности, а попу – что прихожане пришли платить подати или просить об отпущении грехов¹²⁶. В этом случае мы имеем даем обмирщение мотива и привнесение в него элемента иронии; в то же время сама его функция обнажается: колядовщики сообщают хозяину нечто, относящееся непосредственно к его материальному благополучию. Гораздо чаще происходит обратный процесс. Мы имеем в виду многочисленные обходные песни разных народов, в которых сообщается о рождении Христа или других эпизодах священной истории, то есть о событиях, которые имеют чисто сакральный смысл и лишь косвенно касаются благополучия простого земледельца или скотовода.¹²⁷ Мы полагаем, что распространенность благовестительных мотивов в обходных песнях следует связывать со свойством коммуникативности, присущим обряду вообще (см. об этом: Guthrie, 1976, p. 336).

§ 8. МАТЕРИАЛЬНЫЕ АТТРИБУТЫ.

Мы старались показать, что магическое значение в календарных обходах имеют как само появление участников обряда, так и слова, которые они произносят. Однако немалое значение в обрядах этого рода имеют их материальные атрибуты, которым, как мы помним, особое значение придавал М. П. Нильссон, называя их *Heilthümer*. Разнообразие

¹²⁶ T. Pămfile. Crăciunul. Bucur., 1914. P. 179, цит. по: (Caraman, 1933, s. 28–29).

¹²⁷ Ср. моравскую колядку:

Z daleka se vedeme,
Novinu vám neseme,
Co se stalo, přihodilo
V městě Betléme.

(Sušil (vyd.), 1869, Str. 740).

атрибутов календарного обхода крайне велико. Они могут быть и заведомо сакральными (икона), и тесно связанными с сакральным характером благой вести («звезда», вертеп). Но чаще предметы вполне мирские оказываются наделены сверхъестественной силой, причем логику, лежащую в основе этой операции, то есть исходную семантику этих предметов не всегда легко понять. Так, свинья символизирует плодородие (ср. свиную голову в румынском обряде *Vasilca*): для свиньи характерна плодовитость. Смесь семян (*πανσπερμία*) или плодов (*παυκαρμία*) различных растений также символ плодов, зеленые или цветущие (ср. румынский обряд *Sorocova*) ветки – жизненную силу природы. Эта неясность исходной семантики нередко искупается в контексте живого обряда приданием обрядовым предметам символических названий. Буколисты древней Сицилии предлагают принять из их рук счастье и «здоровье», которое они несут от богини (Артемида), причем «здоровье» выступает в виде обрядового хлебца с таким названием. Одна из разновидностей обрядовой ветви, подобной иресионе, также называлась в Греции *ὑγίεια* – «здоровье» (см. выше, с. 34, прим. 2). В Моравии в прошлом веке колядники носили березовую или хвойную ветку, украшенную подобно древней иресионе, которую называли *štešti* “счастье” (Sušil. S. 739). Характерны также случаи, когда атрибут символизирует целое событие, о котором сообщают участники обряда. При весенних обходах в Греции носят изображение ласточки (в России – жаворонков, куликов) и поют о том, что ласточка (жаворонок, кулик) прилетела издалека, принесла с собой теплую пору. Наглядность сообщения достигается самым простым способом – вот она, прилетевшая ласточка. Аналогичная логика и в случае с ношением «звезды» на Рождество.

§ 9. Момент ритуальности.

Таким образом, с нашей точки зрения, календарные обходы – это целостный обряд, все элементы которого несут определённую магическую нагрузку, то есть источники религиозно-магической силы участников обряда следует искать в самом обряде, а не в каких-то внешних по отношению к нему факторах. В этой связи нам кажется уместным процитировать некоторые замечания Н. И. Толстого о том, как создаётся

момент ритуальности в народном обряде вообще (Толстой Н.И., 1978, с. 8)¹²⁸. Н. И. Толстой, исходя из несколько других принципов, чем мы, и пользуясь другой терминологией, почел нужным сказать «несколько тривиальных, но все же необходимых слов о самих обрядовых вербальных, реальных и акциональных символах, то есть обрядовых словах (формулах), предметах и действиях, и об их отношении к тем же внеобрядовым моментам. В большинстве случаев те же самые слова, предметы – розги, прутья и действия – битье, хлестание могут быть и бывают необрядовыми. Розгами можно наказать ребенка, отрока, и при этом ни сам предмет, которым производилась экзекуция, ни само битье – экзекуция не будут обрядовыми, то есть ритуальными или даже сакральными.

Момент ритуальности, сакральности придается целенаправленностью (телеологичностью)<> речевой, предметной и акциональной манифестацией и регламентацией времени, места и действующих лиц обряда. Подобное устремление с достаточно ясным представлением об адресате, о функциональной направленности обряда и о чётко установленном месте (например, храм) и времени (годовом, суточном) совершения обряда наблюдается в церковном богослужении. С формальной и функциональной стороны здесь можно видеть, если учитывать и характер народной обрядности, соотношение близкое к языковому у народов греко-славянского культурного ареала (то есть у православных славян, *Pax Slavia Orthodoxa*) – книжного достаточно строго нормированного языка (скажем, церковнославянского) и языка мало нормированного или почти ненормированного, народного, диалектной речи, диалектной стихии». Другими словами, обряд, чтобы он имел силу, должен быть совершен в должное время в должном месте должными людьми, которые имеют предписанные традицией атрибуты, произносят предписанные слова и совершают предписанные действия. Указанные обстоятельства предполагают, между прочим, большую устойчивость во времени словесного компонента обряда: отдельных формул и целых песен. Наш разбор обходных обрядов шел именно в этом направлении: мы выясняли, в какое время следует совершать обряд, какие требования и почему предъявляются к его участникам,

¹²⁸ Эта работа была прочитана В. Е. Гусевым 1 декабря 1978 г. на чтениях памяти П. Г. Богатырева в ЛГИТМК.

что они говорят и какие имеют атрибуты. Что касается действий участников обряда, то в данном случае главным действием является сам поочередный обход домов. Однако, пока что мы разобрали только начальный этап обряда: приход участников обряда, которые несут с собой благополучие. За полученное благополучие хозяева должны как-то отблагодарить.

§ 10. ОДАРИВАНИЕ ИСПОЛНИТЕЛЕЙ ОБРЯДА.

Если бы участники обряда принесли в дом одну лишь благую весть, их уже за это следовало бы щедро отблагодарить¹²⁹. Но они обеспечивают благополучие дома в течение всего последующего года при помощи комплекса действий, слов и материальных атрибутов – как же им не рассчитывать на богатое угощение? В развитых религиях клир, как правило, существует за счет общины¹³⁰; институт донаторства по отношению к священнослужителю лично или ко всему храму составляет прямую аналогию обычаю одаривать колядовщиков или, скажем, полазника. В то же время отношения между лицами, осуществляющими ритуальные действия, и теми, кому эти действия должны принести благополучие, складываются, подобно отношениям между человеком и самим божеством, по принципу *do ut des* (я даю, чтобы ты дал). Между прочим, момент взаимности в этих отношениях может не исчерпываться получением подарков в ответ на действия исполнителей обряда. Очень часто после получения подарка колядовщики исполняют новые песни, в которых высказывают пожелания благополучия всему дому и его хозяевам. В. Я. Пропп придавал особую важность этому этапу в русском колядовании: «Если величание в несколько абстрактных и условных формах рисовало богача-боярина, то заключительная часть пения прямо и непосредственно сулила крестьянину то, что ему нужнее и важнее всего: не

¹²⁹ Ср. о роли вестников в обществе, лишенном современных средств связи и транспорта: (Вакарелски, 1975, с. 323).

¹³⁰ Материальная зависимость священников Киевской Руси от паствы могла влечь за собой, как полагал Е.В. Аничков, даже их участие в противных христианскому вероучению народных обрядах (Аничков, 1914, с. 165–168). Материал, разбираемый Аничковым, действительно, очень интересен; комментарий, однако, не во всем удачен.

золото, серебро и меха, а урожай, скот, здоровье, сытость, довольство» (Пропп, 1963, с. 44). Однако, обходные песни других народов совершенно не позволяют противопоставлять разные этапы обряда в этом плане. Возможно, что масштаб желаемого благополучия мог зависеть от размера полученного подарка, но прямых свидетельств этому мы не знаем¹³¹. Но, как бы ни была самоочевидной необходимость одарить исполнителей обряда, они очень редко забывают напомнить об этой острой необходимости заранее.

Иногда в тексте песни желаемое благополучие рассматривается как непосредственное следствие одаривания:

Ой, дай христослав[у]
Хоть грош ли, полтину.
Золота гривен,
За то тебе, хозяин,
Полной двор скота <и т. д.>

(Разумова, 1971, с. 109, № 142).

§ 11. ПРОСИТЕЛЬНАЯ ЧАСТЬ ПЕСНИ.

Термины, употребляемые по отношению к обходным песням в современных языках, нередко подчеркивают именно просительный (чтобы не сказать попрошайнический) аспект этого рода песен (*Bettelsang, chanson de quête, ἀγῦρτικὸν ᾄσμα*)¹³². «Требование подарка – отнюдь не попрошайничество и не нищенство. Это – властное требование услуги за услугу» (Пропп, 1963, с. 43). Это замечание совершенно справедливо в плане религиозно-магической процедуры обряда, но реальные обходные песни дают самый широкий диапазон возможностей: от грозных требо-

¹³¹ А. Н. Розов предлагает остроумную интерпретацию в этом направлении ст. 17 ямбов Феникса, однако, как нам кажется, испорченность текста не позволяет здесь добиться решительных результатов. В остальном наблюдения Розова по поводу взаимоотношений хозяев и исполнителей песни очень близки к нашим (Розов, 1974, с. 107 сл.). Ср.: (Пропп, 1963, с. 45).

¹³² У семейских Забайкалья не знают слова *колядовать* в отношении святочных обходов, вместо этого иногда говорят: *цыганить* (Болонев, 1978, с. 47 сл.).

ваний до робкой просьбы. Если учитывать игровой характер обряда (а нет никаких оснований считать, что он не был присущ обряду искони), то отделить одно от другого довольно трудно. Во всяком случае, тот факт, что просительная часть песни иногда начинает доминировать во всем обряде, представляется нам не случайным. Просьба редко мотивируется необходимостью оказания «услуги за услугу», хотя такие случаи и бывают. В белорусской колядке колядовщики говорят об отсутствующем хозяине:

Пойдам до яго, извясцим яго:

Ци не дасць-же нам хоць по червонцу?

(Шейн, 1887, № 74, с. 79)

Иногда встречаются ссылки на обычай, на традицию¹³³. Но чаще всего специальная мотивация просто отсутствует, и соответствующая часть песни действительно становится Bettelsang¹³⁴.

Просительную часть песни не всегда можно отделить от начальной, то есть той, в которой имеют место благовещение, величание и благопожелание, так как и в той и в другой могут содержаться одинаковые мотивы, формулы и т. п. Однако, такое разделение необходимо и вовсе не является чем-то искусственным. Оно нередко может быть проведено даже на самом формальном уровне, – в тех случаях, когда просительная

¹³³ В румынском обряде Vasilca (Vulpesco, 1927, p. 123); ср. в ямбах Феникса: νόμος κορώνη χεῖρα δοῦν' ἐπαῖτούσῃ. Участники кашубского «дынгуса» (на Пасху) ссылаются на бога:

Dajće, dajće, jak Bóg kaže

Po jaječku I po paře.

(Sychta, 1967, s. 193).

¹³⁴ В древнегреческих обходах дары собирали «для ласточки» или «для вороны». Аналогично в современной Словении при обходе на св. Сильвестра (31 декабря) собирают деньги в коробочку, украшенную резиновой куколкой, приговаривая: “Boste dali kaj za našo punčko?” или «za našego invalida?» (аллюзия на то, как побираются нищие), см.: (Ložar-Podlogar, 1972, str. 78). Во время пасхального обхода на севере Франции просят: “Donnez, donnez à notre Rane (= geïne)”; с этим связана этимологическая легенда, возводящая обход к девушкам, собиравшим дары для несчастной королевы Берты, заключенной в 1091 г. в замок Монтрей королем Филиппом I (Pierrard, 1978, p. 214 s.).

часть исполняется другим размером. Резкое изменение размера мы наблюдаем и в хелидонисме, и в иресионе, причем в обоих случаях просительная часть исполняется ямбом, в котором легко обнаруживаются общие формулы. Изменение размера можно наблюдать в белорусских колядках и волочёбных песнях (Шейн, 1887, с. 60; с. 139 (№ 136); с. 142 (№ 137)). Кроме того, можно выделить, какие именно мотивы характерны для этой части: исполнители обряда просят, жалуются на холод, плохую одежду или требуют, наконец, угрожают всякими бедами. Впрочем, просительная часть может предваряться аналогичными мотивами и в начальной части песни. Так, в хелидонисме предлагают выносить еду из дома ещё до начала ямбов. Для колядок характерно требование готовить угощение для пришедших, как в украинской колядке:

Ой, устань, устань, господареньку,
Побуди свою всю челядоньку¹³⁵.

Ой най-же она раненько встає,
Світлі світлоньки позамитає,
Тисові столи позаслитає,
Пшеничним хлібом позакладає,
Бо прийдуть до вас вічні гостеньки,
Вічні гостеньки, колядниченьки.

(Гнатюк, 1914, с. 6, № 6 А)¹³⁶

Наоборот, у *отеповцев* Словении песня состоит из двух совершенно разных частей, первая из которых, представляющая собой религиозно-нравственное песнопение, существует самостоятельно, а вторая является просительной песней в чистом виде. Всем элементам, составляющим вторую часть, легко найти параллели в обходных песнях других народов (текст см.: Ložar-Podlogar, 1972, s. 68).

Просьбы исполнителей обряда весьма разнообразны. По мнению Розова, «если в текстах колядок, да и в описании самого обряда можно

¹³⁵ Упоминание о слугах, как и о светлых светлицах или тисовых столах — элементы славения.

¹³⁶ Ср. албанскую первомартовскую песню: (Иванова, 1977, с. 316).

встретить следы требования ритуального подаяния, то в «коронисме», как и в других аналогичных древнегреческих песнях, требуют «что-нибудь», без особого разбора» (Розов, 1974, с. 107). Но являются ли такие следы архаизмом? Ритуальность подношения (обрядовые хлебцы или просто яйца, характерные для весених обходов разных народов), конечно, несколько усиливает ритуальность всего обряда, но её необходимость для нас не очевидна. Очевидно другое. Едва ли не при всех календарных обходах исполнители получали от хозяев что-нибудь съестное (или деньги на покупку съестного, а дети – сласти и т. д.). Важным моментом обряда была заключительная пирушка его исполнителей (см.: Caraman, 1933, s. 20-23). Поэтому, когда требуют не еду, а что-то другое (одежду и т. д.), – эти требования имеют шутливый характер. Нормальные требования такого рода (белорусская волочёбная песня):

Починальничку руб сяребраный, а музыку гарнец горелки.
Мехоношу а сыр белый, а сыр белый, а пирог целый,
Подай на тарэлку закусить горелку! <...>

(Романов, 1886, с. 453, № 5)

В детской майской песенке из Словакии:

Muki, muki na dve šulky
vajec, vajec plni hrniec
brindze, brindze podme inde

(Poloczek, 1969, с. 287).

В новгородской песне на Сочельник:

Подай нам, хозяин, подачу
Ни малу, ни велику,
Либо ставец круп,
Либо денег рубль.

(Богаевский, 1910, с. 231)

В масленичной песне из Переславль-Залесского уезда:

Славите, славите,
Сами бога знаете,
Напойте вином,
Накормите пирогом,
Дайте по рублю,
Сам уйду.
Не жалеите гроши,
У вас девки хороши:
По печи валяются,
В лапти обуваются,
Гулять здобляются
К Ваньке татарину
По репу по парену.
Подавай, не ломай,
Не закусывай
Хоть кислинького,
Да пшениснинького:
Вам поспорее,
Нам поскорее.

(Смирнов, 1927, с. 19; ср.: с. 18, 20)¹³⁷

В коронисме, если доверять Фениксу, просили пригоршню ячменя, или миску пшеницы, или хлеб или пол-обола и пр. В хелидонисме: хлеб, сыр, кружку вина и пр. Однако, рядом с этой просьбой возникает другая, на первый взгляд более удивительная: в майской французской песне поют:

Si vous n'ous donnez rien, donnez nous la servante,
Le porteur du panier est prêt à la prendre.
Donnez nous va! des oeufs ou de l'argent,
Et nous en allons promptement¹³⁸.

¹³⁷ Ср. также приводимые Смирновым колядки: (Смирнов, 1927, с. 15 сл.).

¹³⁸ Собрание вариантов этой песни см. у Богаевского. (Богаевский, 1910, с. 232–237).

Просьба получить служанку имеет, конечно, эротический характер. И, в этом смысле, нет никакой разницы между этой просьбой и угрозой унести женщину, находящуюся в доме, как в хелидонисме (ст. 15–16). Шутливые угрозы и шутливые просьбы перемежаются в обходных песнях, причем измерить степень серьёзности тех и других очень трудно. Совсем в шутку превращен эротический мотив в белорусских колядках:

Заехала коляда к Мартынки на двор:
«Мартынка душа! ц ь доч ^»
– Ни отдашь дочушку – короўку возьму
Короўку возьму, на Дунай повяду,
На Дунай повяду, там же пропью.

Или:

«Што, Винцесь, колядзи дасі?»
– Я даю колядзи дзве бочки жита,
А ў прыдатку красну Гануську.
(Шейн, 1887, с. 64 (№ 47), с. 62 (№ 43))

Для правильной оценки этого мотива надо иметь в виду, что он может оказаться тесно связанным со свадебной лирикой. Ср. такую песню гостей жениха, когда они подъезжают к дому невесты (Вологодская губ.):

...– Отдайте нам куницу!
Не отдадите куницы,
Отдайте лисицу,
Отдайте заморскую соболицу,
Не отдадите заморской соболицы,
Отдайте красную девицу.
Не отдадите красной девицы –
Отдайте сто рублей штрафа,
Не отдадите сто рублей штрафа,

¹³⁹ Песни, собранные П. В. Киреевским (Киреевский, 1911, С. 58 сл. (№ 159–162)).

Отдайте красную рубаху,
Я и с той домой уеду.

(Шейн, 1900, с. 438 (№ 1491))

Напрашивается также сравнение с корильными песнями, обращенными к свату в пушкинских записях народных песен¹³⁹:

Дари, дари девок,
Дари, дари красных!
Станешь дарити –
Не станут корити.

(№ 159)

Дари, дари девок!
Дари лебёдок!
Не станешь дарити –
Мы пуше корити.

(№ 160)¹⁴⁰

Отметим, что использование корильных песен в свадебном обряде следует, видимо, возводить к достаточно глубокой старине. В «Слове некоего Христолюбца и наказании отца духовного», которое относят к домонгольской поре, среди других примеров кощунственного поведения указаны «оканнаа желенья и караніа на пирах» (цит. по: Аничков, 1914, с. 84). Думаем, что речь идёт именно о свадебных пирах (заплатки + корильные песни), а не о дружинных, как полагал Аничков (Там же, с. 334).

В то же время, когда исполнители хелидонисмы угрожают унести притолоку, как в родосской обходной песне – а близкие мотивы харак-

¹⁴⁰ Текстуальное сходство обнаруживает новогодняя обходная песня из Владимирской губ. (Соболев, 1914, с. 31, № 1). Поскольку в ней речь идёт о женитьбе, можно предполагать прямое заимствование из корильной песни.

¹⁴¹ Ср. в святочной песне:

Не дашь кишкѣй, разобьем горшки,
Не дашь пирога, разобьем ворота!

(Земцовский, 1970, с. 93 (№ 52)).

терны для песен современных народов,¹⁴¹ есть все основания ожидать исполнения угрозы. Как известно, наряду с другими проделками, участники обхода нередко снимали и уносили ворота (см., напр.: Вакарелски, 1975, с. 597). Во всяком случае, все эти более или менее шуточные угрозы тесно связаны с игровым началом в обряде и составляют важный элемент общей атмосферы веселого разгула. Ср. в выюнишных песнях:

Если вынесешь яйцо –
Сделаем новое крыльцо.
А не вынесешь яйцо –
Разломаем все крыльцо.

(Земцовский. Поэзия. С. 349. № 486).

Молодая молодича,
Подавай наши яйца¹⁴²;
Не отдашь яйца,
Уведем молодца, –
В хлев запряжём,
Помелом заткнём,
Да не выпустим.

(Шейн, 1900, с. 735 (№ 2357))¹⁴³

Угрозы могут выступать также и форме пожеланий всяческих бед, представляя собой вывернутые наизнанку благопожелания. При обходе на средокрестие в России пели:

Кто не даст креста¹⁴⁴,
Заболит спина!

(Земцовский, 1973, с. 39)

¹⁴² У Шейна напечатано «яйца»; по всей видимости, – опечатка.

¹⁴³ Из сообщений Е. Троицкого (Макарьевский уезд Нижегородской губ.). Перепечатанная Шейном публикация М. М. Поспелова, где приводится та же песня (с. 708. № 2305), является, по всей видимости, дурной переработкой материалов Троицкого.

¹⁴⁴ Имеется в виду обрядовое печенье.

При святочном обходе у семейских Забайкалья:

Кто подаст – у того золотой глаз,
кто не подаст – у того поганный глаз (варианты: банный, коровий).
(Болонев, 1978, с. 48)

Во владимирской колядке желают:

На Новый год
Осиновый гроб,
Кол на могилу,
Ободрану кобылу!

(Завойко, 1914, с. 145).

На наш взгляд, у исполнителей обряда была ещё одна возможность сверхъестественного влияния на судьбу обитателей дома. Если соблюдение условностей обряда имело столь большое значение, как мы это утверждаем, незавершенность обряда, преждевременный уход его исполнителей могли рассматриваться, с магической точки зрения, как обстоятельство, угрожающее хозяевам дома. Как нам кажется, со следами такого представления мы сталкиваемся в следующей украинской колядке:

Dajte nam koladu
Bo dali idu –
Dajte nam kurku
Bo w wikno szturknu –
Dajte nam kohuta
Bo roznesu worota –
Dajte nam perohy
Bo my zmerzły w nohy;
Mału perynu,
I krasnu diwczinu,
I wetyku koladu;
Bo wid was idu

(Pauli, 1839, s. 13-14, № 17).

Конечно, вся песня – шуточная. Создаётся, все же, впечатление, что угроза уходом: «бо далі иду» или «бо від вас иду» («а то пойду дальше», «а то уйду от вас»), – не менее значительна, чем угроза ударить в окно или разнести ворота. Сходная картина ожидает нас в древнегреческой иресионе. Ст. 14 иресионы начинается, как и ст. 13 хелидонисмы, словами: “εἰ μὲν τι δώσεις· εἰ δὲ μή, <...>”, так что дальше ожидается, как будто, аналогичное развитие («а не дашь, так мы этого не потерпим: унесем дверь или женщину» и т. д.). Вместо этого в иресионе значится:

v. 14 <...> εἰ δὲ μή, οὐχ ἑστήξομεν·

v. 15 οὐ γὰρ συνικήσοντες ἐνθάδ’ ἤλθομεν.

То есть: «если не дашь, то мы не будем стоять, ведь мы не для того сюда пришли, чтобы жить с тобой». Параллелизм в тексте иресионы и хелидонисмы позволяет предполагать и смысловой параллелизм этих формул. В хелидонисме игровой, шуточный характер, вообще говоря, выражен сильнее, в иресионе слабее, но и та, и другая песня исполнялись детьми. Однако в древней Греции были, несомненно, такие обходные обряды, в которых участвовала молодежь старшего возраста. И в этих случаях, надо думать, угрозы могли выполняться, как это нередко имеет место у современных народов. Агрессивное поведение исполнителей обхода может колебаться в пределах от невинной шутки до нанесения серьёзного ущерба хозяину. Все же игровые моменты преобладают в известных нам календарных обходах. Игра и серьёзные магические действия могут быть смешаны в различных конкретных случаях в самых разных пропорциях. Точно также стимулировать выполнение обряда обеими сторонами (участниками обхода и хозяевами дома) могут как вера в магическую силу совершаемых действий, так и желание развлечься, опосредованное у современных народов обрядовой традицией. Поэтому мотив ухода от скупых хозяев чаще выступает в шуточной форме без всякого следа магической угрозы. Так, в белорусской волочёбной песне:

Не хочешь дариць, пойдзем собак дразниць,
Собак дразниць, людзей смяшниць,

Людзей смяшиць, да грязь месиць.

(Шейн, 1887, с. 149, № 142)¹⁴⁵

В русской колядке:

Кто не даст пирога –
Выведем корову за рога!
Коляда, коляда,
Пойдем рядом в ворота!

(Бахтин, 1978, с. 71, № 83)

Следует заметить, что волочёбные песни относятся к числу серьёзных разновидностей обходных песен, и нормой для них являются довольно резкие угрозы в адрес скупого хозяина (см. Шейн, 1887, с. 575 сл.). В детских песнях хозяев часто просят поторопиться под тем предлогом, что на улице холодно, дети замёрзли, особенно ноги у них¹⁴⁶:

Dajte nam perohy
Bo my zmerzły w nohy...

(см. выше).

В украинской детской щедривке этот мотив варьируется так (Чубинский, 1872, с. 476 сл., № 54):

Хутко даріте,

¹⁴⁵ Ср. в колядке русских Латгалии:

Когда не хочати дары дарить. | Коляда!
Пайдите к нам собак дражнить. | Коляда!
Собак дражнить, снеги топтать. | Коляда!
Снеги топтать под вакном пиять. | Коляда!
Под вакном пиять, хозяина поздравлять! | Коляда!

(Макашина, 1979, с. 65).

Записана и русская волочёбная песня с подобным поворотом темы: «Не хочешь дары дарить – ходи ты с нам» (Земцовский, 1970, с. 326, № 470).

¹⁴⁶ Об этом мотиве см.: (Klinger, 1927, s. 22–23).

- 54 А: Нас не баріте,
Коротки свитки –
Померзли литки [= икры].
54 Б Постіл косий, а я босий.
- = 54 В: Дарить,
Не барить.
[то есть не задерживать]

В полесской детской колядке:

Jak nedaste, odkaŹyite,
moich nuŹok ne ziabite.
Ja detynka małenkaja,
Moja noŹka bosenkaja...

(Wojcicki, 1836, s. 215-216)

В русской колядке:

У меня ноги зябѹт.
Я домой побегу,
Я домой прибегу,
Да их в печурку положу.

(Бахтин, 1978, с. 73, № 88)

В словацкой детской рождественской песне:

Dajte Źe nam dajte
čo nam mat'e dat'i
lebo je nam zima
pod obločkom stati.

(Poloczek, 1969, s. 288)

Во Франции при обходе, совершавшемся в вербное воскресенье,
молодёжь пела:

Si vous ne voules rien nous donner
ne nous faites pas attendre,
mon camarade a fret à pied
et moi, la cuisse me tremble.

(Klinger, 1927, s. 23)

Участник обхода в Нижней Бретани просит купить ему новую шапку, потому что у него замерзла голова, а также нижнюю и верхнюю одежду и обувь (Rolland, 1886/1887, Col. 82). При этом он добавляет: «Если не дадите мне рождественские дары, не задерживайте меня дольше: солнце идёт своей дорогой, а я все ещё нахожусь здесь». Участники обхода *Плугушор* в Молдавии жалуются на холод и на свою плохую одежду, прося у хозяев одежду и обувь (Ботезату и др., 1978, с. 22). Видимо, тот же самый мотив представлен в ст. 12 иресионы (см. выше). Просьба (или требование) не томить участников обхода ожиданием вообще ~~смысла~~ часто встречается в обходных песнях.

<...> πότερ' ἀπίωμες ἢ λαβώμεθα;¹⁴⁷.

(Хелидонисма, ст. 13)

Участники обхода на старый новый год в Македонии, закончив песню, восклицают: «ке дајте, ал' не?» (Маленко, 1975, с. 384); то же и в румынском детском обряде в канун сочельника (Vulpesco, 1927, р. 12). Конечно, в обрядах, исполняемых детьми, труднее найти непосредственные угрозы, и в этом нет ничего удивительного.

§ 12. НЕКОТОРЫЕ ВЫВОДЫ.

Рассмотрев некоторое, по необходимости ограниченное, число примеров календарных обходов домов на территории Европы и, шире, христианского мира, мы устанавливаем следующие существенные характеристики этого типа обрядов:

1. Календарные обходы – обряд периодический.
2. Самым существенным признаком обряда является поочередный обход домов села группой исполнителей обряда.
3. Магическая функция обряда – принести благополучие на следующий год каждой семье в её дом. Эта цель осуществляется путем разнообразных слов, действий, употребления разнообразных атрибутов, нередко имеющих символический характер.

¹⁴⁷ «Уйдем ли мы [т. е. ни с чем] или получим?».

4. В согласии с принципом *do ut des*, характерным для религиозной сферы, за исполнением обряда следует одаривание его исполнителей в ответ на принесенное ими благополучие.

Эти характеристики, как мы старались показать, приложимы для разных обходных обрядов разных народов. В то же время они позволяют провести грань, отделяющую календарные обходы домов от обрядов, имеющих типологическое (а иногда, быть может, и генетическое) родство с ними, например – от «полазования». Попутно мы могли наблюдать замечательное сходство некоторых обходных песен разных народов.

Встречаются ли вышеописанные обряды за пределами христианского мира¹⁴⁸? Пока мы не нашли вполне определённых свидетельств, причем таких, где была бы исключена возможность средиземноморских влияний¹⁴⁹.

Мы вовсе не исключаем такой возможности. Вероятно, такие обряды могли появиться самостоятельно у разных народов, подобно другим формам народной религии. Когда мы говорим о народах Европы, такое предположение равносильно гипотезе о существовании календарных обходов в праиндоевропейской (resp. угро-финской) древности. Опровергнуть или доказать эту гипотезу означало бы во многом решить проблему. Мы оставляем этот вопрос открытым. Но, как нам кажется, нельзя отрицать факт активного участия средиземноморских компонентов в складывании календарных обходов современных народов. Мы показывали его на лексическом уровне (*Calendae* – *Коляда*), мы полагаем, что многие сходства в других элементах обряда обязаны ему же. В следующей главе мы постараемся показать на одном обрядовом комплексе, в формировании которого принял участие древнегреческий календарный обход, некоторые конкретные пути складывания календарной обрядности христианских народов.

¹⁴⁸ Включая народы, имевший тесный контакт с христианскими, например – народы Поволжья.

¹⁴⁹ О календарных обходах у народов Непала см.: (Якубенко, 1975, с. 146; Toffin, 1978, р. 113 s., 118, 123-126). Есть и китайские аналогии; о возможности средиземноморских влияний в данном случае скептически высказывался В. Эберхард. (Эберхард, 1977, с. 22 сл.). Легче предполагать средиземноморское происхождение в весенних обрядах таджиков (см.: Ахмедов, 1972, с. 10 сл.).

Глава 3: Мартовская обрядность в Восточной Европе.

§ 1. Хелидонисмы греков нового времени.

В первой главе настоящей работы мы указывали, что обряды с ласточкой, засвидетельствованные для античного времени, известны и в современной Греции. Это обстоятельство давно обратило на себя внимание (см. напр.: Fauriel, 1824, p. CIX) и часто приводится в качестве яркого примера многовековой преемственности греческих народных обычаев (см. напр.: Politis, 1973, p. 85). Е. В. Аничков, выдвигая тезис о том, что «песня может дожить до наших дней от самой глубокой древности», считал хелидонисмы «лучшим примером такой устойчивости народной памяти» (Аничков, 1903, с. 10). Аничков полагал при этом, что греки поют от античности до наших дней одну и ту же песню, «изменив в ней только весьма небольшое» (там же). Вопрос, однако, далеко не так прост. Дело в том, что сопоставление древнегреческого и новогреческого обрядов само по себе не даёт возможности говорить о преемственности.

Весенний обычай обхода домов с ласточкой этнографы неоднократно фиксировали в разных частях Греции (в Фессалии и Ахайе, в Македонии и на Керкире, на Кикладах и Додеканесе)¹⁵⁰. Мальчики изготавливают из дерева изображение ласточки и укрепляют его на шесте таким образом, чтобы ласточку можно было поворачивать при помощи нитки. Шест с ласточкой часто помещают в клетку, украшенную зеленью, цветами и красно-белыми шнурками. С этим сооружением дети ходят от дома к дому и поют соответствующие песни, получая в ответ мелкие подарки, главным образом, яйца. Песни, довольно однотипные в разных

¹⁵⁰ Обряд можно наблюдать и в наши дни: (Aikaterinidos, 1975. Σ. 11–13, εικ. 1–3 (фотографии)).

частях Греции, сводятся к следующим мотивам¹⁵¹: дети сообщают о прилете ласточки из-за моря и рассказывают от её имени о пробуждении природы, о радости, которую испытывают животные, люди, птицы, упоминают о возобновлении хозяйственной деятельности за стенами дома. Важное место уделяется противопоставлению месяцев – «страшного февраля» и «прекрасного марта»¹⁵².

Дети просят хозяйку дома вынести им из кладовой съестного: яйца, цыплят и т. д., иногда подкрепляя свои просьбы упоминанием, что их послал учитель (Passow, 1860, № 307. V. 11; № 307a. V. 26). В наиболее развернутом варианте (№ 307) за этим следуют благопожелания, адресованные хозяину, хозяйке, их детям и родителям, всем родичам. Если в этом тексте жизненные блага (здоровье, счастье и пр.) являются предметом пожеланий, то в других описывается их появление: их несёт с собой сама ласточка (№ 306, короткая песенка с Керкиры), или они возникают в связи с общим расцветом природы (Aikateronidos, 1975, Σ. 11). Как соотносятся эти тексты с текстом древнегреческой песни из Афиней? К. Ваксмут отмечал, настаивая на преемственности текста, что новогреческая хелидонисма № 307a (Passow) начинается теми же словами, что и древняя (Wachsmuth, 1864, S. 65, Anm. 52): ἦρθεν, ἦρθε χελιδόνα (прилетела, прилетела ласточка)¹⁵³. Действительно, у Афиней песня начинается словами: ἦλθ', ἦλθε χελιδών, но этим сходство практически и ограничивается. В этой же песне Ваксмут подчеркивал прямое обращение к хозяйке дома с требованием даров. Такое обращение есть и в других новогреческих хелидонисмах, но в песне № 307a оно выражено в наиболее развернутой форме; вообще эта песня производит впечатление наиболее развернутого варианта (43 стиха!), и её удобнее всего сравнивать с древ-

¹⁵¹ Основные разновидности приведены у А. Пассова: (Passow (ed.), 1860. № 305–309). Песня под № 304a также является хелидонисмой, хотя её текст искажен и она приурочена к вербному воскресенью (о приурочении см. ниже). Ср. Также: (Papathanasiou, 1953, S. 346–384; Aikaterinidos, 1975, S. 11).

¹⁵² Иногда оба эти месяца характеризуются негативно, а им противопоставлен «прекрасный апрель» (Passow, 1860, № 305). Это связано с приурочением обряда к 25 марта (см. ниже).

¹⁵³ В других песнях: χελιδόνα ἔρχεται (ласточка летит) или χελιδόνα μου γοργό (ласточка моя быстрая).

ней (Klinger, 1927, s. 21). Однако, впечатление особого сходства сразу же исчезает, если мы обратимся к текстам различных обходных песен разных народов (см. предыд. главу). Общность между хелидонисмами и древней песней в сущности сводится к тому, что все они принадлежат к широкой категории обходных песен. Тот факт, что в обоих случаях в тексте фигурирует ласточка, также не является аргументом в пользу преемственности. Перелётные птицы имели огромное значение в верованиях самых разных народов, поскольку их прилёт и отлёт воспринимались как важные вехи года, в том числе года хозяйственного; сами птицы оказывались вестниками более благоприятного времени года¹⁵⁴. В отношении ласточек можно было бы отметить, к примеру, что их прилёт и отлёт отмечался специальными обрядами у нанайцев (Смоляк, 1976, с. 140). Из этих типологических параллелей видно, что греческий обряд мог возникнуть вторично на основании общих закономерностей появления подобных обрядов. А текстуальные совпадения древне- и новогреческих песен столь малы¹⁵⁵, что на их основании нельзя отрицать возможность независимого возникновения новогреческих хелидонисм. Их появлению могло, в таком случае, способствовать особое отношение к ласточке как вестнице весны, а их текст мог сложиться в тесной связи с другими обходными песнями.

Это замечание можно отнести и к факту приблизительного совпадения времени исполнения древнего и современного обряда¹⁵⁶.

Для сравнения необходимо точно выяснить календарное приращение новогреческого обряда. Обряд мог отмечать уже совершившееся событие (прилет ласточек, приносящих весну), или же он мог предвещать это событие и способствовать ему. Средняя дата весеннего прилета

¹⁵⁴ Например, у огнеземельцев: (Липс, 1954, с. 259); у североамериканских индейцев: (McClellan, 1975, p. 81); у кетов: (Алексеев, 1976, с. 289); у алтайцев: (Дьяконова, 1976, с. 289); у японцев: (Боронина, 1978, с. 16 сл., 62, 64 сл.); у индийцев: (Ingalls (transl.), 1968, Esp. № 162, 170).

¹⁵⁵ К совпадению, отмеченному Ваксмутом, мы бы добавили ещё известную близость новогреческой загадки о ласточке (Abbott, 1969, p. 306, № 8) к древней хелидонисме.

¹⁵⁶ Даты, кроме особо оговоренных, мы будем приводить по старому стилю. Напомним, что григорианский календарь был принят в Греции лишь в 1924 г.

ласточек в Грецию, хотя и колеблется в зависимости от района, все же близка у 1 марта (Mommensen, 1873, S. 25)¹⁵⁷. На первый взгляд кажется, что существует корреляция между датой исполнения обряда и временем прилета ласточек. Трудность, однако, заключается в том, что чем дальше в глубь веков мы отодвинем складывание обряда, тем ближе будет эта дата к 1 марта григорианского календаря. Если же мы предположим, что обряд оказался приуроченным к 1 марта в период постепенного принятия юлианского календаря в Греции (т. е. ещё до Никейского собора), то окажется, что он исполнялся в последних числах февраля по новому стилю – ещё до прилета ласточек. Встречаются, правда, и другие приурочения обряда, но их вторичность нетрудно доказать. Явно вторично приурочение к вербному воскресенью; в этом случае имеет место контаминация обхода с ласточкой и лазарских обходов (ср.: Иванова, 1977, с. 329). Аничков полагал, что песни, в которых упомянуты красные яйца (κόκκινα αὐγά), относятся к пасхе (Аничков, 1903, с. 220 сл.). Но это явное недоразумение, так как красные яйца упоминаются и в тех песнях, где прямо приветствуется приход марта (Passow, 1860, № 309; Aikaterinidos, 1975, Σ. 11)¹⁵⁸, то есть песнях первомартовских. Весьма часто обряд исполняется в праздник Благовещения (25 марта). В соответствующих песнях марту противопоставлен апрель, но февраль все равно упоминается вместе с мартом. Этот факт проще всего объяснить тем, что песни этого типа возникли на основе обычных первомартовских, но, в связи с переносом времени обряда, в их текст попало прославление апреля¹⁵⁹.

Таким образом, мы склоняемся к признанию 1 марта исконной датой обряда. Но, пока не известно, как давно совершилось это приуро-

¹⁵⁷ Точные сроки колеблются в пределах первых двух декад марта по новому стилю. Ср.: (Mommensen, 1875, s. 310). Эти данные касаются городской и деревенской ласточек (*hirundo urbica*, *hirundo rustica*).

¹⁵⁸ Использование красного цвета (и, в том числе, крашенных яиц) характерно для самых разных весенних праздников и, вероятно, неоднозначно с точки зрения магической функции.

¹⁵⁹ Переносу могли способствовать различные обстоятельства, но в первую очередь, тесная взаимосвязь обрядовой практики 1 и 25 марта (об этом см. дальше).

чение, трудно что-нибудь сказать о его соотношении со сроком прилета ласточек. Что же касается древнеродосского обряда, совершавшегося в месяце бадромиосе, то он должен был, по-видимому, предварять их появление (Nilsson, 1909-1910, p. 90 s., 127 ss.; Nilsson 1951, S. 205). Хотя древнегреческие календари трудно сопоставлять друг с другом и новейшим календарем, хотя бы вследствие интеркаляций, родосский бадромиос приблизительно соответствует афинскому анфестериону или второй половине февраля – первой половине марта юлианского календаря. Современные сроки прилета ласточек соответствуют, таким образом, концу бадромиоса. Дело, однако, осложняется тем, что на основании свидетельств древних авторов выводится более ранняя дата прилета ласточек в Грецию – около 22 февраля н. ст. (Gossen, 1921, Sp. 770), так что этот вопрос далек от окончательного решения.

Совпадение времени исполнения обряда само по себе ничего не даёт для вопроса о преемственности. В то же время предположение о наличии преемственности влечет за собой следующее. Во-первых, обряд должен был быть достаточно широко распространён в древней Греции. Во-вторых, в какой-то период после принятия юлианского календаря он должен был оказаться прикрепленным к 1 марта как дате, важной в ритуальном отношении. Мы сейчас не будем касаться сложного вопроса о том, в какой мере первомартовская обрядность восходит к древнеримской¹⁶⁰. В Византии первомартовские празднества впервые упомянуты в 62 каноне Трулльского собора (692 г.). Этим каноном они запрещаются наряду с Вотами, Врумалиями и январскими Календами¹⁶¹. По мнению комментатора XII в. Феодора Вальсамона, речь идёт о греческом празднике по случаю наступления хорошего времени года, при котором, в частности, лица обоего пола исполняли непристойные танцы (Migne, 1865, coll. 725-730). Трудно сказать опирался ли Вальсамон на современную ему практику или на свои домыслы¹⁶², но упоминание о празднике, отме-

¹⁶⁰ См. об этом: (Nilsson, 1951, S. 231, 254, 263; Radermacher, 1918, S. 112 f.; Schneider, 1921, S. 86 f., S. 378–389, 410).

¹⁶¹ Этот запрет перешел и в славянскую Кормчую.

¹⁶² См.: (Nilsson, 1951, S. 253; Nilsson, 1951, S. 124; Radermacher, 1918, S. 112; Lawson, 1910, p. 225 (он связывает это свидетельство с карнавальны-

чающем наступление благодатное время года (διὰ τὴν τῶν ὥρων καὶ τοῦ ἁέρος εὐκρασίαν – букв: “по благорастворению времени года и воздуха”), хорошо сходится с тем, что мы знаем о первомартовском празднике. Во всяком случае, можно допустить, что современные мартовские обычаи складывались уже в эпоху Трулльского собора. Весьма вероятно, что к тому времени восходят многочисленные приметы и поверья, связанные с мартом (Mommesen, 1873, S. 15-46; Abbott, 1969, p. 14-35), которые отразились в тексте современных хелидонисм. Трудно утверждать, что на празднике, запрещавшемся Трулльским собором, пелись хелидонисмы. Существенно, однако, что свидетельство Иоанна Златоуста (см. выше) всего на три века древнее постановлений Трулльского собора.

