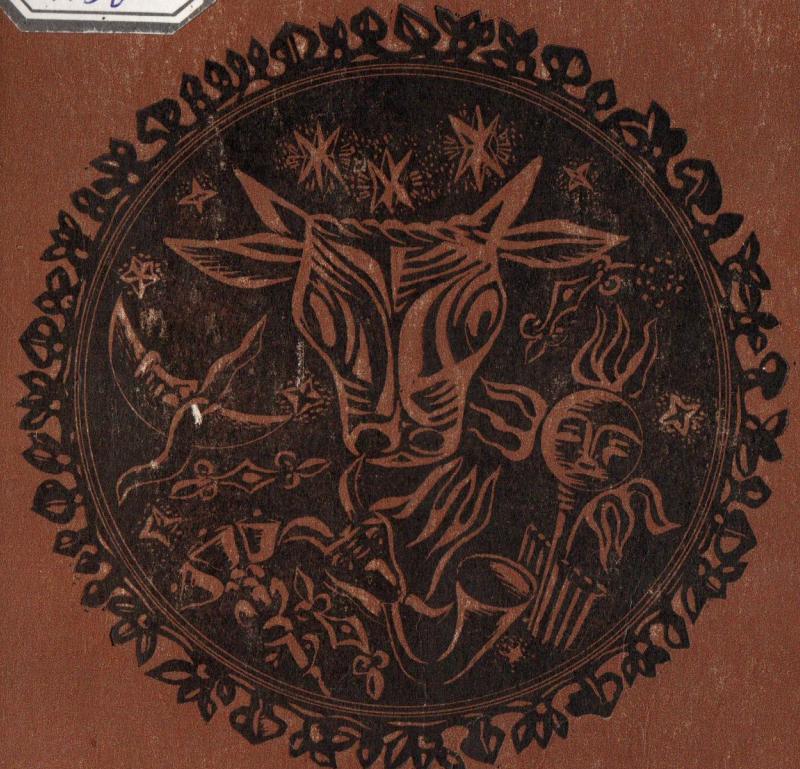


63.5(44)  
П 58

25



Ю. В. ПОПОВИЧ

молдавские  
новогодние  
праздники

«ШТИИНЦА» • КИШИНЕВ • 1974

АКАДЕМИЯ НАУК МССР  
ОТДЕЛ ЭТНОГРАФИИ И ИСКУССТВОВЕДЕНИЯ

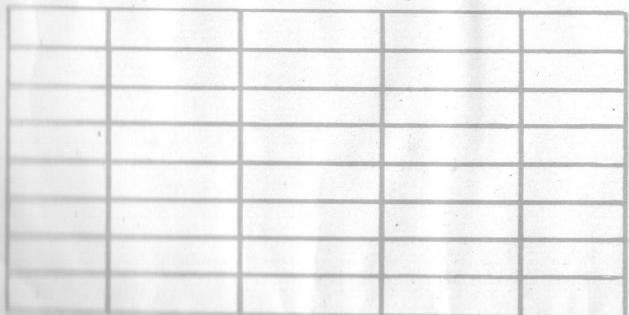
+ ✓  
✓ X

Ю. В. ПОПОВИЧ

*Молдавские  
новогодние  
праздники*

(XIX—начало XX в.)

Возвратить книгу не позже  
установленного срока



Фоф

050537  
Тираспольская  
центральная городская  
БИБЛИОТЕКА

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ШТИИНЦА» \* КИШИНЕВ \* 1974

63.5(24)

293  
П58

Книга посвящена анализу новогоднего цикла молдавских календарных праздников. Здесь прослеживается органическая связь обрядов и поэзии с трудовой деятельностью крестьянина. В работе раскрывается, как под влиянием времени преодолевалась суеверно-религиозная окраска обрядов и обычая и они превращались в традиционные праздники, наполненные новым содержанием, отражающим наиболее примечательные стороны современной народной жизни.

Работа может быть полезна этнографам, фольклористам, историкам, занимающимся вопросами происхождения религии, литературоведам, а также атеистам-пропагандистам.

Под редакцией  
кандидата исторических наук  
В. С. ЗЕЛЕНЧУКА

© Издательство «Штиинца», 1974 г.

П 70700—230  
М755(12)—74 197—73

...Смотреть на каждый вопрос с точки зрения того, как известное явление в истории возникло, какие главные этапы в своем развитии это явление проходило, и с точки зрения этого развития смотреть, чем данная вещь стала теперь.

В. И. Ленин

## ВВЕДЕНИЕ.

Молдавская ССР, занимающая юго-запад европейской части СССР, представляет исключительный интерес с точки зрения истории, археологии и этнографии. Здесь очень рано сложился один из крупных центров земледельческой культуры, и общие закономерности истории земледелия прослеживаются довольно четко. В течение многих веков Молдавия была важнейшим узловым пунктом общения народов античного мира и Северного Причерноморья, связующим звеном между странами Балканского полуострова и Восточной Европы. Воссоздать во всей полноте культуру Молдавии на разных этапах ее развития — означает раскрыть новые, во многом неясные страницы ее прошлого. Труды историков и археологов помогают яснее представить себе жизнь древнего населения Молдавии, узнать о его материальной культуре. Но пути исследования духовной культуры более ограничены ввиду почти полного отсутствия письменных свидетельств. В этом плане активность научного поиска стимулирует возможность использования не только истории, археологии, но и этнографии, давно уже доказавшей, каким существенным источником для изучения истории религиозных верований и культов могут оказаться те реликтовые явления, с которыми приходится сталкиваться в процессе исследования народных традиций.

Исторический анализ свидетельствует, что обычаи, обряды и праздники возникли в глубокой древности, отражая деятельность человека на различных этапах его развития. Изменения условий жизни, рост материальной и духовной культуры приводили к возникновению новых обрядов, которые наслаждались на старые, переплетаясь с ними и видоизменяя их. При изучении этих явлений, естественно, необходимо исследовать совре-

менную структуру и функцию обряда с тем, чтобы постепенно, выявляя вековые наслоения и порождающие их идеи, обнаружить источник его возникновения. «Иследуя культуру любого народа в ее национальной или этнической специфике, — писал известный исследователь С. П. Толстов, — советский этнограф исторически анализирует ее, вскрывая в ней напластования различных периодов исторического развития народа, читая в ней отражение всей сложности его прошлых исторических судеб»<sup>1</sup>.

В молдавских народных календарных обычаях и обрядах, составляющих часть духовной культуры народа, нашли отражение сложные процессы адаптации, интеграции взаимосвязей и взаимовлияний, происходивших между фракийцами, римлянами и древними славянами. Сравнительный анализ позволяет прийти к заключению: во-первых, примерно на одинаковых стадиях общественно-экономического и культурного развития в различных этнических средах могут возникать сходные по существу явления; во-вторых, календарные обряды каждого народа, как и его духовная культура вообще, находятся под сильнейшим и непосредственным воздействием окружающих народов. Поэтому при сопоставлении календарных обрядов молдаван с равнодфункциональными элементами культуры соседних народов, например славян, выявляется общность, свойственная определенной историко-этнографической области<sup>2</sup>. Это обстоятельство в известной степени проливает свет на исторические связи между народами и тем самым освещает проблему этногенеза.

Но это лишь одна сторона вопроса. Не менее важное значение приобретает подобное исследование в деле практического решения идеологических задач, стоящих перед советским народом в борьбе с религиозными пережитками в сознании отдельных людей. В предлагаемой работе мы стремились проанализировать дохристианские обычай и обряды новогоднего цикла в Молдавии, их эволюцию, способствуя этим по мере возможности выявлению причин их живучести. При этом нельзя забывать и то, какую роль сыграло христианство в развитии народных праздников и обрядов. Церковные проповедники немало потрудились над тем, чтобы представить дохристианские религиозно-магические обряды как

бесовские игрища, Но, приспособившись к праздникам церковного календаря, нередко получая новое название, древнейшие обычаи продолжали существовать. Укажем хотя бы, например, на языческий праздник, посвященный солнцевороту, превратившийся в христианский под названием Рождества Христова (наштеря домнулуй; наштеря луй Иисус).

При исследовании старинных народных праздников и обрядов мы должны выделить наиболее ценное в них, накопленное за множество веков истории развития общества, с тем, чтобы, отбросив шелуху антинародных наслоений, принесенных религией, господствующими классами, они стали бы частицей красоты нашей современной жизни. В. И. Ленин писал, что «красивое нужно сохранить, взять его как образец, исходить из него, даже если оно «старое»<sup>3</sup>. При анализе любого обычая, церемониала, ритуала или праздника необходимо помнить, что обряд становится религиозным действием только тогда, когда человек верит в его магическую силу; и он теряет свою религиозность, когда люди рассматривают его как традиционное украшение быта, общественных или семейных отношений, форму коллективного общения и удовлетворения эмоционально-эстетических потребностей, избавляясь при этом, конечно, от религиозного аксессуара<sup>4</sup>.

Такой подход к этнографическому материалу дает возможность не только преодолеть поверхностное и в некоторой степени вульгаризированное толкование старинных обрядов и обычаяев как сугубо религиозных и потому отрицательных, свойственное в прошлом атеистической пропаганде, но и, несомненно, будет способствовать перестройке ее на более глубокой научной основе.

Первые разрозненные упоминания о молдавских календарных праздниках и обрядах встречаются у ряда иностранных путешественников XVI—XVII вв. (итальянца Франко Сивори — 1581—1590 гг.; Антиохийского архиепископа Павла Алепского — 1650—1660 гг.; папского посланника Маркуса Бандинуса — 1646—1648 гг. и др., но они не оставили ясной картины этих праздников. Первые записи и описания календарных обрядов относятся лишь к XVIII в. Ценнейшим источником в этом отношении является «Описание Молдавии» Дмитрия Кантемира. В нем дана обстоятельная характеристика

духовной культуры молдавского крестьянина конца XVII — начала XVIII в. Основная же масса материала, по которому можно судить о содержании и общественной роли календарной обрядности молдаван, была собрана лишь в XIX — начале XX вв.: это описательного характера работы буковинских этнографов С. Фл. Мариана и его последователя Тудора Памфиле<sup>6</sup>, статьи и исследования, опубликованные в XIX в. на страницах некоторых русских газет и журналов<sup>6</sup>.

В книге П. Сырку, посвященной народным праздникам, молдавские материалы впервые становятся элементом сравнительного анализа<sup>7</sup>. Но, прийдя к правильному выводу о сходстве почти всех молдавских народных праздников со славянскими, П. Сырку, по справедливо-му мнению В. С. Зеленчука, все же слишком схематично представил причины возникновения отмеченных общностей: генезис молдавских обычаяев и верований он объяснял главным образом славянскими мифами, не учитывая возможности других культурных влияний и, главное, местного мифотворчества<sup>8</sup>.

Среди собирателей молдавских календарных и других обычаяев следует выделить Б. П. Хаждеу, А. Ламбриора, Г. Бурада, Е. Никулицэ-Воронка, А. Матеевича. В своих работах они стремились выяснить происхождение молдавских праздничных обрядов. Но, находясь под влиянием так называемого «латинского направления», большинство из них не вышли за пределы школы заимствования, считавшей основой календарных праздников молдаван совпадающие с ними по времени обычай и праздники римлян<sup>9</sup>.

Крупное исследование о румыно-молдаво-славянских культурных связях в конце XIX в. написал А. Н. Веселовский. В его работе «Румынские, славянские и греческие колядки»<sup>10</sup> восточнославянские и восточнороманские новогодние празднества ставятся в зависимость от греко-римских традиций и влияний, понятых как нечто внешнее, в сущности не связанное с проблемой культурного наследства античного мира. И хотя трактовка происхождения этих обрядов была ошибочной, Веселовский многое сделал для их объяснения и сопоставления с определенными сходными элементами иных народов Юго-Восточной Европы.

Другим важным исследованием того времени было «Объяснение малорусских и сродных народных песен» А. Потебни<sup>11</sup>. Выступая против миграционной теории, автор в отдельных случаях ищет причины аналогии традиций не в заимствованиях, а в первичных общих условиях жизни народов. Но, будучи непоследовательным в своих взглядах, А. Потебня в конце концов всецело придерживается мифологических направлений в изучении фольклора. Как и А. Н. Афанасьев, он всюду видит отражение солнечной религии.

Большой этнографический материал с описанием обычаяев, гаданий, примет и праздников, собранный главным образом на территории Бессарабии, заключен в работах О. Константинеску и И. Стояна, П. Штефэнукэ, Б. Мальского, вышедших в 30-х годах XX в.<sup>12</sup> Записи этих авторов более полны и квалифицированы. Значительный интерес представляют работы, написанные в 1931—1933 гг. П. Караманом: «Обряд колядования у славян и у румын» и «Мифологический субстрат в зимних праздниках у румын и славян»<sup>13</sup>. Анализируя происхождение праздников новогоднего цикла у восточно-романских народов и всех славян, автор пришел к выводу о существовании общих мотивов в обрядах, песнях и словесных формулах, распространенных от Балкан до Балтики (Болгария, Сербия, Румыния, Молдавия, Украина и Польша), впервые обнаружив, что одни и те же дифференцированные категории колядок распространены у болгар, сербов, румын, молдаван и украинцев. Но, будучи под влиянием «латинского направления», он пытался доказать, что самым древним субстратом в молдавской зимней календарной обрядности были римские Брумалия, Сатурналия, Ларенталия, Комптилия, Январские календы, Вота, Леней и другие. В более поздний период на них напластовался азиатский «Natalis solis invicti», а в дальнейшем на этой основе сформировался и христианский цикл. Наряду с таким утверждением, П. Караман не исключает возможности существования автохтонного пласта, но считает его в большей степени зависимым от римского аналогичного субстрата.

Буржуазная ограниченность мировоззрения исследователя не позволила ему научно решить и вопрос о при-

чинности, обусловившей возникновение этих обычаяев и обрядов.

Работ, с марксистско-ленинских позиций освещающих молдавские календарные обычайи и обряды, еще немного. Одна из них — брошюра В. С. Зеленчука «Очерки молдавской народной обрядности» (Кишинев, 1959), где помимо интересного материала о молдавской обрядности автор касается ряда весьма существенных вопросов по отдельным календарным обрядам.

Определенный интерес в области изучения новогодней обрядовой поэзии представляет монография Н. М. Бэешу «Молдавская народная новогодняя обрядовая поэзия» (Кишинев, 1972). Автор нашел удачный ракурс, в котором рассматривает идеально-художественные особенности календарной поэзии: ее композиционные принципы, средства художественного изображения и выразительности, проблему соотношения содержания и формы; анализирует образы фольклорных героев, прослеживая главные мотивы тематики народных поэтических произведений. Вместе с тем нельзя не указать на ряд неточностей исторического и чисто этнографического характера, имеющих место в рассматриваемой работе. Нередко Н. М. Бэешу, анализируя молдавскую новогоднюю обрядовую поэзию, определяет отдельные поэтические сюжеты как реликтовые, неудачно увязывая их с различными историческими формами быта. Так, например, девушки, запряженные в плуг, — далекое эхо матриархата (с. 65); образ кузнеца связан со Вторым Великим общественным разделением труда (с. 74—76) и т. п. Эти, носящие общий характер, неаргументированные утверждения малоубедительны. Методологически правильней было бы показать, на наш взгляд, то общее, что сближает отдельные сюжеты традиционного поэтического текста с некоторыми формами быта средневекового периода Молдавии.

Иногда из очень незначительных, явно единичных типологических сравнений, Н. М. Бэешу пытается делать обобщающие выводы о тождестве молдавского фольклорного произведения «Плугушор» с античной аграрной поэзией Гесиода, Гомера, Горация, Вергилия. Но, если в молдавских обрядах и сопровождающих их словесных формулах под влиянием хозяйственных задач магическая цель совмещается с передачей опыта, антич-

ные авторы поэтическими приемами отражают лишь реальную связь с трудом земледельца или наблюдения над природой.

Очень часто исследователь оказывается в плена либо несколько устаревших, либо недостаточно авторитетных источников. Так, говоря о древности новогоднего обычая *Плугушор*, он (с. 62—63, 78) ограничивается мнением музыковеда Р. Гиркояшиу<sup>14</sup> о том, что танец *Карпaea* (V—VI вв. до н. э.), описанный Ксенофонтом в книге *Anabasis*, генетически связан с молдавским и румынским *Плугушором*, что его гето-дакийское происхождение бесспорно. На наш взгляд, автору следовало бы обратить внимание на статью и примечания М. М. Максимовой к русскому изданию работы Ксенофона<sup>15</sup>, где, в частности, отмечается, что энианы и магнеты, которые, по сообщению Ксенофона, разыгрывали танец *Карпaea*, родом из Фессалии (Греция) и что греческое слово *карпос* означает плод.

Вызывает удивление и часто употребляемое название *Плугушор*. Картографирование обычая на территории Молдавии свидетельствует о другом: этот обычай в основном называется *урэтурэ* или *хэйтурэ*, реже *плуг*, *умбларя ку плугул*. Тогда как *Плугушор* — название малораспространенное, употребляемое главным образом в детском лексиконе.

Теоретической основой при изучении молдавских календарных обрядов, несомненно, служат исследования советских этнографов В. И. Чичерова и В. Я. Проппа. В книге В. И. Чичерова «Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX вв.» (М., 1957) основана теория трудового происхождения праздников и обрядов. В. Я. Пропп в работе «Русские аграрные праздники» (Л., 1963) рассмотрел весь годовой цикл праздников под углом зрения народных представлений об их магическом влиянии на урожай и благополучие. Большое методологическое значение при исследовании вопросов народного обрядового календаря имеют работы С. А. Токарева: «Религиозные верования восточнославянских народов XIX—начала XX века» (М., 1957); «Сущность и происхождение магии» (М., 1959); «Ранние формы религии и их развитие» (М., 1964); «Проблемы общественного сознания доклассовой эпохи» (М., 1972), а также работы П. Г. Богатырева: «Полазник у

южных славян, мадьяр, поляков, словаков и украинцев. Опыт сравнительного изучения славянских обрядов» (Краков, 1933—1934); «Магические действия, обряды и верования Закарпатья» (М., 1971).

Таким образом, историографический анализ проблемы обнаруживает очевидную малоизученность молдавской народной календарной обрядности в свете тех исторических и практических задач, которые поставлены перед этнографической наукой марксистско-ленинским учением.

Предлагаемая вниманию читателя работа основана как на индивидуальных, так и на систематических и целенаправленных полевых исследованиях автора в составе специального отряда Отдела этнографии и искусствоведения АН МССР.

Полевыми исследованиями было охвачено большинство районов Молдавской ССР и близко прилегающих к ним районов Украинской ССР, населенных молдаванами. Проводились работы и в ряде украинских сел обеих республик. В силу некоторых общих черт этногенеза, а также длительных культурных взаимовлияний, у молдаван и украинцев, особенно живущих на территории Молдавии, в календарных обычаях и обрядах наблюдается много общего.

По поводу аграрных обрядов с их реалистичностью и конкретностью содержания можно сказать, что «создавались они на основе мировоззрения, имевшего устойчивый стихийно-материалистический характер, и были тесно связаны с трудом земледельцев, боровшихся за свое жизненное благополучие»<sup>16</sup>.

Данная работа не претендует на исчерпывающее описание и исследование материала по новогоднему циклу молдавского календаря во всем многообразии его тематики, исторических и этнографических связей. Она является лишь первой попыткой разобраться в происхождении, эволюции и содержании земледельческих обрядов праздников новогоднего цикла у молдаван.