Следующий шаг в установлении линии преемственности позволяет сделать единственный дошедший до нас образец средневековой хелидонисмы. История его такова. Греческую песню пели римские школьники на празднике Cornotania¹⁶³. Этот своеобразный праздник, о котором мы мало знаем, имел место в «белую», то есть первую послепасхальную субботу, и прикрепление к нему хелидонисмы имеет случайный характер. К сожалению, песня была записана лицом, не знавшим греческого языка, и восстановление текста представляет большие затруднения¹⁶⁴.

Текст сохранился в составе Liber politicus, написанной каноником собора св. Петра в Риме отцом Бенедиктом. Время составления этого труда, сохранившегося в двух рукописях (XII и XV вв.), определяется довольно точно: между 1140 и 1143 гг. (Fabre, 1892, p. 13 s.). Однако, по общему мнению специалистов, внедрение греческой песни в Риме относится к значительно более раннему времени; указывают на VIII–X вв. (Beck, 1971, S. 27)¹⁶⁵. Несмотря на неблагополучное состояние текста песни, её близость к современным хелидонисмам все же очевидна. Дети сообщают о приходе весны, пробуждении природы, просят съестного, видимо, яиц. Между прочим, они сообщают, что посланы учителем (как

ми обычаями, с чем трудно согласиться: ведь в источнике дата названа точно); Schneider, 1921, S. 124, 380; Веселовский, 1883, 6–9, с. 135, прим. 4).

¹⁶³ Текст см.: (Fabre, 1889; Schneider, 1921, S. 389-408).

¹⁶⁴ Попытки восстановления см.: (Fabre, 1889, p. 30-33; Maas, 1912, S. 43-45; Baud-Bovy, 1946, p. 23-32).

и в современных песнях). Особенно важно то, что в этом тексте присутствуют обличение февраля и восклицания такого рода: «Беги, беги, февраль; март тебя преследует» и т. п. Наконец, упоминание ласточки заставляет считать эту песню хелидонисмой. Таким образом, в период проникновения этой византийской песни в Рим пение хелидонисм сопровождало некий праздник на рубеже февраля и марта. Этот факт позволяет окончательно убедиться в давней прикреплённости обряда именно к 1 марта. Напомним, что в VIII–X вв. отставание юлианского календаря составляло всего 4–5 дней, так что, если тогда сроки прилета ласточек совпадали с современными, этот обряд предвещал средние сроки прилета. К. Крумбахер, в связи с некоторыми параллелями между *Liber politicus* и книгой Константина Багрянородного *De ceremoniis*, хотел видеть в весенней песне, приведенной Константином, параллель к песне римских детей (Krumbacher, 1897, S. 257). Определённая перекличка между этими песнями есть, но нетрудно заметить, что песня, цитируемая Константином, пелась на майском празднике, и её следует рассматривать как майскую. При этом нет никаких оснований считать эту песню хелидонисмой¹⁶⁶.

Итак, возникает впечатление, что, используя свидетельства Иоанна Златоуста и *Liber politicus* можно провести непрерывную линию преемственности интересующего нас жанра греческой обрядовой песни от античности до наших дней. Разумеется, весьма высокая устойчивость во времени подобных магических обрядов (Nilsson, 1940, p. 38) во многом объясняется общими условиями их бытования.

Прежде чем пойти дальше, выскажем ещё одну, может быть, слишком смелую гипотезу. Древняя хелидонисма исполнялась, повторим ещё раз, в месяце бадромиосе. Попробуем представить себе, в какой день месяца она могла исполняться. Если предположить, что при введении юлианского календаря на Родосе месяц март мог быть отождествлен с местным бадромиосом, то следует и обход с ласточкой относить к 1 бадроми-

¹⁶⁵ О византийском влиянии в Италии см.: (Веселовский, 1915, с. 20–26, 556 сл.).

¹⁶⁶ В этом вопросе, к сожалению, запутался даже Г.-Г. Бек (Beck, 1971, S. 3, 26 f.; см. также Verzeichnis на слова *Frühlingslied* и *Schwalbenlied*).

оса. Аргументом в пользу такого предположения может служить то, что в Антиохии, где ещё в средние века существовала двойная номенклатура для месяцев юлианского календаря (римская и македонская) месяц март назывался дистросом (Бикерман, 1975, с. 44 сл.), а этот македонский месяц соответствует родосскому бадромиосу (Бикерман, 1975, с. 16). Если введение юлианского календаря сопровождалось такими отождествлениями месяцев, то на первый день юлианского месяца скорее мог попасть праздник, который совершался в первый же день соответствующего месяца по старому календарю – нумения – был в Греции, как мы указывали выше (см. гл. 1), посвящен Аполлону. Это обстоятельство особенно важно ввиду того, что первоянварское колядование имеет прямую аналогию в культе Аполлона – исполнение иресионы в зимние нумении около времени солнцестояния (см. выше: гл. 1, § 2). Чтобы продвинуться в этом вопросе, нужно было бы разобраться, где и когда этот обряд влился в общегреческое койнэ и что там и тогда происходило с календарем.

§ 2. Роль календаря.

Произошло ли прикрепление обхода с ласточкой к дате римского календаря в одном месте или в разных местах одновременно, это прикрепление одинаково для всей Греции. Едва ли могут быть сомнения и в том, что это – достаточно древнее прикрепление. Так или иначе, его следует связывать с распространением юлианского календаря в Греции. Как известно, в упорядочении календаря основную роль играли церковные власти (это было связано с тем значением, какое христианская церковь придавала своевременному празднованию христианских праздников¹⁶⁷). Мы видели, что Трулльский собор запрещал соответствующие праздники, считая их языческими; примеры легко умножить. И все же именно упорядочение календаря церковными властями играло организующую роль в установлении такого рода праздников. Согласно Эбботту, в неко-

¹⁶⁷ По-другому дело обстояло у древних греков. «Ничто не поясняет религию греческого полиса лучше, чем тот факт, что празднество в честь богов отмечалось по гражданскому календарю» (Бикерман, 1975, с. 24, ср.: с. 31).

торых частях Македонской Греции существует примета, что священник не должен сообщать своим прихожанам, на какой день недели приходится первое марта, иначе он потеряет жену (Abbott, 1969, p. 21). Эбботт справедливо заключает, что это пережиток тех времен, когда деревенские общины в силу неграмотности своих членов полностью зависели от духовных пастырей в том, что касалось календарной информации¹⁶⁸. В самом деле, как могли неграмотные греческие крестьяне средневековья и эпохи турецкого владычества узнавать, на какой именно день приходится первое марта? Даже если допустить наличие деревянных календарей с зарубками (которые хорошо известны в славянских странах), трудно предположить, что точное приурочение праздника¹⁶⁹ могло сохраниться на протяжении долгих веков без всякого участия клира. В то же время, хорошо известны факты активного участия не только допропорядочных христиан, но и священнослужителей в сугубо народных обрядах. Не говоря о таких, имевших церковную окраску, обрядах, как «Иордань»¹⁷⁰, напомним хотя бы «попову коляду» (Болгария), т. е. крещенский сочельник, когда колядовал сам поп (Геровъ, 1897, с. 390 (s. v. *Коляда*)). Ещё более характерно участие жены священника в обряде вспахивания русла высохшего ручья во время засухи у армян (Харатян, 1978, с. 70) и т. п.

Но наши выводы, по самой природе своей, не могут относиться к одной только Греции. Известно, что греко-византийская форма христианской религии распространилась по большей части территории Восточной Европы. Вместе с православием в Восточной Европе был воспринят и юлианский календарь. Не могли ли вместе с церковным календарем и церковными обрядами распространиться и некоторые формально осужденные церковью поверья и обряды, также как вместе с церковными книгами распространялись «отреченные», апокрифические

¹⁶⁸ Ср. о слабой значимости юлианского календаря для народных масс в средневековой Европе: (Nilsson, 1951, S. 263 ff.).

¹⁶⁹ Исключения (вторичное приурочение к церковным праздникам – Благовещению, вербному воскресенью) только подчеркивают тот факт, что обычно сохранялось точное приурочение.

¹⁷⁰ См. подробно: (Рабинович, 1978, с. 115–118 (ср. дальше о процессии в Вербное воскресенье: с. 118–121)).

и просто еретические сочинения?¹⁷¹ Хорошо известно, что в православной Европе первое марта было важной датой народной обрядности. В чем причина этого единства? Были ли местные славянские, албанские, гето-дакские (т. е. индоевропейские) обряды приурочены к одной и той же дате юлианского календаря независимо от того, что произошло на территории Греции, или процессы были более сложными? С этим вопросом мы и попробуем разобраться.

Но прежде чем приступить к разбору, мы хотим предъявить одно маленькое наблюдение. На пробной карте «Этнологического атласа Югославии» (Novak, 1974, 3, karta med str. 176/177) указано время, когда жгут обрядовые костры в разных частях Югославии. Если проследить распределение значков, обозначающих костры, которые жгут в течение великого поста¹⁷², то окажется, что эти значки совсем не заходят в области, населенные словенцами и хорватами, встречаются в областях со смешанным сербохорватским населением, но в основной своей массе они распределяются между сербами, черногорцами и македонцами¹⁷³. Где искать причину столь отчетливой разницы в обычаях близких народов? Конечно, только в вероисповедании: словенцы и хорваты, принадлежащие римско-католической церкви, противостоят сербам и македонцам, исповедующим православие¹⁷⁴. Неудивительно, что те факты,

¹⁷¹ Между прочим, апокрифы нередко распространялись представителями низших слоев духовенства. Так, ещё на рубеже XVI–XVII вв. румынский поп Григорий включает, вероятно, по недостатку богословского образования, в состав рукописного сборника духовно-легендарного содержания отрывок заговора и несколько еретических (богомильских) текстов (см.: Веселовский, 1883, 6, с. 5, 36 сл.). Некоторую аналогию, видимо, может составить роль буддийских монастырей Индокитая в распространении небуддийской литературы (см.: Keyes, 1977, p. 122 f.).

¹⁷² Картографируемый элемент выбран крайне неудачно. В период великого поста костры жгут как на передвижные даты (Bela nedelja, Cisti ponedeljak, Todorova subota), так и на стабильные (1, 9, 25 марта), которые нас будут интересовать в дальнейшем. Связь между этими двумя рядами дат очень слаба.

¹⁷³ Мы сравнивали с этнической картой, принадлежащей В. И. Козлову (Козлов, 1964, с. 40).

¹⁷⁴ Как мы будем неоднократно указывать ниже, группы населения мусульманского вероисповедания не изолированы в плане календарной обрядности от окружающего православного населения.

о которых мы будем говорить дальше, в значительной своей части не находят аналогий в католической части Европы, в том числе у славянокатоликов.

§ 3. МАРТЕНИЦЫ.

Клетку с сидящей внутри деревянной ласточкой принято было украшать зеленью, цветами и двухцветными шнурками, сплетенными из красной и белой шерстяных ниток (Aikaterinidos, 1975, Σ. 11). Эти шнурки именуются *μάρτες* / Plur. от слова «март»/ или *ὁ μάρτης, ἡ μάρτα* / Sing. Masc., Sing. Fem./ (Abbott, 1969, p. 19) и имеют широкую сферу применения в первомартовских обрядах. Обычно такими шнурками обвязывают запястье детям. Ребенок носит его, пока не увидит первую ласточку. Тогда он снимает шнурок и кладет его под камень. При помощи этого камня гадают: через несколько дней его поднимают: если под ним окажутся муравьи – это предвещает благополучие в течение года, и наоборот (Abbott, 1969, p. 19). Но шнурок является магическим средством (апотропеем) и сам по себе: он считался весьма эффективным против малярии, лихорадки и солнечных ударов (Abbott, 1969, p. 227 f.). Употребление таких шнурков в первомартовской обрядности характерно и для других балканских народов¹⁷⁵. У албанцев их обвязывают вокруг шеи или запястья и называют *marse* (Plur. от слова “март”), *verore* (“летние”), *guduvëre*¹⁷⁶ *kose* (< слав. *koca*). Болгары называют такие шнурки *марта* (Sing. или Plur. *марту*), *мартинки*, *мартуеници*, *мартенички*, *баба Марта*, *гадалушки* (Геровъ, 1895, с. 206 (s. v. *Гадалушки*); Геровъ, 1899, с. 51 (s. v. *Мάρта*); Вакарелски, 1935, с. 424; Василева, 1974, с. 324). Их

¹⁷⁵ Мы уже упоминали об использовании в магических целях разноцветных шерстяных нитей у древних греков. Укажем, что такое применение разноцветной шерсти не было чуждо и хеттам (см.: Иванов, 1977, с. 213, 222 сл., 226–229, 236 сл.). Впрочем, подобные атрибуты встречаются в религиозно-магической практике самых разных народов.

¹⁷⁶ Слово неясное. Сопоставление с македонским названием шнурка *godigodica* (sic! – *ред.*) + албанское *verë* “лето” (Sako, 1973, p. 16, 18) не прибавляет ясности.

привязывают не только детям (на запястья, на шеи, на ноги), но также девушкам и женщинам (на косы), ягнятам, телятам (на хвосты), на плодовые деревья, на постройки (дома, кошары), на прялки. Считается, что тот, кто носит мартеницу, в течение года не заболеет, а плодовые деревья будут лучше плодоносить и т. д. Гадание на мартенице, оставленной под камнем, тоже известно болгарам. Муравей, оказавшийся под камнем, – к добру (Вакарелски. Бит. С. 424), а в других местах он предвещает приплод овец, в то время как божьи коровки – приплод телят и т. д. (Василева. С. 324). Мартеницы кладут под камень после того, как увидят первую ласточку, а также аиста или журавля. Магическая сила мартеницы столь велика, что её используют и в дожиночной обрядности (Генчев, 1974, с. 354)¹⁷⁷, хотя это и противоречит самому значению слова *мартеница*¹⁷⁸. Употребление мартениц характерно и для македонцев (Миладинов Д., Миладинов К., 1962, с. 474), причем на шейную мартеницу обычно прикрепляют монетки¹⁷⁹ (Целакоски, 1973, с. 213; Каваев, 1973, с. 219; Трајкоски, 1973, с. 223). У восточных романцев мартеницы (с монетами) называются *martichogoun*, *mărtișorul*, *мэрцишор*, *мэрцигуш*, а также славянским словом *martinka* (Салманович, 1977, с. 300; Comişel, 1973, с. 225; Попович, 1977, с. 290 сл.). У восточных славян мы этого обряда не встречаем, но использование восточными славянами красных ниток и шнурков с узлами в качестве оберегов может иметь родство с использованием картинок¹⁸⁰.

Как мы указали, ребенок, после того как он увидит первую ласточку (аиста, журавля), должен положить мартеницу под камень. Но чаще с мартеницей поступают по-другому: её бросают или привязывают на розовый куст (Целакоски, 1973, с. 213). Объяснению этому обычаю дают двоякое. В одних случаях утверждают, что после этой операции те,

¹⁷⁷ См. также об использовании красных ниток или мартениц в качестве оберегов для новорожденных домашних животных (Генчев, 1974, с. 355).

¹⁷⁸ Весьма вероятно, что магические красно-белые шнурки употреблялись в обрядах других времен года раньше, чем их стали называть, в порядке аналогии, мартеницами.

¹⁷⁹ Аромуны, живущие в Македонии, прикрепляют монетки не только к шейным картинкам (Трајкоски, 1973, с. 223 сл.).

¹⁸⁰ См.: (Мандибура, 1978, с. 165; Abbott, 1903, p. 228). Ср. ниже: § 8.

кто носил мартинки, будут красотой подобны розам (Трајкоски, 1973, с. 224). В Болгарии мартеницу вешают на зеленую ветку с аналогичным объяснением (Геровъ, 1899, с. 51). В Молдавии – на ветви фруктового дерева, которое хорошо плодоносило прошедшим летом (Попович, 1977, с. 291), а согласно румынским представлениям благополучие человека зависит от того, как будет плодоносить дерево будущим летом (Салманович, 1977, с. 300)¹⁸¹. Во всех этих случаях мартеница сохраняет, очевидно, симпатическую связь с тем, кто её носил, посредствуя в передаче ему сверхъестественного начала, заключенного в зеленой ветке, розовом кусте, хорошо плодоносящем дереве. В других случаях мартеница уносит с собой различные напасти, угрожающие тому, кто её носит. В Македонии дети приговаривают, кидая мартеницу на розовый куст: «Ластојце, грамотнице, на ти сино и зелено, дај ми бело и црвено!» (Каваев, 1973, с. 219). В Молдавии, когда увидят аистов, мартеницы подбрасывают вверх со словами:

На-ць негрецеле,
Ши де-мъ албецеле!

Возьмите черное,
И дайте белое!
(Попович, 1977, с. 291)¹⁸²

Видимо, с той же целью мартеницы забрасывают на крышу дома (Геровъ, 1899, с. 51). В Греции их бросают вслед ласточкам¹⁸³.

Наконец у турков, живущих в Македонии, этот обычай перерос в многокомпонентный ритуал (Салих, 1973, с. 230). Накануне 1 марта у них делают мартеницу, свернутую из белой и желтой ниток, которую и вешают на шею детям. Затем делают мартеницу из белой и красной ниток, которую вешают на розовый куст. Рано утром 1 марта мартеницы меняют местами, тем самым выбрасывая болезни и зло (желтый цвет)

¹⁸¹ Ср. аналогичный обычай у болгар: (Василева, 1974, с. 324).

¹⁸² У этого обычая есть и объяснение первого рода. В Румынии мартеницы кидают вслед аистам, чтобы быть легкими, как птица (Салманович, 1977, с. 301).

¹⁸³ Очень многословно и искусственно объясняется этот обычай у Эбботта (Abbott, 1903, р. 19 слл.), причем без учета материала других балканских народов.

и получая здоровье и красоту (красный цвет + розовый куст). На красную мартеницу нанизывают старые монеты, которые символизируют богатство и силу. Когда дети в первый раз увидят аиста, они разрывают мартеницу, монеты берут себе, а шнурок оставляют на розовом кусте. Затем дети идут домой, отдают монеты матери, а та в ответ даёт им современные монеты, на которые дети покупают кислое молоко. Кислое молоко едят, «чтобы быть белым, как молоко». Но, как ни усложнен этот ритуал, его исходный смысл – выбросить вместе с мартеницей зло, которое она на себя переняла – отчетливо виден. Ещё яснее высказан смысл этих действий в болгарском присловьи, с которым мартеницу кидают в реку: «да отидете злото като по вода» (Василева, 1974, с. 324). Мы думаем, что в этом состоит исконный смысл этих операций с мартеницей: выкинуть, бросить в реку или на крышу, привязать на куст или дерево, положить под камень, в общем, как-то избавиться от нее¹⁸⁴.

Уже на этой основе, как нам кажется, возникают и мантические процедуры (с камнем), и представление о сохранении симпатической связи мартеницы с тем, кто её носил.

§ 4. Хелидонисмы за пределами Греции.

Также, как и в Македонии, в Албании дети, увидев ласточку, привязывают мартеницу к розовому кусту или на ветку гранатового дерева (Sako, 1973, р. 16, 18), произнося при этом подходящие слова. Но здесь это уже целая песня, в которой они просят ласточку унести мартеницу (*kose*) к морю, а взамен принести здоровья (Sako, 1973, р. 16). Вариант такой песни бытует в албанских поселениях Италии, появившихся там в XV веке. Из этого З. Сако делает справедливый вывод о том, что к XV веку этот обряд уже практиковался у албанцев. Он же связывает эту

¹⁸⁴ Ср. принятый у народов Средней Азии обычай бросать различные детские обереги собаке: (Снесарев, 1969, с. 319 сл.). Вообще богатый, хотя иногда очень вольно истолкованный материал о способах перенесения зла на неодушевленные и пр. объекты, можно найти в первой главе (*The transferece of evil*) труда Дж. Фрэзера о «Козле отпущения» (Frazer, 1913, Part 6).

песню с греческими хелидонисмами. Но ведь хелидонисмы исполнялись 1 марта! Между тем, у албанцев схожие песни также в ходу и 1 марта (Зойзи, 1964, с. 551). В них поют о прилетевшей ласточке, которая принесла с собой красное лето. Этот факт упрочивает аналогию с греческими хелидонисмами. Становится ясным, что плохо мотивированное упоминание о море в песне первого типа тоже связано с исходным греческим текстом: в новогреческих песнях, как и в действительности, ласточка летит из-за моря (Passow, 1860, № 305) или с острова в море (№ 306), от белого моря (№ 307), от великого моря (Aikaterinidēs 1975 Σ. 11), от черного моря (Papathanasiou, 1953, Σ. 354; Abbott, 1969, p. 18). Из-за черного моря летит ласточка и в македонской песне (Миладинов Д., Миладинов К., 1962, с. 474). Эту песню поют во время первомартовского обхода домов дети, носящие с собой изображение ласточки из позолоченного дерева. Мы уже упоминали о македонском присловье, сопровождающем избавление от мартеницы, которое начинается словами «Ластојце, грамотнице...» (Каваев, 1973, с. 219; ср.: Sako, 1973, p. 18). Почему ласточка названа грамотницей? Ответ на этот вопрос следует искать в новогреческих хелидонисмах, где о ласточке часто говорят, что она знает грамоту (γράμματα). Текст средневековой хелидонисмы как-то странно сопряжен с текстом алфавитария – акростиха, в котором строчки последовательно начинаются буквами алфавита. Не забудем, что уже в этом тексте дети сообщают, что они посланы учителем (как и в современных песнях). Видимо, первомартовский обряд издавна использовался школой в своих целях. Недаром и в средневековый Рим он проник именно через школьную среду. Итак, македонские и албанские мартовские песни нерасторжимо связаны с греческими, причем они объясняются только через греческие. Этот факт, также как совпадение не только самого обряда, но и его даты, заставляет предполагать греческое происхождение этих песен.

Для восточных романцев песни такого рода не менее характерны, но в них, в соответствии с обрядом, речь идёт не о ласточке, а об аисте (Comişel, 1973, с. 255; Ботезату, 1978, с. 189). Уже у албанцев и македонцев мы могли наблюдать, как песня, первоначально обходная, превращается в присловье при обряде совершенно другого рода. У восточных романцев эти песни, как будто, вообще не используются при обходах.

Таково же положение у восточных славян¹⁸⁵. На мартовских празднествах в России пели «веснянки»¹⁸⁶, используя при этом фигурки птиц, выпеченные из теста или сделанные из глины. Птиц этих сажали на деревья, на крыши, на плетни или привязывали к шестам так, что когда ветер раскачивал шесты, птицы казались летящими¹⁸⁷.

После этого их съедали или оставляли в подходящих местах до будущего года (Пропп, 1963, с. 34). Птицы эти – обычно кулики или жаворонки, но бывают и другие варианты: ласточки, галочки, аисты, голуби (Аничков, 1903, с. 92–98), к их числу относят даже пчелу (Шейн, 1898, № 1181). Типичен такой текст веснянки:

Жаворонки, жавороночки,
Дайте нам лето,
А мы вам зиму,
У нас корму нету.

(Шереметова, 1930, с. 40).

Или:

Жаворонки! Жаворонки!
Прилетите к нам,
Принесите к нам
Лето теплое,
Унесите от нас

¹⁸⁵ Приговор, построенный по схеме «ласточки, возьмите... дайте» у гуцулов используется для избавления от веснушек; он произносится при виде первой ласточки (Kaindl, 1899, № 16, S. 255 f.).

¹⁸⁶ «Веснянками» называли, вообще говоря, песни разного происхождения и содержания, а не только того типа, который нас интересует.

¹⁸⁷ Эта деталь напоминает новогреческие изображения ласточек, которые поворачиваются при помощи нитки. Дж. Фрэзер видел в этом вращении что-то загадочное (Frazer, 1925, Part 5, p. 321 f., №. 3). Ф. Уотерберри справедливо возражает Фрэзеру: движение фигурок птиц символизирует движение реальной птицы в воздухе (Waterbury, 1952, p. 86); там же приводится сравнительный материал разных народов.

Зиму холодную:
Нам холодная зима
Надоскучила,
Руки, ноги отморозила!

(Аничков, 1903, с. 93 сл.)

Жаворонок,
Жаворонок!
На тебе сани,
А нам телегу!

(Земцовский, 1970, с. 276; ср. с. 26).

Замечателен здесь мотив обмена – вспомним молдавское присловье «Возьмите черное, дайте белое» и т. п.

Жаворонки прилетите
Красно лето принесите.

(Даль, 1862, с. 976, 1023)

Жаворонки здесь приносят красное лето, как ласточки в албанской первомартовской песне. Другой тип веснянки:

Прилетел кулик
из заморья,
принес весну (воду)
из неволя.

вывел весну
из затворья.

(Даль, 1862, с. 976, 1023)

Летел кулик
Из-за моря.
Принес кулик
Девять замков¹⁸⁸.

(Шейн, 1898, № 1175)

¹⁸⁸ Мотив «замка», т. е. отмыкания весны, тоже часто встречается в этих песнях, но ещё чаще он связывается у разных народов с образом святого Георгия (Юрия) (см.: Аничков, 1903, с. 93). Мы думаем, что и в нашу песню он попал из обрядов Юрьева дня.

Почему и в русской веснянке кулик¹⁸⁹ летит «из-за моря»? Мы думаем, что и в этом случае мы сталкиваемся с отголоском греческой хелидонисмы¹⁹⁰. С этим вполне согласуется время исполнения обряда. Веснянки пели, как правило, 1, 9 и 25 марта (Пропп, 1963, с. 31). Даты 1 и 25 марта нам уже знакомы. Чаще встречающаяся дата 9 марта (Даль, 1862, с. 975 сл.; Громыко, 1975, с. 84 сл.; Соколова, 1979, с. 70 сл., 74) тесно связана с 1 марта, но об этом мы будем подробно говорить дальше. Отметим только, что восточные романцы пекли жаворонков в этот же день и поступали с ними так же, как русские: развешивали на деревьях, плетнях, специальных шестах в поле, а потом съедали (Попович, 1977, с. 291; ср.: Салманович, 1977, с. 301). Как мы увидим дальше, элементы первомастовской обрядности переходят на 9 и 25 марта, но надо отметить, что начинали петь веснянки в России всё-таки 1 марта (Даль, 1862, с. 974), хотя продолжали до самой Троицы¹⁹¹.

§ 5. ПЕРВОМАСТОВСКАЯ ОБРЯДНОСТЬ.

Мы видели, какую большую роль играет мотив встречи перелётных птиц в обрядах 1 марта у народов православной Европы. Многочисленные поверья, связанные с перелётными птицами, существуют и у других народов Европы (см., например: Аничков, 1903, с. 102 слл.), так же, как у многих народов мира. Но в Восточной Европе мотив этот привязан к 1

¹⁸⁹ Или жаворонок; см.: (Соколова, 1979, с. 72).

¹⁹⁰ Ср.: в шутильной песне из песенников XVIII века:

Красно лето подоспело,
Соловьи с моря слетели...

(Соболевский (изд.), 1896, с. 34, № 42). Встречается такой же мотив и в духовном стихе об Иосафе:

Как приидет же весна красная,
Налетят же да с моря <...> кукушки...

(Безсонов, 1861, с. 232, № 57). Сочетание «красное лето / весна» + «перелетные птицы летят с моря» (как у албанцев), очевидно, имеет истоки в календарном фольклоре.

¹⁹¹ Несколько иначе в Белоруссии: там весну гукали с 25 марта и до петровок (Шейн, 1887, с. 125), но это не меняет дела.

марта. Если справедлива высказанная выше гипотеза, первомартовский праздник является наследником древнегреческого весеннего праздника встречи весны, который мы знаем в Афинах под названием Анфестерии. Во всяком случае, не подлежит сомнению, что 1 марта – один из важнейших годовых праздников, что вследствие этого он содержит много различных аспектов, и мотив встречи ласточек – только один из компонентов этого праздника. Турки Охрида даже полагают, что 1 марта начинается новый год (Салих, 1973, с. 229). Является ли это представление пережитком древности, т. е. того времени, когда в Восточной Европе было принято римское начало года (с марта)? Мы уже указывали, что для средневековой народной обрядности не характерно представление о едином годовом рубеже. Так что турецкое поверье скорее отражает тот факт, что этот день, как и многие другие праздничные дни, открывал свой собственный год, то есть действие обрядов, совершаемых в этот день, продолжается до следующего 1 марта. У тех же турок Охрида 1 марта едят за завтраком *кравај*, в который запечена монета (очень широко распространенный обычай), – тот, кому попадетсся монета, будет счастлив весь год (Салих, 1973, с. 229). У македонцев, перешедших в ислам¹⁹², существует поверье, что в этот день (*Летник*, по-македонски) надо увидеть птиц для того, чтобы быть легкими и подвижными в течение года (Поповски, 1973, с. 204 сл.). Это поверье, несомненно, родственно описанному выше мотиву встречи птиц, но в данном случае главным является момент оминальный: хорошо видеть воробья или щегла, плохо вóрона (черный цвет!). Обычай называется «виѓањето птици в лет», однако и после того, как увидишь птицу, надо весь день обращать внимание на то, что видишь вокруг: хорошо увидеть ягненка или молодого человека, плохо – кошку, собаку, старика, больного. У албанцев-мусульман в этот день, который они, кстати, называют тоже *летником*, увидеть рано

¹⁹² Турки, живущие в македонском окружении, переняли первомартовские обычаи. Нет ничего удивительного, что эти обычаи есть у македонцев, принявших ислам. По-этому неправ Сако, когда он, правильно возводя обычай давать красные яйца участникам первомартовского обхода к доисламскому времени, аргументирует это тем, что такие подарки делали и албанцы-мусульмане (Sako, 1973, p. 19).

утром птиц – к рождению в семье мальчика, а хорошая погода обещает хорошую погоду в течение всего года (Иванова, 1977, с. 316). Греки рано утром компаниями выходят в поле, и каждый стремится первым услышать крик кукушки – это приносит счастье. Затем они также следят за предзнаменованиями, но увидеть ягненка у них не так уж хорошо, потому что ягненок – символ лени. Другое дело – увидеть козленка (Abbott, 1969, p. 16). Встретиться с перелётной птицей может быть и опасно; во всяком случае, этого не следует делать на голодный желудок, иначе весь год не будет счастья. Чтобы такого не случилось, вставая утром (1 марта и ещё некоторое время), следует сразу съесть кусочек хлеба (Каваяев, 1973, с. 219). Как мы указывали, здоровый и благоприятный год, по греческим поверьям, ожидает того, кто найдет муравьев под камнем, где спрятана мартеница. В Болгарии верят, что тот, кто носил мартеницу, уже тем самым уберется на год вперед не только от болезней, но и от укусов блох (Василева, 1974, с. 324). У русских, как мы отмечали, печеных из теста жаворонков нередко оставляли в садах или домах до следующего года, как последний сноп или майскую ветвь в Европе или иресиону в древней Греции. Многие из этих обрядов и поверий могут встречаться в различные моменты года. Так, обычай угрожать плодовым деревьям, чтобы они лучше плодоносили в будущем году, у поляков приуроченный к зимнему циклу (Dekowski, 1974, s. 189-190), встречается на Балканах и 1-го (Василева, 1974, с. 324), и 25-го марта (Салманович, 1977, с. 302). 1 марта поощряется употребление сладостей у македонцев-мусульман (Поповски, 1973, с. 204), конечно, для того, «чтобы жизнь была сладкой», – хорошо известный обычай многих народов. Как и на другие праздники, в этот день совершаются обходы домов¹⁹³.

К нему приурочены многочисленные запреты, имевшие отчетливую символическую форму. Так, в Болгарии, чтобы в течение года не было града и изморози, из дому не выносят ничего белого. По той же причине в этот день нельзя стирать и развешивать белье. Чтобы не было грозы, в некоторых селах не стучат, не ткнут (стук кросна напоминает

¹⁹³ Не только связанные с ласточкой; см.: (Кашуба, 1977, с. 254; Иванова, 1977, с. 316; Sako, 1973, с. 19 сл.). В последнем случае участникам обхода давали яйца, обычно красные, как и в Греции после пения хелидонисмы.

гром), ничего не варят («да не ври облак»). Кое-где не шьют, не пользуются иглой, чтобы не продырявить будущее зерно. Зато часто прядут, чтобы *предат*, то есть, чтобы был хороший урожай. Нельзя ставить на огонь черный сосуд, иначе зерновые будут поражены головней (см. Василева, 1974, с. 324). Отдельные обрядовые элементы складываются в сложные ритуалы. У аромунов Македонии 1 марта начинается следующим образом (Трајкоски, 1973, с. 223). Утром самая старая женщина в доме будит всех членов семейства, ударяя их кизиловой веткой¹⁹⁴, когда они идут мыться, с тем, чтобы они были здоровы, как кизил¹⁹⁵. Затем каждый, помывшись, брал в руки одну кизилковую ветку и ставил её на край очага, чтобы в семье было здоровье. Каждому помывшемуся давали разбить орех: если орех внутри был хороший, это предвещало здоровье в течение года, и наоборот.

Как и в других календарных праздниках, в праздновании 1 марта видное место принадлежит брачной магии. Богатый материал о соответствующих обычаях у турок Охрида приводится Салихом (Салих, 1973, с. 230). Особенно характерен обычай качания на качелях¹⁹⁶, известный также в Сербии (9 и 25 марта) (Кашуба 1977, с. 254; Костић, 1975, с. 183). Этот весенний обычай, широко распространенный по всей Европе¹⁹⁷, имеет для нас особое значение, так как в древней Аттике он приурочивался к празднику Анфестерий (Nilsson, 1951, S. 181-200)¹⁹⁸,

¹⁹⁴ Или яблоком с налепленной на него шерстью: чтобы тот, кого ударили, был сам румян как яблоко, а у его стада была бы густая шерсть.

¹⁹⁵ Ср. первомартовские приговоры девушек у македонцев-мусульман: «Да су јака како дрен!» и т. п. (Поповски, 1973, с. 204). У албанцев эти приговоры произносят матери, украшая детей кизилковыми ветками (Sako, 1973, с. 17).

¹⁹⁶ Ср. у македонцев-мусульман (Поповски, 1973, с. 211).

¹⁹⁷ О народах Востока и Юго-Востока Азии см. у Г. Г. Стратановича (Стратанович, 1978, с. 66–69). Характерно, что у тюркоязычных народов Средней Азии качание на качелях приурочено к датам иранского (ноуруз: Логашова, 1976, с. 99) или мусульманского (у узбеков Хорезма: Снесарев, 1969, с. 79) календарей.

¹⁹⁸ К сожалению, не дошли до нас песни, исполнявшиеся при качании на качелях в древней Греции. В Колофоне этиологическая легенда, как явствует из фрагмента Аристотеля, приписывала эти песни Феодору (см.: Доватур, 1965, с. 165, особ. прим. 75).

который праздновался в месяце анфестерион, аналогичном родосскому бадромиосу¹⁹⁹.

Характеристичным для 1 марта является то, что это праздник встречи весны (или лета). Поэтому такое значение имеют перелётные птицы – вестники весны²⁰⁰, несмотря на то, что народное сознание давно уже установило, что «одна ласточка весны не делает»²⁰². Но другие приметы весны также играют большую роль в обрядах этого дня. У албанцев рано утром дети, «не промолвив ни с кем ни слова, отправлялись в поля искать в земле, под снегом, который ещё покрывал горные склоны, знаки оживающей природы: цветок или зелёную травинку, насекомое или червяка, выползающего из-под снега» и приносили находки домой (Иванова, 1977, с. 315). Аналогичен обычай хождения *по запатки*²⁰² у македонцев-мусульман (Поповски, 1973, с. 204; ср. с. 205), при котором собирают зеленые ветки разных растений. Цветущими ветками кизила украшали детей и двери домов, вносили в дом зазеленевшую дернину, на мешки с мукой ставили ветки маслины (Sako, 1973, p. 17). Черногорцы украшали двери и окна молочаем²⁰³ (Кашуба, 1977, с. 253), а македонцы – поповником – двери, а также квашни, мучной ларь, бочки и очаг (Каваев, 1973, с. 219). Македонцы повторяют те же действия и в другие весенние праздники, но 1 марта это делается в первый раз. При помощи зеленых веток бузины турки Охрида обеспечивают доста-

¹⁹⁹ Качание на качелях может включаться в состав и других весенних праздников (у маронитов Ливана – на Троицу, см.: (Родионов, 1975, с. 133), но начинается обычно 1 марта. Поэтому неправ А. Поповский, считая, что этот обычай у македонцев-мусульман перешел на 1 марта с Юрьева дня (Поповски, 1973, с. 211).

²⁰⁰ Мы отмечали выше роль перелётных птиц в хозяйственном и обрядовом календаре разных народов. Богатый материал к теме «перелетные птицы – вестники весны» даёт также таджикский фольклор (см.: Ахмедов, 1972, с. 8, 19).

²⁰¹ Эта поговорка представлена уже у Аристотеля (Eth. N. 1, 7, 15): *μία χελιδὼν ἕαρ οὐ ποιεῖ*. В современной Греции говорят то же о кукушке (ср. выше о слушании крика кукушки): *ἕνας κοῦκκος δὲ κάνει τὴν ἀνοιξί* (Abbott, 1903, p. 16).

²⁰² От слова запат – “приплод”.

²⁰³ С объяснением, построенном на этимологической символике: чтобы коровы давали побольше молока (*млечика* < *млеко*).

ток коровьего и овечьего молока (Салих, 1973, с. 229 сл.). В названиях этого дня у некоторых народов прямо отразилось представление о том, что с этого дня начинается теплое время года: *dita e verës* (по-албански “день лета”), *Летник* (у македонцев), *Пролетье* (у русских²⁰⁴, см.: Даль, 1862, с. 974). По греческим представлениям, лето начинается с марта (Abbott, 1969, p. 16), а у восточных романцев 1 марта празднуют начало весны (Попович, 1977, с. 290). Македонцы-мусульмане говорят, что в этот день люди покидают зимнюю бедность и выходят в весну («<народот> фрла сиромаштилокот од зимата и излегува на пролетие») (Поповски, 1973, с. 203). Очевидна условность такого представления – ведь дата 1 марта не является и не может быть рубежом ни с точки зрения фенологии, ни с точки зрения астрономии²⁰⁵. Между тем магическое значение этого праздника заставляло многие народы считать его рубежом хозяйственного года. У албанцев с этого времени полагалось начинать полевые работы в горах, посев яровых, а албанские женщины «запасались свежей закваской для приготовления сыра» (Иванова, 1977, с. 316). Рыбаки Охридского озера начинают с этого дня лов рыбы (Целаоски, 1973, с. 213). У румын в этот день впервые вытаскивают плуг со двора (Салманович, 1964, с. 653). У русского старожильского населения побережья Восточно-Сибирского моря в этот день начинался промысел нерпы (Каменецакая, 1977, с. 116)²⁰⁶.

Р. В. Каменецакая справедливо говорит о сохранении «циклов и опорных дат народного календаря у старожильского населения». Как мы видим, здесь идёт речь о сохранении опорных дат календаря, сформировавшегося в Византии! Механизм образования и сохранения подобных обычаев, видимо, коренится в «магии первого дня»: если начнешь ту или иную работу 1 марта, то она и весь год будет идти успешно.

²⁰⁴ Слово *летник* также встречается у русских: (Болонев, 1978, с. 69).

²⁰⁵ Странно было бы здесь видеть связь с весенним равноденствием: напомним, что во времена Никейского собора равноденствие приходилось на 21 марта.

²⁰⁶ Указана дата 13 марта, но поскольку добавлено, что это день Евдокии-великомученицы, ясно, что речь идёт о 1 марта ст. ст. На 13 марта н. ст. день Евдокии падал в XIX веке.

§ 6. ОЧИСТИТЕЛЬНЫЕ И ПРЕДОХРАНИТЕЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ.

Праздники, посвященные началу благоприятного сезона года, едва ли не у всех народов имеют катартический характер. У македонцев-мусульман зеленые ветки, используемые в обрядах 1 марта, символизируют не только здоровье, но и чистоту в доме (Поповски, 1973, с. 205). На Балканах большое значение придают собиранию и сжиганию мусора в этот день. Но первофевральские катартические обряды имеют некоторую специфическую на- ности правильно заметил Х. Вакарелски, весеннее пробуждение природы несет с собой и некоторые неприятности для человека: из зимних убежищ появляются змеи, ящерицы, мыши и вредные насекомые. По народным представлениям, одновременно с ними пробуждаются от зимней спячки всяческие болезни, лихорадки (у болгар: *ветрица, лошотии, болести, мории, самодивы* и т. п.) (Вакарелски, 1975, с. 600-605)²⁰⁷. Соответственно, день 1 марта получает название *змијин ден* (Кашуба, 1977, С. 253) или *мишинден* (Вакарелски, 1935, с. 424). Отсюда – многочисленные обряды, имеющие целью защититься от тех и от других на предстоящий год. Катартическое и апотропеическое неразделимо смешано в этих обрядах. Ношение мартеницы не только обеспечивает здоровье в течение года, но и предохраняет от укусов блох (Василева, 1974, с. 324). В Македонии, если в доме появилась змея, мартеницу кладут под порог (Трајкоски, 1973, с. 225). Вечером накануне Летника надо изменить прежнее место ночлега, «за да не ти јадат болви» (Миладинов Д., Ми-

²⁰⁷ По сербским представлениям, змеи вылезают из логовищ 9 марта (Костић, 1975, с. 183), а по румынским – насекомые и пресмыкающиеся пробуждаются 17 марта (Салманович, 1977, с. 302). День 17 марта (Алексея – божьего человека) приобрел специфическое обрядовое значение у восточных славян и восточных романцев. Похоже, что его считали иногда началом весны (ср.: Алексей теплый (Даль, 1862, с. 976); *Alexa cel cald* (Салманович, 1977, с. 302)). Причины этого для нас неясны; во всяком случае, у румын на этот день приходятся многие обряды, типичные для февральского цикла. В некоторых местностях Югославии считали, что змеи покидают зимние убежища на Тодорову субботу (Кашуба, 1977, с. 253). Этот день также часто перенимает февральскую обрядность.

ладинов К., 1962, с. 474). Болгарская *лошотия* – зло или болезнь вообще, без особых примет – боится красного цвета²⁰⁸. Поэтому 1 марта стараются повесить перед домом какую-нибудь тряпку красного цвета, «да бяга лошотията»²⁰⁹ (Вакарелски, 1975, с. 605).

Особенно характерен для Болгарии обычай изгнания змей. Чтобы выгнать змей со двора на летнее время, рано утром, обычно до рассвета устраивают шум (колокольчики, жестяные бидоны – все идёт в дело) и кричат «Бягайте, змии, гуштери, че Марта дойде!»; «Бягайте, змии, бягайте, гуштери, че баба Марта иде съш железната кукучка, пу главичка и нуджичка – ке ви истрепе!» и т. п. (Вакарелски, 1935, с. 424). Полезно также заново оштукатуривать дом с приговором: «Залепаме на мишките учи, кату залепаме пу къшти» (там же). В Македонии, чтобы прогнать блох из дома, стреляют из ружья с галереи дома – и турки, и македонцы (Целакоски, 1973, с. 213) или бьют горшки, наполненные мусором (Трајкоски, 1973, с. 223).

Чаще всего для изгнания нечисти из дома и со двора используют огонь: «изгарянето и пропъждането на змиите и гуштери» (Вакарелски, 1975, с. 604)²¹⁰.