## Глава I

### НАЧАЛО ГОДА В КАЛЕНДАРЕ МОЛДАВАН (К истории молдавского календаря)

Проблема происхождения и эволюции летоисчисления у каждого народа всегда осложнена множеством трудностей, обусловленных прежде всего тем, что формирование календарей происходило в отдаленные времена, о которых сохранилось крайне мало достоверных сведений. Известно, что начало года разные народы определяли неодинаково. Так, например, древние египтяне считали началом года момент разлива Нила, что совпадало с появлением на небосклоне звезды Сириус. Египетский календарь был взят за основу календаря, реформированного Юлием Цезарем, и, признанный первым Вселенским никейским собором, стал впоследствии обязательным для всех христиан.

В Молдавии юлианский календарь просуществовал вполне до начала XX века\*. Однако вопрос о проникновении и исторической эволюции юлианского календаря на этой территории до сих пор остается открытым. В частности, неизвестна эволюция начала года в этой хронологической системе. Так, хотя проблемами календаря Молдавии средневекового периода занимались многие буржуазные историки, они обращались к хронологии лишь в случае возникновения практических вопросов о датировке событий или источников, не рассматривая систему летоисчисления в целом. В результате некоторые события датировались неверно, порождая множество противоречивых гипотез.

Полемика велась в основном вокруг вопроса о начале нового года в первые века существования молдав-

\* Декретом Совета Народных Комиссаров РСФСР от 26 января 1918 г., подписанным В. И. Лениным, в Советской России был введен григорианский календарь (новый стиль). К этому времени разница между старым и новым стилями составляла 13 дней, поэтому декретом предписывалось после 31 января сразу перейти к 14 февраля.

ского государства. Мнения буржуазных историков (И. Богдан, Н. Иорга, А. Ксенопол, К. Жюреску, Д. Ончул) по этому поводу весьма противоречивы. Так, например, Н. Иорга первоначально стоял на точке зрения, что до конца XV в. в молдавской господарской канцелярии не существовало единой хронологической системы и лишь позже началом года стало 1 сентября, от которого и велся отсчет<sup>1</sup>. Но, видимо, в дальнейшем под влиянием современных ему историков он меняет свое мнение и пишет, что летописцы XIV в. считали началом нового года 1 января<sup>2</sup>.

И. Богдан, опубликовавший древние молдавские летописи, делает вывод в пользу сентябрьского стиля. Встречающиеся же иногда данные, противоречащие этому положению, объяснялись им ошибками летописцев<sup>3</sup>. Однако впоследствии при разборе летописи Азария (1551—1573 гг.) историк писал: «...считаю сейчас год от января», «...по этому случаю я ввожу хронологию от января, вместо той, от сентября, которая 18 лет назад считалась в нашей древности единственной»<sup>4</sup>. При этом он допускал, что в некоторых местах летописец вел начало года от 1 сентября. Аналогичное мнение разделял и А. Ксенопол<sup>5</sup>.

С точки зрения К. Жюреску, детально исследовавшего документы, летописи и надписи, начало летоисчисления в них велось «от сотворения мира, а год начинался с 1 января». Это представляется общепринятым в Молдавии от возникновения государства до первой половины XVI в. (1343—1520 гг.). К подобному выводу пришли Д. Ончул и И. Урсул<sup>6</sup>. Все эти споры и противоречия свидетельствуют о том, насколько слабо была изучена система молдавской хронологии к началу XX в. Заключения, сделанные порой на основании одного или нескольких документов, высказываний древних летописцев и т. д., не захватывали сущности исследуемой проблемы. Так, в целом правильный вывод К. Жюреску ограничивал сферу действия январского года двумя десятилетиями XVI в., но и это не подтверждалось убедительными доводами.

Интерес представляет и работа И. Влэдеску. Основываясь на данных молдавских летописей, автор сумел наиболее полно определить время начала года. Он, пожалуй, единственный из буржуазных историографов

следовательно доказывал бытование в Молдавии январского летоисчисления с начала существования государства до первой половины XVI в.<sup>7</sup>

После Октябрьской революции в нашей стране начинает постепенно складываться наука о хронологии. Среди работ обзорного характера, дающих представление об истории календаря, следует прежде всего упомянуть на книги Н. И. Идельсона, В. А. Россовской, И. Ф. Полака, В. К. Никольского<sup>8</sup>.

Интерес к хронологии как к одной из вспомогательных исторических дисциплин в 20—30-е годы определялся и разработкой вопросов методики источниковедения. Так, разработанный А. М. Большаковым курс лекций по вспомогательным историческим дисциплинам касался также проблемы развития систем времязисчислений и наметил при этом круг вопросов, которыми должна заниматься наука о хронологии<sup>9</sup>.

Большой труд по созданию хронологических таблиц проверки дат исторических событий был выполнен в 30-е годы Институтом истории Академии наук СССР в связи с первым изданием учебников для вузов, средних школ и подготовкой многотомной «Истории СССР». В результате этой работы была опубликована статья о хронологии русских летописей, являющаяся частью большого исследования Н. Г. Бережкова по установлению научно обоснованных дат событий, описываемых или хотя бы упоминаемых в них<sup>10</sup>.

В 1944 г. было опубликовано учебное пособие по русской хронологии Л. В. Черепнина<sup>11</sup>. Материалы, помещенные в нем, дают возможность проверять, уточнять и переводить летописные даты на современную систему летоисчисления.

Работы советских авторов представляют, несомненно, ценный материал и для разработки вопросов древней хронологии в Молдавии, в частности для уточнения эволюции ее системы летоисчисления.

В Молдавской ССР не проводились специальные исследования в области хронологии. Однако многие работы, посвященные истории феодализма в крае (Н. А. Михова и др.), при конкретизации различных хронологических вопросов вносят ясность и в исследование молдавского календаря<sup>12</sup>.

В Румынии в 50-е годы вышло в свет 11-томное из-

дание документов по истории Молдавии, проникнутое мыслью, что от возникновения государства и до 1572 г. новый год начинался с 1 января<sup>13</sup>. Само по себе это утверждение, расширяющее границы бытования январского года, хотя и верно, но делает уязвимым вывод о перенесении времени начала нового года с 1 января на 1 сентября в 1572 г. Между тем совершенно очевидно, что в Молдавии январь считался началом нового года еще несколько десятков лет, хотя одновременно в документах наблюдался и церковно-византийский стиль. Как же обстояло дело в действительности, когда в Молдавии XIV—XVIII вв. начинался новый год?

Известно, что население, жившее на территории Молдавии, издавна было связано с земледелием. Труд его менялся в зависимости от перемены времен года. Крестьянину важно было знать примерные сроки наступления зимних холодов и начало весны, период созревания злаков и трав, чтобы своевременно подготовиться к севу, жатве, покосу, весеннему выпасу скота. Особенности биологического развития растений и домашних животных определяли годичную цикличность крестьянских работ и соответственно связанных с ней обрядов. Это привело к возникновению своеобразного народного земледельческого календаря. Устно передаваясь из поколения в поколение, он заботливо сохранялся старейшинами, дополнялся, совершенствуясь и приспособливаясь к исторически менявшимся условиям ведения крестьянского хозяйства. О том, что такие календари существовали еще в трипольской культуре, распространенной на территории Молдавии, говорят нам глиняные фигурки женщин, изображающие божества плодородия и изготовленные во время новогоднего цикла заклинательных земледельческих обрядов<sup>14</sup>.

Нередко подобный календарь изображался народными умельцами на скалах, деревьях, сосудах и т. д. В могильнике Малаешты был найден кувшин, украшенный лощеным орнаментом вокруг всего тулова. Сопоставление его с другими сосудами того же типа и особенно с тем, что был найден в селе Ромашки на Киевщине, позволило академику Б. А. Рыбакову сделать вывод об их «календарной» предназначности: они отражали необходи́мые для урожая природные явления, отмечали точные дни языческих праздников<sup>15</sup>. Эти календари

сият много нового в изучение язычества в целом. В частности, они указывают на прямую связь древних праздников с периодами сельскохозяйственных работ, совпадающих с определенными временами года.

К тому же времени относятся, очевидно, и древние календари, сохранившиеся до XIX в. в виде планок, палок, на которых для закрепления важнейших сведений насечками отмечали счет дней, недель, месяцев и обозначали праздники<sup>16</sup>. С распространением христианства отметки языческих праздников на этих календарях сменились отметками христианских праздников. Нам не известно название месяцев у местного населения до вторжения римлян, но, бесспорно, что они были связаны с циклами крестьянских работ. В Южной Европе наиболее естественным началом ежегодного календаря был март.

К началу нашей эры у гето-дакийцев, живущих южнее и севернее Дуная, находим огромные санктуары наподобие тех, которые были найдены в Градиштя-Мусчелулу, Пятра-Рошие, Блидарул (Румыния)<sup>17</sup>. Эти оригинальные календари имели по 360 дней и делились на 12 месяцев, которые, в свою очередь, включали по 5 периодов из 6 дней каждый.

Как известно, римляне до введения январского календаря новый год начинали в марте\*. Очевидно, в период покорения ими даков начальный месяц года у последних и получил свое название — март. Впрочем, «латинизировались» и остальные месяцы года. Однако после ухода римлян большинство этих названий стало подменяться более простыми, народными, имеющими определенную связь с наблюдениями над сменой явлений природы и соответствующими им сельскохозяйственными работами. Месяц май стал *флорар* (цветень), июнь — *чирешар* (черешни); июль — *култор* (печка); август — *сечерар* (серпень); сентябрь — *рэпчуне* (назв. травы); октябрь — *брумэрелул* (иней, уменьш. форма); ноябрь — *брумар* (иней, изморозь); декабрь — *ындря*, *андрия* (название происходит от последнего дня ноября — день Андрея) и, наконец, предпоследний месяц тогдаш-

\* Весенний месяц март у римлян был посвящен богу Марсу — покровителю земледелия и скотоводства, богу весны и оплодотворения. Впоследствии, в классическую эпоху, Марс стал считаться богом войны.

негого года, январь — *жерар* (морозный). Латинское происхождение осталось только в названии нескольких месяцев: *мэрцишор* (март, уменьшительная форма) — месяц новогодних календ; *приер* (апрель) и *фэурап* (февраль) — последний месяц года. Латинское название остальных месяцев, видимо, закрепилось в народном быту только после распространения христианства и юлианского календаря.

Разумеется, далеко не все приведенные сопоставления бесспорны. Но в целом аргументируемая точка зрения находит подтверждение в исследованиях жизни древних народов. Обратим внимание хотя бы на следующее обстоятельство. В VI в. на Балканах появляются славяне. Все сведения, которые имеются о древнеславянском календаре указывают на то, что он возник еще в родовом строе, в эпоху господства огневой, подсечной системы земледелия. Славяне делили время на отрезки, соответствующие чередованию сельскохозяйственных работ<sup>18</sup>. На это же указывает и Л. Нидерле: «...в эпоху славянского единства не существовало еще точного различия месяцев с соответствующими названиями, но ...зимой употребляли разные наименования для морозного времени, весной — для времени цветения деревьев и для времени, когда вырастает трава; летом — для времени, когда жали хлеб; осенью — когда ревут олени и когда опадают листья. Таким образом была образована серия названий, которые впоследствии, как только славяне расселились и оказались в землях с различным климатом, были размещены различно, так что в X в., одинаковой номенклатуры уже не было, и только с появлением римского календаря из 12 месяцев славянские народы получили постоянные названия различных месяцев»<sup>19</sup>. Таким образом, мы вправе думать, что начало года у славян было так же связано с началом сельскохозяйственных работ. В южных широтах это соответствовало марта (березню). Кстати, по мнению Н. Г. Бережкова, русским летописным годом по XIV в. фактически был весенний год<sup>20</sup>.

А так как славяне принесли с собой более совершенные формы развитого земледелия, принимая активное участие в этногенезе восточнороманских народов, есть основание думать о взаимовлияниях в развитии летоисчисления.

Сопоставление древних молдавских названий месяцев с аналогичными славянскими терминами обнаруживает несомненную связь, которую можно объяснить только взаимоотношениями этих народов.

Славянское название месяца май — *травень*, сохранившееся у украинцев, болгар, чехов и сербов, относится ко времени совместной жизни славян — периоду, предшествующему их расселению на западе и за Дунай. Подтверждением этому служит, например, то, что название *березень* (март), распространенное у южных славян, не имеет здесь природной основы, — береза на Балканах не характерна<sup>21</sup>.

Однако у сербов наряду с *травнем* употреблялся и термин *цветањь*, что соответствует молдавскому *флорар*. Скорее всего это результат заимствования из восточнороманской среды. К этому взаимовлиянию может примыкать и хорватский *розоџет*, *розњак*.

В то же время у болгар, сербов, хорватов и греков, где жатва колосовых совершиается в июле, замечаем народное название этого месяца — *серпень*. У украинцев и молдаван, где зерно убирают в июле—августе, так называется август. Здесь несомненно обратное явление — влияние славянского быта на восточнороманскую среду (табл. 1).

Итак, древнейшие молдавские и славянские названия месяцев имеют ярко выраженное внутреннее сходство и связаны с природными явлениями или сельскохозяйственными работами. Эти названия месяцев сохранились в западнославянских, ряде восточнославянских языков (украинский и белорусский) и у восточнороманских народов. Это подтверждает, что в древности новый год начинался весной. О весеннем начале нового года, связанного с периодом пробуждения природы и началом полевых работ, свидетельствуют многочисленные новогодние (январские) обряды, непосредственно связанные с этим периодом.

О существовании на территории Молдавии мартовского стиля писали и многие буржуазные историки (Д. Ончюл, И. Богдан). Н. Иорга указывает даже на одновременность мартовского, январского и сентябрьского стилей<sup>22</sup>.

Любопытно, что Б. П. Хаждеу, в целом правильно характеризовавший систему летоисчисления в средне-

огромное влияние церкви на политическую и внутрихозяйственную жизнь страны, имели место отдельные проявления независимости господарей. Например, существование январского летоисчисления в Молдавии после принятия христианства и юлианской хронологии. Во второй половине XVI в. папа Григорий XIII реформировал календарь, сделав его обязательным для всех христиан. Вопреки этому молдавский митрополит Георгий V Могила в 1584 г. просил папского позволения местному населению следовать старому календарю, который, по свидетельству Г. Шинкай, был предан проклятию еще в 1583 г. на соборе в Цареграде<sup>24</sup>.

Возникает предположение, что христианская церковь в Молдавии не приняла первоначально реформу григорианского летоисчисления, за что была подвергнута осуждению со стороны византийской церкви. Процесс перехода на сентябрьский стиль, начавшийся в восьмидесятых годах XVI столетия, длился многие годы.

Это положение поддается документальному доказательству. В сентябре 7082 (1574) г. господарь Петр Хромой издает грамоту, которая подтверждает принадлежность боярам Федыко, Петре Кодэу, Райко и другим села Котова Сорокского цинута. Календарь документа может быть только январского стиля, то есть 1574 г. Если же допустить сентябрьское начало года (отняв 5509), то получается 1573 год — время правления Иоанна Лютоого. Вывод об употреблении январского летоисчисления на протяжении всего XVI столетия находит основание в целом ряде документов господарей Петра Хромого и Еремия Могилы<sup>25</sup>.

Это подтверждает и молдавское летописание. В летописи Макария, епископа города Романа, содержится описание казни хатмана Арбура (апрель 7031 [1523] г.), и в этом году, в сентябре месяце произошло восстание бояр. В другом месте летопись сообщает, что в 7034 (1526) г. Стефан Воевода Молдавии напал на Мунтеннию и повторил нападение осенью того же года. Вернулся он из этого последнего похода больным и умер в январе будущего 7035 (1527) года. Аналогичный вывод допускают и записи о походах Петра Рареша<sup>26</sup>.

И еще одна любопытная запись. В летописи Ефимия, составленной по поручению господаря Александра Лэпушняну и продолжающей летопись Макария до

1554 г., рассказывается о приходе к власти 11 июля 7059 (1551) г. Стефана Воеводы Молодого и о его гибели 30 сентября 7060 (1552) г. Здесь был бы уместен сентябрьский стиль, если бы господарь правил два с небольшим месяца. Но летописец утверждает, что Стефан Воевода Молодой правил один год, два месяца и две недели<sup>27</sup>.

Традиция январского стиля была продолжена представителями боярского летописания, писавшими уже на молдавском языке. Попытаемся проникнуть в суть системы летоисчисления летописца времен прихода к власти Иоанна Воды Лютоого.

«В марте 7076 (1568) г., — пишет Г. Уреке, — умирает Александр Лэпушняну, власть переходит к его пятнадцатилетнему сыну — Богдану Лэпушняну. Фактически же страной правила его мать — Руксанды. Вдвоем они господствовали два года и девять месяцев до смерти Руксанды в ноябре 12-го, 7078 (1570) г.» Если бы счет велся по сентябрьскому стилю, то у летописца получилось бы не два, а один год и девять месяцев.

В феврале 7080 (1572) г. турецкий султан Селим отстранил от власти Богдана Воды, место которого было предоставлено Иоанну Воды в марте 7080 (1572) г. Согласно летописи, Богдан Воды единолично господствовал один год и три месяца. Это свидетельствует, что началом года могло быть только 1 января, в противном случае получилось бы более двух лет<sup>28</sup>.

Социальные низы молдавского народа ненавидели преемника Иоанна — Петра Хромого, вступившего на престол в результате турецко-татарского нашествия. Восстав, они помогли взять власть славному казаку Подкове. Это событие происходит, по летописцу Уреке, 23 ноября 7085 (1577) г. Однако Иван Подкова, не имея достаточных сил для отпора врагу, в декабре месяце того же года вынужден был отступить. По свидетельству Г. Уреке, первого января 7086 (1578) г. Петр Хромой вернулся к власти<sup>29</sup>. Таким образом, Г. Уреке следует январскому стилю. Летописи подтверждают, что до конца века в Молдавии господствовал январский стиль и лишь в господарских документах наряду с ним после 1572 г. стало появляться исчисление и по церковно-византийскому стилю.

Можно предположить, что изменения в хронологии молдавской канцелярии зависели от влияния окружаю-

щих Молдавию государства (Болгарии, России, Валахии и др.), в которых господствовал византийский стиль. В этом же направлении влияла и церковь. Этим и объясняются документы 1571 и 1572 гг., выданные Богданом Лэпушняну и Иоанном Лютым с сентябрьским стилем летоисчисления.

В последующие годы XVII в. в молдавской канцелярии наблюдаются все более прочные тенденции к переходу на византийский сентябрьский стиль. И в летописи Мирона Костины (вторая половина XVII в.) он уже единственный<sup>30</sup>.

Но интересно, что в период перехода молдавской канцелярии на сентябрьский стиль все еще встречалось (хотя и редко) январское обозначение годов, о чем свидетельствуют, например, документы Константина Могилы Кирицы 1611 г., выданные в феврале, марте и ноябре месяцах Думитраке Палеологу на содержание соответственно первой (от 20 февраля), второй (от 15 марта), третьей (от 20 марта) и четвертой части (от 12 ноября) села Холохорены в Хотинской волости<sup>31</sup>.

Заметим, что аналогичное явление имело место и на Руси, где до конца XV в. в летописях параллельно с весенним встречается и сентябрьское обозначение годов, которое впоследствии, с конца XV века, вытесняет мартаовское начало года<sup>32</sup>.

В «записях», выданных частными лицами, январский стиль встречается в продолжение всего XVII в. Обратимся к фактам. В записи от 19 июня 7168 (1660) г. Василе сын Костау из Татараша показывает, что он продал вистернику Иордаке 12 участков земли в Дусештах. В другом аналогичном документе декабря того же года дочери Тодосии из Добрен показывают, что они продали принадлежащую им часть села Дусешт своему дяде Андрею. И, наконец, в третьей записи от 30 января 7169 (1661) г. Тоадер Имуржиу и его брат Петрашку подтверждают, что продали 6 участков земли в Дусештах тому же Иордаке вистернику. Аналогичное положение находится и в других записях. Например, в феврале месяце 7175 (1667) г. в записи Илисея Брэтеляну утверждается, что он продал свою вотчину в селе Сперлешты логофэту Никулае Бухуш. То же самое сделала со своей вотчиной 12 февраля Тудосия из того же села. А 15 октября того же года монах Григоре повторяет поступки

его предшественников и продает свою часть села логофэту Николае Бухуш за 100 леев<sup>33</sup>.