Вариант, в котором угрожают приходом Марты, может относиться естественно, только к 1 марта. В более раннем варианте того же труда (Vakarelski, 1965, s. 296) дата 1 марта была указана наряду с 25 марта и 1 апреля. Но и здесь какое-то недоразумение: день св. Иеремии приходится не на 1 апреля, а на 1 мая (как справедливо указывается в той же книге в разделе, посвященном деревянным календарям – рабушам). Теперь все становится на свои места. Элементы первомартовской обрядности действительно повторяются 25 марта и 1 мая (см. ниже). Отметим,

²⁰⁸ Ср. красный цвет в роли апотропея в родильных обычаях (Вакарелски, 1975, с. 562) и красную нитку в мартенице.

²⁰⁹ Но есть и другое объяснение: «да е весела Марта, да не се люти» (Василева, 1974, с. 324). Ср. ниже о «бабе Марте».

²¹⁰ На этой странице в текст вкралась двойная неточность: обряд отнесен к 25 марта или 1 апреля (св. Еремия). Приводится текст приговора:

Бягайте змии, гуштери,
че Марта (resp. Еремия) иде с лопата,
та ще ви троши ребрата!

между прочим, что очень похожие обряды изгнания всякой нечисти при помощи огня у греков и у болгар приурочены к Сырному (масленичному) воскресенью (Abbott, 1903, р. 27–28; Вакарелски, 1975, с. 604 сл.; Арnaudов, 1934, с. 498 слл. (там указаны и другие приурочения); см. также: Novak, 1974, Karta (Poklade, Pročka)).

Обычно жгут мусор, собранный дома или в саду. Иногда через этот костер скачут, чтобы блохи не кусали (Василева, 1974, с. 324). Дома, помещения для скота окуривают дымом различных растений или навоза (чтобы не было змей и вредных насекомых) (Кашуба, 1977, с. 253). При помощи соломы создают сильный огонь в очаге, так что загорается сажа, «заштоту зимата истика» (Вакарелски, 1935, с. 423 сл.)²¹¹. У албанцев и македонцев аналогичный ритуал называется «сожжением гадюки» (Sako, 1973, р. 18). У турок Охрида 1 марта до рассвета хозяйка выкидывает из дому ужин с костями от вчерашнего ужина с приговором: «Клопы и блохи у нас зимовали, пусть летуют здесь!» (Салих, 1973, с. 229). В новогреческих хелидонисмах всячески варьируется аналогичная формула: «Внутрь (в дом) – март, друзья, здоровье, счастье, веселье, красота; вон (из дома) – блохи, клопы и т.д.» Эта формула встречается и в других календарных обрядах: «Мухи, мухи – вон, хозяин идет в дом»; «Черные мухи из хаты, белые (= снег) в хату» (в русском дожиночном обряде) (Терновская, 1977, с. 93)²¹². В рождественских обрядах ряда народов присутствует мотив изгнания вредных насекомых, сопутствуемый обычно обрядовым диалогом, при котором один из участников стоит за дверью (за окном), а другой дома. Но аналогичный обычай мы имеем и для 1 марта. Албанские дети, вернувшиеся с приметами весны домой (см. выше), остановившись перед дверью, восклицали: «О, мама!» Хозяйка из-за двери: «Кто там?» Дети говорили: «Козлята, ягнята, мальчики». Хозяйка подходила к двери и восклицала: «Уходи, черная судьба! Приходи белая судьба!»²¹³.

²¹¹ Иногда дают и другие объяснения обычаям такого рода. Например: жгут костры, чтобы не было града (Вакарелски, 1935, с. 424).

²¹² (Изгнания мух (и других насекомых) ритуал).

²¹³ Ещё раз вспомним молдавский приговор: «Возьмите черное, дайте белое!».

После этого дети входили в дом и клали посредине комнаты свои находки (Иванова, 1977, с. 315). В Болгарии хозяйки, когда жгут собранный мусор, приговаривают: «Вън, блохи, вътре Марта». В некоторых селах два мальчика (или две женщины) берут каждый по камню и становятся один с внутренней, а другой – с внешней стороны двери дома. Первый стучит камнем и говорит: «Вън блохи», второй делает то же самое и говорит: «Вътре Марта» (Василева, 1974, с. 324). Этот диалог, как и положено для такого рода обрядовых диалогов, повторяется трижды. Хозяйки в Греции выбрасывают мусор со словами: «Плохой год – вон, хороший год – сюда!». «Кое-где устраивают шуточные процессии – дети выпроваживают «февраль», которого изображают как увечного мужчину верхом на осле, и припевают: «Уходи прочь, увечный февраль!»²¹⁴ Первое марта, приходи к нам с радостью и цветами!» (Иванова, 1977, с. 328).

Формула «вон – плохое, внутрь – хорошее»²¹⁵ – это один из многих способов избавления от напастей. Другой характерный способ – передать их кому-нибудь (или чему-нибудь). Если первого марта кого-нибудь позовут по имени, он не должен откликаться, в противном случае он получит все беды и, в том числе, летние лихорадки (албанцы: Sako, 1973, p. 16)²¹⁶. Деревенский источник заберет всякое зло, если ему сказать (снова двучленная формула): «Я тебе оставляю плохое, а у тебя забираю хорошее» (Sako, 1973, p. 17; Иванова, 1977, с. 315). Аналогичная двучленная формула содержится в приговорах, которыми отводят болезни в Македонии: «Камну болет полојна, мене не, мене не!»; «Камен можа, полојна не можа!», «Повиду (= у ломоноса) половина болит, мене не!»; «Повиду глава болит, мене не!» (Поповски, 1973, с. 204; Sako, 1973, p. 19). К этому же кругу обычаев относится, на наш взгляд, и избавление от мартени-

²¹⁴ Увечный февраль: Κουτσοφλέβαρης “хромой февраль”, Μικρὸς μῆνας “маленький месяц” (Abbott, 1903, p. 14); *малкушан* и т. п. (Вакарелски, 1935, с. 275); *малкый мтсыцъ* (Геровъ, 1899, с. 102 (*мтсыцъ*)) – как известно, в феврале юлианского невисокосного года всего 28 дней.

²¹⁵ Формула эта широко распространена; достаточно указать на японское заклинание «счастье в дом, черти вон!» (Фельдман, 1972, с. 155).

²¹⁶ Отсюда же, видимо, шуточный обычай обманывать друг друга у македонцев; обманутому говорят: «Са лето да се мамиш!» “весь год обманывайся” (Трајкоски, 1973, с. 224; Каваев, 1973, с. 219).

цы (ср.: «Да отиде злото като по вода!»), хотя вполне возможно, что в какие-то отдаленные времена мартеница была просто апотропеем и не абсорбировала зло. Подобно мартенице, в Албании зло забирают «дайлины» – колеса из сухих веток и т. п. Их спускают с холмов горящими, приговаривая: «Дайлины весенние, заберите лихорадку от всего лета!» (Иванова, 1977, с. 315 сл.). Этот обычай имеет много западноевропейских параллелей.

§ 7. Баба Марта.

Мы снова вернулись к мартеницам. Попытаемся выяснить теперь важный вопрос, который прежде упустили из виду: сколько дней надо их носить? Ответы окажутся следующие:

– пока не увидишь первую ласточку, аиста, расцветшее дерево (греки, албанцы (?), македонцы, болгары, румыны, молдаване) (Abbott, 1969, p. 19; Sako, 1973, p. 18; Целакоски, 1973, с. 213; Каваев, 1973, с. 219; Трајкоски, 1973, с. 223; Василева, 1974, с. 324; Вакарелски, 1935, с. 424; Салманович, 1977, с. 300; Попович, 1977, с. 291);

– весь март (болгары) (Василева. С. 324);

– 40 дней – тогда ласточки принесут новую одежду на Пасху (аромуны Македонии, Албании, Болгарии и Греции) (Санду, 1975, с. 81-91);

– 12 дней (румыны, молдаване) (Салманович, 1977, с. 300; Попович, 1977, с. 291);

– 9 дней – столько же висят красные тряпки (см. выше) на домах, заборах, деревьях (болгары) (Василева, 1974, с. 324).

Нормальным, как мы видим, является носить мартеницу «до первой ласточки». Но откуда же берутся 9 и 12 дней²¹⁷ у болгар и восточных романцев? Это дни непростые – первые 9 или 12 дней марта у румын называются *zilele babei* (Салманович, 1977, с. 301), что точно соответствует македонскому *бабини дни* (Миладинов Д., Миладинов К., 1962, с. 475)²¹⁸. У болгар 9 марта пьют за *Мартини деветини* (Вакарелски,

²¹⁷ 40 дней (или весь март), как мы увидим ниже, входят в ту же группу.

²¹⁸ У македонцев это последние дни марта; почему – мы покажем ниже. То же см.: (Геровь, 1895, с. 18 (*Бабини дни*)).

1935, с. 425)²¹⁹. Мы уже не раз встречались с упоминаниями о *бабе Марте* в разных контекстах: часто это выражение просто обозначает 1 марта или мартеницу (Геровъ, 1899, с. 51). В Румынии, впрочем, рассказывают, что у бабы Марты 12 (или 9) кожухов. Ей кажется, что с 1 марта становится теплее, и она их скидывает, каждый день по одному. Однако, в эти дни происходит всяческое ненастье²²⁰ и, скинув последний кожух, она замерзает. Баба Марта именуется также *baba Dochia* (Салманович, 1977, с. 300; Vulpesco, 1927, р. 115, № 1). Это имя прозрачно и само по себе (*[Eu]dochia*), но в молдавском материале этот персонаж оказывается *старухой Авдотьей* (Попович, 1977, с. 293), – естественно, ведь 1 марта – это день Евдокии-великомученицы²²¹. Сюжет этого рассказа находит параллели в античной литературе. Известна басня Эзопа, согласно которой юноша, увидев ласточку, продал свой плащ²²², но наступили холода и он замерз (Гаспаров, 1968, с. 113 (№ 169), с. 290; ср.: Гаспаров, 1962, с. 144, 247). С другой стороны этот рассказ часто сопрягается с мотивом заимствованных дней, широко представленном в фольклоре всей Европы²²³. Старуха в конце февраля смеется над этим месяцем, считая, что холода уже прошли. Но февраль одалживает три дня у свое-

²¹⁹ Это выражение приобрело также значение пустых, вздорных разговоров (Геровъ, 1895, с. 282 (*Девятіна*)).

²²⁰ Представление о том, что бабиным дням свойственны холод и непогода, см.: (Салманович, 1977, с. 301; Попович, 1977, с. 291); «Марта е като малко дътя: то плача, то ся смье (или: то вали, то слънце гръе)», «Начумерилася като бабѹ Мартѹ»; «Разерьдилася баба Марта, та духнѹла вчелица» (Геровъ, 1899, с. 51; Геровъ, 1895, с. 13). Ср.: «да е весела Марта, да не люти» (см. выше).

²²¹ В обходной песне *Plugul* упоминается Докия – жена Траяна, выступающего в этой песне в качестве простого земледельца (см.: Vulpesco, 1927, р. 115, № 1). Может быть, этот персонаж попал сюда из мартовских поверий.

²²² Этот мотив отражен также у Аристофана. Ср. русскую поговорку: «Цыган на Благовещенье шубу сымает (продает)» (Даль, 1862, с. 976).

²²³ См. библиогр. в: (Bošković-Stulli. [Ocen.], 1974, S. 274. См. также: Покровская, 1977, с. 31; Jour de la Vielle или Jours d'Emprunt. Очень большое значение имеют среднеазиатские параллели, которые надо анализировать специально. См.: (Снесарев, 1969, с. 183 сл.; Ахмедов, 1972, с. 9 сл.; Андрианов, 1978, с. 71).

го брата марта и нагоняет холода: скот, выгнанный старухой на пастбище, гибнет (иногда и она сама). В некоторых вариантах старуха смеется над мартом (в конце марта), а тот занимает дни у апреля. В провансальском рассказе оба варианта контаминируются (Покровская, 1977, с. 31). Иногда сама старуха исчезает из этого рассказа; её замещают козлята (в Великобритании: Abbott, 1969, p. 24) или черный дрозд (у французов и словенцев²²⁴). Все же для Балкан характерны именно рассказы о старухе. В большинстве вариантов она вызывает к себе жалость. Заметим, что в этих случаях *бабой Мартой* зовется уже не жертва морозов, а её могущественная противница. Поэтому и в болгарских присловьях баба Марта обычно оказывается злой, склонной насыпать дурную погоду. В некоторых румынских преданиях *баба Докья* предстает злой мачехой, посылавшей падчерицу к реке мыть шерсть, несмотря на мартовский холод. Девушка справляется с заданием благодаря сверхъестественной помощи и приносит домой первые цветы²²⁵. Но когда завистливая мачеха пытается последовать её примеру, она замерзает вместе со стадом и обращается в камень²²⁶. В других румынских преданиях баба Докья – девушка; но финал её тот же – она обратилась в камень (в смягченном варианте – в чистый источник) (Салманович, 1977, с. 300). Превращение старухи в камень характерно для греко-болгаро-македонского варианта (Миладинов Д., Миладинов К., 1962, с. 474)²²⁷. Обычно в

²²⁴ См.: (Kuret, 1974, Str. 197).

²²⁵ Ср. албанские и македонские обычаи искать 1 марта приметы весны.

²²⁶ Тип 368 С* АТ. Этот номер дан А. Шуллерусом (Schullerus, 1928); в переводе С. Томпсона (Aarne, 1961) текст существенно искажен (между прочим Schafherde “овечьё стадо” превратилось в shepherd “пастух” – но с № 368 * А, В дело обстоит ещё хуже. Ср.: Bir-lea, 1978, p. P. VII, особенно n. 9).

²²⁷ Отголоски этого варианта в поговорках см.: (Геровь, 1899, с. 51 («Марта жена и аз жена, тръчь, коза на планину» и пр.)). В приведенной поговорке характерно тръчь. Т.е. “беги”, превратившееся в междометие (см. Геровь, 1904, с. 371 (Тръчь!, Тръць!); Геровь, 1901, с. 328 (Пръць, с употреблением: «Тръць, пръць не го хвану!»)). Этим словом понукают животных. Для нас важно, что это слово, во всяком случае, славянское. В интересующей нас легенде старуха не только понукает им скот, но и дразнит Марту (Вакарелски, 1935, с. 275). То же самое и у македонских греков (Abbott, 1903, p. 23); это слово встречается также в хелидонисмах.

таких случаях подчеркивается, что эти камни до сих пор можно видеть в окрестностях данного села (Вакарелски, 1935, с. 275; Миладинов Д., Миладинов К., 1962, с. 475) или же в окрестностях существует аналогичный топоним (например: Τῆς γρηῶς τὸ πῆδημα – прыжок старухи (Abbott, 1969, р. 23). В основе здесь лежат, вероятно, этиологические предания, объяснявшие происхождение скал и камней удивительного вида²²⁸ через известную легенду о старухе²²⁹. Для нас существенно, что широкое распространение такого рода топонимов косвенным образом указывает на широкое распространение легенды о замерзшей старухе²³⁰. Источник представлений, описанных выше, кроется, конечно, в реальном факте неустойчивости весенней погоды, мифологизированной народным сознанием. Имеет ли предание о старухе индоевропейские корни или какие-либо иные, – мы сказать пока не беремся. Известные факты сжигания и распиливания чучела старухи на весенних праздниках в Европе, возможно, как-то связаны с этим преданием, но мы не видим опорных точек для рассуждений в этом направлении. Более реальным кажется нам ответить на вопрос о том, к началу какого месяца это предание исконно приурочивалось. Греческие присловья говорят об изменчивости февральской погоды, но чаще всё-таки в этой связи по-

²²⁸ Этиологические сравнения такого рода очень характерны для Древней Греции (Nilsson, 1967, S. 29 f.).

²²⁹ Для нас осталась, к сожалению, недоступной важная работа Г. Спиридакиса на эту тему, резюмированная А. Попвасилевой (Попвасилева, 1970, с. 163).

²³⁰ Например: горы Бабин-Нос в хребте Стара-Планина, гора Баба (Етропольска-Планина), возможно также название некоторых сёл (см.: Четвергова (ред.), 1976, Указ. геогр. назв., с. 2), горы Баба, Бабуна (также река) в Македонии, село Бабина-Греда в Хорватии, возможно село Бабино-поле (там же) (Сергеева (ред.), 1976, Указ. геогр. назв., с. 4). Из сербского «Троношког родослова» мы знаем о существовании села Бабин-Нос на Косовом поле. Замечательная этиологическая легенда связывает это название с историей известной битвы 1392 г.: «по совету неке бабе, којој после Милош Обилић свезан зубима нос одгризе (и от та-да се то село прозва Бабин Нос), Турци подметнуше оштре мачеве под коња, те му тако коња убише» (Цит. по: Павловић, 1975, с. 87).

минается март (Abbott, 1969, p. 14, 21 f.)²³¹. Едва ли не исключительно к мартовским дням относятся представления о прилете в эти дни птиц²³². Распределение же «занятых дней» по месяцам даёт два основных варианта²³³: февраль-март и март-апрель. При этом занятые дни могут принадлежать попеременно то одному, то другому месяцу из пары. 9 и 12 бабиных дней у румын могут предшествовать 1 марта или следовать за ним (Салманович, 1977, с. 301). Во Франции та же картина в отношении трех одолженных дней, но там это могут быть также последние три дня марта и первые три дня апреля (Pons, 1977, с. 31). Косвенные признаки такого же расположения трех дней, когда в природе властвуют злые силы, мы нашли у греков и албанцев. Греки соблюдают табу, связанные с защитой от *дримий* (см. дальше) как первые три дня марта, так и последние три дня (Abbott, 1969, p. 21), а в течение первых трех дней ходят в поля слушать кукушку (см. выше). В Албании первомартовский праздник иногда длится три дня: 12, 13, 14 марта, т. е. заканчивается 1 марта ст. ст. (Иванова, 1977, с. 315). Все это свидетельствует о том, что представления об «одолженных днях» тесно связаны с началом и кон-

²³¹ Эбботт приводит, между прочим, поговорку: Μάρτης ἔνι καὶ χάϊδια κάνει· πότε κλάει, πότε γελάει полностью соответствующую болгарской: «Марта е като малко дете: то плача, то ся смее» (см. выше). Исходной нам кажется греческая. Она рифмована (ἔνι – κάνει; κλάει – γελάει) и организована ритмически.

²³² В Румынии каждый из бабиных дней носил имя какой-нибудь птицы, прилетающей в этот день с юга: дрозда, аиста, кукушки и т. д. (Салманович, 1977, с. 301). Очевидно, что то же происхождение имеет 4 марта у русских: «Герасим Грачевник грачей пригнал» (Даль, 1862, с. 975). Любопытна следующая типологическая параллель к связи между перелетом птиц и неустойчивостью погоды на рубеже сезонов. Огнеземельцы ямана при виде перелётной птицы лахува застывают в молчании. Это объясняется легендой, рассказывающей о том, как птица обиделась, когда её стали приветствовать громкими возгласами: «Пришла весна! Вон летит лахува!», и послала вместо весны запоздалую зиму. В то время от снега и льда погибли многие ямана (Липс, 1954, с. 259).

²³³ Вариант, при котором последние дни февраля заняты у января (видимо, кельтского происхождения), мы рассматривать не будем ввиду скудости информации (Abbott, 1903, p. 24).

цом марта²³⁴. Широкое распространение этих представлений, как будто, говорит об их большой древности. Надо заметить, что определённые обряды, связанные с 1 марта, зафиксированы в романских странах²³⁵. Повсеместно в Европе распространён обычай первоапрельских обманов (ср. болгарское прозвище апреля: *лажитреф*); возможно, это связано с тем же кругом представлений.

§ 8. Трясавицы.

Первые три, девять, двенадцать дней марта находятся во власти злого существа женского пола. В эти же дни, как мы помним, пробуждается всякая нечисть – как природная, так и сверхъестественная. Неудивительно поэтому, что с концом девятидневного периода у русских Сибири связан заговор о двенадцати девах-трясавицах, воплощениях двенадцати болезней и побеждающем их святом отце Сисиннии (Сисиний – один из 40 мучеников, чью память отмечают 9 марта) (Громыко, 1975, с. 92 слл.). История проникновения этого византийского заговора к южнославянским народам, в Румынию и на Русь сравнительно хорошо

²³⁴ В сущности, весь месяц март продолжается действие злых сил: в Болгарии определённые запреты соблюдаются каждую субботу марта (Геровъ, 1899, с. 51; Вакарелски, 1935, с. 424), а в Греции по средам и пятницам (Abbott, 1903, p. 21). Сюда же мы отнесем ношение мартеницы в течение всего месяца.

²³⁵ В Испании существуют первоапрельские песни *marzas* (Садомская, 1964, с. 482). На севере Италии в последнюю ночь февраля жгли костры (Красновская, 1977, с. 14). Ср. итальянский приговор: «Fora febraro, che marso xè qua!» (там же). Особенно любопытны первоапрельские песни ретороманского кантона Граубюнден в Швейцарии:

Chalanda Mars, Chaland Avrig!
Lasche las vachas our d'uigl,
Cha l'erba crescha
E la naiv svanescha!

(Листов, 1977, с. 182).

Упоминание рядом мартовских и апрельских календ заставляет вспомнить хелидонисмы (между прочим, в Греции их до сих пор иногда называют κάλλαντα τοῦ Μάρτη (Иванова, 1977, с. 329).

изучена²³⁶. Ареал распространения апокрифического сюжета, связанного со св. Сиссинием, далеко не ограничивается Восточной Европой. Он хорошо известен в разных странах восточного христианства, вплоть до Эфиопии включительно (см.: Чернецов, 1975, с. 200-217; Быстрикова, 1978, с. 64-71). Возможно, что этот сюжет генетически связан с ближневосточными верованиями. По разным источникам трясавицы – это 12 самостоятельных существ²³⁷, либо 12 (или 12,5²³⁸) имен демона *Гилло* (она же *Гилу*, она же известная ещё античности *Гелло* (Nilsson, 1967, S. 95; Abbott, 1969, P. 125)). Основное занятие Гилло: похищение и уродование детей. В сущности, она, в первую очередь, – демон, создающий угрозу при родах²³⁹. Отсюда можно понять, кто такие *роженицы* древней Руси²⁴⁰.

Трясавицы²⁴¹ в апокрифической молитве святого Сисинния назва-

²³⁶ Отметим работы, дающие дальнейшие ссылки: (Веселовский, 1883, 6-9, с. 5, 40-53, 73, 89-96, 222 и др.; Веселовский, 1883, Вып. 1, с. 87-95; Веселовский, 1895, с. 226-234; Подвысоцкий, 1885, с. 175 (s. v. *Трясавица*); Токарев, 1957, с. 100 слл.; Топоров, 1977, с. 45-50, 72; Топоров, 1978, с. 149, прим. 64. С большинством отождествлений автора последних двух статей невозможно согласиться.

²³⁷ Столько же «болестей» по болгарским представлениям (Вакарелски, 1975, с. 508).

²³⁸ И. Д. Мансветов объяснял тринадцатое полуимя через астрономические связи этого апокрифа (Мансветов, 1881, 1881, с. 13 сл.). Вопрос, однако, до конца не ясен.

²³⁹ Обычно их в России называли *орисницы* (Мансветов, 1881, с. 15). Но в Болгарии *орисницы* оказываются существами, определяющими судьбу ребенка, и это соответствует этимологии их имени (греческого происхождения) (см.: Вакарелски, 1975, с. 508). Не исключено, что одна из ипостасей *Гелло*: *Алабастрия* – дала имя среднеазиатскому демону *албасты*, наделенному теми же функциями (см.: Быстрикова, 1978, с. 71, прим. 19). Об *албасты* см. (Снесарев, 1969, с. 24, 26, 32, 62 сл.).

²⁴⁰ См.: (Срезневский, 1903, с. 141-144 (s. v. *рожаница*, *рожданица*, *рожденица*, *роженица*); ср.: Мансветов, 1881, с. 9). Издавна писали, что *роженицы* – богини древней Руси. Это, конечно, основано на ошибочном понимании христианских текстов, содержащих проклятия в адрес тех, кто поклоняется *рожаницам*. Тексты см. у Аничкова. (Аничков, 1914, Ч. 1/2).

²⁴¹ Само слово встречается уже в очень ранних памятниках. См.: (Срезневский, 1903, с. 1029. (s. v. *трпсавица*, *трпсыца*, оба слова подчеркнуты волнистой линией)).

ны дочерями Ирода: здесь мы вступаем в область широко распространенных представлений о зловредных существах женского пола, связанных с царем Иродом или Иродиадой (см.: Веселовский, 1883, 6-9, с. 221 сл.). В Каталонии это дочери Ирода, в России – сёстры (весенние лихорадки)²⁴² Румынские *зыны* (они же *йели* и т. п.), которых представляют в своем танце *кэлушары* (русальская дружина) тоже – дочери Ирода (Топоров, 1977, с. 72). По другим сведениям, *кэлушарам* покровительствует Иродиада (*Irodeasa – împărăteasa zînelor, Erodia – doamna zînelor*) (Vuia, 1975, 113-114, 120). С *кэлушарами* и *зынами* тесно связано число 9: такова численность тех и других; кроме того, *кэлушар* должен участвовать в этом обряде 9 лет, иначе он заболит и т. д. (Vuia, 1975, р. 113, 114, 119, 128; Vulpesco, 1927, р. 199). Как видно, числа 9 и 12 в представлениях такого рода легко взаимозаменяемы²⁴³. *Кэлушарские* дружины иногда исполняют обряд в течение 12 дней (Vuia, 1975, р. 121). Это соотношение полностью соответствует соотношению 9 и 12 «бабиных дней»²⁴⁴. Мы помним, однако, что во Франции их три. В Греции *дрими* (тоже зловредные существа женского пола, но тесно связанные с водой) особенно опасны в первые три дня марта и первые три дня августа²⁴⁵ (Abbott, 1969,

²⁴² Даль, 1912, т. 1, с. 442 (s. v. *Веретенница*). Их сорок; это ещё одно магическое число, стоящее в одном ряду с числами 3, 9, 12.

²⁴³ С тем же кругом представлений мы склонны связывать обвертывание девяти прядей красной шерсти вокруг шеи ребенка, как средство против скарлатины у русских (Abbott, 1903, р. 228). Ср. в Паисиевском сборнике XIV–XV вв.: «недуги лѣчатъ чарами и наоузы немощнаго бѣса глаголимаго, трасцю мнаться прогонающе» и т. д. (Срезневский, 1903, т. 3, с. 1030 (*трасьца*); неверно цитируется: Срезневский, 1902, т. 2, с. 344 (*наоузь*)).

²⁴⁴ В Болгарии существует не очень ясное ругательство: «Мартица да го найде!», «Мартица-та до го хване» (Геровъ, 1899, с. 51). Как нам кажется, его можно понять, сопоставив с румынским выражением «*luat din Iele*» («взял *йелями*») (Vuia, 1975, р. 117), употребляемым в отношении больного психической болезнью особого рода, которую лечат *кэлушары*. Сходные выражения и представления существуют и у греков.

²⁴⁵ Март – начало лета, август – начало зимы (Abbott, 1903, р. 16). Ср. противопоставление марта и августа в русских поговорках (Даль, 1862, с. 974, 992), а также португальское: «*Primeiro de Agosto – primeiro de Inverno*» (Серов, Токарев, 1978, с. 39).

р. 21 f., 63 f.). По некоторым вариантам румынских *йелей* – трое (Vuia, 1975, p. 128), как и болгарских орисниц (Вакарелски, 1975, с. 508 et passim). По некоторым сведениям, кэлушары должны участвовать в обряде три года, а по другим – семь (Vulpesco, 1927, p. 199). Последнее число также часто встречается в представлениях этого круга: число *болестите* (Вакарелски, 1975, с. 508)²⁴⁶, *треските* (т. е. тех же трясавиц²⁴⁷) (Вакарелски, 1975, с. 510); игра кэлушаров также может длиться неделю (Vuia, 1975, p. 112). Наконец, согласно Д. Кантемиру, в его времена кэлушаров было 7 или 11. Р. Вуйя делает справедливое сопоставление с французским обрядом, очень похожим на кэлушарский, в котором должны были принимать участие 7, 11 или 13 человек (Vuia, 1975, p. 126).

§ 9. ДЕВЯТОЕ МАРТА – ДЕНЬ СОРОКА МУЧЕНИКОВ.

У греков и албанцев этот праздник не справляется. Это и понятно: поверья этих народов связывают с господством злых сил только первые три дня месяца. Не очень характерен этот праздник, как будто, и для македонцев. В XIX веке он стал совпадать с новым годом мусульман-шиитов (пришедший из Ирана *Неуруз* <sic! – Ред.> – весеннее равноденствие) (Иванова, 1977, с. 317). Но этому факту не следует придавать большого значения, так как широкое распространение этого праздника в Восточной Европе заставляет нас относить его к достаточно далекому прошлому, когда такого совпадения ещё не было²⁴⁸. В то же время, большинство поверий, примет и обрядов 9 марта повторяют те, которые мы уже описали в отношении 1 марта.

Как мы уже указывали, на 9 марта приходится изготовление орнитоморфного обрядового печенья и пение веснянок у восточных славян. Обрядовое печенье в форме птиц, пчел, человеческой фигуры, иногда неопределённой формы, распространено у многих народов (Громыко,

²⁴⁶ Также 77,5 – в основе то же число. Половинная болезнь – как половинное имя (см. выше).

²⁴⁷ Ср.: (Мансветов, 1881, с. 15).

²⁴⁸ У русских существуют поговорки, относящие равноденствие к этому дню (Даль, 1862, с. 975), но они, очевидно, недавнего происхождения.

1975, с. 85; Иванов, Топоров, 1974, с. 244; Карталева, 1976, с. 44; Костић, 1975, с. 182 сл.; Vulpesco, 1927, р. 147, dess. 4-7; Салманович, 1977, с. 301). По представлениям разных народов, в этот день прилетают с юга жаворонки, кулики, ласточки, аисты или же 40 птиц, 40 сороков птиц, 40 сорок и 1 ворона (Даль, 1862, с. 975; Громыко, 1975, с. 85; Иванов, Топоров, 1974, с. 244; Василева, 1974, с. 425; Попович, 1977, с. 291). В этот день выползают из зимних убежищ змеи (Костић, 1975, с. 183) или насекомые (Василева, 1974, с. 425). В этот день начинается весна (Даль, 1862, с. 875; Санду, 1975, с. 82) или даже новый год (Кашуба, 1977, с. 254)²⁴⁹. В этот день ходят за зелеными ветками (Кашуба, 1977, с. 254), проводят первую вспашку (Салманович, 1977, с. 301). Выполнение запрета на работу в этот день предохраняет от укусов змей (Карталева, 1976, с. 43). В этот день жгут костры (Кашуба, 1977, с. 254; Салманович, 1977, с. 302; Novak, 1974, karta), обычно с их помощью пугают змей теми же присловьями, что 1 марта (Василева, 1974, с. 325; Карталева, 1976, с. 45 сл.; Арнаутов, 1934, с. 498; Костић, 1975, с. 183; Салманович, 1977, с. 301; Санду, 1975, с. 82)²⁵⁰. В этот день качаются на качелях (Кашуба, 1977, С. 254). Более строгая табуация женских работ по сравнению с мужскими (Громыко, 1975, с. 85; Салманович, 1977, с. 301), вероятно, тоже связана с элементом брачной магии. Специфичным для обрядов этого дня является, пожалуй, только широкое использование числа 40 как символа благополучия²⁵¹ (Василева, 1974, с. 325²⁵²; Вакарелски, 1935,

²⁴⁹ Ср. «благословии» на комсомольских посиделках 9 марта в Болгарии: «Тази пролет да е по-радостна и щастлива», «Всички да са здрави през годината» (Карталева, 1976, с. 46).

²⁵⁰ Было бы преувеличением однозначно связывать жжение костров с катартической функцией. Так, жжение костров на возвышенностях (Карталева, 1976, с. 41), вероятно, как-то связано с солнцем.

²⁵¹ 40 или 140 у болгар. Последнее связано, видимо, с искажением названия праздника *Свето четирисе* (Василева, 1974, с. 325) > *Сто четирисе* (Вакарелски, 1935, с. 424 сл.). Другие названия: *Sfintii 40 de Mucenicii* (Vulpesco, 1927, р. 151, 145), *тоѝii* (Салманович, 1977, с. 301); Младенци (Карталева, 1976, с. 42); *Четирисет маченици* (Пенушлиски, 1973, с. 11). В последнем случае дата Летника приведена по старому стилю, а эта – почему-то по новому стилю.

²⁵² Даже змей прогоняют на 40 шагов: «Бягайте зъми на 40 разкрача!».

с. 424 сл.; Кашуба, 1977, с. 254)²⁵³.

§ 10. 25 МАРТА – БЛАГОВЕЩЕНИЕ²⁵⁴.

Праздник Благовещения, стоящий в иерархии праздников почти наравне (для народного сознания) с Пасхой и Рождеством,²⁵⁵ распространён по всему христианскому миру. На этот день приходилось весеннее равноденствие во времена Юлия Цезаря; в этот день римского календаря справлялся важнейший праздник в честь Матери богов²⁵⁶, и не случайно к этому дню был приурочен христианский праздник, посвященный Матери Богочеловека. Первоначальная связь праздника с астрономической датой ослабилась уже ко времени Никейского собора, когда весеннее равноденствие приходилось на 21 марта юлианского календаря. Позднее эта связь была едва ли не вовсе утеряна; во всяком случае, в народной традиции её следы не заметны. Западная и Восточная Европа сохранили немало общих черт в этом празднике, в частности, поверье о том, что календарное совпадение Благовещения и Пасхи грозит величайшими бедами (вероятно, потому, что это совпадение имело место в год казни Христа)²⁵⁷. Таким образом, хотя представители разных вероисповеданий празднуют Благовещение в разные дни (по юлианскому или григорианскому календарю), они празднуют один и тот же праздник с точки зре-

²⁵³ Характерно, что эта символика попала в празднование *Неуруза* турками (см.: Mollova, 1969, p. 374–375; этот день назван белым четвергом, но тут явное недоразумение: белый четверг, как видно из следующей записи, – это, конечно, четверг Страстной недели).

²⁵⁴ Или: *Благовщене, Благовец, полвин Великден, Благовести, Глобуждина, Bunavestire, Blagoveštenie, Vangjelizmo* (Василева, 1974, с. 325; Кашуба, 1977, с. 254; Трајкоски, 1973, с. 226; Салманович, 1977, с. 302).

²⁵⁵ В русских народных приметах Благовещение приравнивается по своему значению к Пасхе (в такие праздники «и грешников в аду не мучат»: Даль, 1914, т. 3, с. 994 (s. v. [*Праздица*]: *Праздничный*)) или к Рождеству («На Святой да на Благовещение солнышко на восходе играет»: Даль, 1914, т. 4, с. 93 (s. v. *Святая*)).

²⁵⁶ См., например: (Whittaker, 1969, p. 65; (комментарий к Herod. 1, 10, 5; там же указана и литература)).

²⁵⁷ См., напр.: (Новоселова, 1977, с. 28; Гроздова, 1977, с. 95).

ния его происхождения. Благовещенская обрядность Восточной Европы обнаруживает, однако, теснейшую связь с праздниками 1–9 марта. К этому дню иногда приурочиваются хелидонисмы в Греции и приметы, связанные с ласточкой, у других народов (Даль, 1862, с. 977; Салманович, 1977, с. 302). В этот день слушают кукушку (Санду, 1975, с. 83), пекут орнитоморфное печенье (Abbott, 1969, р. 35); угрожают деревьям (Салманович, 1977, с. 302), вывешивают красные тряпки (Abbott, 1969, р. 35); качаются на качелях (Костић, 1975, с. 183), начинают сельскохозяйственные работы (Кашуба, 1977, с. 254; ср. там же о примете ~ 255). Отпуск птиц на волю, приуроченный к этому дню (Даль, 1862, с. 977), но переносившийся часто на Пасху (как в известном стихотворении Пушкина), также, вероятно, связан с мартовской обрядностью. Согласно поверьям манси (с. Сартынья) 25 марта – «вороний день», то есть в этот день прилетают вороны; к этому же дню приурочено начало летнего оленеводческого сезона (Стрельников, 1979, с. 3). Этот пример особенно характерен – дата 25 марта выдаёт происхождение мансийского поверья! Существует много запретов на работу в этот день (Даль, 1862, с. 977; Кашуба, 1977, с. 254 – в последнем случае соблюдение запрета уберегает от змей), особенно на женскую работу²⁵⁸, – даже, например, ласточка не имеет права вить гнездо в этот день (Даль, 1862, с. 977; Василева, 1974, с. 325). Типичны обряды изгнания змей²⁵⁹ с помощью огня и вообще жжение костров (Арнаутов, 1934, с. 500 сл.; Кашуба, 1977, с. 254; Novak, 1974, karta; Санду, 1975, с. 82 сл.)²⁶⁰. Обычно изгнание змей сопровождается такими же приговорами как 1 и 9 марта (Василева, 1974, с. 325; Sako, 1973, р. 18). Как мы уже имели случай отметить, те же приговоры встречаются и на 1 мая (Вакарелски, 1975, с. 604; Геровъ, 1897, с. 11 (*Eremín*); Арнаутов, 1934, с. 500). То же у македонцев:

²⁵⁸ Это, вероятно, связано с почитанием девы Марии.

²⁵⁹ Б. А. Рыбаков полагает, что у славян один «змеиный праздник» весной – 25 марта, когда змеи появляются на земле после зимней спячки (Рыбаков, 1965, с. 44). Как мы видели, это далеко не так.

²⁶⁰ В России жжение костров связано с уничтожением зимних постелей-подстилок (Даль, 1862, с. 977). В Сербии в этот день зажигают «живой огонь» (*жива ватра*) (Кашуба, 1977, с. 255).

Бегај, бегај, гадурија!
Ети ти ја Еремија,
ке ти мотат черевата
со железни мотовила!

(Каваев, 1973, с. 211, но такой же приговор приуроченный к Благовещению, см.: Трајкоски, 1973, с. 226 сл.)²⁶¹.

Параллелизм в праздновании Благовещения и дня св. Иеремии имеет, видимо, давнюю традицию. Дата 14 дня помечены как третья встреча весны (Даль, 1862, с. 976, 982)²⁶². Большой параллелизм существует также между празднованием Благовещения и дня св. Георгия (23 апреля); он впрочем, вероятно, сводится к параллелизму обрядности Юрьева дня и мартовской обрядности вообще.

§ 11. МАРТОВСКИЕ ПРАЗДНИКИ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЕВРОПЫ.

Параллели между мартовской обрядностью Восточной Европы и обрядностью таких дат католического месяцеслова, как 12 марта (св. Григорий), 17 марта (св. Гертруда), 19 марта (св. Иосиф), 21 марта (св. Бенедикт), нуждаются в дальнейшем осмыслении. Все эти праздники имеют приметы праздников начала весны, с некоторыми из них в народном сознании связывается равноденствие. Мы, пожалуй, могли бы сделать некоторые замечания насчет дня св. Григория. Праздновался он не очень широко, но везде с ним связаны сельскохозяйственные приметы. В некоторых странах – это был праздник школьников, причем участники праздника хлестали друг друга зелеными ветками (как у южных славян на 1 марта). В Скандинавии утверждают, что в этот день прилетают первые птицы (даже у саамов, что совсем невероятно с точки зрения фенологии). С этого дня перестают зажигать огонь (как в России с Благовещения). В той же Скандинавии утверждают, что это день солнцеворота.

²⁶¹ Те же приговоры у албанцев Югославии см.: (Plana, 1969/1971. с. 129–130).

²⁶² Между прочим, у трясавиц в Болгарии тоже есть свои первомайские аналоги: *еремии*, числом семь (Геровъ, 1897, с. 11 (*Еремиѣ*)).

В чем тут дело, нетрудно, как нам кажется, догадаться. Папа Григорий XII (его память празднуется в этот день, и с особенностями его деятельности связано установление именно школьного праздника) ввел новый календарь в то время, когда равноденствие приходилось на 11 марта. Новым днем равноденствия стал день 21 марта²⁶³ (св. Бенедикт), на который переместились и соответствующие обряды, но в некоторых районах праздник сохранился в народной традиции и продолжал отмечаться, как день святого Григория.

Серьёзные проблемы ставит также совпадение некоторых обрядов переходного цикла с мартовскими. Не исключено, что отдельные мартовские обряды могли перейти на предвеликопостный праздник (масленицу, карнавал и т. п.). Но здесь нужно разобраться с датой 23 февраля (день престола св. Петра), на который в календаре Карла Великого приходилось начало весны (*ver oritur*) и в который происходило сжигание чучела зимы и прочие подобные обряды²⁶⁴.

§ 12. НЕКОТОРЫЕ ВЫВОДЫ.

Мы рассматривали мартовский комплекс обрядов по его отдельным элементам, пытаясь выявить границы их распространения и обрядовый контекст. В то же время, мы пытались, насколько это возможно, проследживать историю этих элементов. В результате становится наглядной многослойность и гетерогенность мартовских обрядов. Мы открываем в них элементы, восходящие к Древней Греции и к Востоку, загадочные общеевропейские предания с иранскими связями (*баба Марта*) и т. п., но, что нам представляется наиболее важным, все эти разнородные элементы переплавлены в некотором едином горниле и привязаны к определённым точкам юлианского календаря. М. А. Родионов пишет об «общности календарного ритуала народов всего Средиземноморья, сохранившего в своей обрядности мощный античный субстрат» (Родионов, 1975, с. 136). Это совершенно правильная формулировка. Надо, однако, отдавать себе ясный отчет в том, какими путями этот античный

²⁶³ Как во времена Никейского собора.

²⁶⁴ См., например: (Schneeweis, 1953. S. 118 f.).

субстрат вошел в обрядность христианского мира, а затем и народов, соприкасавшихся с представителями этого мира (от турок Балкан до манси и эскимосов). Мы разбирали, главным образом, обряды Восточной Европы. В этом районе мира происходили и происходят очень сложные этнические процессы. На Балканы, территорию, заселенную народами, сформировавшими, в частности, минойскую цивилизацию, некогда вторглись индоевропейские племена. Какие-то обряды они принесли с индоевропейской прародины, но многое заимствовали от аборигенов (и остатки этих доиндоевропейских обрядов вполне могут содержаться в обрядах современных народов). Много позднее, в эпоху великого переселения народов, на Балканах шли интенсивные миграционные процессы. Одновременно на территории Византийской империи (как и на территории Западной Римской империи) складывалось некоторое обрядовое койнэ, в составе которого античная обрядность приурочивалась к определённым датам христианско-юлианского календаря, вбирая в себя, вероятно, многие восточные элементы. Это обрядовое койнэ передавалось нехристианским народам вместе с христианством, усваивалось или перерабатывалось и выливалось в новые формы. Жизненность этих обрядов была столь велика, что их заимствовали носители мусульманской религии, проникавшие на территорию бывшей Византийской империи и её современных соседей. В результате для разных обрядов (или элементов обряда) возникли ареалы очень сложной конфигурации. На примере мартовской обрядности мы видели некоторые такие ареалы, захватывающие то едва ли не всю Европу, то Европу православную, то ограничивающиеся греко-албано-македонским или славяно-восточнороманским кругами. Чем шире такой круг, тем древнее, как правило, его происхождение. Но чем древнее явление, тем хуже оно в историческом разрезе документировано, тем труднее его изучать. Мы делаем лишь первые шаги в этом направлении.