Употребление январского летоисчисления в укоренившихся обычаях подтверждают и описания путешественников XVII в.

В записках Павла Алепского, сопровождавшего антиохийского патриарха Макария в его поездках в Москву (1653—1654 гг.), находим описание обычая молдавского господаря выражавшегося в том, чтобы никого не назначать и не увольнять с должностей в течение всего года, кроме праздника Обрезания господня, который приходится на начало года, и в который, по мнению Алепского, «...торжество еще больше, чем в праздник рождества...»<sup>34</sup>.

Такое интересное разделение еще раз подтверждает то, что в начале XVII в. в Молдавии вследствие усиливающегося влияния церкви и окружающих ее государств, использовавших сентябрьский стиль (Болгария, Россия, и др.), молдавская канцелярия постепенно переходит к сентябрьскому летоисчислению. Наряду с этим в первые два десятилетия в документах встречается и январский стиль, а в быту молдаван продолжается зимнее начало года, о чем свидетельствуют вышеупомянутые описания и индивидуальные документы.

К XVII в. существовавшие в течение более чем трех столетий молдавские новогодние обычаи и традиции в условиях все нарастающего влияния официального начала года окончательно перешли с весеннего (мартаовского) к зимнему (январскому) празднованию Нового года.

К этому же самому выводу мы приходим, рассматривая проблему канцелярских документов, индивидуальных записей и литературных описаний начала XVIII в.

Так, например, второго июля 7219 (1711) г. Дарие Донич Столник делает опись похищенного Кяуром имущества Марии Столничасы. В этом же году, 17 ноября, Дарие Донич Столник записью извещает, что по приказу Его величества Водэ он исследовал ущерб, причиненный Кяуром при грабеже страны. И подтверждает, что Мария Столничаса была действительно ограблена. На похищенные вещи им был составлен предметный список<sup>35</sup>.

Здесь, может быть, уместно было бы сказать, что в летописи Иоана Некулче, являющегося продолжателем М. Костина и описывающего времена, начиная от начала правления господаря Евстратия Дабижа (1661—1665) и до 1743 г., события датируются не всегда по одному стилю. Так, описывая события, происходившие в стране до первого десятилетия XVIII в., летописец придерживается, правда, далеко не всегда, январского стиля, тогда как в последующих описаниях пользуется осенним новогодием<sup>36</sup>.

Совершенно твердое мнение о стиле молдавского бытowego календаря конца XVII — нач. XVIII в. дает Д. Кантемир в своем «Описании Молдавии». Здесь более полно, чем в записях Алепского, дано описание молдавских новогодних и других обычаев и в особенности того, как в день святого Василия «...единственный раз, в начале года, — может быть из-за уважения к старому обычаю (подчеркнуто мною.— Ю. П.) — сменялись служащие». В другом же месте он пишет о новогодних обрядах, которые совершались 1 января. Например, говоря о гаданиях молдаван, он отмечал, что они совершаются на Новый год «в ночь под первое января», на «Вержелат»<sup>37</sup>. Это подтверждает мнение о том, что к XVII—XVIII вв. уже сложились определенные новогодние традиции, связанные с зимним календарем. В какой степени они перешли от весенних святок и какие из них впервые зародились — это дело дальнейших исследований.

В 1769—1770 г. русские войска освободили Молдавию от турецкого ига. В январе 1770 г. русским командованием была создана гражданская администрация для управления Молдавией во главе с диваном, состоявшим из девяти молдавских бояр. За годы правления этой администрацией были составлены первые подробные карты княжеств и проведена перепись населения. За это же время молдавская канцелярия впервые твердо встала на путь перехода к хронологии от рождения Христа, начинаяющей год от 1 января<sup>38</sup>.

Обратимся к фактам. Почти все канцелярские документы с летоисчислением «от сотворения мира» оговариваются 1769 г. Документов за 1770 г. почти не сохранилось, но относящиеся к 1771 г. помечены летоис-

числением «от рождения Христа»<sup>39</sup>. Это наблюдается и в последующие годы<sup>40</sup>.

Таким образом происходит слияние хронологии молдавской канцелярии с народно-бытовым календарем. Здесь, несомненно, наблюдается влияние более прогрессивной русской хронологии, принявшей, как известно, в результате реформы календаря еще в 1700 г. «новую зуру» и зимнее начало года<sup>41</sup>. Существует также, на наш взгляд, ошибочное мнение, что этот процесс в молдавской хронологии произошел в результате захвата Австро-Буковины (май 1775 год)<sup>42</sup>.

В конце XVIII в. после конца правления русской администрации молдавская канцелярия и молдавский народ пользовались только юлианским календарем с январским стилем летоисчисления<sup>43</sup>. Эта же хронология сохранилась в XIX—нач. XX в.

Итак, существование мартовского нового года было отражением закономерных процессов развития древнеземледельческих начал в производстве. Романизация, сопровождавшая приход римлян, привнесла в восточно-романскую среду двенадцатимесячную латинскую систему деления года.

Основываясь на фактическом материале, можно установить, что с начала XV и на протяжении XVI в. молдавская канцелярия одновременно с введением юлианского календаря пользовалась стилем летоисчисления с 1 января в противоположность византийскому, ведущему начало года с 1 сентября, что объясняется влиянием Венгрии и соседней Польши.

В самом начале XVII в. вследствие усиливающегося влияния церкви и государств, окружающих Молдавию (Болгарии, России, Валахии и др.), происходит весьма интересный процесс — молдавская канцелярия постепенно переходит к сентябрьскому стилю летоисчисления. Однако январское начало года продолжает существовать в молдавском быту, о чем свидетельствуют новогодние описания путешественников и многочисленные индивидуальные документы — «записи».

Январские новогодние обычаи и обряды, описанные в литературных произведениях иностранных путешественников и молдавских авторов в XVII — нач. XVIII в., непосредственно подводят нас и к другому выводу, что в это время многие народные обряды, сопровож-

дающие весенний Новый год, окончательно перешли в разряд зимних новогодних праздников.

Сентябрьский стиль в молдавских канцелярских документах и январский в индивидуальных записях и литературных описаниях наблюдались до начала второй половины XVIII в. (табл. 2).

Таблица 2

Века	Стиль летоисчисления					
	январский			сентябрьский		
	канце-лярия	ле-тописи	личное пользо-вание	канце-лярия	ле-тописи	личное пользо-вание
в конце	XV	+			—	—
	XVI	+	+	+	—	—
	XVI	+	+	+	появля-ется в канце-лярии	—
в начале во второй поло-вине	XVII	редко	+	+	+	—
	XVII	—	—	+	+	—
в первой полу-вине	XVIII	—	+	+	+	+
во второй полу-вине	XVIII	+		+	—	—

Под влиянием более прогрессивной русской хронологии молдавская канцелярия приняла «новую эру» и начало года с 1 января. Таким образом, произошло окончательное слияние хронологии молдавского официального с народно-бытовым календарем. Весь этот процесс иллюстрируется приведенной таблицей 2.

Любопытно, что аналогичное явление наблюдалось даже в Византии IX—XII вв., где народ праздновал календы в ночь на 1 января, хотя официальный новый год начинался не с января, а с 1 сентября<sup>44</sup>.

## Глава II

### НОВОГОДНИЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ

Обычаи и обряды у молдаван, сопровождающие конец старого и начало нового года — 1 января (14 января по старому стилю) — родились в древние времена, отражая стремление крестьянина понять и повлиять на окружающую его природу, от которой зависел урожай и, следовательно, жизнь. Основные компоненты рассматриваемых нами обрядностей — это обычаи с плугом и пахотой, обрядовый стол, приметы и гадания, ряжение, почерья, связанные с растениями, посевание, первый поселятель и др. Сущность каждого из них становится особенно ясной на фоне всего содержания новогоднего обрядового комплекса.

#### 1. Обычай с плугом и пахотой

Древнейшие отрасли хозяйства — охота, рыболовство и собирательство — отражали полную зависимость человека от природы. Как писал Ф. Энгельс: «Это был период преимущественного присвоения готовых продуктов природы<sup>1</sup>. С появлением земледелия и скотоводства человек начал постепенно культивировать полезные ему злаки, растения, употребляемые им в пищу.

У древних земледельцев стал формироваться календарь. В нем фиксировали цикличность крестьянских работ и определенные, связанные с ними земледельческие обряды. Поэтому в новогоднем цикле центральное место занимали обряды с плугом.

Значение новогодних обрядов с плугом в Молдавии и за ее пределами в историографии освещено недостаточно, хотя эта проблема интересовала многих исследователей еще в XIX в. В 1852 г. В. Александри в одном из своих стихотворных сборников использовал народное новогоднее поздравление о плуге. Это было

первой публикацией из молдавского обрядового фольклора. Впоследствии, подвергнув текст различным модификациям, поэт переименовал обряд в Плугушор (Плужок) — это название до сих пор встречается в обиходе у крестьян. Выясняя происхождение и смысл обряда, В. Александри пришел к ошибочному выводу, что зимние праздничные обряды молдаван всецело заимствованы из римских новогодних торжеств<sup>2</sup>. Этую концепцию позднее развивали Г. Теодореску, Г. Точилеску, нагромождая многочисленные аргументы в пользу мифологических истоков молдавского фольклора<sup>3</sup>.

Известный русский ученый-фольклорист А. Н. Веселовский обратил внимание на родственные элементы в славянских, румынских, византийских и античных фольклорных произведениях (сопоставлению подверглись и молдавские обряды с плугом). Но, сторонник теории заимствования, он впадал в другую крайность, рассматривая народные традиции сквозь призму римских сатурналий, дошедших из Византии посредством мимов и скоморохов к румынам и русским<sup>4</sup>.

В начале XX столетия на страницах бессарабской печати стали появляться статьи о фольклоре поэта А. Матеевича. Впервые в молдавской фольклористике новогодние традиции начали рассматриваться в связи с повседневным трудом крестьянина. «Молдавские коляды Нового года, — писал Матеевич, — это те же русские былины. Их герой — народ, богатырь-земледелец в своем хлебопашеском быту»<sup>5</sup>.

Отличительная черта почти всех исследований фольклора состоит в отрыве обрядовой поэзии плуга от самого обряда. Тщательный анализ поэтических текстов нередко сопровождается почти полным забвением обряда<sup>6</sup>. Между тем обрядовая поэзия не представляет собой самостоятельного явления — это лишь словесный аккомпанемент к обрядовому действию.

Обряды с плугом на территории Молдавии эволюционировали и могут быть условно разделены на три группы. Первая, распространенная в XVIII—XIX вв., характеризовалась тем, что вечером по селу с поздравлением ходили группы парней с настоящим плугом, куда впрягали одну или несколько пар волов. Днем же — с символическим изображением плуга — по домам хо-

дили подростки с новогодним поздравлением и пожеланием счастья<sup>7</sup>.

Ко второй группе отнесем обрядовые действия, в которых главное орудие труда — плуг — было символическим или вообще отсутствовало. Обряду соответствовали лишь отдельные элементы реквизита, символизирующие действия с плугом.

И, наконец, третья группа — это обрядовые действия, в которых от начала до конца первостепенное значение имеет словесный аккомпанемент. Иногда обряд сопровождают предметы старого комплексного реквизита, такие как *бухай*, колокольчик и бич.

В каждом селе перед Новым годом создавались одна или несколько групп поздравляющих. Количество групп зависело от величины деревни. Так, например, с. Валя Трестиень, Селиште (Ниспоренский район) и Гура Быкулуй (Новоаненский район) в праздники условно делились на две половины (*махалале*); с. Немецень Котовского и Чыгырлень Новоаненского районов — на четыре части. Перед рождеством (в начале поста) все парни села собирались в намеченном месте, где выбирали из своей среды руководителя — *капул катулуй* (главу села) и его помощника, обязуясь подчиняться их приказам. После этого переходили к делению села на десять частей (кварталов) и «продаже» этих кварталов их представителям. Обычная стоимость квартала 10 рублей и ведро вина. Руководитель отвечал за сбор денег, сокращая их для *Вержелат* и уплаты музыкантам, набираемым для новогодней хоры. В период праздника он следил за порядком в каждом квартале и охранял границы своих «владений», ходил со своей *чатой* по селу с обрядовыми поздравлениями, независимо от условного разделения на части.

Место поздравления для каждой группы было заранее определено, перед торжеством выбирался руководитель поздравляющих, называемый в различных деревнях по-разному: *вэтаф*<sup>\*</sup>, *калфэ*<sup>\*\*</sup>, *кэмэрашъ*<sup>\*\*\*</sup>, аз-

\* Слово, очевидно, происходит от *вэтаф* — руководитель группы воинов при старом молдавском диване. Аналогично с украинским *ватаха* или *ватахок* и польским *Wataha*.

\*\* Происходит от турецкого *Kalfa*, что в переносном смысле означает руководитель маленькой группы ремесленников.

\*\*\* При старом молдавском диване существовала должность *кэмэраша* — своеобразного интенданта, следившего за порядком в

*нажиу*<sup>\*</sup>, *береза*<sup>\*\*</sup> и *войник*. Кроме того, каждая группа *чатэ* (называемая еще *төвэрэшие*, *кумпание*, *бензь*, *кэмэрэшие* и т. д.) определяла для себя сборщика подарков: *стрынгетор* (собиратель), *колэкар*, *кэмэрашь*, *бэнар* (кассир), *кэмэрашул мик*, *кэмэрашул дой*.

В ряде сел готовящиеся к поздравлению группы выбирали себе учителей, знатоков праздничных песен, и под их руководством разучивали эти песни в течение рождественского поста. Каждая группа занималась отдельно в специально снятых домах.

В селах Селище, Чутешты Ниспоренского района в канун Нового года «подкупался квартал» («се кумпэра махалауа»). Каждый член группы в установленное место и время приносил ведро с вином и сливал в общий чан. Потом приглашались главы семей той части села, где данной группе предстояло ходить с поздравлениями. Хозяин, отведавший вино, безоговорочно соглашался принимать у себя *хэиторь* (поздравляющих).

В некоторых селах парни заказывали девушкам *tronку* — полуметровую палку, оканчивающуюся небольшим кругом в виде колеса, украшенного стеблями базилика. В центре его прикреплялись два маленьких колокольчика (*таланкэ* и *клопоцел*). Вокруг колесика завязывались разноцветные ленты длиною в полтора метра каждая.

Вечером, перед поздравлением, руководители группы приходили к девушкам, готовящим *tronки*. За определенное угощение те торжественно вручали им *tronку*, благославляя их на новогоднее поздравление села\*\*\*.

Традиционное поздравление с плугом происходило в канун Нового года, то есть 31 декабря (13 января по старому стилю). Небольшими группами, по 3—6 человек в каждой, выходили подростки, они несли с собой небольшой деревянный плужок — *плугулец* или *плугушор* — отсюда произошло название обряда — *хождение с плугушором*<sup>8</sup>. К краю плужка были привязаны крас-

комнатах господаря. Отсюда, видимо, *кэмэрашь* на Новый год, который следит за порядком в группе поздравляющих.

\* с. Новосельское Ренийского района Одесской области.

\*\* с. Зозуляны, Попенки Рыбницкого района. Происходит от аналогичного обрядного персонажа в украинском быту.

\*\*\* с. Селище, Чутешть и др. Ниспоренского района; с. Боги-чаны, Бужоры Котовского района.

ной шерстяной ниткой стебли базилика. Грядиль плуга иногда была украшена разноцветными лентами. Для большей символики к плужку подвешивались колокольчик, как у быка, и бич (рис. 1).

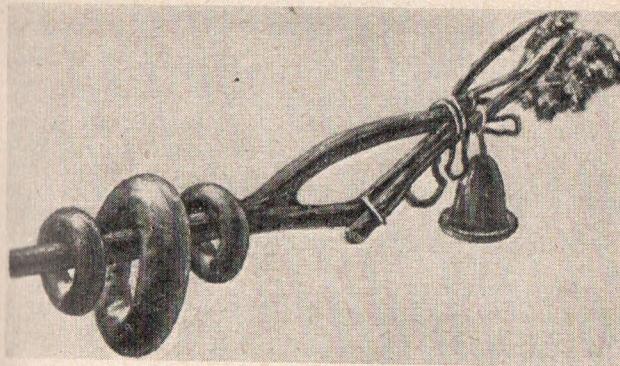


Рис. 1. Плугушор

Первым поздравляли священника и сельского старосту, а потом и остальных жителей села. Это происходило так: поздравляющие заходили во двор и под окном спрашивали: — «Вас поздравить?» (Сэ вэ урэм?) или же: «Принимайте поздравляющих!» (Примиць урэторий! Примиць ку хэтитура!). Им должны были ответить: «Поздравьте же!» (Ураць, мэй!), «Пожалуйста, пожалуйста!» (Пофти姆! Пофтиим!) или просто — «Давайте» (Дэ-й сэ маргэ, мэй!). После этого следовал стихотворный текст поздравления. Смысл его зависел от возраста поздравляющих. Мальчики 7—8 лет произносили короткую формулу пожелания благополучия в хозяйстве.

Эй, плугушор ку 12 бой,  
и ней ку приней,  
и коадэ ку долгей,  
ариць ку сэмьинца,  
и ее усукэ брэздыца  
ариць ку колаку,  
и ё фэрымэ бойй прагул  
Хэй! Хэй!

Эй, плужок с 12 быками,  
Бело-бурыми волами,  
Имеющие короткие ленты в  
гривах,  
Спеши с посевом,  
А то борозда высохнет.  
Спеши с калачом,  
Не то волы разрушат твой  
порог.  
Хэй! Хэй! Хэй!

Текст обычно декламировался одним из поздравляющих или же несколькими по очереди и сопровождался звоном колокольчика и щелканием бича.

Подростки в возрасте 8—12 лет поздравляли в канун Нового года во второй половине дня группами от 5 до 10 человек. В их реквизите были плужок, бич с колокольчиком и символический *бухай*\*. В поздравлении мальчиков преобладает перечень примет, предсказывающих хороший урожай.

Мыне анул се'нноеште  
Плугушорул се порнеште  
Ши ынчепе а ура,  
Пе ла касе а колинда  
Ярна-й гре, омэту-й маре,  
Семне буне анул аре,  
Семне буне де белшуг  
Пентру бразда де ла плуг  
Плугушор ку патру бой  
Плугушор мынат де ной.  
Хэй! Хэй! Хэй!<sup>9</sup>

Как бы понукая волов, подражая их реву, мальчики время от времени выкрикивали — Хэй! Хэй!..

Детские поздравления (рис. 2) завершали многочисленные (до 30 человек) группы подростков в возрасте 12—14 лет. У них был тот же реквизит, что и у младших групп, но текст поздравления был сложнее, включая ряд эпизодов из текста старших *хэиторь*.

Хозяин дома раздавал поздравляющим специальные калачи, бублики, конфеты или денежную мелочь.

Шествие с плугом для старших групп начиналось вечером и носило различные названия. Например, в восточной части Молдавии, а также в некоторых частях Николаевской и Черновицкой областей, где живут молдаване, обычай назывался *ку хэитул* (с производными: *ку хэитура*, *ку хэю*, *ку гэиту*, «*хэйт*», «*хэй*», «*гэй*», «*хэя*», «*хэитура бэтрыняскэ»)\*\*. Распространено название *ку уратул* (с производными: *ку урэтура*, *ку урету*, *ку уратул*).*

\* *Бухай* — пустой бочонок, обтянутый дубленой овечьей шкурой, через которую протянута прядь конского волоса, при натяжении издающая звук, похожий на рев быка.