Заключение

Мы попытались проследить античные связи некоторых восточно-европейских обрядов, главным образом, в двух направлениях, которые подсказаны самим материалом (родосским обрядом и пением хелидонисмы): обходные обряды и мартовский комплекс. Сильное влияние античных обрядов (через посредство византийского культурного круга) на обряды современных народов, которое мы наблюдали для мартовского комплекса, заставляет предполагать аналогичные процессы и в том, что касается обрядов обходного типа. Здесь, однако, ещё большой простор для исследования. Во всяком случае, мы считаем уместным высказать напоследок некоторые соображения методологического характера, которые, как нам кажется, вытекают из опыта нашей работы.

При изучении обрядов бесписьменных народов преимущественное внимание уделяется, как правило, закономерностям бытования и функционирования обрядов. В историко-генетическом аспекте их исследование по очевидным причинам затруднено и выводы ненадежны. Напротив, при обращении к регионам с древней письменной традицией этот аспект исследования выдвигается, как мы полагаем, на первый план. Десятки веков европейской письменности предоставляют исследователю неисчерпаемую массу источников по истории народной обрядности. Обряд нельзя рассматривать лишь как пережиток некой весьма удаленной во времени эпохи. Попытки определить время и место сложения того или иного обряда или его элементов, сопряженные с максимально полным учетом свидетельств разных эпох, могут привести и приводят к самым различным результатам. Нельзя не учитывать факты высокой продуктивности обрядовой сферы даже в самое недавнее время. Следует также иметь в виду, что народная обрядность классовых обществ систематически впитывает и перерабатывает культурные достижения образованных слоев общества. Тесная взаимосвязь народной и официальной обрядности заставляет включать в сферу исследования не только немно-

гочисленные прямые свидетельства (народные обряды редко были объектом письменной фиксации), но и необозримое множество памятников, хотя и косвенно, но очень тесно связанных с народно-обрядовой сферой.

В то же время, историко-генетическое исследование европейской обрядности не может не быть исследованием сравнительным. Границы обрядовых ареалов не совпадают полностью с этнолингвистическими границами, поэтому изолированное рассмотрение обрядности отдельных этнических групп плодотворно только с точки зрения потребностей описания. Как объяснить происхождение европейских обрядовых ареалов? Отдельные сходства могут быть результатом независимого развития, небольшие локальные ареалы обычно возникают в процессе непосредственных межэтнических контактов, но эти объяснения не годятся для крупных ареалов. Многочисленные факты позволяют предполагать, что некоторые сходные черты в обрядах народов Европы можно объяснить общим индоевропейским наследием. Но это объяснение убедительно лишь в границах, определяемых наличием индоиранских параллелей.

Между тем, границы обрядовых ареалов Европы весьма точно совпадают с границами конфессиональными. Обособленная в обрядовом отношении территория христианского мира в свою очередь делится на два крупных региона, население которых в определённое время тяготело соответственно к римско-католической либо к греко-православной ветвям христианства. Особенно показательны с этой точки зрения обряды неиндоевропейских (семитских, картвельских, финно-угорских) народов, входящих в какой-либо из этих конфессиональных регионов. Не менее характерна разница в обрядах людей, говорящих на одном и том же языке, но разделенных конфессиональной границей (сербы и хорваты). Обряды народов, входящих в эти регионы, во многом восходят, по нашему мнению, к народному обрядовому койнэ, формировавшемуся на территории Римской империи (сперва единой, а затем её двух частей) параллельно сложению христианского культа и в тесном взаимодействии с ним.

Соблюсти необходимую меру строгости при выяснении причин обрядовой общности помогает изучение обрядовой терминологии. Термины легче, чем другие элементы обряда, поддаются этимологическому изучению. Хотя история обрядового термина представляет лишь косвен-

ное свидетельство об истории обряда, этим свидетельством нельзя пренебрегать. При исследовании календарной обрядности сходное значение приобретает сам обрядовый календарь. Как известно, христианский календарь слабо связан с явлениями природного и хозяйственного года. Тем самым практически исключена независимая привязка одинаковых поверий и обрядов на разных территориях к одной и той же дате (с точностью до дня).

Изложенные соображения дают, на наш взгляд, необходимую опору для методологически правильного выделения различных временных слоев в народной обрядности Европы. Как нам кажется, они применимы, *mutatis mutandis*, к обрядам и другим классовых обществ.

Часть 2.

Статьи²⁶⁵.

²⁶⁵ В раздел включены несколько статей и заметок А. Н. Анфертъева, как опубликованных, так и сохранившихся в рукописях (указание на публикацию или имеющиеся в рукописи пояснения даются после заголовка). Рукописные варианты не правились автором, и редактор счёл возможным публиковать их без комментариев (за исключением библиографических) – *прим. ред.*

Прологомены к изучению этнической истории

// Этносы и этнические процессы. Памяти Р. Ф. Итса.
Москва: «Восточная литература», 1993; стр. 62-69 ²⁶⁶.

Термин *этническая история* (ЭИ) обозначает, как и большинство названий научных дисциплин, одновременно и предмет ее исследования. ЭИ в этом втором значении рассматривается нами в качестве совокупности этнических процессов, ведущими из которых являются процессы консолидации и дивергенции *этнических общностей* (ЭО). Под ЭО мы понимаем широкий спектр социальных общностей (социумов, обществ), наделенных в разной мере специфическим качеством – *этничностью*. Мера этничности ЭО определяет степень их внутренней консолидации, которая может колебаться (осциллировать) в очень широких пределах. На практике степень этничности определяется той степенью культурного единства данного социума, которая не зависит от характера его социальной стратификации. Хотя в пределах конкретной ЭО каждый социальный слой (страт) формирует свою более или менее замкнутую культуру (дворянскую наряду с крестьянской, культуру охотников на морского зверя наряду с оленеводческой и т. п.), ЭО существует постольку, поскольку имеются в наличии некие этноконсолидирующие факторы, важнейшим из которых является язык.

Доминирующая роль языка как этноконсолидирующего (равно как и этнодивергентного) фактора едва ли может быть оспорена, хотя в отдельных случаях его место занимают конфессия (типичный пример: сербы и хорваты), политико-территориальные структуры (в большинстве стран Латинской Америки), физико-антропологические особенности (негры США) и даже этническое самосознание в тех случаях, когда оно,

²⁶⁶ Автор приносит П. И. Кулакову благодарность за полезное обсуждение текста статьи.

переставая отражать объективную этническую реальность, становится самодовлеющим началом.

ЭИ как научная дисциплина не может и не должна ограничиваться лишь определенными эпохами развития человеческого общества, поскольку ЭИ как ее предмет представляет собой непрерывный процесс (совокупность процессов), уходящий своими корнями в эпоху антропо- и социогенеза и продолжающийся на наших глазах. При этом конкретно-исторические условия постоянно способствуют формированию новых ЭО, иногда существующих зате...е вре... условиях относительной стабилизации, но также подверженных процессам распада, ассимиляции и исчезновения. Академическая наука Европы XIX – начала XX в., находившаяся в значительной мере под влиянием модных в то время идей национального возрождения и национальной консолидации, а также успехов сравнительно-исторического языкознания, уделяла перво-степенное внимание ЭИ отдельных ЭО, иначе говоря, истории их становления, существования и упадка. Сам по себе такой подход принес и, надо думать, принесет в будущем немало полезных результатов. На наш взгляд, однако, продуктивнее изучать историю не отдельной ЭО, а ЭИ определенной территории, так как в этом случае есть больше шансов выявить все хитросплетение этноконсолидирующих и этнодивергентных процессов со всеми нюансами этнических контактов и обусловивших их разнообразных, в первую очередь политических, причин. Так, ЭИ Алеутских островов XVIII-XX вв. не должна замыкаться на истории алеутов как ЭО, а рассматривать все стороны этнического взаимодействия алеутов, русских, эскимосов и других «коренных» и некоренных жителей Аляски. Сказанное тем более касается заведомо полиэтнических регионов, таких, как балкано-карпатское пространство и т. п.

Важнейшим вопросом, на который надо в этой связи ответить, является вопрос о том, следует ли считать ЭИ (в первом значении) самостоятельной научной дисциплиной. Как мы полагаем, ответ на него обусловлен необходимостью подготовки специальных научных кадров по ЭИ. Доминирующая в настоящее время практика сводится к тому, что ЭИ занимаются представители различных научных дисциплин: специалисты в области археологии, лингвистики, культурной и физической антропологии, а также письменных источников. В результате либо вы-

воды каждой из этих дисциплин в отдельности ведут к формированию односторонних этноисторических гипотез, либо делаются попытки сопоставления выводов разных дисциплин, причем исследователь вольно или невольно выбирает в пределах другой дисциплины выводы тех коллег, которые кажутся ему наиболее близкими его собственным. Между тем степень успеха любой научной работы определяется степенью полноты источниковой базы. В данном случае источниковая база с необходимостью должна включать все мыслимые категории источников (кроме дисциплин, упомянутых выше, такого рода источниками располагают и ономастика, и этнодемография, и геология четвертичного периода, и палинология, и палеоботаника, и палеозоология – список можно продолжать и дальше).

В самом деле, в каждой категории источников отражаются (или при помощи ее раскрываются) в большей или меньшей степени отдельные *этнические признаки*. Здесь следует остановиться на соотношении этнических признаков, этноконсолидирующих и этнодивергентных факторов. Это соотношение имеет двоякий характер. С одной стороны, этнические признаки (язык, конфессия и т.д.) способствуют процессам как этнической консолидации, так и этнической дивергенции. С другой – процесс, скажем, этнической консолидации на базе одних признаков может вести к унификации других культурных особенностей в пределах относительно моноэтнической территории или к созданию гибридных форм культуры на полиэтнической. Так, развитие экономических связей в определенном регионе способствует унификации языка или созданию «смешанных языков (пиджинов и им подобных). Точно так же ослабление или разрыв экономических контактов влечет за собой этнодивергентные процессы и в языке, и в других сферах культуры. В свете высказанных соображений особенно очевидна роль таких широкомасштабных этноисторических феноменов, как переселения крупных этнических групп, аккультурационные либо ассимиляционные процессы и т. д.

Итак, по нашему мнению, человек, собирающийся специализироваться на изучении ЭИ, должен в более или менее равной мере владеть всем комплексом необходимых источников. Разумеется, было бы нереально требовать от него профессионального занятия всеми перечисленными дисциплинами. Его задача должна состоять в другом. Он должен

быть в курсе основных методик, используемых в каждой из них, а равно и общенаучных методов, уметь на основании этих знаний дать оценку степени достоверности выводов соответствующих специалистов и находить те конкретные, локализованные во времени и в пространстве точки, в которых эти выводы окажутся сопоставимыми. Мы имеем в виду такие конкретно-исторические ситуации, которые отразились в максимальном количестве источников разной природы и которые позволяют поэтому с достаточной степенью вероятности реконструировать эти ситуации и экстраполировать (разумеется, при соблюдении предельной осторожности) полученные выводы на эпохи, менее обеспеченные источниковой базой. (Заметим в скобках, что совершенно необязательно эпохи, более отдаленные от нашей, оказываются менее обеспечены источниками по ЭИ. Напротив, наши знания об этнической ситуации в новгородских, к примеру, землях до их присоединения к Московскому государству более полны, чем в отношении позднейшего периода. Таково же положение, возникающее при сравнении материалов по Санкт-Петербургской губернии перед 1917 г. и после.)

Высказанные выше требования к специалисту по ЭИ сами по себе не гарантируют, однако, при их выполнении получения однозначно надежных результатов. Вернее сказать, именно здесь начинаются главные трудности. Выше уже имплицировалась мысль о том, что различные категории источников необязательно должны оказываться сопоставимыми друг с другом. Во-первых, необходимо ясно определить, что именно мы имеем право сопоставлять. Известны попытки сопоставления на уровне материала, например взаимоналожение археологических и диалектологических картограмм. Положительная сторона таких попыток состоит в ограничении исследования территорий, а не ЭО, но, по сути дела, они бесплодны, поскольку фактически предполагают какую-то удивительную преемственность культурных черт населения этой территории, игнорируя, таким образом, действительные этноисторические процессы. По нашему глубокому убеждению, сопоставление может вестись только на уровне выводов, сделанных самостоятельно в каждой из дисциплин и сводимых вместе этноисториком. Во-вторых, необходимо решительно избавляться от стремления добиться полноты построения ЭИ. К сожалению, этот соблазн не минует даже самых се-

резных ученых. Конечно, можно понять, что психологически неприятно писать такой труд, в котором будет больше вопросов, чем ответов, и который будет изобиловать лакунами и «белыми пятнами». Однако эти лакуны лишь следствие лакунарности наших источников, а правильно поставленный вопрос бывает ценнее, чем гипотетический ответ. Между тем большинство работ по ЭИ создают иллюзию полноты и ясности в отношении как основных тенденций, так и ключевых моментов этнических процессов. Кочуя затем из работы в работу, непроверенные гипотезы приобретают статус твердо установленных фактов. На наш взгляд, принципиально важно выставлять все неясности, лакуны и «белые пятна» на передний план. Особенно это касается тех случаев, когда интерпретации разных категорий источников входят в противоречие между собой. Именно за такими кажущимися противоречиями могут скрываться ключи к решению важнейших проблем, хотя многие вопросы, вероятно, навсегда останутся без ответа. Может показаться (и часто кажется), что археология создает надежную базу для этноисторических исследований по крайней мере для тех территорий, где сохранность археологического материала достаточно велика. Но как быть с теми ЭО, образ жизни и способ погребения которых делают их неуловимыми для археолога? Хорошо еще, если такие ЭО оставляют следы в топонимике (особенно в гидронимии), в языке других ЭО в виде субстратных, адстратных и суперстратных элементов или в памятниках письменности, но и это бывает далеко не всегда. Исследователь ЭИ должен заранее примириться с тем фактом, что многие ее страницы прочтены удовлетворительно никогда не будут.

Одна из самых типичных и драматических ошибок в этой области связана с попытками взаимооднозначного сопоставления общностей, выявляемых по разным категориям источников. Несмотря на известные бурные дискуссии вокруг соотношения понятий *археологическая культура* и *этническая общность*, мы не видим оснований сомневаться в том, что в первом приближении археологическая культура действительно отражает социальную общность, обладающую определенным уровнем этничности. Ведь единство материальной (и частично духовной) культуры, вскрываемое археологами, и есть фундаментальная характеристика этнического единства. Точно так же носители реконструируе-

мых лингвистами праязыков не могли не составлять ЭО – напомним о том, что говорилось выше о двоякой роли языка в этнических процессах. Но всегда ли много шансов на то, что ЭО, реконструируемые археологами или лингвистами, будут совпадать? Там, где письменные источники в со стоянии оказать нам помощь, картина видится совершенно иной. Не будь письменных источников (и следов в топонимике), мы бы никогда не догадались о колоссальных масштабах кельтизации Европы и частично Анатолии, а в позднейшее время в Европе остаются лишь несколько кельтоязычных анклавов. На смену кельтам и другим слабоизвестным этнолингвистическим группам Европу буквально затопляют первоначально очень немногочисленные германские и славянские племена, не говоря уже о гораздо более загадочных по происхождению романцах. Не останься письменных памятников на тохарских и хетто-лувийских диалектах, мы никак не ожидали бы наличия центральноевропейской по происхождению группы в Синьцзяне, а хетты едва ли были бы признаны индоевропейцами. Эти и другие примеры ведут нас к двум очень важным предположениям. Возможно, что носители многих (большинства?) археологических культур не оставили никаких лингвистических потомков, в то время как носители праязыков могут не поддаваться археологической локализации вследствие своей исходной малочисленности. Иными словами, разные категории источников могут отражать разные стороны не только одной, но и разнообразие этнических реальностей, существовавших в пространстве и времени.

Проиллюстрируем сказанное на примере относительно хорошо изученной территории – *Ингерманландии* (по-шведски буквально «земля ижор»). В сущности, исследователями до сих пор не получены ясные ответы на ряд центральных вопросов, касающихся той этнической группы, по которой она была названа. В известном смысле сама постановка этих вопросов не была осуществлена с достаточной четкостью. 1) Представляют ли ижоры самостоятельную, пусть и дисперсную, этнолингвистическую общность, т. е. восходят ли все ижорские группы XIX-XX вв. к единой ЭО с единой культурой, и прежде всего языком (праижорским)? 2) Если да, то являются ли они этническими наследниками племени *ижерян*, зафиксированных в древнерусских памятниках (*ингары* западных источников)? 3) Если да, то в каких археологических памятни-

ках могла отразиться (и отразилась ли?) континуальная преемственность ижорской культуры, начиная от времени существования праижорской общности и вплоть до, предположим. XVIII в.?

Сходный круг проблем ожидает нас при переходе к данным физической антропологии. Феномен эндогамии в этнических процессах играет примерно такую же двоякую роль, как и язык: он и служит ее консолидации и в то же время сам усиливается за счет других этноконсолидирующих факторов. Конечно, определенные способы погребения, не способствующие сохранению остеологического материала, существенно сужают источниковую базу наиболее распространенных способов физико-антропологических исследований. Но дело не только в этом. Специалисты по физической антропологии, так же как и археологи, применяют ради удобства (на наш взгляд, мнимого) лингвистическую номенклатуру, не понимая ее существа. К сожалению, приходится говорить о том, что на территории той же Ингерманландии и те и другие систематически «обнаруживают» *финно-угров*, хотя присутствие здесь угорского компонента более чем неправдоподобно. Мы сталкиваемся в этом случае с механическим переносом термина из области сравнительно-исторического языкознания на совсем иной по своей природе материал. Впрочем, и такие термины, как *славянское жилище* или *балтский антропологический тип*, не менее далеко уводят в сторону от подлинного понимания этноисторических процессов. И если о славянах еще можно условно говорить как об ЭО (имея в виду, конечно, *праславян*), то термин *балты* является условно-лингвистическим и никакой этнической реальности не соответствует.

Мы не сомневаемся в том, что преодолеть сложившуюся научную традицию непросто, и все же это необходимо. Пусть археолог занимается археологическими культурами, специалист по физической антропологии – популяциями (это относится и к тем, кто проводит дерматоглифические, серологические, одонтологические и прочие исследования живых людей), лингвист реконструирует праязыки и изучает языковые контакты, исследователь письменных памятников выявляет методом критики текста когнитивную ценность содержащейся в них этноисторической информации. Если при этом окажется, что на определенной территории и в определенное время жили люди, пользовавшиеся единым

языком или хотя бы составлявшие единое диалектное пространство, обладавшие единым расовым типом, единой культурой, единым самоназванием, – очень хорошо. Но если такого соответствия не окажется – тоже не беда. Самое главное, чтобы никого не смущало такое положение, когда, скажем, носителей праязыка или народ, упомянутый в письменном источнике, не удастся «посадить» на археологическую карту.

Следует заметить, что, признавая большие успехи сравнительно-исторического языкознания в реконструкции праязыковых состояний, было бы ошибочно считать эти успехи определяющими для целей изучения ЭИ. На наш взгляд, исследование языковых контактов и особенно лексических заимствований дает гораздо более важные результаты, так как позволяет установить относительную хронологию этнолингвистического взаимодействия. Археология, со своей стороны, может иногда, хотя и не всегда, дать этой относительной хронологии абсолютные временные координаты. Но даже при непрерывно продолжающемся совершенствовании методов археологических датировок для дописменных периодов они могут оставаться только приблизительными, и возможности грубых ошибок сохраняются. По-настоящему надежную хронологическую основу дают только письменные источники после их надлежащей критической обработки.

Одна из труднейших проблем, которая встает перед исследователями ЭИ, – это определение степени этничности изучаемой группы. Иногда думают, что этническое самосознание с присущей ему иерархичностью дает надежный критерий для оценки. На деле, как отмечалось выше, этническое самосознание становится основным этническим признаком лишь в тех случаях, когда оно превращается в самодовлеющее начало. В нормальном случае этническое самосознание является результатом абстрагирования от реальности ЭО, так же как и любая другая разновидность социального самосознания (сословная, групповая) является результатом абстрагирования от реальности социальной общности; не забудем, что и сама ЭО – это только одна, хотя и очень значимая, разновидность социальной общности. В принципе нет жесткого разграничения между ЭО и некоторыми другими социальными общностями. Род, племя, община, город могут иметь некоторые этнические признаки, размещаясь в пределах нижней части шкалы этничности.

Иерархичность этнического самосознания отражает, в свою очередь, реальную иерархию этничности: гортинцы – критяне – дорийцы – греки, все они обладали определенными этническими признаками, тем более резко выраженными, чем выше был уровень их этничности. Вряд ли мы далеко уйдем от истины, сказав, что низший уровень этничности присущ даже таким общностям, как ленинградцы (петербуржцы) и москвичи; во всяком случае, нетрудно нащупать разницу между ними хотя бы в лексике, если не в психологии. Любой диалектолог хорошо знает, что говор двух соседних деревень нередко различается даже в лексической части, а ведь язык мы все время выдвигаем в качестве господствующего этнодифференцирующего признака. Но и во внеязыковых сферах культуры должны найтись аналогии таким лингвистическим понятиям, как *диалекты*, *социолекты*, *идиолекты* и т.д. Возникающая в археологической среде потребность к исследованию микрорегионов постепенно приходит и в этнографию. Соответственно этому и изучение ЭИ может вестись не только в рамках крупных ареалов, но и на микрорегиональном уровне. Важно, однако, чтобы этноисторические исследования не ограничивались выборочными категориями этнических признаков и проводились по возможности на всем массиве существующих источников. Дело в том, что этнические процессы в разной степени влияют на разные этнические признаки. Поэтому степень этничности будет разной не только для разных групп, но и для одной группы она будет разной по разным этническим признакам.

Из сказанного, в частности, следует, что иерархия ЭО не может быть представлена в виде плоскостной структуры. Скорее следует говорить о многомерном пространстве координат, осями которого будут этнические признаки – как главные, так и второстепенные, а точками пересечения – конкретные ЭО. Естественно при этом, что не все точки пересечения заполняются исторически известными ЭО, но и одинаковых ЭО не существует. В ЭИ, как и в истории вообще, каждый случай особый.

Брак и семья у греков в XIX – XX вв.

(рукописная версия статьи: Греки // Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы.

М.: Наука, 1988. С. 206–228)

«Благонравие, послушание, страх перед стариками, как и вообще перед людьми старшего возраста, и трудолюбие – вот главные моменты в воспитании детей у современных греков» – так начинал докторскую диссертацию о свадебных обычаях своих соотечественников, защищенную в Халле в 1880 г., Ф. Сакеллариос, уроженец Эпира (Sakellarios, 1880, S. 5). Действительно, без изучения греческой семьи – фундаментальной социальной и экономической ячейки общества, основного источника ценностных ориентиров – невозможно далеко продвинуться в понимании любых сторон греческой истории последних веков. Но даже на фоне общей слабой изученности греческой народной жизни (за исключением устного творчества) проблемы семейной жизни исследованы удивительно мало. До некоторой степени лучше известны благодаря нескольким подробным описаниям свадебные обряды. К сожалению, авторы этих описаний либо руководствовались теорией «пережитков» Дж. Фрезера (Abbott, 1969, p. 147-191), либо пытались непосредственно искать в современных обрядах древнегреческое (в лучшем случае византийское) наследие (Wachsmuth, 1864, S. 81-105; Lawson, 1910, p. 554-562). Хотя и нельзя отрицать наличие древнегреческих архаизмов в свадебной обрядности нового времени (ср.: бросание на голову невесты яблока – *μῆλοβολεῖν*), однако многое в ней роднит греков с современными народностями Малой Азии: турками, армянами, курдами, айсорами и др. (Державин, 1904; Акритас, 1936, с. 84-85; Серебрякова, 1979, с. 101-105), с одной стороны, и народами Балкан – с другой. Это обстоятельство требует тщательного анализа исходя из общих представлений об обрядовом койнэ, сформировавшемся в первые века христианской эры

на территории Восточной Римской империи, и его последующей истории (Анфертьев, 1979). Точно так же нуждаются в оценке возможности славянских, албанских, владшских, турецких влияний на региональные варианты брака и брачных отношений в Греции, имея в виду существенную полиэтничность ее населения в период османского владычества, частично сохраняющуюся до сих пор. В настоящей работе нет возможности разбирать все эти сложные вопросы, затрагивающие самую суть этнической истории Греции²⁶⁷.

После второй мировой войны несколько оживилось этнографическое изучение Греции, причем, помимо собственно греческих, в этом сыграли большую роль преимущественно американские исследователи. Особое значение имели работы М. Шейн-Димен, Э. Фридль, И. Т. Сандерса. Состоявшаяся в феврале 1975 г. под эгидой Нью-Йоркской академии наук конференция на тему «Региональные вариации в современной Греции и на Кипре: К перспективе этнографии Греции» позволила до некоторой степени оценить результаты этих работ (Dimen, 1976), результаты, впрочем, весьма скромные. Все же некоторые аспекты семейно-брачных отношений сделались яснее. Весьма существенным было замечание одного из участников дискуссии (К. Цукаласа) о том, что по крайней мере в прошлом роль приданого в браке обуславливалась доминирующим в данном районе способом производства: там, где преобладало мелкое землевладение, приданое заключалось прежде всего в земельном участке; в районах, где господствовали чифтлики (крупные хозяйства с использованием наемного труда), приданое, естественно, состояло из движимого имущества; наконец, там, где сохранялась сложная семья типа славянской задруги, был развит институт продажи невесты (фактически продавалась ее рабочая сила) (Dimen, 1976, p.

²⁶⁷ Древнегреческие брачные обряды и брачное право кратко описал В. В. Латышев в своей книге «Очерк греческих древностей» (Латышев, 1889, с. 241–243); к указанной у него библиографии следует добавить книгу: (Samter, 1911); многочисленные работы М. П. Нильссона по проблемам древнегреческой народной религии, а также посвященный семейному праву раздел в написанной Л. Жернэ части введения к изданию: *Platon. Oeuvres complètes*. P., 1951. T. 11, pt 1: *Les Lois*, liv. I–II.

380). Очевидно, что эти фундаментальные различия в экономической подоплеке брака оказывают влияние на все его аспекты. Мы в дальнейшем будем касаться главным образом первой из указанных форм брака, как более подробно описанной. Следует заметить, впрочем, что она является преобладающей в сельских местностях и в наши дни в связи с исчезновением института чифтликов после 1927 г. (Campbell, 1976, p. 21).

Традиционная греческая семья была основной ячейкой общества как в аспекте непосредственной производственной деятельности, так и в идеологическом плане, являясь, в частности, элементарным коллективом в том, что касалось отправления религиозных нужд, и будучи вся в целом носителем престижа (источником которого служила τιμή – честь) (Campbell, 1976, p. 20-21). Как правило, это была семья расширенного типа, хотя нуклеарные семьи могли выделяться из нее путем постройки или покупки собственного дома (Gavrielides, 1976, p. 269-270). Многим исследователям неотъемлемой чертой греческой семьи представляется ее патриархальный характер. Действительно, положение женщины в греческой семье характеризовалось в прошлом демонстративной покорностью, приниженностью (Abbott, 1969, p. 182), причем это проявлялось уже в свадебных обрядах (Акритас, 1936, с. 100). Во многих районах Греции и по сей день сохраняется установка на то, что женщина должна вести скромную, ориентированную на домашнее хозяйство жизнь в отличие от активного, деятельного мужчины, которому предоставляется значительная свобода в поведении, как это ярко показала М. Шейн-Димен на примере деревни, населенной этнографической группой куцовлахов (Schein, 1971, p. 52-61). Рядом формальных признаков подчеркивается, что жена вступает в семью мужа, но не муж в семью жены; она принимает его фамилию в поссесивной форме и даже его личное имя в особой форме (типа Георгина – жена Георгия) и т. п. (Allen, 1976, p. 189; Hoffman, 1976, p. 334-335). Все же положение женщины в обществе не может считаться однозначно определенным, как показала, в частности, дискуссия на той же конференции в 1975 г. (Dimen, 1976, p. 382). Счет родства и передача имен осуществляются по билатеральному принципу (Gavrielides, 1976, p. 271; Hoffman, 1976, p. 333-334), хотя в отношении передачи имен не исключено, что это яв-

ляется инновацией²⁶⁸. Жена в традиционной греческой семье не входит окончательно в семью мужа, но считается по многим признакам членом отцовской семьи, служа посредником между обеими. Это проявляется и в имущественном плане, так как ее приданое ни в коем случае не попадает в полную власть мужа или главы его семьи, но остается ее собственностью (фактически, правда, собственностью главы отцовской семьи). Неравенство мужа и жены проявляется все же в том, что в случае смерти одного из супругов или развода мужчины имеют право (и обыкновенно используют его) жениться снова, а женщины почти никогда замуж не выходят (Allen, 1976, p. 185; Hoffman, 1976, p. 335)²⁶⁹. Примечательной чертой положения греческой женщины является практика наследования дома по женской линии. По имевшимся в нашем распоряжении материалам мы не могли установить пространственные и хронологические рамки этого института. Из общих соображений кажется, однако, что в эпоху полного господства патриархальной семьи вирилокальность брака должна была решительно преобладать (уксорилокальность могла возникать только в том случае, если в родительской семье жены не было наследников мужского пола). В настоящее время унаследование дома дочерью институционализировано на островах (Парос (Dimen, 1976, p. 382); Фера, где земля наследуется старшим сыном, а дом – старшей дочерью (Hoffman, 1976, p. 333-334); Тинос, где дочери стараются предоставить или родительский, или купленный специально к свадьбе дом, притом, что брак обычно неолокален (Dubisch, 1976, p. 320-321)), и распространено в городских условиях Афин (Safilios-Rotschild, 1976, p. 415). Для долины Фурни (Арголида) Н. Гавриелидис приводит следую-

²⁶⁸ Материалы, собранные среди греков, иммигрировавших в США, показывают, что у них передача имен склонялась в пользу патрилинейности в первом поколении и лишь затем выравнивалась в сторону билатеральности (см.: Tavuchis, 1971, p. 152–162).

²⁶⁹ Следует заметить, что еще перед второй мировой войной развод в Греции был делом непростым, причем муж, не доказавший неверность жены, должен был фактически содержать ее после развода. См. (Иванова, 1974 г.); эти материалы, записанные в Ташкенте среди греков-эмигрантов, были использованы нами в извлечениях, любезно предоставленных в наше распоряжение собирательницей, поэтому архивная пагинация при цитировании не указывается.

шую поучительную статистику (начало 70-х годов XX в.): расширенные семьи составляют 3,3% всех семей (нуклеарные – 76,67%); из них такие, в которых живет муж дочери, составляют 71,43%, а такие, в которых живет жена сына, только 25,00% (Gavrielides, 1976, p. 269-270). Увеличение числа нуклеарных семей Гавриелидис характеризует как современную тенденцию, имеющую конкретные социально-экономические причины, но ничего не говорит о давности феномена уксорилокальности. В то же время у маниатов Южного Пелопоннеса уксорилокальность отмечается как новейшая тенденция, связанная с усилившимися контактами с другими территориями и забвением эндогамии (раньше вирилокальность поддерживалась и тем, что в глазах односельчан мужчина, живший в родительском доме жены, имел пониженный социальный статус) (Allen, 1976, p. 184). Следует, пожалуй, добавить, что в соответствии с предписанной им обычаем ролью именно женщины являются хранителями традиции, и в том числе знатоками и распорядителями в свадебных обрядах (Aschenbrenner, 1976, p. 219), тогда как мужчины в силу своей большей социальной активности более склонны и к восприятию новшеств.

В XIX в. нормальным брачным возрастом считалось и в основном считается и по сей день 15-17 лет для девушек и 16-20 лет для юношей (Abbott, 1969, p. 147; Акритас, 1936, с. 87; Иванова 1974)²⁷⁰. К лицам, не вступившим в брак вовремя, относились недоброжелательно, хотя к неженатым мужчинам несколько терпимее, тем более что юноши, по обычаю, должны жениться не ранее, чем родители (или они сами) выдадут замуж их сестер. В таких случаях братья иногда готовы и в наши дни пожертвовать сестрам часть своего наследства, чтобы легче было выдать их замуж и впоследствии возместить убытки приданым своих жен (Allen, 1976, p. 184). Случалось, однако, и так, что старшие братья, обремененные этой обязанностью (на младших она распространялась в

²⁷⁰ Северная Греция; см. (Иванова, 1974), однако, там же данные о высоком – 30 лет для девушек, 30–35 лет для юношей – брачном возрасте в Эпире, причем сам информатор объясняет это необычное для Греции явление необходимостью долго накапливать требуемое для брака состояние, не приходится сомневаться в том, что норма действительно могла варьироваться в зависимости от социально-экономической обстановки и традиции конкретной местности.

меньшей степени), женились позже младших или даже оставались холостяками (Иванова, 1974, Эпир, Северная Греция). Встречаются данные о своеобразных обычаях, маркировавших переход девушек в состояние зрелости, после чего к ним можно было свататься. Такой обряд на Хиосе совершался в присутствии священника, старейшин и должностных лиц деревни, которых родители девушки приглашали вместе с родственниками и знакомыми. Священник читал молитву и произносил благословения, после чего девушка переодевалась в головной убор и платье замужней женщины (μανδήλιον, πρηστίρα). За этим следовала обычная пирушка с песнями (Kanellakes, 1890, Σ. 138–139).

Как и следует ожидать от среды с патриархальными установками, брак в недавнем прошлом обычно рассматривался как экономическая сделка, заключаемая родителями сторон. Браки по любви были, по утверждениям исследователей, редки (Abbott, 1969, p. 147). Впрочем, такого рода утверждения страдают сильным преувеличением. Хотя и сейчас случаются браки, при которых жених и невеста не знакомы друг с другом (Dubisch, 1976, p. 320), в нормальном случае родители стараются следовать в своем выборе привязанностям сына или дочери (Акритас, 1936, с. 87; Aschenbrenner, 1976, p. 215). Неподчинение родительской воле может, однако, стать источником острого конфликта. В современном обществе брак по любви получил более высокий статус, и теперь даже пожилые пары, случается, утверждают, что они женились по любви (Dubisch, 1976, p. 320), причем жители более отсталых в других отношениях регионов (особенно Фессалии) более привержены традиционным ценностям и в том, что касается брака-сделки (Safilios-Rotschild, 1976, p. 415). Следует заметить, что и те исследователи, которые подчеркивают роль родителей в выборе брачного партнера, не могут отрицать, что ухаживание в той или иной мере существует, так же как и то, что есть достаточно мест для общения молодежи до брака: деревенский источник, куда девушки ходят по воду, ярмарки, деревенские и семейные праздники, посиделки и т. п. (Abbott, 1976, p. 147; Иванова, 1974, Северная Греция) или просто вечерняя прогулка (βόλτα < итал. *volta*) (Dubisch, 1976, p. 320). Известный с древности способ для юноши объявить девушке о своих чувствах – кинуть ей яблоко или цветок на голову или на колени – весьма обычен (Wachsmuth, 1864, S. 83; Акритас, 1936, с. 84), хотя кое-где и

считался неприличным (Abbott, 1969, 147-148). Случаи добрачных половых сношений в таких условиях неизбежны, но огласку они, видимо, получают лишь при заключении поспешных браков, что носит отпечаток скандальности (Dubisch, 1976, p. 320). Вместе с тем даже засватанные юноша и девушка еще не так давно могли появляться на людях не иначе, как в сопровождении третьего лица (Иванова, 1974, Пелопоннес).

Из круга возможных брачных партнеров исключаются в первую очередь прямые родственники до двоюродных братьев и сестер включительно, а также члены семьи, связанной с данной отношениями кумовства (такой брак считался бы инцестуозным; неясность существует относительно брака детей крестного отца или матери с сиблингами крестника) (Allen, 1976, p. 188; Bialor, 1976, p. 234). Иногда запрещаются браки и с троюродными братьями и сестрами (Hoffman, 1976, p. 234); в других случаях (при особенно узком круге брачных партнеров) количество близкородственных браков становится столь велико, что исследователь объясняет этим высокий процент наследственных нарушений психики у жителей деревни (Gavrielides, 1976, p. 266).

В остальном степень эндогамности коллектива весьма разнится в зависимости от конкретных условий. В традиционном сельском обществе брак внутри своей деревни считается предпочтительным, хотя родители могут выдать дочь и за ее пределы (*᾿ς τὰ ξένα*) или получить невестку извне (*ἀπὸ τὰ ξένα*). Речь идет, однако, как правило, о деревнях, находящихся на расстоянии не более нескольких километров (Abbott, 1969, p. 149; Allen, 1976, p. 184; Aschenbrenner, 1976, p. 215-216), так что распространенный в свадебных песнях акцент на бедах, ожидающих невесту, покидающую отчий дом, на чужой стороне (как в некоторых русских песнях), представляет в значительной мере условность. Женитьба юноши за пределами деревни возможна, но даже на островах с характерной для них уксорилокальностью брака отмечается преобладание женщин среди экзогамных брачных партнеров (Dubisch, 1976, p. 320). То же касается браков с представителями иных этнических групп, с которыми поддерживались дружественные отношения, например владов (Иванова, 1974, Северная Греция).

Первым из собственно свадебных обрядов является сватовство (*προξενιά*). Сват (*προξενητής*) или сваха (*προξενήτρα*), причем чаще сва-

ха, выбираемые из числа родственников или друзей, засылаются обычно родителями жениха к родителям невесты, но изредка – наоборот (Abbott, 1969, p. 148; Allen, 1976, p. 185). При их посредничестве заключается предварительное соглашение (συμφωνία). Главный вопрос при этом – о характере приданого: будет ли оно состоять только из одежды, утвари и других предметов обихода или будет включать более серьезные вещи (деньги, недвижимую собственность и т. д.). Характер и размеры приданого играют не только экономическую роль, но и влияют на общественный престиж брачащихся семей (Bialor, 1976, p. 232, 235). Под влиянием современных социальных процессов возникает, видимо, известный протест против института приданого, накладывающего слишком тяжелые обязательства на семью невесты (достоверные данные имеются по греческим общинам Кипра (Peristiany, 1976, p. 346)). В городских условиях основным элементом приданого (не считая денег или ценных бумаг) становится дом, в селе – земельный участок с растущими на нем оливковыми деревьями и виноградниками, но, как уже говорилось выше, нередко также и дом. Очевидно, что в этих случаях именно приданое является основой благосостояния молодой семьи и оказывает существенное влияние на выбор невесты (Иванова, 1974, Северная Греция, Пелопоннес, о-ва Крит и Икария). Интересны следующие данные, характеризующие роль приданого в структуре земельной собственности Южного Пелопоннеса: в долине Фурни земельные наделы, полученные таким путем, составляют 39,62% от всей земли, находящейся в частной собственности, против 50,05%, полученных в наследство от отца (Gavrielides, 1976, p. 268). Имеются сведения и о том, что среди малоимущих слоев населения с целью избежать выплаты приданого и расходов на свадьбу (а также при совершении брака вопреки родительской воле) практиковалось, как и у многих других народов, фиктивное похищение с согласия невесты. Как правило, браки уводом завершались примирением с родителями, но иногда примирения так и не наступало (Иванова, 1974, о-ва Крит и Керкира).

Греки, как, впрочем, и другие народы, называют одним и тем же словом *πρόικα*²⁷¹ и ту часть приданого, которая представляет собой движимое и недвижимое имущество семьи невесты, передаваемое в рас-

²⁷¹ Слово восходит к винит. падежу др.-греч. *πρόιζ* – приданое.

поряжение жениха, и изготовленные ею самой предметы домашнего обихода (одежда и пр.), а также обязательные подарки, вручаемые ею гостям. Эта часть приданого имеет, конечно, меньший экономический вес, но связанные с ней психологические аспекты весьма важны. Еще до наступления брачного возраста девушка (под надзором и при содействии старших женщин семьи) постоянно занята изготовлением приданого и тем самым мысленно готовится к предстоящему супружеству. Она должна его изготовить самостоятельно (покупной является только материя), причем как можно больше, а, – ведь по качеству приданого окружающие судят о трудолюбии невесты. Девушка должна изготовить себе столько приданого, чтобы ей хватило его на всю жизнь (Иванова, 1974, Северная Греция).

Сватовство сопровождается сложной церемонией. Так, в Северной Греции по заключении сделки сваха получает от родителей невесты кольцо и богато вышитый платок и относит их в дом жениха, где обменивает на кольцо, пришитое красной шелковой нитью к черному шелковому платку, и золотую монету (φλουρί), а также цветы и сласти для невесты и подарки для остальных членов ее семьи. Эти взаимные подарки называются *σημάδια*, (букв. «знаки»), а обмен ими рассматривается как слово (*λόγος*), которое ни при каких обстоятельствах не может быть нарушено. С этого времени молодые становятся «связанными» (*συνδέμενοι*) если не формально, то фактически (Abbott, 1969, p. 148). При сватовстве же назначается срок свадьбы, которая может состояться и через два месяца, и через два-три года (Иванова, 1974, Северная Греция).

Помолвка (*ἀρραβώνα*) или обручение (*δακτυλίδωμα*, от слова *δακτυλίδι* – обручальное кольцо) (Wachsmuth, 1864, S. 82-83; Sakellarios, 1880, 9-12; Abbott, 1969, p. 150-154; Акритас, 1936, 89; Иванова, 1974, Северная Греция, острова Крит и Керкира) может совершаться за несколько месяцев или за год до свадьбы. Ее главная цель – подписание брачного контракта родителями жениха и невесты, вступающими таким образом в отношения свойства (*συμπθερία*), сельским священником и свидетелями (*μαρτύροι*). Участие в церемонии священника означает, что будущий брак санкционируется церковью, которая становится в то же время его гарантом. Основная часть праздника происходит в доме невесты (подписание контракта, обмен сторон свадебными кольцами, т. е.

собственно обручение), но завершаться он может в доме жениха. В течение всего цикла свадебных обрядов, открываемого обручением, происходят постоянные перемещения групп участников обряда (со строго фиксированным составом) между домами жениха, невесты и шафера, а также обмен подарками в разных направлениях. Сами торжества, связанные с обручением, могут не ограничиваться одним днем, продолжаясь на следующий день или через некоторое время (например, через месяц) в виде обмена визитами и дарами. С момента обручения жених получает право иногда посещать и видеть свою невесту, но не может оставаться с ней наедине. Во время крупных праздников (рождество, пасха, масленица) он шлет ей разные мелкие подарки. Вообще на их общение накладываются разнообразные запреты. Так, на Хиосе жених должен обращаться к невесте: «Μαρή», а она к нему: «Βρέ»; если же кто-то из них нарушит запрет, помолвка считается расторгнутой (несмотря на общую презумпцию нерасторжимости помолвки) (Kanellakes, 1890, Σ. 139).