\*\* От восклицания *Хэй! Хэй!*, которым новогодние «пахари» время от времени прерывают речь поздравляющего. В связи с этим представляются ошибочными мнения, которые сводили молдавское *хэитурэ* к венгерскому *haitani* (бродить).

ря, *ку урэриле, уратэ, урете*)\*. Это название характерно для западных областей Молдавии. Часто употребляется название *умблетул ку плугул* или *ку плугэрия* (с производными: *ку плугуриле, плугэрят, плугул*; для



Рис. 2. Детские поздравления с плугом, 1970

малышей: *ку плугэрашул*, *ку плугушорул*, *ку плугэрелул*). Если принять во внимание первоначальное значение обряда с плугом у народов, живущих на этой территории, то, вероятнее всего, «*плугул*» или «*умблетул ку плугул*», означающее «ходжение с плугом» или «с

\* От латинского слова *orare*, что означает желать всего najleшего. Кстати, в некоторых селах Молдавии можно встретить название *орация*, что является прямым совпадением с латинским термином.

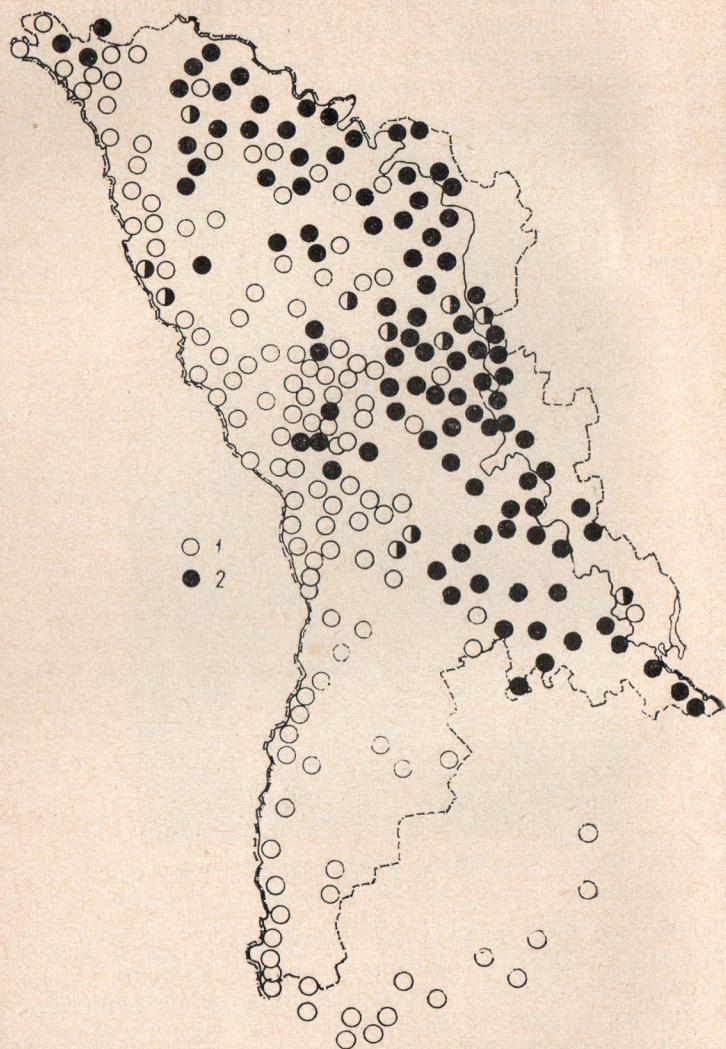


Рис. 3. Территория распространения обычая поздравления с плугом и его основные современные названия:

1 — ку уратул (ку урэтуря, ку урету, урапре, урете, уратэ, урату и другие); 2 — ку хэйурет, урет, хэя, хэй, ку хэю, гэй, хэйтурэ бэтрүтэл (хэйт, хэя, хэй, ку хэю, гэй, хэйтурэ бэтрүтэл)

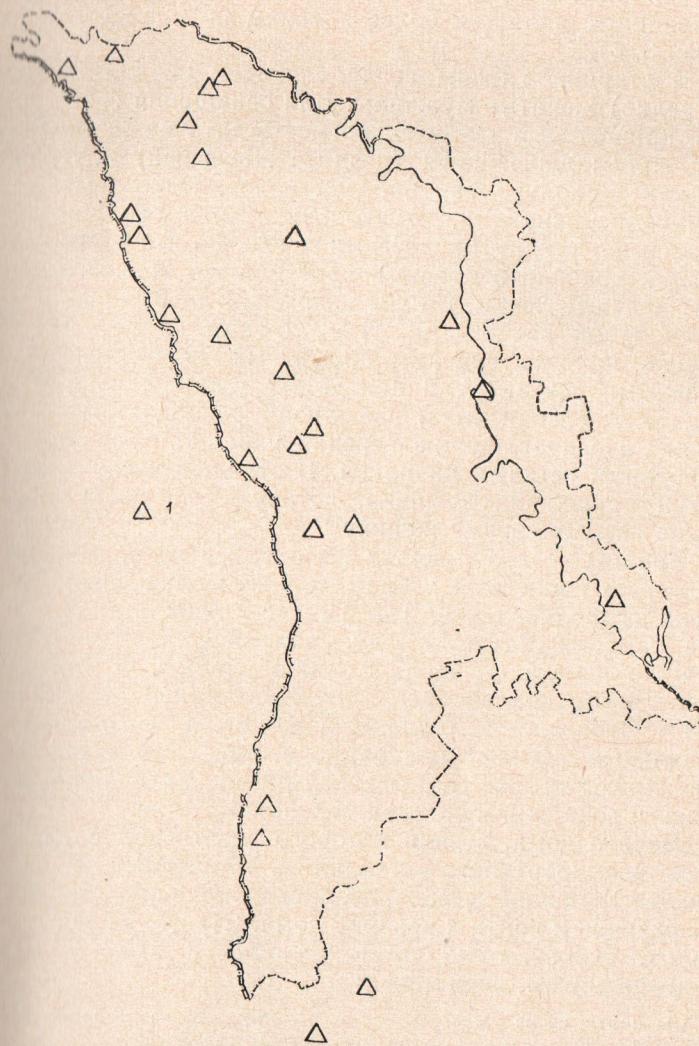


Рис. 4. Территория распространения древних названий обычая с плугом.

1 — ку плугул (ку плугэрия, ку плугэршул, ку плугэрелул, ку плугуриле, плугул, плугушорул чөлөр марь, плугушорул мөшүлүй и т. д.)

хлебопашеством», по сравнению с вышеупомянутыми названиями является более древним по происхождению (рис. 3, 4).

В старшие группы поздравляющих входили юноши и (редко) женатые мужчины. Для оснащения своей *чаты* они приносили в условленное место «что каждому было под силу»: деревянный (позднее железный) плуг, приводили несколько пар рабочих волов. Некоторые ограничивались кнутами, колокольчиками, а сборщики подарков — длинными шестами и *страйстами*<sup>10</sup>. Рога животных красили в красный цвет или же привязывали к ним красные ленты. Спины покрывали шерстяными коврами яркой расцветки<sup>11</sup>. Плуг украшался ветвями базилика или же пучками ароматных трав<sup>12</sup>, иногда — красными лентами<sup>13</sup>. В центре его устанавливалась небольшая зеленая елка, увшанная разноцветными лентами<sup>14</sup>. Поздравляющие нередко украшали свои *кушмы* короткими ветками базилика. В отдельных случаях эти ветки пришивала девушка, которую они поздравляли. Чаще всего — своему жениху<sup>15</sup>.

Группы поздравляющих выходили в поле, сопровождая свою процессию звоном колокольчиков, щелканьем бича, выкрикивая *Хэй! Хэй!* По снегу прокладывали первую символическую борозду, опоясывая село<sup>16</sup> или квартал<sup>17</sup>, а иногда — вдоль главной улицы<sup>18</sup>. С этого момента и начинался «день плужков» (*зиуа де плугэрле*)<sup>19</sup>. Очередность поздравлений была различной. В отдельных случаях поздравляли всех, кто носил имя Василий, так как по православному календарю день Нового года считался днем святого Василия.

Ворота дома, хозяин которого участвовал в ритуале «подкупа квартала», оставлялись открытыми. В селах, где эта традиция исчезла, поздравляющие обращались за разрешением войти к хозяину дома. Строго соблюдая порядок, руководитель *чаты* подходил к окну и, звеня колокольчиком, спрашивал:

— Сы поате, сэ вэ урэм?  
— Пофтим!<sup>20</sup>

— Можно Вас поздравить?  
— Пожалуйста!

Или же:

— Бунэ время, газдэ фру-  
моасэ!  
— Сэ урэм, орь ну?  
— Урац!<sup>21</sup>

— С добрым временем, пре-  
красный хозяин!  
— Поздравить или нет?  
— Поздравляйте!

Иногда разрешения поздравить спрашивали в стихотворной форме:

— Ам венит ла урат,  
Ла мари ымпэрят  
Пермитец-не, вэ рог!<sup>22</sup>

Пришли мы поздравить,  
Императора великого,  
Разрешите, пожалуйста!

Получив утвердительный ответ, все заходили во двор, образуя полукруг, и под звон колокольчиков, щелканье кнутов и крики — *Хэй! Хэй!* бороздили снег около дома. При этом поочередно несколько человек декламировали текст плуга. В поэтических текстах о плуге можно выделить четыре основных момента: приход поздравительных групп; характеристику хозяина и описание плуга с животными; пожелания благополучия; вопрос об ожидаемом вознаграждении.

После короткого приветствия колядующие просили хозяина выслушать их, ибо они «с поля сейчас пришли и пахать к нему зашли».