Примерный порядок помолвки следующий. В дом невесты приходят родители жениха и его друзья, исполняющие роль свидетелей, под предводительством священника. Хозяева и гости обмениваются благопожеланиями. Затем все садятся, а сват, через некоторое время встав, торжественно объявляет о цели прихода. Тогда священник и родители обеих сторон подходят к иконостасу (εἰκονοστάσι), под которым на столе лежат упомянутые выше στήμια. В присутствии «свидетелей» священник расспрашивает родителей об условиях брачного договора. За этим следует собственно религиозная часть церемонии, открываемая приличествующими случаю молитвами. Священник берет кольца и протягивает кольцо невесты родителям жениха и наоборот – «меняет кольца» (ἀλλάξει τὰ δακτυλίδια). Входит невеста и целует всем по очереди руки, получая в ответ одну-две золотые монеты, – важная процедура, называемая χεροφίλημα – целование рук. Далее она подносит гостям сладости, кофе, вино, ракию, что называется κέρασμα – угощение. Будущим свекрови и свекру, а также свату она дарит по паре шерстяных носков. Затем все переходят в дом жениха, который встречает их на пороге и, в свою очередь, целует им руки. В доме им также подают угощение. Между тем к невесте приходят подружки, поздравляют её, танцуют и поют особые, предназначенные для помолвки песни.

Обычный свадебный сезон у греческих крестьян – конец октября (около дня св. Дмитрия, т. е. 26 октября по ст. ст.). В это время происходит перерыв во всех полевых работах, наличие досуга дополняется изобилием молодого вина (Abbott, 1969, p. 155). Напротив, самым неподходящим временем, как и у других народов, пользовавшихся юлианским календарем, считается май. Не подходит для женитьбы високосный год, нельзя также жениться при ущербной луне. Из дней недели самым неблагоприятным считается среда. Плох также и четверг, в который вообще не рекомендуется делать какие-либо серьезные дела. Наконец, понедельник (Δευτέρα, т. е. второй день недели) не годится, так как, согласно этимологической игре слов, женившемуся во второй день придется это проделать вторично. Обычный день свадьбы – воскресенье, но вся процедура может занимать до пятнадцати дней, включая неделю до и неделю после свадьбы.

Важнейшую роль в свадебной церемонии играют кум (κομπάρος лат. compater; vonós), выступающий в роли шафера, и кума (κομπάρα, vonά) (Wachsmuth, 1864, S. 87; Allen, 1976, p. 189; Bialor, 1976, p. 234; Gavrielides, 1976, p. 271). Семьи часто связаны отношениями кумовства на протяжении нескольких поколений, поэтому лицо, выполняющее роль шафера на свадьбе, может быть как крестным отцом самого жениха, так и будущим крестным отцом его детей. В последнем случае он, возможно, выступит в роли шафера также на свадьбе своего крестного сына и т. д. Кумовья не только руководят многими действиями в период подготовки к свадьбе и ее проведения, но и сами в этой связи несут значительные расходы.

Собственно свадьба (γάμος или χαρά, т. е. веселье) начинается в воскресенье, за неделю до венчания. В этот день жених посылает невесте какой-либо подарок либо приходит сам, тем или иным способом объявляя, что свадьба состоится через неделю (Wachsmuth, 1864, S. 83-85; Abbott, 1969, p. 156-157). В Северной Греции жених обычно сперва посылает невесте некоторое количество хны, а затем приходит сам, целует руки будущим тестю и теще, после чего они переходят к деловым вопросам. Если, согласно предварительному договору, семья невесты обещала ему только деньги, он их именно в этот момент и получает, а на недвижимую собственность ему дают письменную гарантию. Вечером

жених веселится в своем доме с друзьями, а невеста зовет к себе с той же целью подружек, которые будут помогать ей в течение всей предстоящей недели.

В понедельник начинаются приготовления к свадьбе. На севере Греции невеста с помощью подружек красит волосы хной, полученной накануне от жениха, причем поется особая песня. Эта крайне грустная песня называется, однако, *τραγούδι τῆς χαρῆς* – песня веселья (т. е. свадьбы); такое противоречие обычно для свадебной обрядности (Abbott, 1969, p. 157)²⁷².

Вторник – день в ритуальном отношении неблагоприятный – обычно проводится в праздности. В среду на севере Греции принято «укладывать приданое» (*διπλώνουν τὴ προίκα*), в чем участвуют замужние женщины из семей друзей и родственников. Женщина, их созывающая, имеет особое название для своей должности: *καλέστρα*. Большая часть приданого укладывается в нарядно расписанные сундуки, а предметы, предназначенные для подарков, выставляются напоказ (Abbott, 1969, p. 157-158)²⁷³.

Основные приготовления ложатся на четверг и пятницу. В них входит в первую очередь изготовление праздничных хлебов, заготовка дров, передача приданого, приглашение гостей (Wachsmuth, 1864, S. 85-86; Abbott, 1969, p. 158-165; Иванова, 1974, Северная Греция). Состав действий в разных районах Греции, естественно, весьма различен. Общие черты прослеживаются прежде всего в символическом использовании одинаковых категорий лиц и предметов, наделенных, как предполагается, особой магической силой. Отдельные операции поручаются, скажем, девушкам или детям, причем их особо ответственные этапы – девушке или ребенку, оба родителя которых живы; другие, напротив, – замужним женщинам или старухам. В разных комбинациях используются монеты, мука, сласти, различные виды растений и плодов (орехи, миндаль, мирт, лимоны и пр.): их кладут в тесто, осыпают ими различных участников церемонии и т. д. В эти же дни жених и невеста отдельно или вместе устраивают вечеринки для своих друзей и подруг.

²⁷² Мы не касаемся в настоящей статье текстов свадебных песен (хорошую библиографию можно найти в книге: (Leclanche, 1967); основным изданием остается: (Passow, 1860).

В Северной Греции самый наполненный заботами день предсвадебной недели – это четверг, причем кое-где только в этот день серьезные приготовления и начинаются. В таких местах в этот день вторично красят волосы невесты хной. Вечером в доме жениха и в доме невесты собираются родственники и пекут праздничные хлебы (τὰ προζύμια). Семь свадебных лепешек готовят следующим образом. Муку просеивают три девушки. Тесто замешивает девушка, оба родителя которой живы, вместе с тремя женщинами, состоящими в первом браке (πρωτοστέφανοι). При этом воду в квашню подливают дети. В других местах, однако, приготовление таких хлебов поручается родной (или, если таковой нет, двоюродной) сестре жениха. Упомянутые выше замужние женщины кладут в тесто монеты. После свадьбы на эти монеты девушки покупают булочки и мед и едят их с большой торжественностью. В тесто могут класть также крючок и петлю, символизирующие мужское и женское начала (ἀρσενικὸ καὶ θηλυκὸ), кольцо или медную монету. Все операции по приготовлению теста сопровождаются обрядовыми песнями. Когда тесто поднимется, дружка невесты (καλημάννα), участвующая в церемонии, посыпает его сезамом и украшает миндалем. Эта лепешка будет использоваться для причастия во время церковной церемонии. Остальные шесть, изготовленные другими участницами обряда, будут распределяться среди родственников после службы. В некоторых районах изготавливают два больших круглых калача, которые невеста в день свадьбы несет на руках по пути к дому жениха. Она ломает их на полдороге и бросает куски в толпу; эти куски тщательно собираются и хранятся, так как считается, что они оказывают магическую помощь роженицам.

Пока эти хлебы готовятся, жених тайно посылает в дом невесты мальчика с небольшим количеством муки. Подружки заманивают невесту в угол и посыпают ее этой мукой (τὴν ἀλευρώσουν). То же делают с каждым из родственников жениха, приходящих в дом невесты, и наоборот.

Вечером одна из подружек невесты надевает мужской головной убор, изображая таким образом жениха, и красит волосы невесты хной, между тем как прочие девушки поют, стоя вокруг них.

В это же время жених в сопровождении друзей приходит к шаферу, встает перед ним на колени и, целуя ему руку, приглашает в свой дом. В тот же вечер он посылает невесте пирог, который она ломает в знак окон-

чательного признания власти мужа. День завершается большим пиром в доме жениха (φιλία, букв. «дружба»).

В других районах перечисленные ритуальные действия совершаются в пятницу, а в четверг принято посещать баню. Καλέστρα невесты созывает ее подружек, которые устраивают у нее танцы под музыку, а затем сопровождают ее в общественную баню, где все вместе моются, причем расходы оплачиваются женихом. Затем они возвращаются в дом невесты и снова танцуют. Если вечером не ожидается пирушки, они уходят рано. Обычно же позднее к ним присоединяется партия жениха, также побывавшая в бане, и танцы могут продолжаться до утра.

Пятница обычно начинается тем, что группа юношей идет в лес по дрова (’ς τὰ ξύλα) для предстоящего праздника. Их возвращение выливается в торжественную церемонию. Во главе процессии следует лошадь, на седле которой укреплен длинный шест с развевающимся флагом. К концу шеста привязан красный платок и на него надето яблоко или апельсин. На краю села процессию встречают игроки на барабанах и свирелях, и с этой музыкой, а также соответствующей песней она движется к дому жениха.

После полудня происходит передача приданого (προικοπαράδοσι). Священник в сопровождении знатных лиц деревни (πρόκριτοι) приходит к невесте и составляет перечень приданого (τὸ προικοσύμφωνο, букв. «брачный договор»). На нем ставят свои подписи или значки невеста и ее родители, а затем приданое складывают на видном месте, чтобы соседи могли его видеть и завидовать. Часа за два до захода солнца зовут родственников, чтобы они «перевернули» (γυρίζουν) приданое, т. е. снова разложили его в порядке по сундукам. При этом в приданое бросают леденцы с пожеланиями, чтобы оно стало «сладким, как сахар». Этот ритуал также сопровождается особой песней. Наконец, одну из старух назначают охранять приданое до следующего дня, когда шафер сообщит ей, что можно позволить отправлять приданое в дом жениха.

Вечером, после захода солнца обе стороны делают приглашения (καλέσματα) своим друзьям. При этом используются разнообразные предметы, например свечи, калачи (κουλούρες) или кусочки белой ткани, завязанные узелком, которые торжественно несут приглашаемым (προκαλεσμένοι). Знаком приглашения со стороны невесты были бон-

боньерки (μπονιέρες) – коробочки с мелкими монетами, которые затем сохраняются ее подружками на память. Эта часть обряда оказалась настолько устойчивой, что даже после второй мировой войны невесты из среды греческих эмигрантов в Ташкенте получали от своих бабушек к свадьбе, кроме свадебного платья, по 50–100 бонбоньерок. Другая разновидность приглашения выглядит так: два мальчика, один из которых несет светильник, а другой флягу с вином, украшенные цветочными венками и с букетиком завернутой в бумагу гвоздики, вручают букетик будущему гостю и говорят: «Возьмите эту гвоздику, она от такого-то. Он зовет вас на веселье (т. &, свадьбу)». Приглашенный отпивает из фляги, принимает гвоздику и желает долгих лет жизни вступающим в брак.

Суббота накануне венчания – начало центральной части свадебного цикла, занимающей три дня (Wachsmuth, 1864, S. 86-87; Abbott, 1969, p. 165-167; Kanellakes, 1890, Σ. 140). В этот день вечером уже начинается свадебный пир с обильной едой и питьем. Но основное содержание этого дня заключается в перевозке приданого в дом жениха²⁷². Едва ли не повсеместно в Греции в этот день совершается обряд бритья жениха и мытья невесты в бане. Жених должен также принять участие в заклании скота для праздничного стола. При заклании им первого животного старики наблюдают, как и куда брызнет кровь, и по этой и другим приметам делают выводы о судьбе будущего брака. Вечерние пирушки устраиваются обычно порознь в домах жениха и невесты. Следует иметь в виду, что в этот день, как и в последующие, гости вносят свой вклад в обеспечение праздника едой, питьем и необходимой утварью, так как семьи жениха и невесты не в состоянии выдержать всех необходимых расходов. Есть данные о том, что иногда и организационную часть брали на себя специально выбранные из числа гостей лица, чьих распоряжений не могслушаться даже отец жениха (Акритас, 1936, с. 95-98)⁶⁸.

На севере Греции суббота накануне свадьбы протекает приблизительно-следующим образом. Друзья жениха верхами едут к его дому, там спешиваются, пьют с гостями и танцуют. Двое из их числа демонстративно скачут по деревне на конях, которым суждено везти приданое.

²⁷³ Впрочем, приданое могло вывозиться и одновременно с выводом невесты в день свадьбы. См.: (Иванова, 1974, Северная Греция).

Затем они возвращаются к дому жениха, и кавалькада в полном составе движется к дому невесты, везя подарки жениха ее родителям и родственникам. Раздав подарки, выпив и станцевав, они нагружают лошадей приданым, причем на каждую лошадь сажают маленького мальчика. Свадебную подушку выносит другой мальчик, который, пока процессия еще не тронулась с места, подбегает к жениху, передает ему подушку и получает за это награду. По прибытии приданого к дому жениха его складывают во дворе, а мать жениха из окна кидает на него леденцы. Участникам обряда дают подкрепиться, затем они поют и танцуют вокруг приданого. Вслед за этим призывают цирюльника, он торжественно бреет жениха, окруженного друзьями. Поется специальная песня.

В течение дня жених посылает невесте цветы, золотые нити (τέλια), вуаль (σκέπη), подбитый мехом жакет (κρουσέλλα) и головной убор для свадебного обряда – одним словом, полный свадебный костюм. Эти подарки называются κανίσια или κανίσκι, либо πόθεσις – залог(?). Вечером жених посылает невесте ужин (ὁ δαίπνος), состоящий из трех-четырёх блюд и лепешку (κλίκι). Невеста между тем закрыта в комнате со своими подружками, которые, слыша, что ужин прибыл, кричат изнутри, что не пустят пришедших, если те не откупятся пятью пиастрами и лепешкой. Лепешку несет одна из ближайших родственниц жениха, она же откупается от подружек невесты, и ее пускают в комнату. Невеста получает лепешку, стоя в углу, и ломает ее пополам о свое колено. В это время мужчины–участники церемонии проходят в комнату, подкрепляются, а сопровождающие их юноши пускаются в танец во дворе. К танцу присоединяется невеста в ярком шелковом головном платке в сопровождении брата или ближайшего родственника-мужчины. После трех туров медленного танца сиртос она уходит и гости также удаляются. На обратном пути их встречает жених, и они все вместе с оркестром во главе заходят к шаферу и отводят его в дом жениха, где начинается пир. Танцы продолжаются до зари, когда молодежь провожает шафера до дому, а затем бродит по улицам, распевая серенады (πατινάδες). Аналогичный «семейный праздник» (συγγενική) имеет место в доме невесты. В обоих случаях приглашают па них особые лица, называемые παρεστéκaμενοι, угощающие приглашаемого лепешкой и вином или ракией. Хозяин и собравшиеся гости обмениваются короткими привет-

ственными песнями (гости поют хором). Далее исполняются «застольные песни» (τραπεζικά). Гости приносят свои взносы, выражающиеся в заколотых ягнятах (σφαχτά), кухонной утвари, светильниках и пр. В некоторых местах эти взносы называются κανίσκι – подарки (Иванова, 1974, Эпир). К каждому предмету привязывают благопожелания, подписанные гостем, такого, например, рода: «Пусть живут, пусть старятся (т. е. живут до старости. – А. А.), пусть бог дарует им богатство Авраама, Исаака и Иакова». Взносы сдаются особому лицу, называемому κελλαρτζής – келарь.

Наконец, настает день венчания (στεφάνωμα) (Wachsmuth, 1864, S. 88-98; Sakellarios, 1880, S. 15-23; Abbott, 1969, p. 167-182; Kanellakes, 1890, Σ. 140–142; Акритас, 1936, с. 92-95; Иванова, 1974, Северная Греция). Невеста встает рано утром и в последний раз участвует в уборке дома. Затем она занимается своим туалетом. Сестры и подружки расчесывают и заплетают ей волосы. Родственники осыпают ее серебряными монетами, которые девушки подбирают и хранят на счастье. Затем она одевается в свадебное платье, присланное женихом накануне. Голову украшают золотыми нитями, свисающими до колен, а лицо закрывают длинной розовой вуалью. Один из братьев завязывает ей на три узла пояс вокруг талии. Одевшись, невеста целует руки всем присутствующим и, опустив глаза долу, проходит через комнату в угол, который будет ее местом во время предстоящей церемонии. Этот угол, называемый «углом невесты», украшается изящным ковром и зелеными растениями по сезону (преимущественно плющом), долженствующими символизировать юность и свежесть. Подружки возлагают на голову невесте венок из искусственных цветов, распевая песню, в тексте которой содержатся очевидные намеки на ее поведение в течение последующего обряда: она должна быть неподвижной и молчаливой. Невеста в ответ одаривает подружек креповыми платками (σαμί) в знак того, что и они сами вскоре вступят в брак.

Жених посылает подарки родителям, сестрам и братьям невесты: у нее тоже наготове полная корзина подарков членам его семьи. Эти взаимные подарки могут состоять из юбок, поясов, передников, туфель, кружевных воротничков и т. п. Одевание и бритье жениха также составляет торжественную церемонию, в которой ему помогают друзья,

называемые на севере Греции славянским словом *μπράττοι* (ср.: болг. *братѝм* – побратим). Они иногда остаются ночевать в его доме с предыдущего вечера. Одевшись, он должен встать на нижний жернов ручной мельницы, на которой крестьяне мелют овес (в других районах для той же цели может употребляться, скажем, большой медный поднос; этот вариант вызывает в памяти то, что при короновании византийского императора последний стоял на щите, – сходство не случайное, но определяемое структурной, а тем самым, вероятно, и генетической близостью свадебного и коронационного обрядов). Жених целует руки своим родителям, и они его благословляют.

Когда жених готов, составляется процессия, в которой, кроме него, участвуют священник и собравшиеся гости. Мужчины могут ехать на лошадях, женщины чаще идут пешком. Перед отправлением посылают двух парней с флягами вина с предупреждением к дому невесты, где они получают за сообщение подарки. После их возвращения с известием, что невеста готова, процессия пускается в путь. По пути заходят к шаферу, символически бреют его, женщины поют при этом особые песни. Он присоединяется к процессии вместе с дружкой невесты (его женой, матерью или сестрой). В руках он несет украшенную цветами флягу с вином и лепешку, а дружка невесты – покрытую шелковым платком корзинку, в которой находятся венки (*τὰ στέφανα*), отрез материи на платье и леденцы.

Шествие приближается к дому невесты. На Крите в этот момент обе стороны стреляют из ружей в знак радости (на Крите ружье – необходимая принадлежность каждого дома)²⁷⁴. На севере Греции жених должен перебросить яблоко или гранат через крышу дома невесты. Характерное для свадебного ритуала многих народов столкновение между партией жениха и невесты приобретает в Греции самые разнообразные формы. Это может быть притворная стычка между друзьями жениха и родными невесты. Обычно подружки невесты захлопывают дверь перед носом жениха и не открывают ее, пока он или шафер не откупятся подарками, либо в знак выкупа заставляют петь и плясать его друзей. На Крите женщины из партии жениха поют перед запертыми дверями с

²⁷⁴ Критский материал здесь и ниже взят из: (Иванова, 1974).

просьбой их открыть, а им отвечают изнутри краткими шутливыми песенками. В других случаях дорогу перегораживают веревками, требуют в качестве выкупа курицу (обычный символ плодovitости).

Наконец жениха пускают в дом. Вместе с ним заходят шафер и другие представители его партии. Родители невесты ожидают сидя. Жених целует руки ими другим родственникам невесты – по старшинству, после чего следует веселое застолье. В других местах жених прежде всего подходит к невесте, принимает стакан вина из рук ее сестры, которая вслед за тем повязывает ему шею красивым платком и трижды ударяет по лицу. В то же самое время невеста набрасывает аналогичный платок на шею шаферу и завязывает его на три узла. Символика узлов, характерная для свадебной церемонии, тесно связана с особой формой зловредной магии, перед которой испытывается особый страх в течение всего этого дня. Речь идет о «завязывании» (δέμα), вследствие которого мужчина не может выполнять свои супружеские обязанности. Обратный магический процесс – «развязывание» (λύσις) включает в себя много иногда довольно сложных и многокомпонентных ритуалов. Столь же разнообразны и сложны ритуалы превентивной защиты от «завязывания»²⁷⁵. В данном случае превентивной защитой служит завязывание узлов, так сказать, легкой рукой. В другом варианте обряда близкие действия наполнялись, однако, иным смыслом: подружки невесты дарят жениху шарф и пытаются ударить его ладонью по щеке или осыпать пудрой, но братимы его защищают, так как исполнение намерений девушек считается плохим предзнаменованием для жениха; завязывается веселая потасовка. В этой же версии обряда жених не должен садиться за стол вместе со всеми, ему подавали отдельно яичницу. Объяснение этого, отмирающего в XX в. запрета состоит в том, что его нарушение якобы грозит смертью теще. По некоторым данным, существовал обычай, согласно которому священник надевал жениху и невесте кольца не в церкви, как обычно, а еще в доме невесты.

Повсеместно важным моментом церемонии был выход невесты из дома, причем она должна была всячески изображать, что она противится уходу из отчего дома, что ее уводят силой. Здесь характерен обычай при-

²⁷⁵ Богатый материал из рукописи, завершенной неким Георгием с о-ва Калимнос в 1799 г., опубликован в статье: (Rouse, 1899, p. 154–161).

мерки туфель. Туфли (обязательно белые) в отличие от остального костюма, присланного женихом накануне, приносит в день свадьбы один из братьев, который и должен одеть их ей на ноги. Подружки пытаются туфли похитить, невеста притворяется, что они ей не подходят, братим откупается деньгами. Наконец он выводит невесту, причем оба держатся за концы одного платка. Невеста прощается с родными, ее сажают на лошадь, перед отправлением дают стакан вина, она делает из него три глотка и бросает стакан через плечо назад. В других случаях невеста, выйдя из своего угла, крестится; затем, дойдя до порога, трижды кланяется до земли и совсем уже на выходе из дома опрокидывает правой ногой стакан вина.

Выход невесты всегда имеет торжественный и грустный характер. Невеста целует домашним руки; выступает медленно и с потупленными глазами – *καταρῶναι* – чинится. Часто невеста и ее близкие плачут, звучит печальная музыка. Иногда родные при прощании дарят ей подарки, которые собирает брат или сестра. Родная или двоюродная сестра выводит ее из дому, держа за подмышки. Впрочем, по другим версиям, эту роль могут играть не только ее подружки или братья, но также шаферкум и кума, т. е. люди из партии жениха. При проводах родные невесты танцуют, но партия жениха танцевать в этом доме не может. Всю процессию осыпают смесью риса, зерен, мелких конфет и денег; дети подбирают.

Движение процессии в церковь осуществляется в определенном порядке: либо впереди ведут невесту, а партия жениха идет сзади, либо партия жениха с оркестром оказывается впереди, а партия невесты сзади. Существенным здесь оказывается, таким образом, не само место партий в процессии, а их взаимная симметрия относительно центра. Стараются выбирать при этом не ту дорогу, которой партия жениха шла в дом невесты. Шествие сопровождается выстрелами из ружей зрителей (в апотропеических целях), с музыкой и пением. Подружки невесты чаще всего поют песню о верной жене (сюжет напоминает «Возвращение Одиссея»). В некоторых местах один из участников шествия несет барашка на большом вертеле. Во главе процессии может идти также юноша в юбке и с шестом, на конец которого надето яблоко и привязан белый платок (*φλάμπουρο* – знамя), символизирующий чистоту невесты (этот

обычай характерен и для валашской среды). В других модификациях обряда тот же участник процессии зовется $\mu\lambda\alpha$ ρακτάρης – знаменосец, а его знамя – $\mu\lambda\alpha$ ράκι (слово турецкого происхождения). Хотя некоторые информанты из Северной Греции считают этот обычай славянским, он широко распространен по всей стране. Роль байрака может выполнять национальный греческий флаг, кроме яблок, на его навершии могут быть укреплены цветы и калачи. В последнем случае калачи ломают, и куски их раздают присутствующим при возвращении в дом жениха. По некоторым сведениям, байрак делали лишь в тех случаях, когда невеста жила в другой деревне. Жених и невеста, как частично видно из предыдущего, могут двигаться в церковь как пешком, так и верхами. Если едут верхами, что чаще всего случается тогда, когда расстояние до церкви велико, кавалькада трижды объезжает церковь. На третий раз невеста останавливается перед церковными дверями, берет на руки мальчика, целует его три раза и дает ему яблоко, в которое воткнуты мелкие монеты. Свекор или другой старший родственник жениха снимает ее с лошади. Если идут пешком, на подходе к церкви поется песня, в которой невесту сравнивают с попавшей в сети куропаткой. Невеста перед входом в церковь останавливается и трижды кланяется. Внутрь ее вводит свекор или другой старший родственник жениха.

Священник встречает у порога, ведет ее к аналою. На аналое накладывают свадебная лепешка и чаша с вином, которыми священник причащает жениха и невесту. По некоторым данным, невеста бросает стакан с вином, поданный священником, за спину. При чтении текста «Да покорится жена мужу» жених и невеста пытаются наступить друг другу на ногу, так как считается, что тот, кому это удастся, будет верховодить в семейной жизни. Главный момент церковной церемонии – это, однако, венчание. Венки для этой цели либо плетутся подружками невесты из виноградных, смородиновых и хлопковых побегов, либо делаются из искусственных цветов, но могут быть изготовлены также из серебра и составлять церковное имущество, предоставляемое священником только на время венчания вместе с богато украшенным венчальным поясом и другим убранством невесты. Шафер-кум либо кума «меняет венки» ($\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\zeta\omicron\upsilon\nu\tau\acute{\alpha}\sigma\tau\acute{\epsilon}\phi\alpha\nu\alpha$) жениха и невесты, а затем набрасывает кусок ткани, находившейся в корзине вместе с венками, па плечо невесте

либо окутывает этой тканью обоих новобрачных. При обходе аналая на них бросают рис, смешанный с конфетами и мелкими монетами. На севере Греции сразу после венчания новобрачная прикалывает на верхнюю одежду присутствующих букетики желтых горных цветов χαντρολόλουδο – цветок-бусина. Родители и все гости поочередно обнимают молодых, целуют в лоб и желают «прочного счастья» (στερεωμένα). В некоторых местах высказывают тройное благопожелание: «Живите, седейте, старейте (т. е. живите до старости и седины. – А. А.)», сопровождая каждую его часть прыжком. На сцену появляются медные кувшин (γκιοῦμι) и таз (λαγῆνι, ληγῆνι), составляющие часть приданого невесты. Молодой берет таз, молодая – кувшин, и они помогают кумбару и кумбаре вымыть руки, за что те вознаграждают их бросаемыми в таз деньгами.

Молодой муж берет новобрачную под руку, и они медленно и чинно трогаются в путь к дому мужа. Односельчане, толпящиеся на краю дороги, их приветствуют. При подходе к дому особые песни поются подружками и матерью молодой.

Весьма важным моментом свадебного обряда считается вступление молодой в дом мужа (речь идет, разумеется, о традиционном вирилокальном браке). С ее действиями связано множество примет, правил и запретов. В этом ритуале апотропеические и карпогонические мотивы смешаны до полной неразличимости. Каждый участок маршрута новобрачной (двор, порог, дверной косяк, подножие лестницы, верхняя ступень лестницы) отмечаются особыми действиями ее самой и прочих участников церемонии. Например, свекровь встречает ее с хлебом и поясом, которые кладет на порог. Молодая должна перешагнуть через них: если она перешагнет правой ногой – это хорошая примета, левой – плохая. Или же она должна наступить правой ногой на лемех плуга, находящийся за порогом, или на топор, лежащий на пороге, или же она должна раздавить ногой перевернутую тарелку, лежащую на пороге. Перед входом в дом невеста трижды низко кланяется. Она рисует медом или маслом крестики на дверном косяке или на потолке, либо участники процессии вырезают их своими кинжалами. Кое-где молодая ломает над головой одну из медовых лепешек и бросает куски через плечо вокруг. В тех случаях, когда для этого используются два больших калача, куски од-

ного она бросает вверх по лестнице, а другого – во двор. Если эти калачи она несла от отцовского дома, один она ломает по пути, другой – входя в дом мужа. Важно отметить, что в этот момент (да и не только в этот) она сама и ее действия становятся источником магической силы; во всяком случае, куски лепешки собираются присутствующими и хранятся как магическое средство (или с той же целью немедленно съедаются).

Иногда свекровь встречает молодых у дома, пританцовывая, в других версиях – около ворот. В обоих случаях при входе молодых осыпают смесью риса, зерен хлопка и всяческих мелочей (из окна или другого возвышенного места). Опустевший деревянный поднос из-под этой смеси один из братимов бросает на крышу дома: если поднос упадет дном кверху, у молодых родится мальчик, если книзу – девочка. Если лицо молодой закрыто фатой (так невеста обычно идет в церковь, но часто лицо открывают еще в церкви и больше не закрывают), свекровь подымает фату и целует невестку, потом сына. Затем она приглашает их в дом, охватив обоих одним куском материи или полотенцем за плечи, и благословляет. Иногда она становится более активным действующим лицом, чем молодая. В таком случае это она ломает калач над головой невесты и разбрасывает куски.

Рассмотрим еще случай пространственного развертывания обряда на лестнице дома (Северная Греция). У подножия лестницы молодой дают кувшин, и она льет немного воды на ступени по мере подъема, либо сосуд ставят на ее пути, и она должна опрокинуть его ногой. Свекор и свекровь, которые в этом случае не присутствовали на церемонии венчания, стоят в это время на площадке и осыпают новобрачных леденцами, рисом, хлопковым семенем, нутом и монетами, собирая которые мальчишки устраивают свалку. Когда пара достигла верхней ступеньки, на пол постилают шерстяное одеяло, под которое кладут гранатовое яблоко. Новобрачная должна ступить на него и раздавить его ногой.

Наконец, молодые вступают в дом. Новобрачная кланяется родителям мужа, целует им руки и берет у них изо рта своим ртом золотые монеты, которые они сжимают зубами и знак того, что они будут отныне говорить друг другу только «золотые слова». Затем она приветствует всех собравшихся. Часто молодой (или молодому) сажают на колени мальчика, которому она дарит чулки и рубашку. Молодые принимают

поздравления и подарки, стоя за столом. Дарят деньги или домашнюю утварь: кастрюли, вилки, ложки, одеяло, покрывала, но по возможности делают и более существенные подарки: домашнюю скотину и пр. Поздравляют и целуют молодых по очереди, начиная с кумбара. В этом случае один из братимов подпускает поздравляющих только после того, как они скажут, что подарят.

Вслед за этим гости перекусывают, и священник громко читает список приданого, который скрепляется его подписью и подписью молодого, а также подписями свидетелей из числа присутствующих. Список передают отцу новобрачной, который его бережно хранит, так как в случае ее преждевременной смерти он может востребовать приданое назад. Родные молодой дарят ее мужу петуха, затем отправляются домой и там развлекаются самостоятельно.

Одна из старших родственниц мужа проводит молодую в маленькую комнатку, где она празднует в компании кумбары и других женщин, пока жених со своими друзьями пирует в большой (σαλόνι). Сестры мужа усаживают ее на стул в углу. Пока она чинно идет в этот угол, одна из них держит у нее над головой ломоть хлеба с солонкой на нем. Молодая со своими товарками скромно удовлетворяются пением, в то время как в большой комнате, где тоже поют, дело доходит и до битья посуды. В Северной Греции принято, чтобы в разгар веселья кто-то выскочил во двор, схватил самого большого петуха, крутанул его дважды в воздухе и с размаху бросил. Тогда все бросаются ловить этого петуха. Застолье кончается ближе к вечеру, когда гости в сопровождении оркестра устраивают танцы посреди деревни, оставляя молодого в обществе молодой и ее женского окружения.

В других местах, например, в организованном на площади большом танце (χορός) принимают участие оба молодые. На площадь выносят байрак, четыре обязательных тура танца ведут: первый – нун, второй – молодой (γαμπρός), третий – нуна, четвертый – молодая (νύφη). В каждом туре свой порядок расстановки танцующих и свой текст, который сперва пропевают, а потом его мелодию повторяют на музыкальном инструменте. По окончании танца молодая целует руки всем участникам, начиная с нуна, а они дарят ей деньги. Далее молодая дарит каждому из братимов рубашку или чулки, или шарф. Каждый, получив подарок,

подпрыгивает. Она льет из кувшина воду, чтобы они могли вымыть руки, а девушки стараются насыпать им на ладони землю, запачкать. После этого все расходится по домам.

В дальнейшем, как было уже сказано, происходят постоянные перемещения празднующих между двумя домами, так как в каждом следующем этапе в конкретном месте принимает участие строго определенный круг лиц. Все собираются, однако, в день венчания на большой пир (μεγάλη τράπεζα) в доме молодого. Созывают гостей молодой и его братимы. Молодой каждому глаш целует руки. По некоторым данным, последним приходят к кумбару и идут вместе с ним в дом молодого. Обычно каждый из гостей несет свой взнос – мясо с рисом и т. п. (см. выше). Молодые в застолье участвуют не постоянно, их приглашают к гостям время от времени. На людях они не целуются, но в шутку их заставляют одновременно целовать кому-нибудь руку, так чтобы губы их сблизились. Поднимают тосты в честь новобрачных, кумбара и кумбары, священника, гостей, мирян, хозяев. Приведем вариант последнего (Северная Греция): «Сколько отпечатков гвоздей в долине Вардара, столько блага пусть даст бог дому, где мы поем» (оригинал составляет два стиха пятнадцатисложного хорей с цезурой после четвертой стопы – обычного размера греческой песни). Молодая с лицом, покрытым фатой, под особую песню наливает вина гостям. В промежутках между песнями гостей играет оркестр. Принято побуждать музыкантов к игре, прикладывая монеты к их лбам и поднимая тосты в их честь. Приготовление пищи продолжается всю ночь, так чтобы ни один из гостей не остался обиженным едой или выпивкой. Молодая раздает подарки из своего приданого – родителям мужа, кумбару, кумбаре и всем прочим.

Важнейшей частью этого пира является танец (χορός), обыкновенно начинающийся после прибытия отца молодой вместе с его гостями. Цепочку мужчин замыкает молодой, причем за правую руку его держит кумбар, а левой он сжимает руку жены. За нею следует кумбара и далее в определенном порядке родственницы молодого. Другая цепь, состоящая из родственниц молодой, пляшет сзади цепи молодого. Танец представляет из себя, в сущности, необходимую формальность и продолжается не более трех туров. Затем новоприбывшие угощаются и отбывают

восвояси. Постепенно начинают расходиться и прочие гости. Невеста, если она еще под фатой, фату снимает и остается с непокрытой головой, убранной цветами и золотой канителью. Под утро уходят кумбар и кумбара. Провожают их с музыкой. У себя дома кумбар угощает провожатых, и тогда все окончательно расходится.

С понедельника молодая жена символически приступает к своим домашним обязанностям (Wachsmuth, 1864, S. 99; Abbott, 1969, p. 182-183). В прошлом, вероятно, большую роль играло удостоверение в невинности невесты, но литературные данные об этом очень скудны²⁷⁶. Известно, однако, что осмотром постели занимался кто-либо из партии жениха. В случае благоприятного результата шли в дом невесты и пировали там. В противном случае, по некоторым данным, в этот день отменялись танцы и другие развлечения.

Между тем существует много данных о том, что должна делать в этот день молодая. Она помогает всем членам своей новой семьи в их утреннем омовении (νίψις), целует им руки и готовит завтрак. Исследователи не без основания указывают, что в этих утренних церемониях символизируется раболепная покорность жены мужу и его домашним, характерная для греческой семейной жизни. В некоторых местностях это подчеркивается тем, что молодая моет и целует родным мужа не только руки, но и ноги. В знак прощания с девичеством молодая раздает соседским девочкам золотую канитель из свадебного убора. С этого дня начинаются (и продолжаются всю неделю) испытания молодой на навыки к домашней работе. Специально затевают стряпню, ставят хлебы, бросают веник посреди комнаты – смотрят, будет ли подметать. Если кто-то из старших за обедом говорит: «Хочу пить», она должна встать и подать воды. Иногда в понедельник молодая посещает общественный источник. Идет в сопровождении девочки из мужниного дома, по дороге целует руки всем встречным (это она должна делать в течение 40 дней после свадьбы). Прежде чем набрать воду, бросает в источник деньги. Впрочем, чаще обряд первого посещения источника относится к среде, о чем см. ниже. Возможно, срок зависит от того, сколько времени молодая считается ритуально нечистой (после потери девственности). В

²⁷⁶ См., однако: (Иванова, 1974, Северная Греция).

пользу такого предположения говорит то, что в некоторых местах посещение источника совершается лишь через неделю после свадьбы, причем в течение этой недели она вообще не выходит из дому, так как ее не должны видеть на улице. В последнем случае затворничество молодой компенсируется тем, что она всю неделю ходит нарядная, ежедневно меняя платья (на понедельник полагается черное бархатное), и лишь после первого выхода на улицу и посещения источника одевает обычную одежду с фартуком.

В понедельник праздник продолжается, причем в ряде источников этот день характеризуется как самый пьяный и разнузданный (Pouqueville, 1820, р. 130-131; Акритас, 1936, с. 98). Утверждается, что участники пира обычно не в состоянии продолжать его долее утренней зари во вторник, а нередко он заканчивается и раньше. В других местах, напротив, это праздник для самых близких, которые при этом по-всякому дурачатся (в частности, танцуют, перебросив через плечо подарки невесты). Примерный порядок праздника таков. Около полудня родители молодой посещают ее новый дом, затем молодой наносит им ответный визит, а затем идет к кумбару. Между тем компания представителей его партии с музыкой обходит будущих гостей (сперва они приглашают родителей молодой, затем кумбара и только после этого – прочих гостей). Каждый из них должен внести свой вклад в виде пирога, который на севере Греции называют заимствованным из славянских диалектов словом *πουγάτσα* (ср.: болг. *погáча* < итал. *focaccia*?), поднося с жареным мясом и фляги вина. Молодежь несет эти блюда в дом молодого торжественно и с музыкой. Положено, чтобы расходы кумбара были больше, чем у остальных, и он обычно посылает целиком зажаренного барашка и кувшин вина. Обычно собранной на пир провизии и напитков хватает на всех с избытком, так что остатки их раздаются в порядке благотворительности беднякам. Особым образом маркируется участие в складчине бывшего дома новобрачной. По одним версиям, оно ограничивается тем, что ее мать присылает сласти. В других случаях разыгрывается целое представление, в ходе которого главный повар праздника, вооруженный большим ковшом, вместе с группой помощников осуществляет нападение на отцовский дом молодой и «силой» вынуждает ее родителей выдать необходимые припасы.

В последующие дни продолжают символические акции, имеющие целью закрепить новый статус молодой (Wachsmuth, 1864, S. 100-101; Abbott, 1969, p. 183-186; Иванова, 1974, Северная Греция): помимо домашних работ, она как бы заново приобщается к общинным ценностям: источнику, общественной печи и, наконец, церкви.

Во вторник, по некоторым данным, отдыхают; в других местах целый ряд церемоний падает и на этот день. На севере Греции новобрачная во вторник дарит по платку каждому из музыкантов, а также делает подарок, называемый там славянским словом *дарóс*, каждому человеку из партии жениха. В полдень собираются ее ближайшие родичи и помогают изготовить лепешку из рисовой муки и молока. Выглядит это следующим образом. Молодая стоит за столом посреди большой комнаты и формирует тесто, а остальные в это время танцуют вокруг нее и время от времени останавливаются, чтобы делать на тесте надрезы монетами. По завершении этой процедуры составляется процессия, которая с музыкой несет лепешку в общественную печь. Вечером готовую лепешку с теми же церемониями несут домой и едят за ужином.

На среду, как уже говорилось выше, обычно приходится посещение источника. Новобрачная идет туда в своем будничном платье одна или в сопровождении двух ближайших родственниц мужа (или своей матери и свекрови). На ярком расшитом коврикe, покоящемся на ее левом плече, она несет большой сосуд, держа его правой рукой, заведенной за голову. В некоторых местах один большой сосуд для переноски воды заменяется па два медных кувшина, служащих для умывания. Такие же сосуды несут сопровождающие ее женщины. В эти сосуды предварительно бросают гвоздику, цветы, зерна пшеницы и ячменя, монеты; все это затем опорожняется в источник в качестве умиловительных жертв его духам. Сосуды моют, наполняют водой, несут ее домой и выливают перед входом. Иногда эту церемонию повторяют трижды, принося воду из трех разных источников. По другим версиям, молодая трижды наполняет сосуд и выливает воду у самого источника, причем, выливая воду в третий раз, сыплет мелкие деньги, тут же подбираемые детьми. Затем, насколько можно понять информатора, несет набранную в четвертый раз воду домой, где все должны ею умыться. В других вариантах обряда воду набирает и несет мальчик, у которого живы оба родителя (в древней

Греции такой мальчик назывался ἀμφιθαλής). Если воду набирать и нести в полном молчании, то это будет «безмолвная вода» (ἀμίλητο νερό) – весьма ценимое греками магическое средство.

Из других обрядов этого дня характерна церемония с веником, который вручают молодой, и она производит символическую уборку, идя по кругу и при этом как бы кланяясь своей новой семье. При этом ей кидают деньги, и она их сметает. В других местах, впрочем, она ни в коем случае не должна мести пол в течение недели после свадьбы, «чтобы не вымести со свету членов мужниной семьи» (Abbott, 1969, p. 188). Интересна также информация об обряде омовения невесты, имеющем, видимо, целью ее ритуальное очищение после потери невинности. Золовка (κουνιάδα) отводит новобрачную к ее матери, где она и моется. Мать угощает обеих, затем они возвращаются в дом мужа.

В четверг молодая обычно посещает церковь (ἐκκλησιάζεται), что имеет, по-видимому, смысл церковного очищения. Рано утром другие женщины новой семьи (или замужние родственницы) помогают ей причесаться и одеться, а затем ведут молодую в церковь (βγάζουν τὴ νύφη ὃς τὴν ἐκκλησιά). После утренней службы все возвращаются домой, где устраивается угощение. В других местах эта церемония приурочена к воскресенью, причем молодая продолжает считаться до некоторой степени ритуально нечистой: во всяком случае, в это воскресенье она еще не имеет права целовать иконы.

К пятнице (иногда к воскресенью) приурочивается важнейший ритуал послесвадебного цикла, называемый «возвращением» (ἐπιστροφή, ἐπιστροφίκα), «переворотом» (ἀπογύρισμα), «второй свадьбой» или «противо-свадьбой» (ἀντίγαμος, ἀντίχαρα) (Sakellarios, 1880, S. 28; Abbott, p. 183-186; Иванова, 1974, Северная Греция). Речь идет о празднике в родном доме молодой, сопровождающемся пиром, иногда не менее богатым, чем собственно свадебный, и особыми песнями. Правда, находящиеся в нашем распоряжении данные о составе участников довольно скудны; ясно только, что при нем родителей новобрачной посещали не одни молодые, но и родня жениха. Но сперва молодая одна идет в отцовский дом, где мать моет ей голову водой, настоянной на желтых цветах и листьях грецкого ореха. Затем уже приходит жених, а после пира молодые остаются ночевать в этом доме и проводят там следую-

ший день. В воскресенье в полдень за ними приходит отец молодого и другие ближайшие родственники обоего пола.

После посещения дома молодой другие родственники с обеих сторон поочередно приглашают молодых в гости, угощают их и делают разнообразные подарки молодой (платье, посуду, даже мелкий рогатый скот). Но свадебный цикл в строгом смысле слова завершается пиром у кум-бара (Abbott, 1969, p. 184; Иванова, 1974, Северная Греция), который принимает у себя и партию жениха, и партию невесты. Там тоже поются особые песни и происходит обмен подарками. Справляется этот праздник обычно через неделю после «возвращения».

Несмотря на завершение свадебного цикла, особый общественный статус, особенно в отношении обрядовой жизни села, сохраняется молодыми еще по крайней мере в течение года. Новобрачная должна, в частности, соблюдать ряд запретов (Abbott, 1969, p. 188-189). Ей нельзя видеть мертвеца, так как это приведет к смерти кого-нибудь в ее новом доме, и присутствовать на чужой свадьбе – это может быть губительно для тех новобрачных – ее присутствие вызовет их разлуку через развод или смерть одного из них.

Специального рассмотрения требуют правила поведения молодой по отношению к мужу и его родным (Акритас, 1936, с. 99; Иванова, 1974, Северная Греция). Невестка должна мыть ноги свекру или старшему брату мужа. Если муж приказывает жене что-либо принести, она не отдает ему в руки принесенную вещь, но кладет ее около него, а сама отходит в сторону. До появления первого ребенка она вообще должна вести себя как можно более скромно, не смотреть свекру в лицо и преимущественно отвечать на задаваемые ей вопросы, но не начинать разговор самой. Впрочем, в прошлом существовал полный запрет для молодой говорить в присутствии родственников мужа, к сожалению мало описанный в литературе. В случае необходимости она должна была прибегать либо к языку жестов, либо шептать на ухо золовке или детям то, что хотела сказать, а те уже повторяли ее слова вслух. Срок такого молчания был от десяти дней до трех месяцев, после чего свекор или свекровь, получив особый подарок или без него, разрешали ей говорить в своем присутствии. Строгие запреты налагаются на обращение по имени между молодой и членами ее новой семьи, причем муж и жена не могут

называть друг друга по имени даже наедине (этот запрет, впрочем, как и вышеперечисленные, в XX в. быстро уходит в прошлое). К молодой все обращаются словом *vúfi* (восходит к др.-греч. *vúμφη*), означающим и невесту, и новобрачную, и невестку, и сноху. Она же обращается к свекру словом *πατέρα* (зв. пад. от *πατέρας* – отец), к свекрови – *μητέρα* – мать, к мужу и его старшим братьям (младших можно называть по имени) – *ἄφέντι* (зв. пад. от *ἄφέντης* – господин, слово турецкого происхождения), к сестрам мужа (и старшим, и младшим) – *κυρά*, *κερά*, *κοῦράτσα* – госпожа (из др.-греч. *κυρία* – о госпожа). Последняя форма употребительна и по отношению к ятрови независимо от ее возраста. При разговоре о своем муже молодая называет его в третьем лице – *ἐκεῖνος* – он. По некоторым данным, после рождения первого ребенка они называют друг друга в третьем лице «отец ребенка», «мать ребенка».

В традиционной греческой патриархальной семье обособление новобрачной пары определялось только тем, что каждой из них отводилась отдельная комната, в которой, в частности, молодая хранила свое приданое (Иванова, 1974, Северная Греция), которое, как указывалось выше, не переходило полностью в распоряжение семьи мужа. В остальном расширенная семья функционировала как единое целое, что является, по-видимому, наследием древней Греции, восходящим, в свою очередь, к индоевропейской эпохе. Эта форма семьи, хотя и подверглась определенным изменениям в период османского владычества, в основном продолжала господствовать вплоть до достижения Грецией независимости и даже частично возродилась после ликвидации чифтликеров. В дальнейшем, начиная с 30-х годов XX в., в контексте общих социальных перемен наблюдается интенсивный процесс распада патриархальной семьи. Вместе с ней уходят в прошлое и описанные обычаи и ритуалы, структурно с нею связанные. Но динамика их исчезновения еще не описана, и весь процесс в целом ждет своего исследователя.

К вопросу о религиозном синкретизме.

Заметки, связанные с докладом И. А. Левинской
в Ленинградской части Института Этнографии
в январе 1987 г.

Сознательная аналитическая работа в любой области науки сопряжена с необходимостью точного и осмысленного использования понятий и обозначающих их терминов. Научный язык (как и язык вообще) имеет свойство оказывать формирующее воздействие на сознание своего носителя, причём в случае использования приблизительных или противоречивых понятий это воздействие приобретает отрицательный характер, делая приблизительным и противоречивым сам мыслительный процесс.

Критические исследования понятийного и терминологического аппарата науки имеют, поэтому, фундаментальное значение, особенно в те эпохи, когда нет интенсивного притока свежих идей, ощущается некоторый застой и происходит размывание критериев точности научного метода.

Что требуется от исследователя, занимающегося анализом научного понятия?

Прежде всего, он должен установить, кто, где, когда и с какой целью ввёл это понятие, какое содержание в него вкладывал, какова была последующая истории этого понятия, почему и насколько широко оно употребляется в науке²⁷⁷.

²⁷⁷ К сожалению, в данном тексте А. Н. не уделил внимания этому вопросу, который мы неоднократно с ним обсуждали. Не вдаваясь в подробности, отмечу, что термин *синкретизм*, греч. *συνκρητισμός* (букв. 'со-критство') впервые используется, кажется, у Плутарха в своём этимологическом значении 'чувство солидарности критян, забывающих противоречия перед лицом общего врага', а в новое время – Эразмом Роттердамским, также в значении 'солидарность людей в главном, преодоление мелких разногласий пред лицом противника', –

Далее необходимо определить, каким образом исследуемое понятие соотносится с более общим (как оно входит в более общее понятие или – что то же самое – возникает при разбиении последнего), какие понятия будут ему противоположны в данной области знания и какие составят ему аналогию в других областях. В ходе такой работы понятия, образованные неточно или противоречиво, естественным образом обнаружат свою несостоятельность.

В современной отечественной литературе понятие «религиозный синкретизм» используется, как правило, без определения и пояснений не только в специальных трудах (как, например, в коллективной монографии «Традиционные и синкретические религии Африки»²⁷⁸), но и в работах, рассчитанных на массового читателя (Токарев С. А. Религии народов мира²⁷⁹). Создаётся впечатление, будто соответствующий термин прочно вошёл в русский язык и всем понятен; – справедливость этого впечатления читатель может проверить на себе. В зарубежном религиоведении оживление интереса к этому понятию выразилась в недавние годы публикацией статей ряда авторов (К. Кольпе²⁸⁰ и др.), которое пытались прояснить историю термина синкретизм и узаконить его употребление. Наше отношение к возможности употребления этого термина будет видно из последующего. Что же касается его истории, то здесь прояснились лишь отдельные моменты, хотя главный и парадоксальный результат может обсуждаться уже на нынешнем уровне знаний. Обнаружилось, что обретение этим термином популярности было прямым следствием его

то есть этимологически и исторически данный термин никак не согласуется с применением его в том смысле, который обсуждается в данных заметках – *прим. ред.*

²⁷⁸ Имеется в виду издание: (Традиционные, 1986) – *прим. ред.*

²⁷⁹ По-видимому, на самом деле имеется в виду книга: (Токарев, 1986) – *прим. ред.*

²⁸⁰ Скорее всего, имеется в виду немецкий теолог и историк религии Карстен Кольпе (Carsten Colpe) – *прим. ред.*

ошибочной этимологизации и забвения исконного смысла. Такое положение вещей настораживает. Но, может быть, этот термин обозначает совершенно необходимое для науки понятие и его историей можно пренебречь во избежание нарушения терминологического консенсуса?

Прежде чем перейти к ответу на поставленный вопрос, необходимо сделать одно важное замечание. Исследуемое понятие, будучи однажды принято в религиоведении, стало использоваться при изучении и других сфер культуры, и всё сказанное ниже о «религиозном синкретизме» нетрудно переформулировать применительно к «культурному синкретизму» вообще, то есть понятию более общему. Мы будем, однако, говорить именно о религиозном синкретизме, исходя из того, что это понятие чаще всего используется всё же в религиоведческих контекстах, и лишь в конце сделаем некоторые замечания о применении его по отношению к другим сферам культуры.

На основе ложной этимологии термин синкретизм стал ассоциироваться с идеей слияния, смешения, сочетания разнородных элементов. Какое же место занимают синкретические в этом смысле явления в общей массе религиозных феноменов? Как видно из заглавия книги «Традиционные и синкретические религии Африки», её авторы делят религии на две категории, противопоставляя их друг другу, и понимают, очевидно, под первыми религии чистые, несмешанные, исконные, а под вторыми – те, которые образовались в результате контактов с внешним миром. Традиционности (тому особому качеству, которым характеризуется традиционные явления) можно противопоставлять только новизну (наличие инноваций), причём и традиционные, и инновационные явления могут иметь истоки как внутри данного социума, так и вне его. Бифуркативное деление и в этом случае невозможно, так как традиционное и инновационное содержатся во всех религиозных феноменах (точнее, во всех актах религиозной деятельности), а различия между отдельными феноменами сводятся к степени присутствия того и другого, причём ни то, ни другое никогда не выступают в чистом виде. Указанную книгу было бы правильнее назвать поэтому «Традиция и инновации в религиях Африки».

Термином синкретизм часто пользуются также в тех случаях, когда хотят подчеркнуть гетерогенность изучаемого явления. Но гетероген-

ность в большей или меньшей степени присуща всем религиозным явлениям, причём не существует такой их группы, для которой гетерогенность была бы решающим, субстанциональным признаком и которую можно было бы в этом смысле назвать «синкретическими религиозными явлениями». (Здесь напрашивается аналогия с категорией «этничность»: социальные общности поддаются сложной классификации на основе степени проявления этого качества, что не делает, однако, правомочным использование понятия «этносы», каковое понятие могло бы указывать на некоторые социальные общности, радикально отличающиеся высоким уровнем этничности от общностей, ближайших к ним по типу).

Итак, синкретизм не может логически интерпретироваться ни как противоположность традиционности, ни как синоним гетерогенности. Столь же неплодотворным представляется мнение о том, что в синкретических явлениях имеет место сочетание не просто гетерогенных, но и противоречащих друг другу начал. Живая религия всегда противоречива и непоследовательна, особенно на уровне представлений, но обладает при этом некоторой системностью, хотя и существенно более низкой, чем язык, представляющий вообще наиболее системную сферу культуры. Иначе говоря, наличие противоречащих друг другу элементов в пределах одной религиозной системы является нормой и нет нужды, поэтому, вводить особый термин, для обозначения этого явления. Но система при этом будет всё-таки только одна, и предполагать возможность независимого или квазинезависимого существования в едином религиозном сознании (индивидуальном или коллективном) двух или более религиозных систем, что обычно обозначается термином двоеверие и т. д., представляется принципиальной погрешностью против основ религиозоведения.

Иногда указывают также на специфическую приложимость понятия «синкретизм» к религии определённых эпох и, в первую очередь, эпохи эллинизма. Действительно, в эллинистических государствах создались особенно благоприятные предпосылки для сочетания в религии (как в представлениях, так и в культе) гетерогенных элементов. Но употребление особого термина и в этом случае избыточно. В каждую эпоху из соединения традиционных элементов и инноваций создаётся своя, уникальная культура, и в силу этой уникальности удобнее именовать как

её в целом, так и отдельные её сферы соответствующим общеисторическим термином, точно отражающим пространственно-временные рамки явления: эллинистическая культура, эллинистические религии или, если взять более частный пример, религия эллинистического Египта.

Стоит заметить в связи с этим, что попытки распространить термины, отражающие конкретные в своей историко-географической приуроченности явления за пределы той ситуации, для описания которой они возникли (ср. употребление терминов феодализм, Возрождение, или тотемизм, шаманизм) ведут не только к стиранию индивидуальности изучаемых явлений, но и к потере правильного представления о соотношении в них универсального и своеобразного. Исследователь, стремящийся разграничить эти два начала движется, как между Сциллой и Харибдой, между опасностями недооценки, с одной стороны, того, что универсалиям свойственно вновь и вновь возрождаться в разных исторических ситуациях, если есть к тому подходящие условия, а, с другой стороны, того, что в пределах культуры, характеризующейся единством пространственно-временных характеристик, чуждые и даже противоборствующие культурные течения (и религиозные в том числе) пользуются в значительной мере единым набором представлений и символов.

Несостоятельность понятия «синкретизм» для религиоведческой области с точки зрения как истории, так и логического содержания термина не помешала его экспансии в другие области гуманитарных наук.

Освященная авторитетом А. Н. Веселовского концепция изначальной слиянности и недифференцированности видов искусства, то есть «первобытного синкретизма», в последующем подвергавшегося постепенной дифференциации, вытекает из наивно-эволюционистских представлений XIX века и в таком качестве могла бы быть давно сдана в архив, если б не находила сторонников среди немалого числа отечественных исследователей.

К понятию «культурного синкретизма» представляющему прямое развитие понятия «религиозного синкретизма», может быть *mutatis mutandis* применено всё сказанное выше о последнем. Частным случаем «культурного синкретизма» является понятие «языкового синкретизма», тесно связанное с представлением о «смешении» языков. Несомненно,

что в ходе этнокультурных контактов возникают языки, у которых лексика, фонетика, морфология и синтаксис восходят не к одному, а к двум и более источникам. При этом наблюдается большое разнообразие форм языковых контактов, описываемых в терминах субстрата, суперстрата, адстрата, креолизации, языков общения и т. д. Никакой особой группы «смешанных», гетерогенных или «синкретических» языков выделить невозможно. Гетерогенность присуща языку, как и всем явлениям культуры, но повышенный характер его системности обеспечивает возможность указать для каждого конкретного языка место в иерархически организованной генеалогической классификации, то есть определить его основной источник, что далеко не всегда возможно сделать применительно к другим сферам культуры.

Наконец, «грамматический синкретизм» выражается, с точки зрения adeптов этого понятия, в таких, например, явлениях, как «слияние» двух или более падежей в один. На деле, речь здесь должна идти о том, что один падеж принимает на себя функции другого или других. Никакого «слияния» (в духе ошибочного этимологического истолкования термина) здесь не происходит, как и в случае с синкретизмом языковым.

Завершая эти краткие заметки, необходимо подчеркнуть, что широкое использование подобных расплывчатых понятий и терминов в культурологии останется возможным и неизбежным до тех пор, пока не будет построена общая теория изменений во всех сферах культуры, охватывающая изменения как внутренние, так и внешние, происходящие в результате культурных контактов.

Что такое «народная религия»?

03.06.1987.

Сегодняшнее занятие семинара посвящено теме «Социальные функции религии». Это очень широко поставленная тема. Говоря о «социальных функциях религии», мы подразумеваем ту роль, которую выполняют в обществе религия и религиозные институты, воздействие религии на жизнь общества, всю ту специфическую область общественной жизни, которая заполняется религией. Известно образное сравнение религии с опиумом. Здесь подразумевается, что страдания социальных низов также облегчаются религией, как страдания больного – наркотиком. Иллюзорность этого облегчения, смягчающего остроту классовой борьбы, – вот важнейший аспект темы, выбранной для сегодняшнего семинара. Есть, конечно, и другие аспекты. Место религии в доклассовом обществе или, напротив, религиозное оформление социальных движений в развитых обществах – эти проблемы не могут не волновать этнографов. Возможно, об этом будут говорить содокладчики. Я остановлюсь на одном из аспектов темы, связанном не столько с воздействием религии на общественную жизнь, сколько с обусловленностью известных форм религии структурой общества.

Я буду говорить исключительно об обществах с развитой социальной структурой, уделяя преимущественное внимание таким обществам, где исповедуются так называемые «мировые религии». Известно, что в этих обществах существует заметная разница между религиозными представлениями различных слоев общества. В частности, систему религиозных верований социальных низов, то есть, в докапиталистических обществах, преимущественно – крестьянства, в настоящее время принято называть «народной религией» (popular religion, religion populaire, Volksreligion).

Это словосочетание, по своему исходному употреблению, почти не имело терминологической окраски и было прямым аналогом народной

поэзии, народного искусства, обозначая не столько некую самостоятельную сущность, сколько ту форму, которую религия принимает в определенной социальной среде. При таком подходе область народной религии охватывает представления необразованной части населения о сверхъестественных силах и их действия, имеющие целью подчинить эти силы своим интересам. С этой областью тесно связано также понятие о частной, приватной религии, потому что в соответствующих религиозно-магических процедурах человек действует от своего собственного имени и в своих интересах, а не от имени и в интересах коллектива. Приватная религия сама по себе не имеет, конечно, социальной окраски. Все же надо заметить, что особое развитие она получает у крестьян в силу того, что они особенно нуждаются в помощи сверхъестественных сил по сравнению, например, с военной аристократией. Погода и зависящий от нее урожай – центральный предмет забот земледельца – в слишком большой степени не зависит от воли крестьянина, и нередко ему остается рассчитывать только на чудо. Приблизительно так употребляется понятие народной религии в классических работах М. П. Нильссона по истории греческой религии²⁸¹. Эти работы, незаслуженно игнорируемые историками религии других классовых обществ, в последнее время – я это хочу с радостью констатировать – начинают привлекать должное внимание. Можно сослаться, например, на совсем новую книгу (1977 г.) румынского этнографа Траяна Херсеня, посвященную истории румынских обрядов²⁸². Херсень подчеркивает фундаментальное значение работ Нильссона для исследования народной религии.

Но в последние годы понятие «народной религии» вошло в круг модных терминов, претендует на обозначение некоторой самостоятельной сущности. Неудивительно, что возникают дискуссии о правильности употребления этого термина. Я не хочу вдаваться в смысл этих дискуссий. Показательно другое. Этот термин стал ходовым в устах не только и не столько религиоведов, сколько этнографов и социологов. Популярность этого термина легко проследить по новейшим работам,

²⁸¹ Прежде всего: (Nilsson, 1921), английский перевод: (Nilsson, 1925); (Nilsson, 1940) – *прим. ред.*

²⁸² По-видимому: (Herseni, 1977) – *прим. ред.*

поступающим в нашу библиотеку. Вот, за последние только два месяца поступили два важных труда, претендующие на комплексное описание социальной жизни в двух разных областях мира с упором на анализ современных изменений. Я имею в виду книгу Кийиса о Юго-Восточной Азии (1977)²⁸³ и французский коллективный труд о Корсике (1978)²⁸⁴.

И там и здесь – специальные главы посвящены «народной религии». Прибегать к использованию этого термина принуждают не столько теоретические предпосылки, сколько практическая необходимость адекватного описания. Кийис отчетливо формулирует главную особенность «народной религии»: «существенные заботы ее приверженцев, в своем большинстве, имеют светский характер» (Keyes, 1977, p. 82). Что это означает на практике? Мирские заботы людей, принадлежащих к социальным низам, ограничены довольно узким кругом вопросов: здоровье, благополучная семейная жизнь, достаток в доме, а достаток для земледельца и скотовода (о них, в первую очередь, идет речь) зависит от явлений природного года. Значит, народная религия неизбежно должна включать действия, призванные обеспечить все эти блага, т. е. обряды жизненного и календарного цикла, а также разнообразные лечебные и им подобные процедуры. Проявления народной религии оказываются родственны религиозно-магическим действиям первобытных народов и в этом своем качестве противопоставляются самим основам великих религиозно-этических систем, образующих мировые религии. В этом противопоставлении кроется, однако, источник серьезных недоразумений.

Народная религия и первобытная религия. Фундаментальная общность главных ценностных установок первобытных людей и представителей социальных низов в классовом обществе не дает права, однако, отождествлять мировоззрение одних и других. Пожалуй, из этнографов XX века лучше других это выразил Роберт Редфилд в своей книге о «крестьянской культуре»²⁸⁵. Если первобытная культура всегда представляет собой, в известном смысле, изолят, то культура социальных

²⁸³ Видимо: (Keyes, 1977) – *прим. ред.*

²⁸⁴ Видимо: (Pieve, 1978) – *прим. ред.*

²⁸⁵ Возможно, имеется в виду: (Redfield, 1941), – или какая-то другая работа Р. Редфилда по традиционной культуре майя – *прим. ред.*

низов классового общества (цивилизации) существует в непрерывном взаимодействии с культурой социальных верхов. В особенности, это касается духовной культуры. Социальные низы усваивают и перерабатывают огромную часть духовных ценностей, созданных культурной элитой. Следовательно, и в народной религии элементы, возникающие стихийно, как естественное продолжение человеческих потребностей, сочетаются с элементами, пришедшими из официальной религии.

Народная религия и официальная религия. Соотношение народной и официальной религий (или, как говорят, «калальной и мирской») аналогично отношению между культурой традиционной и культурой, прогрессивно развивающейся. Последняя (как ее называют иногда, «высокая культура») развивается с разной быстротой, от простых форм к сложным, в то время как в традиционной культуре все время возобновляются, регенерируются одни и те же формы. Это повторение одних и тех же форм обусловлено, конечно, общностью материальных условий жизни, которые особенно сильно детерминируют именно традиционную культуру. Изменение этих условий влечет за собой и изменение традиции, но все дело в том, что условия жизни крестьянина изменяются крайне медленно. В области традиционной культуры мы имеем, таким образом, два взаимопроникающих процесса: пассивную передачу традиции и активное создание нового, не выходящее, однако, за пределы старых форм. Эти процессы протекают и в народной религии.

Официальная религия всегда связана с зарождением каких-то принципиально новых представлений о сверхъестественном, их распространением, переходом от живой веры к религиозной системе, последующими стагнацией и упадком.

И все же народная и официальная религия (так же как религия первобытная) представляют собой разновидности одного и того же явления, имеющего общий психологический субстрат, одинаковые функции и т. д. Поэтому они всегда находятся во взаимодействии, порой переплетаясь очень тесно. Эти отношения можно уподобить отношениям между фольклором и литературой, хотя здесь есть своя специфика. Во всяком случае, едва ли мыслим столь последовательный религиозный реформатор, которому удалось бы совсем лишить свою религиозную систему родимых пятен народной религии, и в то же время любая народная религия

питается идеями, восходящими, в конечном счете, к профессиональным священнослужителям.

Эволюция мировых религий. Взаимоотношения народной и официальной религии ярко проявляются в самой истории мировых религий.

Возникновение мировых религий связано с появлением довольно абстрактных религиозно-этических систем, что происходит, очевидно, в эпохи серьезных социальных потрясений, когда традиционные религиозные ценности перестают удовлетворять определенные слои населения. Но и в таких памятниках религиозно-этической мысли, как Новый Завет, мы найдем немало такого, что обещает верующему не только загробное воздаяние, но и избавление от чисто земных горестей: вспомним чудеса, как Иисус Христос исцеляет увечных, воскрешает умерших, несколькими хлебами кормит тысячи людей, вспомним, наконец, чудесный лов рыбы в Тивериадском озере. Периоды социальных потрясений сменяются периодами стабилизации. В такие периоды общие законы функционирования народной религии действуют с полной наглядностью. Все мировые религии с точки зрения их первоначальной догматики враждебны многобожию. Однако, индивидуальное религиозное сознание нуждается в наличии специализированных и достаточно персонифицированных сверхъестественных помощников на разные случаи жизни. Мы знаем, что культ святых характерен и для православия, и для католицизма, и для ислама, и для буддизма. Возникая на базе поклонения умершему, особенно мучительной смертью, его могиле, его останкам, культ святого постепенно специализируется, начинает выполнять какие-либо особые функции, отличные от функций, выполняемых культом другого святого. И церковь не только мирится с этим, но берет в свои руки канонизацию святых, признает чудотворное действие их останков, строит храмы в их честь. И все это благополучно уживается с гневными филиппиками в адрес приверженцев многобожия. Разумеется, могут возникать новые периоды социальных потрясений, когда образуются массовые религиозные движения, ревитализационные, как принято их теперь называть. И, если они не одерживают победы над уже устоявшейся религией, то могут все же оказывать сильнейшее влияние на народную религию, как это имело место на Балканах, где народная религия и сейчас еще насыщена образами, восходящими к богومیлам.

Народная религия и культурные контакты. Как известно, явления культуры обладают свойством по мере прогрессивного развития цивилизации преодолевать этнические барьеры и становиться общим достоянием не родственных по происхождению народов. Таким образом, все народы вносят свой вклад, хотя и разный по объему, в сокровищницу общечеловеческой культуры. В то же время, в феодальном обществе религия так глубоко проникает во все сферы общественной и культурной жизни, что и культурная общность контактирующих народов отступает преимущественно в форме религиозной общности. Мы говорим: мусульманский мир, христианский мир и т. д. Вместе с греко-славянским православием на Русь приходит живопись и архитектура, письменность и календарь, летописание и литература, некий южнославянский диалект, на который переведены богослужебные книги, оказывает определяющее влияние не только на лексику, но и на морфологию и на синтаксис русского языка. Что происходит при этом с народной религией? Очевидно, что этот вопрос касается почти всего христианского, мусульманского, буддийского мира, всех областей, где пришедшая религиозно-культурная традиция: сменяла местную, более примитивную. В то же время в этом вопросе царит невообразимая путаница, связанная, в конечном счете, с не преодоленными пережитками мифологической школы и слишком прямолинейного эволюционизма.

Лингвистические и религиозные ареалы. Именно в мифологической школе зародилось представление о том, что народы, родственные по языку, должны непременно обнаруживать сходство в народных верованиях и что, при этом, при помощи сравнительного метода можно реконструировать религиозную систему их общих предков, эта идея была бы абсолютно справедливой, если бы была твердая уверенность в том, что религия сохраняется народом по крайней мере так же стойко, как и язык. Между тем, сам факт распространения мировых религий свидетельствует об обратном. Но, может быть именно народная религия, в силу своей большей стабильности, отмеченной выше, сохраняет древние черты? Это, во всяком случае, правдоподобно, и некоторые конкретные исследования подтверждают это предположение. Но здесь нужны именно конкретные, доказательные исследования. Между тем, сплошь и рядом приходится видеть, как то или иное явление народной религии объявляют, скажем,

славянским, а это значит, в конечном счете индоевропейским, в то время как на деле оно принадлежит греко-православному миру, и наблюдается, скажем, у арабов-христиан, но не наблюдается у славян-католиков. Причина такой аберрации заключается в смешивании лингвистических и религиозных ареалов. Между тем, даже народ, пользующиеся одним и тем же языком, может оказаться разделенным конфессиональной границей так, что две его части будут придерживаться разных религиозных традиций, как это имеет место в отношении сербов и хорватов.

Теория пережитков. Поиски индоевропейского наследия в религиозно-магической практике современных народов обыкновенно сопровождаются членением последней на элементы, соответствующие господствующей религиозной системе и противоречащие ей. Логика здесь такова: раз данное явление противоречит христианской доктрине, значит оно более древнее, является пережитком более ранней стадии развития религии. Разумеется, пережитки существуют также как общее индоевропейское наследие, но их выделение представляется необыкновенно сложным делом, так как пережитками легко могут показаться именно те явления, которые обусловлены общими материальными условиями существования.

Двоеверие и синкретизм. В отечественной литературе, в том числе учебной, чрезвычайно распространено понятие «двоеверия», применяемое не только к периоду постепенного утверждения христианства на Руси, но нередко и к последующим эпохам. Если этот термин не является простой заменой слова «синкретизм», как это имеет место, у некоторых авторов, он обычно используется в порядке лингвистической аналогии: двоеверие в религиозной области это то же, что двуязычие в лингвистике. Возможна ли реально ситуация двоеверия? Видимо, да. Как будто, например, в Китае или Японии разные религиозные системы довольно мирно сосуществуют, так как обслуживают разные общественные потребности.

Но имели ли место на крестьянской Руси две взаимодополнительные религиозные системы? Показательно, что Н. И. Толстой в последней своей статье, посвященной этому кругу вопросов, сперва использует термин «двоеверие» потом доказывает, что на деле было «троеверие» и, наконец, вынужден признать, что все-таки религиозные воззрения кре-

стьянина представляли единую и цельную систему. Они были, конечно, противоречивы, как противоречиво все, что связано с эмоциональной сферой и, тем самым, с религией, но это уже другой вопрос. Вероятно, для христианского мира вообще был более свойственен ограниченный синкретизм религиозных систем, чем их сосуществование. Этот факт, естественно, еще более затрудняет их разграничение в материале.

Теория религиозного субстрата. Абаев выдвинул теорию «языческого субстрата», в христианской религии осетин. Эта теория в выпуклой форме отражает распространенные представления о характере христианизации у многих народов. «Под оболочкой христианских имен и терминов продолжал жить целый мир языческих верований, обрядов, ритуалов», – пишет Абаев. Заслуги Абаева в деле выявления христианского происхождения многих осетинских имен и терминов из религиозной сферы, которые до недавнего времени считались языческими, неоспоримо велики (кстати, обрядовая терминология других христианских народов, лишь затронутая исследованиями Веселовского, еще ждет своего трезвого исследователя). Но как Абаев выделяет субстрат? К примеру, берется имя Дон-Беттыр. Дон-Беттыр – это святой Петр. Петр, как известно, был рыбаком. Неудивительно, что Дон-Беттыр оказывается связан с водной стихией. Но Абаев последний факт толкует иначе. Он утверждает, что Дон-Беттыр – это «скифский Посейдон». «Идентификация “скифского Посейдона” с “рыбаком” Петром, надо полагать не встречала особого сопротивления со стороны христианских миссионеров. Понимая, что искоренить полностью старые верования и обряды невозможно, они шли на компромисс. Они как бы говорили: “Ладно, молитесь вашему водяному, но только называйте его христианским именем”. Так, представляется нам, произошло отождествление аланского Нептуна с апостолом Петром». Понятно, что аланский или скифский «Посейдон» – чисто априорная гипотеза автора. К сожалению, и все прочие анализы Абаева построены по той же схеме: христианское имя применено к аланскому божеству, о котором мы ничего не знаем, но все узнаем, если уберем христианское имя у данного персонажа: все, что останется, т. е. его функции, атрибуты и т. д. и будут искомыми чертами аланского божества. Надо сказать, что подобные операции продельвается десятками исследователей в отношении православных святых и на

русском, румынском, болгарском, грузинском и т. д. материале. Между тем, простое сопоставление черт одного и того же святого, одного и того же праздника, обряда по всему конфессиональному ареалу позволило бы внести ясность в этот вопрос. Важнейшая методологическая ошибка Абаева состоит именно в игнорировании конфессионального ареала. Но вот какой вывод делает он в финале своего исследования: «В этом субстрате легко распознаются хорошо известные типы: скотоводческие культы..., растительно-аграрные..., социально-семейные..., “медицинские”..., солнечные..., водные..., грозовые...» В сущности, все это перечисление является перечислением разных сторон народной религии и не может быть только субстратом именно потому, что без них народная религия не мыслима.

Распространение народной религии. Как видно из сказанного выше, я считаю, что конфессиональные ареалы народной религии в основном совпадают с ареалами религии официальной. Во времена, скажем, Веселовского, такое утверждение звучало бы очень смело. Сам Веселовский, который внес поистине непревзойденный вклад в изучение самого процесса распространения народной религии, выражался крайне осторожно, как только дело касалось самого существа проблемы. Между тем, введение понятия народной религии в какой-то мере способствует пониманию процесса распространения мировых религий вообще. Кийис в упомянутой мною книге настойчиво подчеркивает, что только превращение буддизма в народную религию на рубеже 12 и 13 веков (имеется в виду буддизм т[х]еравады) позволило ему завоевать в краткий срок большие территории. Буддизм не утратил при этом сущность доктрины, но перестал быть фундаментально чуждым мирским делам. Кийис хорошо иллюстрирует такое состояние следующим примером, взятым из жизни тайской деревни. Замужняя женщина страдает от бесплодия. Она может видеть в этом действие своей судьбы – кармы, с которой бесполезно бороться. Но прежде чем примириться с таким ортодоксально-буддистским объяснением, она будет в течение многих лет делать подношения «тевада» – богам индийского происхождения, в надежде, что они ей помогут. Конечно, в такой двойственной интерпретации сверхъестественного характера данного явления заключено некоторое противоречие, но это противоречие свойственно религии вообще.

В заключение я хочу сказать следующее. Мне представляется, что понятие «народная религия» весьма удобно. При этом конечно, эффективность его использования зависит от того, насколько определенный смысл в него вкладывают. Я пытался в своем выступлении показать, какой смысл этого понятия приемлем для меня.

К истории мартовских обрядов в Греции

(рукописная версия статьи, опубликованной в:
Советская этнография. 1979. № 1. С. 133–139).

В отечественной этнографической литературе в последние годы усиливается интерес к изучению европейской календарной обрядности. Важнейшим событием стал выход первых двух томов коллективной монографии под общим заглавием «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (XIX – начало XX в.)»²⁸⁶. Формулируя основные цели историко-этнографического изучения календарных обычаев и обрядов, авторы подчеркивают важность изучения формирования календарной обрядности и, в частности, исторической последовательности напластования различных её компонентов (Токарев, Гроздова, Златковская, 1973, с. 14 сл.). Существенным вкладом в такого рода исследования может стать, на наш взгляд, изучение календарных обходов – обряда, широко распространенного у европейских народов²⁸⁷. Генетическое изучение обрядов этого рода облегчается наличием свидетельств о существовании календарных обходов в античной древности и средневековье²⁸⁸. Известно, что многое в календарной обрядности и народных верованиях Европы является наследием античной или византийской культуры. В настоящей статье мы коснемся одного аспекта преемственности между античными и современными

²⁸⁶ «Зимние праздники» (далее – «ЗП»). М., 1973; «Весенние праздники» (далее – «ВП»). М., 1977.

²⁸⁷ Термин «календарный обход» принят в отечественной фольклористике. См.: (Земцовский, 1973, с. 38–47; Розов, 1978). В классификации М. П. Нильссона ему соответствует «Bettelzug» из разряда «Umzug mit einem Heilum» (Nilsson, 1951, S. 184 f.).

²⁸⁸ О календарных обходах в древней Греции см. (Nilsson, 1951, S. 184 f.; Nilsson, 1940, P. 36 ff.; Nilsson, 1955, S. 123 f., 129, 548 f.). Ср.: (Klinger, 1927, s. 12–25).

календарными обходами – попытаемся проследить историю определенного типа греческих песен, исполнявшихся при весеннем обходе домов. Интересующие нас песни посвящены прилету ласточек из мест их зимовки. Обходы с пением таких песен (песни принято называть «хелидонисмами»²⁸⁹) широко распространены в современной Греции. Среди скудных остатков древнегреческого фольклора до нас дошел образец народной песни, также посвященной прилету ласточки. Поэтому хелидонисмы принято приводить в качестве примера многовековой преемственности греческих на обыч. Е. В. Аничков, выдвигая тезис о том, что «песня может дожить до наших дней от самой глубокой древности», считал эти песни «лучшим примером такой устойчивости народной памяти» (Аничков, 1903, с. 10; Meyer, 1885, S. 310 f.). Аничков полагал при этом, что греки поют от античности и до наших дней одну и ту же песню, «изменив в ней только весьма немного» (Аничков, 1903, с. 10). Однако вопрос о генетической связи древних и современных хелидонисм далеко не прост. В настоящей статье мы попытаемся высказать некоторые предварительные соображения по этому вопросу, не вдаваясь в непосредственный анализ и сравнение текстов.

Начнем с современного греческого материала. Этнографы неоднократно фиксировали в разных частях Греции (в Фессалии и Ахее, в Македонии и на Керкире, на Кикладах и Додеканесе) среди других мартовских обрядов обход дворов с ласточкой²⁹¹. Мальчики изготавливают из дерева изображение ласточки, укрепляют его на шесте таким образом, чтобы ласточку можно было поворачивать при помощи нитки. Шест с ласточкой часто помещают в клетку, украшенную зеленью, цветами и

²⁸⁹ «Хелидон» – по-гречески «ласточка».

²⁹⁰ См., напр.: (Lawson, 1910, p. 35; Kyriakides, 1968, p. 120; Politis, 1973, p. 85).

²⁹¹ Обряд можно наблюдать и в наши дни: (Aikaterinidos, 1975) – «Α' Συμπόσιον λαογραφίας τοῦ Βορείουελλαδικοῦ χώρου. Πρακτικά» (фотографии). Этот обряд входит в большой и сложный комплекс мартовской обрядности в Восточной Европе, требующий специального разбора. См., например: (Салманович, 1977, с. 300 слл.; Василева, 1974, с. 324 слл.; Трајкоски, 1973, с. 223 сл.; Пропп, 1963, с. 31–34).

красно-белыми шнурками²⁹². С этим сооружением дети ходят от дома к дому и поют соответствующую песню, получая в ответ мелкие подарки, главным образом, яйца. Песни, довольно однотипные в разных частях Греции, сводятся к следующим мотивам²⁹³: дети сообщают о прилете ласточки из-за моря и рассказывают от её имени о пробуждении природы, о радости, которую испытывают животные, люди, птицы, упоминают о возобновлении хозяйственной деятельности за стенами дома. Важное место уделяется сравнительной характеристике месяцев: «страшному февралю» противопоставлен «прекрасный март»²⁹⁴. Дети просят хозяйку дома вынести им из кладовой съестного: яйца, цыплят и т. д., иногда подкрепляя свои просьбы упоминанием, что их послал учитель (Passow, 1860, № 307, v. 11; № 307a, v. 26). В наиболее развернутом варианте (№ 307) за этим следуют благопожелания, адресованные хозяину, хозяйке, их детям и родителям, всем родичам. Если в этом тексте жизненные блага (здоровье, счастье и пр.) являются предметом пожеланий, то в других описывается их появление: их несет с собой сама ласточка (№ 306, короткая песенка с Керкиры), или они возникают в связи с общим расцветом природы (Aikaterinidos, 1975, Σ. 11).

Весьма важен вопрос о времени исполнения обряда²⁹⁵. Обряд мог отмечать уже совершившееся событие (прилет ласточек, приносящих весну), или же он мог предвещать это событие и способствовать ему. Средняя дата весеннего прилета ласточек в Грецию, хотя и колеблется в зависимости от района, близка к 1 марта (Mommson, 1873, S. 25)²⁹⁶.

²⁹² О магическом значении последних см.: (Abbott, 1969, p. 19–21). Эбботт, однако, совершенно не учитывает функции таких шнурков в мартовской обрядности других балканских народов, и его объяснения, связанные с теориями Дж. Фрезера, нельзя признать удовлетворительными.

²⁹³ Основные разновидности приведены уже у А. Пассо: (Passow (ed.), 1860, № 305–309). Песня под № 304a также является хелидонисмой, хотя её текст искажен и она приурочена к «вербному воскресенью».

²⁹⁴ Иногда оба эти месяца характеризуются негативно, а им противопоставлен «прекрасный апрель» (Passow, 1860, № 305). Это связано с приурочением обряда к 25 марта (см. ниже).

²⁹⁵ Даты, кроме особо оговоренных, мы будем приводить по старому стилю. Напомним, что григорианский календарь был принят в Греции лишь в 1924 г.

В современной Греции обряд чаще всего приурочен именно к 1 марта (Mommssen, 1873, S. 25; Lawson, 1910, p. 35; Abbott, 1969, p. 18; Aikaterinidos, 1975, Σ. 11). На первый взгляд кажется, что существует корреляция между датой исполнения обряда и временем прилета ласточек. В этот же день схожие песни пели албанцы (Sako, 1973, p. 16 сл.; Зойзи, 1964, с. 551)²⁹⁷ и македонцы (Мидадинов Д., Миладинов К., 1962, с. 474). Мы предполагаем, что песни заимствованы ими у греков, но обсуждение этого вопроса увело бы нас в сторону²⁹⁸. Трудность, однако, заключается в том, что чем дальше в глубь веков мы относим складывание обряда, тем ближе будет эта дата к 1 марта григорианского календаря. Если же мы предположим, что обряд оказался приуроченным к 1 марта в период постепенного принятия юлианского календаря в Греции (т. е. до Никейского собора), то окажется, что он исполнялся в последних числах февраля по новому стилю – еще до прилета ласточек. Есть, правда и другие приурочения обряда, но их вторичность не трудно доказать. Явно вторично приурочение к «вербному воскресенью». Аничков полагал, что песни, в которых упомянуты красные яйца (κόκκινα αὔρα) относятся к Пасхе (Аничков, 1903, с. 220 сл.). Но это явное недоразумение, так как красные яйца упоминаются и в тех песнях, где прямо приветствуется приход марта (Passow, 1860, № 309; Aikaterinidos, 1975, Σ. 11)²⁹⁹, то есть в песнях первомартовских. Весьма часто обряд выполняется в праздник Благовещения (25 марта). В соответствующих песнях марту противопоставлен апрель, но февраль все равно упоминается вместе с мартом. Этот факт проще всего объяснить

²⁹⁶ Точные сроки колеблются в пределах первых двух декад марта по новому стилю. См.: (Mommssen, 1875, S. 310). Эти данные касаются городской и деревенской ласточек (*hirundo urbica*, *hirundo rustica*).

²⁹⁷ Первомартовские обряды в Албании иногда были привязаны к 1 марта нового стиля (См. Иванова, 1977, с. 315 сл.).

²⁹⁸ Менее очевидными, но весьма существенными, являются связи с аналогичными мартовскими обрядами других народов Европы, в частности восточных славян.

²⁹⁹ Использование красного цвета (и, в том числе, крашенных яиц) характерно для самых разных весенних праздников и, вероятно, неоднозначно с точки зрения магической функции.

тем, что песни этого типа возникли на основе обычных первомаРТовских, но, в связи с переносом времени обряда, в их текст попало прославление апреля³⁰⁰. Таким образом, мы склоняемся к признанию 1 марта исконной датой обряда. Но, пока мы не знаем, как давно совершилось это приурочение, мы ничего не можем сказать о его соотношении со сроком прилета ласточек. К этому вопросу мы вернемся ниже в связи с изложением древних и средневековых свидетельств.

Обратимся теперь к античному материалу. В древней Греции появление ласточек воспринималось весьма эмоционально. В сущности, ласточка была главной приметой начала весны (Nilsson, 1920, p. 47 f.). К сожалению, упоминание о календарном обходе домов в связи с ласточкой нам встречается только у Афиней³⁰¹, писателя, жившего на рубеже II и III вв. н. э. (Ath. 360 b – d). Афиней цитирует сочинение некоего Феогида «О родосских праздниках», который сообщает, что на Родосе есть обычай собирать дары (ἀγείρειν); этот обычай называется χελιδονίζειν (от слова χελιδών – ласточка) и совершается в месяце боздромеоне. Его участники поют песню, приблизительное содержание которой таково³⁰²: «Прилетела ласточка, неся прекрасное время года, у неё белое брюшко и черная спинка. Выноси палафу³⁰³ из богатого дома и кружку вина и корзину сыра. Ласточка не откажется ни от пшеничного хлеба, ни от лекифиты³⁰⁴». После этого исполнители обряда переходят к угрозам: обещают унести дверь или притолоку или женщину, сидящую внутри

³⁰⁰ Переносу могли способствовать различные обстоятельства, но, в первую очередь, тесная взаимосвязь обрядовой практики трех главных праздничных дней марта: 1, 9, 25. Характерно, что у восточных славян перелетные птицы играют важную роль в обрядах и поверьях всех этих трёх дней (см. Аничков, 1903, с. 95).

³⁰¹ Часто приводят отрывочные свидетельства Гехизия и Евстафия, но они восходят либо к Афиней, либо к его источнику.

³⁰² Мы не даём точного перевода, так как текст неисправен. Мы в основном опираемся на текст Д. Л. Пэйджа: (Page (ed.), 1968, № 433). Ср.: (Kaibel (rcs.), 1887, p. 288 sq.).

³⁰³ Палафа – хлебцы, изготовленные из высушенных и растертых смокв. И. Кирасси напрасно приписывает этому кушанью исключительно обрядовое значение (Chirassi, 1962, p. 56–62, 66, 189).

³⁰⁴ Лекифита – по-видимому, пирог, замешанный на яичном желтке.

дома, если им не вынесут подарки. Заканчивается песня словами: «Открой, открой дверь ласточке. Мы ведь не старики, а дети».

Очень трудно датировать это свидетельство: мы ничего не знаем об историке Феогниде (ср.: Богаевский, 1908, с. 304 сл.). Афиней (или Феогнид) приписывает изобретение обряда Клеобулу из Линда, но это этиологическое объяснение не имеет никакой цены. Нелегко решить и вопрос о степени соответствия нашего текста подлинной народной песне. Здесь вступают в силу метрические особенности, которых мы сейчас не будем касаться³⁰⁵. Мы знаем и другие календарные обходы в Греции, не связанные с прилетом ласточек. Древность соответствующих свидетельств может косвенным образом способствовать возведению хелидонисмы ко времени значительно более раннему, чем время жизни Афиней. Для этого требуется, однако, подробное сравнение древнегреческих обходных песен между собой. Сейчас для нас важнее другой вопрос: в какой мере можно говорить о сохранности текста, приведенного Афинеем, в современных хелидонисмах?

На первый взгляд, сопоставление даёт неутешительные результаты. К. Ваксмут в своё время отмечал, настаивая на преемственности текстов, что новогреческая хелидонисма № 307a (Passow, 1860) начинается теми же словами, что и древняя (Wachsmuth, 1864, S. 65, Anm. 52): «ἤρθεν, ἤρθε χελιδὼν» (прилетела, прилетела ласточка)³⁰⁶. Действительно, у Афиней песня начинается словами: ἤλθ', ἤλθε χελιδὼν, но этого ещё не достаточно для доказательства преемственности. В этой же песне Ваксмут подчеркивал прямое обращение к хозяйке дома с требованием даров. Такое обращение есть и в других новогреческих песнях, но в песне №307a оно выражено в наиболее развернутой форме; вообще эта песня производит впечатление наиболее полного варианта (43 стиха!), и её удобнее всего сравнивать с древней (Klinger, 1927, s. 21). Однако если анализировать мотивы, содержащиеся в древних обходных песнях, лучше сравнивать

³⁰⁵ Отметим только, что Г. Узенер, разбиравший эту песню с метрической стороны, считал её безусловно народной (Usener, 1887, S. 81-84). Такого же мнения придерживаются и новейшие исследователи. См. также о фольклорных чертах в построении текста: (Меликова-Толстая, 1941, с. 77 сл.)

³⁰⁶ В других песнях: χελιδὼνα ἔρχεται (ласточка летит) или χελιδὼνα μου γοργό (ласточка моя быстрая).

их с мотивами, содержащимися в песнях других календарных обходов у современных европейских народов³⁰⁷. Совпадения между песней, цитируемой Афином, и современными хелидонисмами столь малы³⁰⁸, что они не позволяют полностью отрицать позднее возникновение последних на основе других календарных обходов, с одной стороны, и сохранения особого отношения к ласточке, как вестнице весны, с другой.

Это замечание можно отнести и к факту приблизительного совпадения времени исполнения древнего и современного обряда. Положение здесь таково. Мы знаем, что обряд совершался в месяце боэдромион. Месяц боэдромион аттического календаря приблизительно соответствует сентябрю-октябрю григорианского³⁰⁹. Но эта дата находится в прямом противоречии с текстом песни, явно говорящем о весне («прекрасное время года»). Угощение вином и сладостями из смокв также естественнее отнести к весне³¹⁰. Это заставило В. Клингера предположить формальный перенос весенней песни на осень (Klinger, 1927, s. 15). Всё дело, однако, в том, что в данном случае нельзя пользоваться фактами аттического календаря. Естественнее считать, что у Афиня аттическая форма «боэдромион» заменила название родосского месяца «бадромиос», поскольку речь идет о родосском обычае. А его положение в календаре известно благодаря блестящей реконструкции родосского календаря, сделанной М. П. Нильссоном (Nilsson 1909-1910, p. 90 s., 127 ss.)³¹¹. Нильссон показал, что месяц бадромиос соответствовал аттическому антестериону (февраль–март). Соотношение родосского календаря с григорианским не может быть точным, хотя бы вследствие интеркаляций. Всё же месяц бадромиос должен был захватывать 1 мар-

³⁰⁷ См. важные попытки такого сравнения (хотя и не во всем удачные): (Богаевский, 1910, с. 227–237; Klinger, 1927, с. 21–25; Розов, 1974, с. 101–108).

³⁰⁸ Текстуальное сходство с античной хелидонисмой даёт, на наш взгляд, также новогреческая загадка о ласточке (Abbot, 1969, p. 306, № 8).

³⁰⁹ Соответственная датировка обряда: (Sako, 1973, с. 17; Нахов, 1973, с. 23, прим. 29).

³¹⁰ Филологи XVI в. не сомневались, что речь идет о весеннем обычае. См. (Богаевский, 1908, с. 306 сл.).

³¹¹ См. также (Hiller v. Gaertringer, 1931, Sp. 744 f.; Бикерман, 1975, с. 16, табл. I). Ср. (Богаевский, 1910, с. 228 слл.).

та н. ст. Совпадение налицо, по крайней мере, если считать, что обряд был приурочен к 1 марта в период минимального отставания юлианского календаря или ранее. Современные сроки прилета ласточек позволяют предположить, что и в древности обряд предварял их появление (Nilsson, 1909-1910, p. 130; Nilsson, 1951, S. 205). Дело, однако, осложняется тем, что на основании свидетельств древних авторов выводится более ранняя дата прилета ласточек в Грецию – около 22 февраля н. ст. (Gossen, 1921, Sp. 770), так что вопрос нельзя считать окончательно решенным.

Совпадение времени исполнения обряда само по себе ничего не даёт, если предполагать отсутствие преемственности. Если же утверждать преемственность, то нужно предполагать следующее. Во-первых, обряд должен был быть достаточно широко распространенным в древней Греции. Во-вторых, в какой-то период после принятия юлианского календаря он должен был оказаться прикрепленным к 1 марта, как к дате важной в ритуальном отношении. Мы сейчас не будем касаться сложного вопроса о том, в какой мере современная первомаРТовская обрядность восходит к древнеримской³¹². Отметим только, что впервые для Византии первомаРТовские празднества упоминаются в 62 каноне Трулльского собора (692 г.). Этим каноном они запрещаются наряду с Вотами, Врумалиями и январскими Календами. По мнению комментатора XII в. Феодора Вальсамона, речь идет о греческом празднике по случаю хорошей погоды, при котором, в частности лица обоего пола исполняли неприличные танцы (Migne, 1865, coll. 725-730). Трудно, однако, сказать, опирался ли Вальсамон на подлинные факты или на свои домыслы³¹³. Во всяком случае, можно допустить, что современные маРТовские обычаи складывались уже в эпоху Трулльского собора. Весьма вероятно, что к тому времени восходят многочисленные поверья и приметы, связанные с мартом (Mommsen, 1883, S. 15-46; Abbott, 1969, p. 14-35), которые от-

³¹² См. об этом: (Nilsson, 1951, S. 231, 254, 263; Radermacher, 1918, S. 112 f.; Schneider, 1921, Bd. 20. H. 1/2. S. 86 f., H. 3/4. S. 379–389, 410).

³¹³ См. (Nilsson, 1951, S. 253; Nilsson, 1951, S. 124; Radermacher, 1918, S. 112, 124 f.; Lawson, 1910, p. 225 (он связывает это свидетельство с карнавальными обычаями, с чем трудно согласиться: ведь в источнике дата обряда названа точно); Schneider, 1921, S. 124, 380; Веселовский, 1883, с. 135, прим. 4).

разились в тексте современных хелидонисм. Было бы, однако, неосторожно утверждать, что на празднике, запрещенном Трулльским собором, пелись хелидонисмы.

Правда, обход с ласточкой зафиксирован для поздней античности. Иоанн Златоуст в одной из проповедей, обращенных к жителям Антиохии (Homil. 35 Matth.), осуждая своих современников, неохотно дающих милостыню, говорит о том, что участники календарных обрядов без труда подаяние получают. В их числе те, кто, вымазавшись сажей, носят ласточек и всех оскорбляют (Montfaucon, 1827, p. 402 A)³¹⁴. Можно предполагать, хотя это и не сказано, что исполнители обряда пели соответствующие песни. Деталю не стоит придавать особого значения: они не являются чем-то специфическим для этого обычая. Так, чернение лица сажей распространено в Европе, особенно в весенних обрядах³¹⁵. Оно встречается и в современной Греции (Dawkins, 1906, p. 195, 197, fig. 3, 5, 7, 8; Lawson, 1910, p. 224, 226, 227, 230; Nilsson, 1951, S. 118) В древней Греции чернил лицо сажей предводитель фаллофоров (Ath. 622 d) (см.: Pickard-Cambridge, 1966, p. 137, 141). Существенно другое. В то время, к которому относится эта проповедь (последняя четверть IV в.), в сирийском городе этот обычай был настолько распространен, что на него можно было ссылаться в проповеди, как на что-то общеизвестное. Это заставляет предположить достаточно широкое распространение обряда в Греции в предшествовавшую эпоху. К сожалению, мы пока ничего не можем сказать о времени, к которому был приурочен обряд.

Следующий шаг в установлении линии преемственности позволяет сделать единственный дошедший до нас образец средневековой хелидонисмы. История его такова. Греческую песню пели римские школьники на празднике Cornomania (см.: Fabre, 1889; Schneider, 1921, S. 389-408). Этот своеобразный праздник, о котором мы мало знаем, имел место в «белую», то есть первую послепасхальную субботу, и прикреплению к нему хелидонисмы имеет случайный характер. К со-

³¹⁴ Неверно считать, как Радемахер, что сами просители называют себя ласточками (см. Rademacher, 1918, S. 116).

³¹⁵ Важные соображения по этому поводу см. (Веселовский, 1883, с. 162–165, 437, 453).

жалению, песня была записана лицом, не знавшим греческого языка, и восстановление первоначального текста представляет большие трудности³¹⁶. Текст сохранился в составе *Liber politicus*, написанной каноником собора св. Петра в Риме отцом Бенедиктом. Время составления этого труда, сохранившегося в двух рукописях (XII и XV вв.), определяется довольно точно: между 1140 и 1143 г. (Fabre, 1892, p. 13 s.). Однако, по общему мнению исследователей, внедрение греческой поэзии в Рим относится к значительно более раннему времени; указывают на VIII–X вв. (Beck, 1971, S. 27)³¹⁷. Хотя и в настоящее время состояние текста песни, её близость к современным хелидонисмам всё же очевидна. Дети сообщают о приходе весны, пробуждении природы, просят съестного, по-видимому, яиц. Между прочим, они сообщают, что посланы учителем (как и в современных песнях). Особенно важно то, что в этом тексте присутствуют обличения февраля и восклицания такого рода: «Беги, беги, февраль, март тебя преследует» и т. п. Наконец, упоминание ласточки заставляет считать эту песню хелидонисмой. Таким образом, в период проникновения этой византийской песни в Рим пение хелидонисм сопровождало некий праздник на рубеже февраля и марта. Этот факт позволяет окончательно убедиться в давней прикреплённости обряда именно к 1 марта. Напомним, что в VIII–X вв. отставание юлианского календаря составляло всего 4–5 дней, так что, если тогда сроки прилета ласточек совпадали с современными, этот обряд предвещал средние сроки прилета. К. Крумбахер, в связи с некоторыми параллелями между *Liber politicus* и книгой Константина Багрянородного *De caeremoniis*, хотел видеть в весенней песне, приведенной Константином, параллель к песне римских детей (Krunbacher, 1897, S. 257). Определённая переключка между этими песнями есть, но нетрудно заметить, что песня, цитируемая Константином, пелась на майском празднике, и её следует рассматривать как майскую. При этом нет никаких оснований считать эту песню хелидонисмой³¹⁸.

³¹⁶ Попытки восстановления см. (Fabre, 1889, p. 30–33; Maas, 1912, S. 43–45).

³¹⁷ О византийском влиянии в Италии см. (Веселовский, 1893, с. 20–26, 556 сл.).

³¹⁸ В этом вопросе, к сожалению, запутался даже Г.-Г. Бек: (Beck, 1971, S. 3, 26, 27; см. также Verzeichnis на слова *Frühlingslied* и *Schwalbenlied*).

Итак, историю интересующего нас жанра греческой обрядовой песни можно восстанавливать на основании текста у Афиней, свидетельства Иоанна Златоуста, текста в *Liber politicus* и современных песен. Создаётся впечатление, что мы действительно имеем здесь непрерывную линию развития, свидетельствующую о весьма высокой устойчивости во времени подобных магических обрядов (Ср. Nilsson, 1940, p. 38). К этому следует добавить, что сохранение таких обрядов в течение многих веков всё время поддерживалось общими условиями их бытования.

Список печатных работ А. Н. Анфертьева

1. Этнографы на Медном // Алеутская звезда. Николаевск, 1976. 15 сентября. С. 2 (в соавторстве с Р. Г. Ляпуновой).
2. Происхождение слова «комедия» согласно схолиям к Дионисию Фракийцу // Античный мир и археология. Вып. 3. Саратов, 1977. С. 3–8.
3. Ареальное распространение элементов мартовской обрядности в Восточной Европе // Ареальные исследования в языкознании и этнографии : Краткие сообщения. Л.: Наука, 1978. С. 44–45.
4. К истории мартовских обрядов в Греции // Советская этнография. 1979. № 1. С. 133–139.
5. Календарные обходы и мартовская обрядность у народов Восточной Европы: преемственность и этнокультурные контакты. Автореферат дисс. к. и. н. Л., 1979. – 24 с.
6. Народная обрядность Европы: природа межэтнических связей // Краткое содержание докладов сессии Института этнографии АН СССР, посвященной столетию создания первого академического этнографо-антропологического центра. Л.: Наука, 1980. С. 39–41.
7. К систематизации народных обрядов // Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических исследований 1980–1981 гг., посвященная 60-летию образования СССР, октябрь, 1982 год : Тезисы докладов. Нальчик, 1982. С. 75–76.
8. L'éritage paléobalcanique et le folklore moderne (motif des «jours d'emprunt») // Pulpudeva : Semaines Philippopolitaines de l'histoire et de la culture thrace, 4, Plovdiv, 3–17 octobre 1980. Sofia, 1983. P. 301–309.
9. Ареальное и историческое в исследовании календарной обрядности Восточной Европы // Ареальные исследования в языкознании и этнографии (язык и этнос) : Сб. науч. тр. Л.: Наука, 1983. С. 191–198.
10. Типологический анализ религиозно-магического обряда (на примере календарных обходов домов) // Взаимосвязь социальных и этнических факторов в современной и традиционной культуре : Сб. статей. М., 1983. С. 58–71.

11. Об историзме в изучении этнографических истоков фольклора // Фольклор и этнография : У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов : Сб. науч. тр. Л.: Наука, 1984. С. 245–252.

12. Ранние славянские миграции в историко-географической перспективе // Ареальные исследования в языкознании и этнографии : Тезисы 5-й конференции на тему «Проблемы атласной картографии», Уфа, 28–30 янв. 1985 г. Уфа, 1985. С. 6–7.

13. Сравнительно-историческое языкознание и проблемы этногенеза // Годичная научная сессия Института этнографии АН СССР : Кр. содержание докладов, 1983. Л.: Наука, 1985. С. 28–29.

14. Древнейшие свидетельства о расселении славян (Iord. Get. 34–35) // The 17th International Byzantine Congress : Abstracts of Short Papers. Dumbarton Oaks, <1986>. P. 9–12

15. Изучение этнической истории: некоторые методические принципы // Проблемы общей этнографии и музеефикации: Кр. содержание докладов научной сессии «Советская этнография за 70 лет: итоги, направления, перспективы», посвященной 70-летию Великого Октября. Л.: Наука, 1987. С. 5–6.

16. Об этике научного работника (Письмо в редакцию) // ВДИ. 1988. № 2. С. 254–259 (в соавторстве с Е. С. Богословским, А. И. Зайцевым, И. А. Левинской).

17. Греки // Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы. М.: Наука, 1988. С. 206–228.

18. Сведения Тацита о народах Северо-Восточной Европы: опыт интерпретации // Археология и история Псковской земли : Тезисы докладов научно-практической конференции. Псков, 1988. С. 118–121.

19. Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы / Сост. А. Н. Анфертьев, О. А. Ганцкая и др. М., Наука, 1988. – 237 с.

20. К методике изучения истории бесписьменных этнических общностей // Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока : Тезисы докладов Международной конференции. Ч. 3. М., 1989. С. 5–6.

21. Ахматова А. Энума Элиш // Ахматова А. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М., 1990. С. 259–312, 382–398 (подготовка текста и комментарии; в соавторстве с М. М. Кралиным, без подписи).

22. Ахматова А. Письмо М. Л. Лозинскому // Там же. С. 207–211, 371–372, 398 (подготовка текста и комментарии; в соавторстве с М. М. Кралиным, без подписи).

23. Миклухо-Маклай Н. Н. Плавание на корвете «Витязь». <Южная Америка> // Миклухо-Маклай Н. Н. Собрание сочинений в 6 томах. Т. 1. М., 1990. С. 29–57, 388–396 (подготовка текста и комментарии, в соавторстве с Б. Н. Путиловым и др.).

24. Иордан // Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. 1. М., 1991. С. 98–161 (конституция текста, перевод, комментарии).

25. Фольклор календарный // Народные знания : Фольклор : Народное искусство. М.: Наука, 1991. С. 142–144. (Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 4).

26. Пролегомены к изучению этнической истории // Этнос и этнические процессы. М., 1993. С. 62–69.

27. Миклухо-Маклай Н. Н. Собрание сочинений в 6 томах. Т. 3 / Сост. А. Н. Анфертьев, Б. Н. Путилов, М. В. Станюкович, Д. Д. Тумаркин. М.: Наука, 1993. – 414 с.

28. Миклухо-Маклай Н. Н. Собрание сочинений в 6 томах. Т. 4 / Сост. А. Н. Анфертьев, Б. Н. Путилов, Д. Д. Тумаркин и др.. М.: Наука, 1994. – 300 с.

29. Б. Н. Путилов. Фольклор и народная культура : In memoriam / Отв. Ред. А. Н. Анфертьев. 2-е изд. СПб., 2003. (Ethnographica Petropolitana, IX).

30. Материалы А. П. Пырерки в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН // Материалы научно-практической конференции «История, культура, традиции коренного населения и промышленное освоение северных регионов». 5–7 апреля 2006 года, город Нарьян-Мар. Нарьян-Мар, <2007>. С. 4–10 (посмертно, в соавторстве с А. Н. Анфертьевой).

Список цитируемой литературы

Абаев В. И. Как апостол Павел стал Нептуном // *Этимология*. 1970. М., 1972. С. 322–332.

Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 3 (S – T'). Л., 1979. 360 с.

Аванесов Р. И. Общеславянский лингвистический атлас (1958–1978). Итоги и перспективы. // *Славянское языкознание*. VIII Международный съезд славистов. Загреб–Любляна, сентябрь 1978 г. Доклады советской делегации / Ред. колл.: В. И. Борковский и др. М., 1978. С. 5–26.

Акритас П. Г. Свадебные обычаи абхазских греков // *Советская этнография*. 1936. № 4/5.

Алексеев Е. А. Представления кетов о мире // *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.)* / Отв. ред. И. С. Вдовин. Л., 1976. С. 67–105.

Андреев Ю. В. Мужские союзы в дорийских городах-государствах (Спарта и Крит). Канд. дисс. Л., 1967. 481 с.

Андреев Ю. В. Раннегреческий полис (гомеровский период). Л., 1976. 144 с.

Андреанов Б. В. Земледелие наших предков. М., 1978. 168 с.

Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. Ч. 1: От обряда к песне // *Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук*. Т. 54. № 2. СПб., 1903. XXIX + 392 с.

Аничков Е. В. Христианизация варварских народов Европы. Ч. 1/2: Язычество и древняя Русь // *Записки Историко-Филологического факультета С.-Петербургского (Петроградского) Университета*. Ч. 117. СПб., 1914. [2] + XL + 386 с.

Анфертьев А. Н. Календарные обходы и мартовская обрядность у народов Восточной Европы: преемственность и этнокультурные контакты / Дис. канд. ист. наук. Л., 1979.

Арnaudов М. Праздничен огънь. Из историята на българските годишни обичаи // *М. Арnaudов. Очерци по българския фолклор*. София, 1934. С. 486–528.

Ахмедов Р. Весенний календарно-обрядовый фольклор таджиков. Автореф. канд. дисс. Душанбе, 1972. 26 с.

Бахтин В. С. Песни Ленинградской области. Записи 1947–1977 гг. Л., 1978. 232 с.

(Безсонов П. А.) Калеки переходные. Сборник стихов и исследование П. Безсонова. М., 1861. Ч. 1. Вып. 1. [4] + VIII + 268 с. + 1 вкл.

Бикерман Э. Хронология древнего мира. Ближний Восток и античность. Пер. И. М. Стеблина-Каменского. М., 1975. 336 с.

Богаевский Б. Л. Χελιδνίσμα античной Греции в Германии // Журнал министерства народного просвещения. Новая серия. Ч. 16. Июнь. Отд. класс. филол. СПб., 1908. С. 303–309.

Богаевский Б. Л. Мотив угрозы в χελιδνίσμα античной Греции // Журнал министерства народного просвещения. Новая серия. Ч. 27. Май. Отд. класс. филол. СПб., 1910. С. 227–237.

Богаевский Б. Л. Земледельческая религия Афин. Т. 1 / Записки Историко-Филологического факультета С.-Петербургского (Петроградского) Университета. Ч. 130. Пг., 1916. [4] + VIII + 242 с.

Болонев Ф. Ф. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX – начало XX в.). Новосибирск, 1978. 160 с.

Боронина И. А. Поэтика классического японского стиха (VIII–XIII вв.). М., 1978. 374 с.

(Ботезату Г. Г.) Молдавский фольклор / Ред. колл.: Г. Г. Ботезату, В. М. Гацак, И. Д. Чобану. Кишинев, 1978. 208 с.

Брайант А. Т. Зулусский народ до прихода европейцев / Сокр. пер. К. К. Лупандина. М., 1953. 436 с.

Бригадзе Н. А. К изучению новогодних ритуалов грузин («меквлэ») // Всесоюзная сессия, посвященная итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1976–1977 гг. Тезисы докладов / Отв. ред. В. Н. Башилов, Д. С. Вардунян. Ереван, 1978. С. 155–156.

Быстрикова М. Г. Коптские ткани-медальоны в роли защитных амулетов // Вестник древней истории. 1978. № 4. С. 64–71.

Вакарелски Хр. Т. Бит // Ст. Младенов, Хр. Кодов, Хр. Вакарелски. Бит и язык на тракийските и малоазийските българи. Ч. 1. / Тракийски сборник. Кн. 5. София, 1935. – VIII + 496 с. + 6 табл.

Вакарелски Хр. Етнография на България. София, 1975. 800 с.

Василева М. Календарни празници и обичаи // Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания / Отг. ред. Д. Тодоров. София, 1974. С. 301–344.

Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха / Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. 32. № 4; или: Записки Императорской Академии Наук. Т. 45. Приложение 1. СПб., 1883. – [2] + 462 с.

Веселовский А. Н. Заметки по литературе и народной словесности / Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. 32. № 7; или: Записки Императорской Академии Наук. Т. 45. Приложение 3. СПб., 1883. Вып. 1. – [2] + 96 с.

Веселовский А. Н. Бокачъо, его среда и сверстники / Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. 56. СПб., 1893. Т. 1. – [2] + XVI + 546 с.

Веселовский А. Н. Молитва св. Сисинния и Верзилово коло // Журнал министерства народного просвещения. Новая серия. Ч. 299. СПб., 1895. С. 226–234.

Виноградов Ю. Г., Хазанов А. М. Рецензия на: Андреев Ю. В. Раннегреческий полис (гомеровский период). Л., 1976 // Вестник древней истории. 1977. № 3. С. 193–198.

Виноградова Л. Н. Сравнительный анализ славянских колядных песен карпатского региона (украинские колядки и польские коленды) // Карпатский сборник / Ред. колл.: Ю. В. Бромлей (отв. ред.), Н. Н. Грацианская, Б. Г. Гершкович / Ethnographia Carpatica. Труды Международной комиссии по изучению культуры населения Карпат и прилегающих к ним областей. М., 1976. С. 102–105.

Виноградова Л. Н. Заклинательные формулы в календарной поэзии славян и их обрядовые истоки // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика, Традиции / Отв. ред. И. М. Шептунов. М., 1978. С. 7–26.

Виноградова Л. Н. Магическая функция обрядового диалога в славянском календарном фольклоре / Рукопись доклада, прочитанного 29 ноября 1979 г. на VII Чтениях памяти П. Г. Богатырева в ЛГИТМиК. 14 с.

Воблов И. К. Эскимосские праздники // Сибирский этнографический сборник [Т] 1. / Труды Института этнографии АН СССР. Новая серия. Т. 18. М., 1952. С. 320–334.

(Гаспаров М. Л.) Федр, Бабрий. Басни / Подг. М. Л. Гаспаров / Литературные памятники. М., 1962. 264 с.

(Гаспаров М. Л.) Басни Эзопа / Пер., статья и комментарии М. Л. Гаспарова / Литературные памятники. М., 1968. 320 с.

Гацак В. М. Эпос и героические коляды // Специфика фольклорных жанров / Отв. ред. Б. П. Кирдан. М., 1973. С. 7–51.

Генчев С. Трудови обичаи и обреди // Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания / Отг. ред. Д. Тодоров / Етнографски проучвания на България. София, 1974. С. 352–356.

(Георгиев В. И.) Български етимологичен речник / Съст. В. И. Георгиев (ред.) и др. Т. 2. Св. 15/16 (кликър – комплът). София, 1978. С. 449–576.

(Геровъ Н.) Рѣчник на български языкъ съ тлъкувание рѣчи-ты на български и на русски / Събралъ, нарядилъ и на свѣтъ изважда Н. Геровъ. Вып. 1 (А-Д). Пловдивъ, 1895. [4] + LVI + 398 с.

(Геровъ Н.) Рѣчник на български языкъ съ тлъкувание рѣчи-ты на български и на русски / Събралъ, нарядилъ и на свѣтъ изважда Н. Геровъ. Вып. 2 (Е-К). Пловдивъ, 1897. [4] + 450 с.

(Геровъ Н.) Рѣчник на български языкъ съ тлъкувание рѣчи-ты на български и на русски / Събралъ, нарядилъ и на свѣтъ изважда Н. Геровъ. Вып. 3 (Л-О). Пловдивъ, 1899. – [4] + 440 с.

(Геровъ Н.) Рѣчник на български языкъ съ тлъкувание рѣчи-ты на български и на русски / Събралъ, нарядилъ и на свѣтъ изважда Н. Геровъ. / Ред. Т. Панчевъ. Вып. 4 (П). Пловдивъ, 1901. Вып. 4 (П). – [8] + 416 с.

(Геровъ Н.) Рѣчник на български языкъ съ тлъкувание рѣчи-ты на български и на русски / Събралъ, нарядилъ и на свѣтъ изважда Н. Геровъ. / Ред. Т. Панчевъ. Вып. 5 (Р-Я). Пловдивъ, 1904. [4] + 1 л. портр. + VIII + 638 с. (София, 1978).

(Гнатюк В.) Колядки і щедривкі. Т. 1./ Зібрав В. Гнатюк / Етнографічний збірник / Видає етнографічна комісія Наукового Товариства ім. Шевченка. Т. 35 У Львові, 1914. XXXIV + 270 ст.

(Головацкий Я. Ф.) Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким. Ч. 3. Отд. 2 (Обрядовые песни). М., 1878. 556 с. + 1 л. илл. + 16 с. + LXXX с.

Гревенс Н. Н. Культурные предметы адыгейцев и осетин // Ежегодник Музея религии и атеизма АН СССР. [Вып.] 5 (О преодолении религии в СССР). М.; Л., 1961. С. 339–348.

Гроздова И. Н. Народы Британских островов // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX – начало XX в.). Весенние праздники / Отв. ред. С. А. Токарев. М., 1977. С. 88–109.

Громыко М. М. Дохристианские верования в быту сибирских крестьян XVIII–XIX веков // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVII – начале XX в. / Под ред. М. М. Громыко, Н. А. Миненко. Новосибирск, 1975. С. 71–109.

Гурвич И. С. Этнографические исследования на Камчатке и Чукотке в 1971 г. // Итоги полевых работ Института этнографии в 1971 г. [Ч.] 1. / Отв. ред. З. П. Соколова. М., 1972. С. 139–148.

Даль В. И. Пословицы русского народа. Сборник пословиц, поговорок, речений, присловий, чистоговорок, прибауток, загадок, поверий и др. М., 1862. [4] + XI + 1095 + 6 с.

Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1 (А-З) / Изд. 4-е, испр. и значительно дополн. под ред. И. А. Бодуэна де Куртенэ. СПб., 1912. . – [4] + IV + XVI + XVI с. + 1744 ст. + VIII с. + 1 л. портр.

Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 3 (П-Р) / Изд. 4-е, испр. и значительно дополн. под ред. И. А. Бодуэна де Куртенэ. СПб., 1914. [2] с. + 1782 ст.

Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4 (С-V) / Изд. 4-е, испр. и значительно дополн. под ред. И. А. Бодуэна де Куртенэ. СПб., 1914. [2] с. + 1592 ст.

Державин Н. С. Свадьба у анатолийских греков // Изв. Кавказ. отд. ИРГО. 1904. Т. 17, № 1.

Десницкая А. В. О ранних балкано-восточнославянских лексических связях // Вопросы языкознания. 1978. № 2. С. 42–51.

Доватур А. И. Политика и Политии Аристотеля. М.; Л., 1965. 392 с.

Дьяконова В. П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.) / Отв. ред. И. С. Вдовин. Л., 1976. С. 268–291.

Ельницкий Л. А. Легенда о «гиперборейских дарах» Аполлону и пути её распространения // Материалы по археологии Северного Причерноморья. Вып. 4. Одесса, 1962. С. 209–212.

Завойко Г. К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. Кн. 103/104. Г. 26. № 3/4. М., 1914. С. 81–178.

Зелинский Ф. Ф. Новонайденная эротическая поэма александрийской эпохи // Филологическое обозрение. Т. 11. Кн. 2. М., 1896. С. 173–189.

(Земцовский И. И.) Поэзия крестьянских праздников / Вступ ст., сост., подгот. текста и примечания И. И. Земцовского / Библиотека поэзии. Большая серия. Изд. 2. Л., 1970. 638 с. + 6 вкл.

(Земцовский И. И.) Песни, исполнявшиеся во время календарных обходов у русских // Советская этнография. 1973. № 1. С. 38–47.

Зойзи Р. Албанцы. Верования // Народы зарубежной Европы / Под ред. С. А. Токарева, Н. Н. Чебоксарова. Т 1 / Народы мира. Т. 1. Москва, 1964. С. 550–552.

Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974. 342 с.

Иванов Вяч. Вс. Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии / Пер. с древнемалоазийских языков Вяч. Вс. Иванова. М., 1977. 320 с.

Иванова Ю. В. Полевая тетрадь 1974 г. // АИЭ. № 1259.

Иванова Ю. В. Албанцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX – начало XX в.). Весенние праздники / Отв. ред. С. А. Токарев. М., 1977. С. 313–321.

Иванова Ю. В. Греки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX – начало XX в.). Весенние праздники / Отв. ред. С. А. Токарев. М., 1977. С. 322–336.

Каваев Ф. Пролетни обичаи од Струга // Македонски фолклор. Г. 6. Бр. 12. Скопје, 1973. С. 219–222.

Каменецкая Р. В. Промысловый календарь русских старожилов севера Якутии (XIX – начало XX в.) // Краткое содержание докладов годичной научной сессии Института этнографии АН СССР 1974–1976. 26–29 сентября 1977 г. / Ред. колл.: Б. Н. Путилов и др. Л., 1977. С. 115 сл.

(Караџић В. К.). Српске народне пјесме, скупио и на свијет издао В. Ст. Караџић. Књ. 1, у којој су различне женске пјесме. У Бечу, 1841. XVI + 640 с.

Карталева Б. Традиционният празник «Младенци» в нашата съвременост // Българска етнография. Г. 2. Кн. 2. София, 1976. С. 42–47.

Кашуба М. С. Народы Югославии // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (XIX – начало XX в.). Зимние праздники / Отв. ред. С. А. Токарев. М., 1973. С. 253–265.

Кашуба М. С. Народы Югославии // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX – начало XX в.). Весенние праздники / Отв. ред. С. А. Токарев. М., 1977. С. 243–273.

(*Киреевский П. В.*) Песни, собранные П. В. Киреевским. Новая серия. Вып. 1 (Песни обрядовые) / Под ред. В. Ф. Миллера, М. Н. Сперанского. М., 1911. – [2] + 12 + LXXIII + 356 с.

Козлов В. И. Народы придунайских стран. [Карта] // Атлас народов мира / Отв. ред. С. М. Брук, В. С. Апенченко. М., 1964. С. 40.

Корлэтану Н. Г. Исследование народной латыни и её отношений с романскими языками. М., 1974. С. 304 с.

Костић П. Годишњи обичаји у околини Бора // Гласник Етнографског Музеја у Београду. Књ. 38. Београд, 1975. С. 171–194.

Красновская Н. А. Итальянцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX – начало XX в.). Весенние праздники / Отв. ред. С. А. Токарев. М., 1977. С. 12–29.

Латышев В. В. Очерк греческих древностей. Ч. 2. 2-е изд. СПб., 1889.

Липс Ю. Происхождение вещей / Пер. В. М. Бахта. М., 1954. 488 с.

Листова Н. М. Народы Швейцарии // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX – начало XX в.). Весенние праздники / Отв. ред. С. А. Токарев. М., 1977. С. 176–188.

Логашова Б.-Р. Туркмены Ирана. (Историко-этнографическое исследование). М., 1976. 160 с.

Мавродин В. В. Происхождение русского народа. Л., 1978. 184 с.

Макашина Т. С. Фольклор и обряды русского населения Латгалии. М., 1979. 160 с.

Маленко Д. Некои белешки за зимските обичаји и обичајни песни од Охрид // Македонски фолклор. Г. 8. Бр. 15/16. Скопје, 1975. С. 383–385.

Мандибуре М. Д. Полонинське господарство Гуцульщини другої половини XIX – 30-х років XX ст. Київ, 1978. 192 с.

Мансвентов И. Д. Византийский материал для сказания о двенадцати трясавицах. М., 1881. 16 с.

Маринов Д. Жива старина. Кн. 7 (Народна вера и религиозни народни обичаји). (Сборник за народни умотворения и народопис / Издава

Българската академия на науките в София. Кн. 28). София, 1914. VIII + 574 + XXXIV с. + CVI табл.

Маринович Л. П. Изучение греческих островов Эгейского моря и Крита в 1967–1970 гг. // Вестник древней истории. 1973. № 2. С. 121–144.

Меликова-Толстая С. В. Серенада в античной литературе // Известия АН СССР. Сер. 7 (Отд. Гуманитарных Наук). № 7. Л., 1929. С. 549–573.

Меликова-Толстая С. В. Язык Горгия. Теория и практика зарождающейся художественной прозы Греции // Ученые записки / Ленинградский Государственный университет. № 63. Сер. Филол. наук. Вып. 7. Л., 1941. С. 70–86.

Мещерский Н. А. Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности IX–XV веков. Л., 1978. 112 с.

(*Миладинов Д., Миладинов К.*) Миладиновци. Сборник (1861–1961) / Ред. отб.: Д. Митрев, К. Пенушлиски, А. Спасов. Скопје, 1962. LXVIII + 514 с.

Мухамедзянов Р. М. Аграрная поэзия приикских татар Башкирии // Фольклор народов РСФСР. Вып. 2. Уфа, 1975. С. 98–106.

Нахов И. М. Поэзия протеста и гнева (Сотад, Феникс, Керкид) // Вопросы классической филологии. [Вып.] 5. М., 1973. С. 5–76.

Новоселова Л. В. Весенний период народного календаря Западной Сибири (пасхальный цикл) // Сибирский фольклор. Вып. 4. Новосибирск, 1977. С. 25–44.

(*Павловић Д.*) Из наше књижевности феудалног доба / Избор, ред., превод и коментари: Д. Павловић, Р. Маринковић. Београд, 1975. 256 с.

Пенушлиски К. Тематиката на македонските пролетни обредни песни // Македонски фолклор. Г. 6. Бр. 12. Скопје, 1973. С. 11–14.

Погосян А. А. Пережитки обрядов вызывания дождя у амшенских армян // Всесоюзная сессия, посвященная итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1976–1977 гг. Тезисы докладов / Отв. ред. В. Н. Басилов, Д. С. Вардумян. Ереван, 1978. С. 172.

(*Подвысоцкий А. О.*) Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении / Собрал на месте и составил А. Подвысоцкий. СПб., 1885. [6] + 198 с.

Покровская Л. В. Народы Франции // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX – начало XX в.). Весенние праздники / Отв. ред. С. А. Токарев. М., 1977. С. 30–48.

Покровская Л. В. Народы Франции // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX – начало XX в.). Летне-осенние праздники / Отв. ред. С. А. Токарев. М., 1978. С. 20–38.

Попвасилева А. Лазарските песни во Костурското Пополје (Егејска Македонија) // Македонски фолклор. Г. 1. Бр. 1. Скопје, 1968/1969. С. 155–166.

Попвасилева А. [Рец.:] 'Επετερίς Λαογραφικῶδ' Ἀρχεῖου Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, Т. 1–19, Атина 1939–1966 // Македонски фолклор. Г. 3. Бр. 5/6. Скопје, 1970. С. 161–165.

Поплинский Ю. К. Из истории этнокультурных контактов Африки и Эгейского мира. Гарамантская проблема. М., 1978. 204 с.

Попович Ю. В. Календарная обрядность // Молдаване. Очерки истории, этнографии, искусствоведения / Ред. колл.: Я. С. Гросул (отв. ред.), А. М. Лазарев, В. С. Зеленчук. Кишинев, 1977. С. 287–295.

Поповски А. Пролетните обичаи и песни кај Македонците-муслимани во Река (Дебарско) // Македонски фолклор. Г. 6. Бр. 12. Скопје, 1973. С. 203–211.

Потебня А. А. Обзор поэтических мотивов колядок и щедровок. Гл. 1–6 // Русский Филологический Вестник. Г. 6. № 1 (Т. 11). Варшава, 1884. С. 1–98.

Пропт В. Я. Русские аграрные праздники. (Опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963. 144 с.

Рабинович М. Г. Очерки этнографии русского феодального города: Горожане, их общественный и домашний быт. М., 1978. 328 с.

Радциг С. И. История древнегреческой литературы. Изд. 4. М., 1977. 552 с.

(Разумова А. П.) Русские народные песни Карельского Поморья / Сост.: А. П. Разумова, Т. А. Коски, А. А. Митрофанова. Ред. П. П. Колпакова. Л., 1971. 452 с.

Ребошатка І. Народження символу: Аспекти взаємодії обряду та обрядової поезії. Бухарест, 1975. 252 с.

Решетов А. М. Традиционный китайский Новый год (по материалам XIX – начала XX в.) // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами / Отв. ред. Б. Н. Путилов. Л., 1977. С. 97–103.

Решина М. И. Народы Бельгии и Нидерландов // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX – начало XX в.). Летне-осенние праздники / Отв. ред. С. А. Токарев. М., 1978. С. 58–69.

Родионов М. А. Марониты Ливана. (Историко-географический очерк). Канд. дисс. Л., 1975. [4] + 195 + XXVI с.

Розов А. Н. Древнегреческая коронисма и русские колядки // Русский фольклор. [Т.] 14 (Проблемы художественной формы). Л., 1974. С. 101–108.

Розов А. Н. Проблемы систематизации колядных песен в Своде русского фольклора // Русский фольклор. [Т.] 17 (Проблемы «Свода русского фольклора»). Л., 1977. С. 98–106.

Розов А. Н. Песни русских зимних календарных праздников. (Проблемы классификации колядок). Автореф. канд. дисс. Л., 1978. 16 с.

Романов Е. Белорусский сборник. Т. 1: Губерния Могилевская. Вып. 1/2 (Песни, пословицы, загадки). Киев, 1886. [6] + XIV + 470 с.

Рыбаков Б. А. Космогония и мифология земледельцев энеолита // Советская археология. 1965. № 1. С. 24–27.

Садомская Н. Н. Испанцы. Народное творчество // Народы зарубежной Европы / Под ред. С. А. Токарева, Н. Н. Чебоксарова. Т. 1 / Народы мира. Т. 1. Москва, 1964. С. 479–491.

(Салманович. М. Я.) Румыны / Ред. М. Я. Салманович // Народы зарубежной Европы / Под ред. С. А. Токарева, Н. Н. Чебоксарова. Т. 1 / Народы мира. Т. 1. Москва, 1964. С. 596–664.

Салманович. М. Я. Румыны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX – начало XX в.). Весенние праздники / Отв. ред. С. А. Токарев. М., 1977. С. 296–313.

Салих А. Прилог за проучвањето на обичаите околу Први март кај Турците во Охрид // Македонски фолклор. Г. 6. Бр. 12. Скопје, 1973. С. 229–232.

Санду К. Култ огња у јужнодунајских румын (Морава, Тимок-Видин) и арумын // Македонски фолклор. Г. 8. Бр. 15/166. Скопје, 1975. Стр. 81–91.

(Сергеева С. И.) Югославия. Справочная карта. Изд. 3 / Ред. С. И. Сергеева. М., 1976. 1 л. + 24 с.

Серебрякова М. Н. Семья и семейная обрядность в турецкой деревне. М., 1979.

Серов С. Я., Токарев С. А. Народы Пиренейского полуострова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX – начало XX в.). Летне-осенние праздники / Отв. ред. С. А. Токарев. М., 1978. С. 39–57.

Смирнов М. И. Култ и крестьянское хозяйство в Переславль-Залесском уезде. По этнографическим наблюдениям // Труды Переславль-Залес-

ского Историко-Художественного и Краеведного Музея. Вып. 1 (Старый быт и хозяйство переславской деревни). Переславль-Залесский, 1927. С. 3–67.

Смирнова Я. С. О некоторых религиозных пережитках у причерноморских адыгейцев // Советская этнография. 1963. № 6. С. 38–45.

Смоляк А. В. Представления нанайцев в мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.) / Отв. ред. И. С. Вдовин. Л., 1976. С. 129–160.

Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. 336 с.

Снесарев Г. П. Загадка Даку-Юнуса. (История одного поиска) // Советская этнография. 1978. № 5. С. 148–159.

Соболев А. Н. Детские игры и песни // Тр. Владимирской Ученой Архивной Комиссии. Кн. 16. Владимир, 1914. 48 с.

(Соболевский А. Н.) Великорусские народные песни. Т. 2. / Изданы А. И. Соболевским. СПб., 1896. [4] + XVIII + 588 с.

Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов (XIX – начало XX в.). М., 1979. 228 с.

(Срезневский И. И.) Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам. Т. 1 (А–К). / Труд И. И. Срезневского. СПб., 1893. [4] + X стр. + 142 ст.

(Срезневский И. И.) Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам. Т. 2 (Л–П). / Труд И. И. Срезневского. СПб., 1902. [2] + 16 стр. + 1802 ст. + [1] стр.

(Срезневский И. И.) Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам. Т. 3. Вып. 1 (Р–Степ). / Труд И. И. Срезневского. СПб., 1903. [2] стр. + 512 ст.

(Срезневский И. И.) Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам. Т. 3. Вып. 2 (Сте–Тър). / Труд И. И. Срезневского. СПб., 1903. [2] стр. + ст. 513–1056.

Стратанович Г. Г. Народные верования населения Индокитая. М., 1978. 256 с.

Стрельников Б. Первый букварь // Правда. 1979. № 56. 25 февраля. Вып. 2. С. 3.

Терновская О. А. Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла. (Материалы к словарю) // Славянское и балканское языкознание / Ред. колл.: С. Б. Бернштейн (пред.) и др. [вып. 4]: Карпато-восточнос-

лавянские параллели. Структура балканского текста / Сост. и отв. ред.: Т. М. Судник, Т. В. Цивьян. М., 1977. С. 77–130

Тодоров С. Състояние, характер и жанрово разнообразие на фолклорната традиция // Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания / Етнографски проучвания на България / Отг. ред. Д. Тодоров. София, 1974. С. 360–395.

Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX в. М.; Л., 1957. 164 с.

Токарев С. А. Сущность и происхождение магии // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований / Труды Института этнографии АН СССР. Новая серия. М., 1959. С. 7–75

Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964. 400 с.

Токарев С. А. Заключение // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (XIX – начало XX в.). Зимние праздники / Отв. ред. С. А. Токарев. М., 1973. С. 330–340.

Токарев С. А. Религия в истории народов мира. Изд. 3. М., 1976. 575 с. с ил.

Токарев С. А. Религия в истории народов мира. Москва, Изд. 4. 1986.

Токарев С. А., Гроздова И. Н., Златковская Т. Д. Введение // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (XIX – начало XX в.). Зимние праздники / Отв. ред. С. А. Токарев. М., 1973.

Толстов С. П. Новогодний праздник «Каландас» у хорезмийских христиан начала XI века. (В связи с историей хорезмийско-хазарских отношений) // Советская этнография. 1946. № 2. С. 87–108.

Толстой И. И. Инвективные песни аттического крестьянства в древней комедии // И. И. Толстой. Статьи о фольклоре / Сост. и отв. ред. В. Я. Пропп. М.; Л., 1966. С. 73–79.

Толстой Н. И. Из «грамматики» славянских обрядов. [Рукопись. 1978. – 21 с.]

Толстой Н. И. Этногенетический аспект исследований древней славянской духовной культуры // Комплексные проблемы истории и культуры народов Центральной и Юго-Восточной Европы. Итоги и перспективы исследований / Отв. ред. Д. Ф. Марков. М., 1979. С. 17–26.

Топоров В. Н. О происхождении нескольких русских слов. (К связям с индоиранскими источниками) // Этимология. 1970. М., 1972. С. 21–45.

Топоров В. Н. Μῦσαι «Музы»: соображения об имени и предыстории образа (к оценке фракийского вклада) // Античная балканисти-

ка и сравнительная грамматика / Славянское и балканское языкознание / Сост. и ред.: Л. А. Гиндин, Г. П. Клепикова. М., 1977. С. 28–86.

Топоров В. Н. Ещё раз об и.-е. *budh- (:*bheudh-) // Этимология. 1977. М., 1978. С. 135–153.

Традиционные и синкретические религии Африки / Серия: Религии в XX веке. Москва, 1986.

Трајкоски Н. Пролетни обичаи и песни кај Македонците и Власите во Струга // Македонски фолклор. Г. 6. Бр. 12. Скопје, 1973. С. 223–227.

Уразманова Р. К. Народный праздник сабантуй у татар // Советская этнография. 1977. № 1. С. 94–100.

Уразманова Р. К. Календарный цикл обрядов чепецких татар // Новое в этнографических исследованиях татарского народа / Ред. Р. Г. Мухаммедова и Р. К. Уразманова. Казань, 1978. С. 86–94.

Усачева В. В. Об одной лексико-семантической параллели (на материале карпато-балканского обряда «полазник») // Славянское и балканское языкознание / Ред. колл.: С. Б. Бернштейн (пред.) и др. [вып. 4]: Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста / Сост. и отв. ред.: Т. М. Судник, Т. В. Цивьян. М., 1977. С. 21–76.

Фасмер М. Несколько новых трудов по лингвистике // Византийский временник. Т. 13. Вып. 2. СПб., 1906. С. 450–469.

Фасмер М. Р. Греко-славянские этюды. II: Греческие заимствования в старославянском языке // Известия Отделения Русского Языка и Словесности Императорской Академии наук. Т. 12. Кн. 2. СПб., 1907. С. 197–289.

Фельдман Н. И. Японские праздники // Советская этнография. 1972. № 1. С. 155–165.

Харатян З. В. Магический характер обрядов вызывания дождя у армян (конец XIX – начало XX в.) // Проблемы этнографии и этнической антропологии. М., 1978. С. 62–71.

Цейтлин Р. М. Лексика старославянского языка. Опыт анализа мотивированных слов по данным древнеболгарских рукописей X–XI вв. М., 1977. 336 с.

Целакоски Н. Пролетни обичаи и песни во Охрид // Македонски фолклор. Г. 6. Бр. 12. Скопје, 1973. С. 213–218.

Чернецов С. Б. Эфиопская картина собрания МАЭ (№ 2594-14) и легенда о святом Сисиннии и Верзилье // Сборник Музея антропологии и этнографии / Из культурного наследия народов Америки и Африки. [Вып.] 31. Л., 1975. С. 200–207.

(Четвергова А. Д.) Болгария. Справочная карта. Изд. 4 / Ред.: А.Д.Четвергова. М., 1976. 1 л.

Чичеров В. И. Русские колядки и их типы // Советская этнография. 1948. № 2. С. 105–129.

Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX веков. (Очерки по истории народных верований) / Труды Института этнографии АН СССР. Новая серия. Т. 40. М., 1957. 236 с.

(Чубинский П. П.) Труды Этнографическо-Статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженный ИРГО. Юго-Западный Отдел. Материалы и исследования, собранные П.П.Чубинским. Т. 3. СПб., 1872. [2] + II + VIII + 486 + 11 с.

(Шейн П. В.) Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края, собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном. Т. 1. Ч. 1: Бытовая и семейная жизнь белоруса в обрядах и песнях / Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. 41. № 3. СПб., 1887. XVI + 585 с. + 4 с. нот.

(Шейн П. В.) Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. Материалы, собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном. Т. 1. Вып. 1. СПб., 1898. XXVI + 376 с.

(Шейн П. В.) Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. Материалы, собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном. Т. 1. Вып. 2. СПб., 1900. [4 с.] + с. XXVII–LVIII, 377–834 + [2] с.

Шереметева М. Е. Земледельческий обряд – «закливание весны» в Калужском крае // Сборник Калужского Государственного Музея. Вып. 1. Калуга, 1930. С. 33–60.

Эберхард В. Китайские праздники / Пер. и пред. Н. Ц. Мункуева. М., 1977. 128 с.

Якубенко Л. В. Под крылом Вишну. Очерки о Непале. М., 1975. 280 с.

Aarne A. The types of the folktale. A classification and bibliography / Translated and enlarged by St. Thompson / Folklore Fellows Communications. Vol. 75. № 84. Helsinki, 1961 a. o. 588 p.

Abbott G. F. Macedonian Folklore. Chicago, 1903. (Ed. 2. Chicago, 1969). XII + 372 p.

Adrados F. R. La canción rodia de la golondrina y la ceramica de Tera // Emerita. T. 42. Fasc. 1. Madrid, 1974. P. 47–68.

(*Ahrens H. L.*) Bucolicorum Graecorum Theocriti Bionis Moschi reliquiae accedentibus incertorum idylliis. T. 2 scholia continens / Edd. H. L. Ahrens. Lipsiae, 1859. LXXIV + 556 p.

(*Aikaterinidos G. N.*) Αἰκατερινίδου Γ.Ν. Ἑαρὶνὰ ἔθιμα λαϊκῆς λατρείας ἀπὸ τὴν περιοχὴν Σερρών. – In: Α' Συμπόσιον λαογραφίας τοῦ Βορειοελλαδικοῦ χώρου (Ἑπειρος - Μακεδονία - Θράκη). Θεσσαλονίκη, 18-20 Ἀπριλίου 1974. Πρακτικά. Θεσσαλονίκη, 1975, σ. 11-20 + 7 εἰκ.

(*Alecsandri V.*) Poesii populare ale Românilor adunate și întocmite de V. Alecsandri. București, 1866. XII + 416 p.

Allen P. S. Aspida: A depopulated Maniat community // Regional variations in modern Greece and Cyprus: Toward a perspective on the ethnography of Greece / (Ann. N. Y. Acad. Sci.; Vol. 268) / Ed. by M. Dimen, E. Friedl. N. Y., 1976.

Aschenbrenner S. E. Karpofora: Reluctant farmers on a fertile land // Regional variations in modern Greece and Cyprus: Toward a perspective on the ethnography of Greece / (Ann. N. Y. Acad. Sci.; Vol. 268) / Ed. by M. Dimen, E. Friedl. N. Y., 1976.

Baud-Bovy S. Sur le χελιδόνισμα // Byzantina-Metabyzantina. Vol. 1. Part 1. New York, 1946. P. 23–32.

Beck H.-G. Geschichte der byzantinischer Volksliteratur / Handbuch der Altertumswissenschaft. Abt. 12. Teil 2. Bd. 3. München, 1971. XXII + 234 S.

Bergk Th. Commentatio de Phoenicis Colophonis iambo // Index scholarum in Universitate litteraria Fridericiana Halensi cum Vitebergensi consociata per aestatem anni MDCCCLVIII. A die XII. Aprilis usque ad diem XIV. Augusti publice privatimque habendarum. Halae, 1858. P. III–X.

Berneker E. Slavisches etymologisches Wörterbuch / Indogermanische Bibliothek. Abt. 1. Reihe 2. Bd. 2; Sammlung slavischer Lehr- und Handbücher. Reihe 2. Bd. 1 Heidelberg, 1908–1913. 760 S.

Bialor P. A. The Northwestern corner of the Peloponnesos: Mavrikion and its region // Regional variations in modern Greece and Cyprus: Toward a perspective on the ethnography of Greece / (Ann. N. Y. Acad. Sci.; Vol. 268) / Ed. by M. Dimen, E. Friedl. N. Y., 1976.

Bîrlea O. Prefața // Șăineanu. Basmele române în comparațiune cu legendele antice clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor romanice / Editie îngrijita de R. Niculescu. București, 1978. P. V–XXVIII.

Bosworth C. E. *Kh^wārazm* // Encyclopaedia of Islam. New edition. Vol. 4. Fasc. 77/78 / Ed. by C. E. Bosworth a. o. Leiden, 1978. P. 1060–1065.

Bošković-Stulli M. [Ocen.:] *Dona Ethnologica*. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde. Leopold Kretzenbacher zum 60. Geburtstag / Hrsg. v. H. Gerndt u. G.R.Schroubek. München, 1973 // Traditiones. V. 3. Ljubljana, 1974. Str. 271–274.

Brelich A. *Paides e Parthenoi*. Vol. 1 / Incunabula Graeca. V. 36. Roma, 1969. – 500 p.

Brückner A. *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Wyd. 3. Warszawa, 1974. XVI + 806 str.

Bux E. *Theognis*, 3 // Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung begonnen von G. Wissowa. Reihe 2. Bd. 5. Halbband 10. Stuttgart, 1934. Sp. 1984.

Campbell J. K. *Regionalism and local community* // Regional variations in modern Greece and Cyprus: Toward a perspective on the ethnography of Greece / (Ann. N. Y. Acad. Sci.; Vol. 268) / Ed. by M. Dimen, E. Friedl. N. Y., 1976.

Cange Ch. *Du. Glossarium mediae et infimae latinitatis*. Ed. Nova a L. Favre. T. 4. Niort. 1885.

(Cantarella R.) *Aristofane. Le commedie* / Edizione critica e traduzione a cura di R. Cantarella. Vol. 1: Prolegomeni. Milano, 1948. 200 p.

Caraman P. *Obrzęd kołędowania u Słowian i u Rumunów*. Studium porównawcze / Prace Komisji Etnograficznej / Polska Akademia Umiejętności. № 14. W Krakowie, 1933. VIII + 631 str.

Chirassi I. *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci* / Incunabula Graeca. V. 30. Roma, 1968. [2] + 216 p.

Comișel E. [Выст. в прениях на III Международном симпозиуме по балканскому фольклору] // Македонски фолклор. Г. 6. Бр. 12. Дискусија на III меѓународен симпозиум за балканскиот фолклор. Скопје, 1973. С. 255.

(Crusius O.) *Herondae Mimiambi accedunt Phoenicis Coronistae Mattii Mimiamborum fragmenta iterum edd.* O. Crusius. Lipsiae, 1894. XXXVI + 156 p.

(Crusius O.) *Literaturgeschichtliche Parerga*. III: Kleobuline, Kleobulos und Aisopos // Philologus. Bd. 55 (N. F. Bd. 9). Leipzig, 1896. S. 1–5.

(Dankitsē K.) *Δαγκίτση Κ. Ἑτυμολογικὸ λεξικὸ τῆς Νεοελληνικῆς*. τ. Α' (A-K). Ἀθήνα, 1978. ιι' + 454 σ.

Dawkins R. M. *The modern Carnival in Thrace and the cult of Dionysus* // The Journal of Hellenic Studies. V. 26. London, 1906. P. 191–206.

Dekowski J. P. Wiadomości z zakresu zwyczajów ludowych // Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. № 18. Łódź, 1974. Str. 189–192.

Deubner L. Strena // Glotta. Bd. 3. Göttingen, 1912. S. 34–43.

(Diehl E.) Anthologia lyrica Graeca Vol. 2 (Poetae melici: Chori. Peplus Aristoteleus. Scolia. Carmina popularia. Poetae alexandrini). Fasc. 1/2 / Edd. E. Diehl. Lipsiae, 1925. XVI + 320 p.

(Diehl E.) Anthologia lyrica Graeca Vol. 2 (Poetae melici: Chori. Peplus Aristoteleus. Scolia. Carmina popularia. Poetae alexandrini). Fasc. 3 (Iamborum scriptores) / Edd. E. Diehl. Ed. 3. Lipsiae, 1952 e. a. VI + 162 p.

Dieterich A. Sommertag. – Цит. по: A. Dieterich. Kleine Schriften. Leipzig ; Berlin, 1911. S. 324–352.

(Dimen M.) Regional variations in modern Greece and Cyprus: Toward a perspective on the ethnography of Greece / (Ann. N. Y. Acad. Sci.; Vol. 268) / Ed. by M. Dimen, E. Friedl. N. Y., 1976.

Dubisch J. The ethnography of the islands Tinos // Regional variations in modern Greece and Cyprus: Toward a perspective on the ethnography of Greece / (Ann. N. Y. Acad. Sci.; Vol. 268) / Ed. by M. Dimen, E. Friedl. N. Y., 1976.

(Du Cange Ch.) Glossarium mediae et infimae latinitatis / Conditum a Carolo du Fresne Domino Du Cange, auctum a monachis ordinis S. Benedicti cum suppl. integris D. R. Carpenterii, Adelungii, aliorum, suisque digessit G. A. Henschel. Ed. Nova a L. Favre. T. 4. Niort, 1885. [4] + 492 p.

(Estienne H.) Thesaurus Graecae linguae, ab H. Stephano constructus / Post editionem anglicam novis additamentis auctum, ordineque alphabetico digestum tertio ediderunt C. B. Hase, G. Dindorfius et L. Dindorfius. V. 8. Parisiis, 1865. [4 p.] + 2152 col. + 368 col. + [4 p.] + X p. + col. XI–L.

Fabre P. Le Polyptyque du chanoine Benoit. Étude sur un Manuscript de la Bibliothèque de Cambrai. Avec une repr. en phototypie sur papier de Hollande / Travaux et mémoires des Facultés de Lille. T. 1. Mém. № 3. Lille, 1889. IV + 36 p. + phototyp.

Fabre P. Étude sur le Liber Censuum de l'Église romaine / Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome. Fasc. 62. Paris, 1892. 8 + VIII + 334 p.

Fauriel C. Discours préliminaire // Chants populaires de la Grèce moderne, recueillis et publiés, avec une traduction franç., des éclaircissements et des notes, par C. Fauriel. T. 1. Paris, 1824. P. VI–CXLIV.

(Franyó Z.) Frühgriechische Lyriker / Deutsch von Z. Franyó. Gr. text bearb. von B. Snell. Teil 4 (Die Chorlyriker) / Schriften und Quellen der alten Welt. Bd. 24, 4. Berlin, 1976. 108 S.

Frazer J. G. The golden Bough. A study in magic and religion. Part 5 (Spirits of the corn and of the wild). Vol. 1. Ed. 3. London, 1925 a. o. XVIII + 320 p.

Frazer J. G. The golden Bough. A study in magic and religion. Part 6 (The Scapegoat). Ed. 3. London, 1925 a. o. XIV + 454 p.

(Fritzsche A. T. A.) Theocriti idyllia / Commentariis criticis atque exegeticis instruit A. T. A. Fritzsche. Accedunt ad not. sel. Chr. Wordsworthii. Ed. altera parabilior uno volumine comprehensa. Lipsiae, 1870. Fasc. 1. – [6] + 392 p. Fasc. 2. [2] + 316 p.

Gavrielides N. The cultural ecology of olive growing in the Fourni valley // Regional variations in modern Greece and Cyprus: Toward a perspective on the ethnography of Greece / (Ann. N. Y. Acad. Sci.; Vol. 268) / Ed. by M. Dimen, E. Friedl. N. Y., 1976.

Gossen H. Schwalben und Segler // Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung begonnen von G. Wissowa. Reihe 2. Bd. 2. Halbband 3. Stuttgart, 1921. Sp. 768–777.

Guthrie S. Ritual // Encyclopedia of anthropology / Ed. by D.E. Hunter, Ph. Whitten. N. Y. 1976. P. 336 f.

(Heitz Ae.) Fragmenta Aristotelis collegit disposuit illustravit Ae. Heitz / Aristotelis Opera omnia Graece et Latine cum Indice nominum et rerum absolutissimo. Vol. 4. Parisiis, 1869. [4] + XII + 358 p.

Herseni T. Forme străvechi de cultură poporană românească. București, 1977.

Hertz R. Contes et dictiones recueillis sur le front, parmi les poilus de la Mayenne et d'ailleurs (Campagne de 1915). (Цит. по: R. Hertz. Mélanges de sociologie religieuse et folklore. Paris, 1928. P. 195–228).

Hiller von Gaertringen F. Rhodos // Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung begonnen von G. Wissowa. Supplementband 5. Stuttgart. 1931. Sp. 731–840.

Hoffman S. M. The ethnography of the islands: Thera // Regional variations in modern Greece and Cyprus: Toward a perspective on the ethnography of Greece / (Ann. N. Y. Acad. Sci.; Vol. 268) / Ed. by M. Dimen, E. Friedl. N. Y., 1976.

(Ingalls D. H. H.) Sanskrit poetry from Vidyākara's "Treasury" / Transl. by D. H. H. Ingalls. Cambridge / Mass., 1968. XII + 346 p.

(*Kaibel G.*) Athenaei Naucratis dipnosophistarum libri XV recensuit G. Kaibel. Vol. 2. Libri VI–X. Lipsiae, 1887. IV + 498 p.

(*Kaibel G.*) Die Prolegomena περὶ κωμωιδίας / Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. N. F. Bd. 2. № 4. Berlin, 1898. – 70 S.

(*Kaibel G.*) Comicorum Graecorum fragmenta edd. G. Kaibel. Vol. 1. Fasc. 1 (Doriensium comoedia mimi phlyaces) / Poetarum Graecorum fragmenta, auctore U. de Willamowitz-Moellendorf collecta et edita. Vol. 6. Fasc. 1. Berolini, 1899. VIII + 256 p.

Kaindl H. F. Zauberglaube bei der Huzulen. I–II // Globus. Bd. 76. Braunschweig, 1899. № 15. S. 229–233; № 16. S. 252–256.

(*Kanellakes K. N.*) Κανελλάκης Κ. Ν. Ξιακά ανάλεκτα. Ἀθήναι, 1890.

(*Keil H.*) Grammatici Latini ex recensione H. Keillii. Vol. 1 / Flavii Filostrati Charisii artis grammaticae libri V. Diomedis artis grammaticae libri III. Ex Charisii arte grammatica excerpta. Lipsiae, 1857. [2] + LVIII + 610 p.

Keyes Ch. F. The golden peninsula. Culture and adaptation in mainland Southeast Asia. N. Y. ; London, 1977. XIV + 370 p.

Kyriakides S. Two studies on modern Greek folklore. Thess., 1968.

Klinger W. Z dziejów jambu ludowego w Grecji. Prace Komisji Filologicznej / Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Poznań, 1927. T. 3. Str. 1–25.

Krumbacher K. Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des östlichen Reiches (527–1453) / 2. Aufl. bearb. unter Mitwirkung von A. Ehrhard, H. Gelzer / Handbuch der Altertumswissenschaft. Bd. 9. Abt. 1. München, 1897. – XX + 1182 S.

Kuret N. Obredni obhodi pri Slovencih // Traditiones. [V.] 1. Ljubljana, 1972. Str. 93–112.

Kuret N. "Suchizimarepsavit..." // Traditiones. [V.] 4. Ljubljana. 1974. Str. 197.

Lawson J. C. Modern Greek folklore and ancient Greek religion. A study of survivals. Cambridge, 1910. XII + 620 p.

(*Leclanche J.-L.*) Anthologie des chansons populaires grecques / Publ. par J.-L. Leclanche. P., 1967.

Leeds A. Associations // Encyclopedia of anthropology / Ed. by D.E. Hunter, Ph. Whitten. N. Y. 1976. P. 47.

Ložar-Podlogar H. Bohinjske šeme // Traditiones. [V.] 1. Ljubljana, 1972. Str. 65–92.

Maas P. Metrische Akklamationen der Byzantiner // Byzantinische Zeitschrift. Bd. 21. Leipzig, 1912. S. 28–51.

McClellan C. My old people say. An ethnographical survey of Southern Yukon territory. Part 1 / Publications in Ethnology / National Museums of Canada. № 6, 1. Ottawa, 1975. XXXII + 324 p. with ill.

Machek V. Etymologický slovník jazyka českého. Vyd. 3. Praha, 1971. 866 str.

McKay K. J. Door magic and epiphany hymn // the Classical Quarterly. N. s. V. 17. № 2. Oxford a. o., 196 1–194

Mann S. E. An historical Albanian-English dictionary. London; New York; Toronto, 1948. X + 602 p.

Mannhardt W. Klytia. / Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge. Ser. 10. H. 239. Berlin, 1875. – 52 S., S. 809–860.

Mannhardt W. Wald und Feldkulte / 2. Aufl. besorgt von W. Heuschkel. Bd. 2. (Antike Wald- und Feldkulte aus nordeuropäischer Überlieferung erläutert). Berlin, 1905. XLVIII + 360 S.

Meillet A. Études sur l'étymologie et le vocabulaire du vieux slave / Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences historiques et philologiques. Fasc. 139. Paris, 1902–1905. Part. 1. – XII + 190 + [2] p. Part. 2. – [6] + p. 192–512.

Meillet A. Les origines indo-européennes des mètres grecs. Paris, 1923. VIII + 80 p.

(*Meineke A.*) Athenaei deipnosophistae e recognitione A. Meineke. Vol. 2. Continens libri VII–XII. Lipsiae, 1858. [2] + 514 p.

Meyer G. Essays und Studien zur Sprachgeschichte und Volkskunde. Strassburg, 1885.

(*Migne J.-P.*) Theodori Balsamonis <...> Opera quae reperiri potuerunt omnia, canonica, juridica, dogmatica. Accedunt Joannis Zonarae et Aristeni Commentaria in Canones SS. Apostolum, conciliorum et in Epistolas canonicas SS. Patrum / Accurante et denuo recognoscente J.-P.Migne <...>. T. 1. (Patrologiae cursus completus <...>. Series Graeca posterior <...>. Accurante J.-P.Migne. T. 137). Parisiis, 1865. – 1500 col.

Mihăescu H. Influența grecească asupra limbii române pînă în secolul al XV-lea. București, 1966. 230 p.

Mihăescu H. La langue latine dans le sud-est de l'Europe / Trad. par R. Crețeanu. București; Paris, 1978. X + 402 p.

Mollova M. Croyances que les turcs des Balkans attachent aux jours de la semaine // *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. T. 22. Fasc. 3. Budapest, 1969. P. 361–376.

Mommsen A. Neugriechischen Bauernregeln // *Griechische Jahreszeiten* / Unter Mitwirkung Sachkundiger hrsg. von A. Mommsen. H. 1. Schleswig, 1873. X–XVI + 95 S.

Mommsen A. Kalender // *Neugriechischen Bauernregeln* // *Griechische Jahreszeiten* / Unter Mitwirkung Sachkundiger hrsg. von A. Mommsen. H. 3. Schleswig, 1875. S. 307–326.

(*Montfaucon B. de*) Joannis Chrystostomi Opera omnia quae exstant edd. B. de Montfaucon. Parisiis, 1827. [14] + 868 p.

Nilsson M. P. Timbres amphoriques de Lindos // *Oversigt over det Kongelige Danske Videnskabernes Selskabs Forhandling*. 1909. København, 1909–1910. S. 37–180, 349–539, 2 pl.

Nilsson M. P. Primitive time-reckoning. A study in the origins and first development of the art of counting time among the primitive and early culture peoples / *Skrifter utgivna av Humanistiska Vetenskapssamfundet I Lund*, 1. Lund a. o., 1920. – XIV + 384 p.

Nilsson M. P. Den grekiska religionens historia: föreläsningar hållna vid Uppsala universitet. Stockholm, 1921.

Nilsson M. P. A History of Greek Religion. Transl. by F.J. Fielden. Oxford, 1925.

Nilsson M. P. Greek popular religion / *Lectures on the History of the Religions* / Sponsored by the American Council of Learned Societies. N. s. № 1. N. Y., 1940. [2] + XVIII + 166 p.

Nilsson M. P. Der Ursprung der Tragödie // *M. P. Nilsson. Opuscula selecta*. Lund, 1951. P. 61–145.

Nilsson M. P. Die Anthesterien und die Aiora // *M. P. Nilsson. Opuscula selecta*. Lund, 1951. P. 145–165.

Nilsson M. P. Die Prozessionstypen im griechischen Kult. Mit einem Anhang über die dionysischen Prozessionen in Athen // *M. P. Nilsson. Opuscula selecta*. Lund, 1951. P. 166–214.

Nilsson M. P. Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes // *M. P. Nilsson. Opuscula selecta*. Lund, 1951. P. 214–311.

Nilsson M. P. Geschichte der griechischen Religion. Bd. 1, 2. Aufl. München, 1955.

Nilsson M. P. Geschichte der griechischen Religion. Aufl. 3. Bd. 1: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft / *Handbuch der Al-*

tertumswissenschaft. Abt. 5. Teil 2, I. München, 1967. XXIV + 892 S. + 27 Ill.

Nooter G. Mitârtut, winter feast in Greenland // *Objets et Mondes*. T. 15. Fasc. 2. Paris, 1975. P. 159–168.

Novak V. Etnološki atlas v Evropi // *Traditiones*. [V.] 3. Ljubljana, 1974. S 175–182.

(*Page D. L.*) *Lyrica Graeca Selecta editit brevique adnotat. crit. instruxit D. L. Page*. Oxford, 1968.

(*Papathanasiou Th.*) Παπαθανασίου Θ. Σύμμεικτα Λαογραφικὰ ἐκ Ρουμλουκιοῦ. τ. Β' (1941-1952). Μακεδονικά, Θεσσαλονίκη, 1953. σ. 346-384.

(*Passow A.*) *Popularia carmina Graeciae recentioris edidit A. Passow*. Lipsiae, 1860. XII + 650 p.

(*Pauli Ž.*) *Pieśni ludu ruskiego w Galicyi zebrał Ž. Pauli*. T. 1. Lwów, 1839. [8] + 180 S.

Peppmüller R. Drei bei Umgängen in Griechenland gesungene Bittlieder // *Neue Jahrbücher für Philologie und Paedagogik*. Jg. 64. Bd. 149. Jahrbücher für classische Philologie / Hrsg v. Flecheisen. Jg. 40. № 3. Leipzig, 1894. S. 15–25.

Peristiany J. G. Anthropological, sociological and geographical fieldwork in Cyprus // *Regional variations in modern Greece and Cyprus: Toward a perspective on the ethnography of Greece* / (Ann. N. Y. Acad. Sci.; Vol. 268) / Ed. by M. Dimen, E. Friedl. N. Y., 1976.

Pickard-Cambridge A. W. *Dithyramb, tragedy and comedy* / 2nd ed., revised by T. B. L. Webster. Oxford, 1966. XII + 334 p. + XVI pl.

Pierrard P. *La vie quotidienne dans le Nord au XIX^e siècle. Artois – Flandre – Hainaut – Picardie. (La vie quotudienne)*. Paris, 1976 e. a. 256 p.

Pieve e Paesi. Communautés rurales corses. Paris, 1978.

Plana Š. Kalendarske majske pesme Albanaca na Kosovu I Makedoniji // *Македонски фолклор*. Г. 2. Бр. 3/4 (Прв меѓународен симпозиум за балканскиот фолклор. Охрид, 7 и 8 јули 1969 година /Материјали/). 1969/1971. Скопје. Стр. 129–135.

Politis L. *A history of modern Greek literature*. Oxford, 1973. – XIV + 333 p.

Poloczek F. Architectonic principles of the shortest melodic formations in Slovak folk songs of Lower Liptov (North Slovakia) // *Известия на Института за музика / Българска академия на науките*. Т. 13. София, 1969. С. 285–291.

Pouqueville F. C. H. L. *Voyage dans la Grèce*. T. 4. P., 1820.

Radermacher L. *Aristophanes' "Frösche"*. Einleitung, Text und Kommentar / Mit einem nachwort, Zusätzen aus dem Handexemplar des Verfas-

sers und weiteren Hinweisen, besorgt von W. Kraus. Aufl. 2. Graz; Wien; Köln, 1954. – 378 S.

Radermacher L. Aus altchristlicher Predigt // L. Radermacher. Beiträge zur Volkskunde aus dem Gebiet der Antike / Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse. Bd. 187. Abh. 3. Wien, 1918. S. 86–126, 139–140.

Redfield R. The folk culture of Yucatan (University of Chicago publications in anthropology). Chicago, 1941.

Rolland E. Chansons populaires de la Basse-Bretagne. I–II. Mélusine. T. 3. Col. 77–83. Paris, 1886/1887.

Romanski St. Lehnwörter lateinischen Ursprungs im Bulgarischen // Jahresbericht des Instituts für rumänische Sprache (Rumänisches Seminar) zu Leipzig. № 15. / Hrsg. v. G. Weigand. Lpz., 1909. S. 88–134.

(*Rose V.*) Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta coll. V. Rose. Lipsiae, 1886. [4] + 464 p.

Rosetti A. Istotia limbii române. București, 1978. [V.] I: De la origini pîna în secolul al XVII-lea. – 936 p.

Rouse W. H. D. Folklore of the Southern Sporades // Folklore. 1899. Vol. 10, N 2. P. 154–161.

Safilios-Rotschild C. The family at Athens Regional variations // Regional variations in modern Greece and Cyprus: Toward a perspective on the ethnography of Greece / (Ann. N. Y. Acad. Sci.; Vol. 268) / Ed. by M. Dimen, E. Friedl. N. Y., 1976.

Sakellarios Ph. Die Sitten und Gebräuche der Hochzeit bei den Neu-griechen vergleichen mit denen der alten Griechen: Diss. Halle a. S., 1880.

Sako Z. Le jour de l'été en Albanie, ses cérémonies rituelles et ses chansons // Македонски фолклор. Г. 6. Бр. 12. Скопје, 1973. Стр. 15–20.

Samter B. Geburt, Hochzeit und Tod: Beiträge zur vergleichenden Volkskunde. Leipzig; B., 1911.

Schein M. Only on Sundays // Natur. Hist. Vol. 80. N 4. 1971. P. 52–61.

(*Schmidt M.*) Hesychii Alexandrini Lexicon post Ioannem Albertum recensuit M. Schmidt. Vol. 4. Pars I (Σ–Ω). Ienae, 1962. [2] + 368 p.

Schneeweis E. Feste und Volksbräuche der Sorben. Vergleichend dargestellt. Aufl. 2 / Veröffentlichungen des Instituts für Slawistik / Hrsg. von H. H. Bielfeld. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. № 3). Berlin, 1953. VIII + 186 S.

Schneider F. Über Kalendae Ianuariae und Maritae im Mittelalter // Archiv für Religionswissenschaft. Bd. 20. H. 1/2. S. 82–134; H. 3/4. Leipzig ; Berlin, 1921. S. 360–410.

Schullerus A. Verzeichnis der rumänischen Märchen und Märchenvarianten, nach dem System der Märchentypen A.Aarnes. Helsinki, 1928. 99 S.

Staszczak Z. Pogranicze polsko-niemieckie jako pogranicze etnograficzne / Seria etnografia / Uniwersytet im. A.Mickiewicza w Poznaniu. № 8. Poznań, 1978. 164 str.

(Sušil F.) Moravské národní písně s nápěvy do textu vřaděnými / Sebral a vydal F.Sušil. Nové vydání. V Brně, 1869. – XVI + 800 str. (Из переизд. следует упомянуть: 4. vyd. K vydání připravili R. Smetana a Ja. Václavková / Živý odkaz domova. Knihovna národních klasiků. Sv. 11. Praha, 1951. 800 str. + 21 obr.

Sychta B. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. T. 1 (A–G). Wrocław, 1967. XXX + 444 str.

Tavuchis N. Naming pattern and kinship among Greeks // Ethnos. 1971. Vol. 36. P. 152–162.

Teodorescu G. L. Noțiuni despre colindele romane. București, 1879. 124 p.

Thompson D. A. W. A glossary of Greek birds. A new ed. / St. Andrews University Publications. № 39. London; Oxford, 1936. VII + 344 p.

Toffin G. L'Indra jātṛā à Pyāngaon: Essai sur une fête néwar de la vallée de Kathmandou // L'Ethnographie. N. s. № 76. Fasc. 1. Paris, 1978. P. 109–137.

(Tresp A.) Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller gesammelt von A. Tresp / Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten. Bd. 15. H. 1. Giessen, 1914. VIII + 236 S.

Usener H. Altgriechischer Versbau. Ein Versuch vergleichender Metrik. Bonn, 1887. 128 S.

Vakarelski Chr. Etnografia Bulgarii / Przetłum. K. Simiszijew. Przedmowa: J. Gajek / Prace Etnologiczne / Polskie Towarzystwo Ludoznawcze. T. 9. Wrocław, 1965. XVI + 392 s. + XXI map.

(Vasmer M.) Russisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 1 (A–K). Heidelberg, 1953. XLVIII + 712 S.

Vuia R. Originea jocului de Călușari (1922). – Цит. по: R. Vuia. Studii de etnografie și folclor. [V.] 1. P. București, 1975. 110–140.

Vulpesco M. Les coutumes roumaines périodiques. Etudes descriptives et comparées précédées d'une Preface par A. Van Gennep et suivies d'une Bibliographie générale de folclor roumain. Paris, 1927. [6] + II + 304 p.

Wachsmuth C. Das alte Griechenland im neuen. Mit einen Anhang über Sitten und Aberglauben der Neugriechen bei Geburt Hochzeit und Tod. Bonn, 1864. [4] + 114 S.

Wackernagel Ja. Sprachliche Untersuchungen zu Homer / Forschungen zur griechischen und lateinischen Grammatik. H. 4. Göttingen, 1916. [4] + 264 S.

Waterbury F. Bird-deities in China / *Artibus Asiae*, curat editionem A. Salmony. Supplementum 10. Ascona, 1952. [14] + 192 p., 60 pl.

Wernicke K. Artemis, 2 // *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Neue Bearbeitung begonnen von G. Wissowa. Bd. 2. Stuttgart, 1896. Sp. 1336–1440.

West M. L. Indo-European Metre // *Glotta*. Bd. 51. H. 3/4. Göttingen, 1973. S. 161–187.

(*Whittaker C. R.*) *Herodian in two volumes / With an english transl. by C.R. Whittaker. V.1 (Books I–IV). London; Cambridge/Mass., 1969. XCVI+470p.*

Wilamowitz-Moellendorf U. von. Die Ilias und Homer. Berlin, 1916, u. a. VIII + 524 S.

Wilamowitz-Moellendorf U. von. Vitae Homeri et Hesiodi in usum scholarum edd. U. de Wilamowitz-Moellendorf / *Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen / Hrsg. v. H. Lietzmann. [Bd.] 137. Bonn, 1916. 58 S.*

Williams F. E. Orokaiva society / With an Intro. by Sir H. Murray. Oxford; London, 1930. XXIII + 355 p. + 2 maps.

Wills G. Phoenix of Colophon's ΚΟΡΩΝΙΣΜΑ // *The Classical Quarterly*. N. s. Vol. 20. № 1. Oxford a. o., 1970. P. 112–118.

(*Wojcicky K. W.*) *Pieśni ludu Biało-Chrobatów, Mazurów i Rusi znad Bugu, z dołączeniem odpowiednich pieśni Ruskich, Serbskich, Czeskich i Słowiańskich zebrane przez K. W. Wojcicky. Ozdobione rycinami i muzyką. T. 1. Warszawa, 1836. [2] + 344 + [10] str.*

Yazıcı T. Kalandar // *Encyclopaedia of Islam*. New edition / Ed. by C. E. Bosworth a. o. Vol. 4. Fasc. 67/68. Leiden, 1974. P. 472–473.

Zieliński Th. Die Gliederung der altattischen Komödie. Lpz., 1885. VIII + 400 S. (mit Taf.).

Zieliński Th. [Рец. на: (*Kaibel G.*) *Die Prolegomena περὶ κωμωδίας / Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. N. F. Bd. 2. № 4) Berlin, 1898. 70 S.] // *Wochenschrift für klassische Philologie*. Jg. 15. № 49. Berlin, 1898. Sp. 1331–1345.*

Alexandr N. Anfertyev
Studies in folklore and ethnography.

First part of the volume contains the text of previously unpublished candidate (Ph. D.) dissertation of one of the most brilliant scholars in ethnic history of the second half of the 20th c. in Russia, A. N. Anfertyev (1953-2007), “Calendar bypass rites and March rituals by the peoples of Eastern Europe. Succession and ethno-cultural contacts”. The study is devoted to the origin of the tradition of spring bypasses with caroling, its variations in Eastern Europe and spread from the Balkans to the very remote lands as, e. g. Russian North and Siberia together with the folk Christianity. The original Greek elements of the tradition are reconstructed on the base of Antique and Medieval sources, its mixing with the local Palaeo-Balkan, East Romanian, Slavic, Turkic traditions is analyzed in contexts of the ethnic history of Eastern Europe. The second part of the volume contains a collection of A. N. Anfertyev’s articles, published and unpublished: “Prolegomenae to the studies in ethnic history”, “Marriage and family by the Greeks in the 19th – beginning of the 20th cc.”, “To the problem of religious syncretism”, “What is folk-religion?”, to the history of the March rituals in Greece”. A. N. Anfertyev’s works are exemplary for using the folklore and traditional culture in the ethnohistorical studies not only in peculiar cases but also from the methodological point of view.

Keywords: ethnic history, ethnology, folklore, folk-religion, calendar rites, Balkans, Slavs, Eastern Romanians, Greeks.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Отредакции.....	5
Предисловие. Об авторе.....	8

Часть 1. Календарные обходы и мартовская обрядность у народов Восточной Европы. Преемственность и этнокультурные контакты.

Введение.....	12
---------------	----

Глава 1. Календарные обходы домов у древних греков

§ 1. Родосская обходная песня.....	14
§ 2. Иресиона.....	25
§ 3. Обход в честь гиперборейских дев.....	32
§ 4. Обходы в Сицилии.....	33
§ 5. Свидетельство Варрона.....	35
§ 6. Гипотеза Радермахера.....	36
§ 7. Календарные обходы и ямбическая поэзия.....	37

Глава 2. Календарные обходы нового времени и их отношение к древнегреческим.

§ 1. Проблема влияния.....	43
§ 2. Происхождение слова «коляда».....	44
§ 3. Элементы классификации обрядов.....	51
§ 4. Обходы окказиональные и периодические.....	57
§ 5. Календарное прикрепление.....	58
§ 6. Магическая функции календарных обходов.....	59
§ 7. Магия слова.....	63
§ 8. Материальные атрибуты.....	74
§ 9. Момент ритуальности.....	75
§ 10. Одаривание исполнителей обряда.....	77
§ 11. Просительная часть песни.....	78
§ 12. Некоторые выводы.....	90

Глава 3. Мартовская обрядность в Восточной Европе.	
§ 1. Хелидонисмы греков нового времени.....	92
§ 2. Роль календаря.....	99
§ 3. Мартеницы.....	102
§ 4. Хелидонисмы за пределами Греции.....	105
§ 5. Первомартовская обрядность.....	109
§ 6. Очистительные и предохранительные обряды.....	115
§ 7. Баба Марта.....	119
§ 8. Трясавицы.....	124
§ 9. Девятое марта – день Сорока мучеников.....	127
§ 10. 25 марта – Благовещение.....	129
§ 11. Мартовские праздники католической Европы.....	131
§ 12. Некоторые выводы.....	133
Заключение.....	135
Часть 2. Статьи.	
Пролегомены к изучению этнической истории.....	138
Брак и семья у греков в XIX – начале XX в.....	147
К вопросу о религиозном синкретизме.....	178
Что такое «народная религия»?.....	184
К истории мартовских обрядов в Греции.....	194
Список печатных работ А. Н. Анфертьева.....	205
Список цитируемой литературы.....	208

Научное издание

**ИЗВЕСТИЯ
ОБЩЕСТВА АРХЕОЛОГИИ, ИСТОРИИ И ЭТНОГРАФИИ
ПРИ КАЗАНСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ**

Том 37, выпуск 1

Оригинал-макет и компьютерная вёрстка Солдаткин А. А.

Подписано в печать 29. 12. 2017 г. Формат 60х84^{1/16}. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс. Печать офсетная. Усл. печ. л. 15,6. Уч.-изд. л. 15,0. Тираж 500 экз. Заказ № 123/4 Дата выхода в свет 29.12.2017.

Отпечатано с готового оригинал-макета в типографии Издательства Казанского университета: 420008, г. Казань, ул. Профессора Нужина, 1/37. Тел.: (843) 233-73-59, 233-73-28.

Перепечатка материалов допускается только с письменного разрешения редакции. Редакция не несёт ответственности за содержание публикаций.