Ахо, ахо, домнь господарь  
Аскултаци-й пе плугары!  
Күн ачастэ мындрэ сарэ,  
Плугул постру лотул аэр.  
Думнявоастрэ одихници.  
Ши ла ной нич ну гындци,  
Де ку сарэ кум умблам  
Мулте касе колиндэм  
Каселе в'ам колиндат  
Ванле ви ле-ам арат  
Ши 'иторкынду-не спре касэ,  
Ам дат пе ла Думнявоастрэ...<sup>23</sup>

Ахо, ахо, господа хозяева,  
Слушайте вы хлебопашцев!  
Ведь в этот щедрый вечер  
Плуг наш землю пашет.  
Вы ведь сейчас отдыхаете  
И о нас не думаете.  
С вечера, как мы начали,  
Во многих домах колядовали,  
Вам колядовали  
И долины распахали,  
А на обратном пути домой,  
К вам зайти мы захотели...

Иногда как бы в подтверждение закономерности поздравления ссылались на древность обычая:

Кеч аша а дат домнул,  
Кэ одатэ'н ан сэ умблэм  
Не ла касе сэ урэм<sup>24</sup>.

Из веков так повелось,  
Чтобы один раз в год ходили  
С поздравлением по домам.

Примечательно, что с величанием могли обратиться к любому крестьянину-земледельцу безотносительно его имени<sup>25</sup>. Это же отмечал и А. Матеевич: «...потому колядующие и обращаются к святому Василию с фамильярным народно-молдавским «баде» (старший брат): они видят в нем такого же земледельца, как и их отцы и братья»<sup>26</sup>.

После этого декламировали текст, прославляя хозяина, встающего до восхода солнца: он «умывает свое белое прекрасное лицо», «входит в хлев и выводит две-

надцать быков, запрягает их в рало или плуг и отправляется в поле». Пара быков была символом изобилия в хозяйстве и представлялась крестьянам в отчетливых магических формах.

А ешиш бадя Василе  
Бынтр'о сфынты жой  
Ку ун плуг, ку дойспрезече бой  
Ла плуг жугуиць,  
Ла пэр потривиць,  
Боий чей де динантите  
Ку коарнеле ымплетите,  
Боий чей де ла роате  
Ку коарнеле 'мпреунате.  
Боий чей де ла пригон  
Ку колачий ын коарне,  
Боий ерау мичь де статурэ,  
Да фэчяу браздэ бунэ.  
Ла уреку ку клопоцей<sup>29</sup>.

Вышел дядя Василий  
В прекрасный четверг  
С плугом, с двенадцатью во-  
лами.  
Быки сходны по масти  
И впряжены в ярмо.  
У быков, что спереди,  
Рога переплетены.<sup>27</sup>  
У быков, что у колес,  
Рога соединены<sup>28</sup>,  
Быки, что у пригона,  
В рогах калачи имеют.\*  
Быки малы ростом,  
Но прекрасную борозду про-  
кладывают,  
В ушах у них колокольчики.

Для земледельца хороший урожай — основа благополучия. Поэтому в поздравлениях с плугом хлеб фигурирует во всех своих видах: семена, колос, спон, копна, скирда, зерно, мука, тесто, каравай, как бы символизируя этапы крестьянского труда. Вот почему один из знатоков обычая Гораз К. М. (с. Вышкауцы Оргеевского района) подчеркивает: «В этом поздравлении показана вся работа над хлебом» («ын хэйтурэ ый тоатэ лукрая пыний»)<sup>30</sup>.

Наглядное описание этапов земледельческого труда в заклинании служит цели усиления конкретности требований и пожеланий людей. Гиперболизация здесь выступает лишь в тех допустимых пределах, в которые ее ставят условия реальной жизни. Вот как, к примеру, звучал текст о проверке урожая перед жатвой:

Ла лунэ, ла сэптэмэнэ  
Быш умпля ку апэ мына  
Ши се дусе, ка сэ вадэ,  
Де й-а дат думнезеу роадэ.  
Ши дей-й спикул аурит.  
Ера'н спик, ка врабия  
Ера'н пай, ка трестия  
Дес ка мэтаса  
Ши'н грэунте ка мазэря<sup>31</sup>.

Через месяц иль неделю  
Зачерпнул он воды в руку  
И пошел взглянуть,  
Послал ли бог урожай,  
Стал ли колос золотистым.  
Колос был, как воробей,  
А пшеница, как камыш,  
Густая, как шелк,  
В зерне, как горох.

\* Калач нанизывался на рога животных для совершения новогоднего обряда с плугом. Весной, во время первой пахоты, на рога рабочих волов тоже надевали калачи.

Жатва описывается подробно, детальность процесса уборки как бы отражает радость земледельца. Сказочно само пожелание хозяину собрать ни мало ни много, как «12 пастушеских подвод», которые «заскрипели бы» от тяжести<sup>32</sup>.

В finale традиционного текста говорится о молотьбе, просеивании муки сквозь «шелковое сито», о выпечке румяных караваев и раздаче их всем членам семьи, «всем рабочим людям».

Лаконичность формулировки поздравления этого своеобразного пожелания благополучия, символическое отражение поэтапности крестьянского труда указывают на древнее происхождение вербальных формул с их стремлением магического воздействия на природу. Об этом свидетельствует и речитативная интонация исполнителя обрядово-заклинательного текста, и своеобразное смещение во времени: будущее переносится в настоящее, желаемое выдается за действительное, счастье — как осуществившееся.

Поэтична и просьба колядующих о вознаграждении, изобилующая подробностями процесса приготовления и раздачи калачей.

Да цацака Магдалина  
Бат'и сыты ши'н коваты  
Шы черни фэина тоаты.  
Ш'о фэкт ун колак мари,  
ротат,  
Пи кятра морий мэсурат,  
Ку нери неруит,  
Ку захэр зэхэруйт,  
Нентру ной, плугэрашь, гэтит.  
А рупт ын уна,  
А дат шы лу Дима  
А рупт ын доуы,  
А дат ши ноуы.  
А рупт ын трий,  
А дат ши лу-Андрей.  
А рупт ын патру,  
А дат ши ла ашел ди пи  
ватре.  
А рупт ын чинч  
А дат ши ла ашел ку опинч<sup>33</sup>.  
Отломила кусок  
И отдала его Диме.  
Отломила второй  
И отдала его нам.  
Отломила третий,  
Отдала его Андрею,  
Отломила четвертый,  
Отдала тому, кто на печи.  
Отломила пятый,  
Отдала тому, кто в лаптях.

Просьба ясна и настоятельна. Хозяйка выносила колядующим несколько калачей, плетенных из 4, 6 или даже 8 кусков теста. Назывался калач по-разному: *калач, колиндец, паламарь, кырчей* (рис. 5).

В сс. Боросены, Гырбово Дондюшанского района после проведения символической борозды хозяйка навешивала несколько калачей на рога животных<sup>34</sup>. Это приношение иногда называлось «подкуп землепашства» (*а кумпэра п.лугэрия*)<sup>35</sup>.

В случае, если хозяин медлил с приношением, то колядующие заранее подготовленным текстом намекали ему на подарки.

Аду, баде, ковригу,  
Кэ не'апукэ фриги!  
Аде, мэтушэ, колаку,  
Кэ-ць мэнынкэ бойи прагул!<sup>36</sup>

Баде, неси нам бублик,  
А то замерзнем!  
Тетка, неси калач,  
А то волы порог съедят!

Новогодние поздравления включали и элементы угрозы, вызванные недостаточным вознаграждением или его отсутствием. П. Караман охарактеризовал ряд вредоносных обрядов, указывая на то, что они существовали не только у восточноморянских народов, но и у всех славян. Бывало так, что колядующие уносили ворота либо калитку какого-нибудь хозяйственного сооружения, разрушали забор, мазали навозом ворота, воровали повозку со двора, били стекла, горшки, уводили и прятали животных, унавоживали очаг сверху из трубы, били собак, заставляя их лаять и т. д.<sup>37</sup>

В некоторых селах Ниспоренского и Каларашского районов поздравляющие носили с собой специальную палку, предназначенную как для защиты от собак, так и для причинения вреда «скупому» хозяину.

Если в доме была девушка на выданье, а в состав чаты колядовальщиков входил ее суженый, то с калачом выходила невеста. Калач при этом предполагался «самым красивым и увесистым», отличаясь от всех других. Его украшали базиликом и бумажными цветами<sup>38</sup>. Вместе с калачом юношам дарили платки, а суженному прикрепляли к козырьку красные цветы (сс. Кышлица-Прут, Слободзия-Маре Вулканештского района). Это говорило о богатстве, любви и хозяйственности девушки. Иногда родители приглашали «пахарей» в дом. После величания присутствующих, поздравляющие усаживались за стол с угощениями. С позволения хозяина, под мелодию флуера или гармошки в *каса маре\** устраивался хоровод. Каждый из поздравляющих

\* *Каса маре* — гостиная, любимое место для праздничных торжеств в молдавском доме.

должен был потанцевать с девушкой-невестой один раз, а суженый — дважды — в начале и в конце хоровода. Затем парни торжественно приглашали девушку и ее родителей на всеобщий сельский хоровод.



Рис. 5. Поздравление с плугом в с. Старые Дубоссары Криулянского района

Обряд заканчивался своеобразной благодарностью хозяевам за угощение. Поздравляющие образно восхвалили быков, с чьей помощью они добыли столь красивые калачи. Это называлось: «Пожелание калачей» (*Урала колачилор*).

Мынцэним де ишть колачь  
Де ишть колэчай  
Ин сыты, сытиц,  
Ин коваты плэмдиць,  
Ин палми шюшиць,  
Ин дежети'мплетиць,  
Ку захэр зэхэруиць,  
Ку бусуйок'мподобиць,  
Ку ньерг'идуличь  
Ка ди ной войничъ гэтиц,  
Да ий ну-с арац

фрумощь

Спасибо за ваши калачи,  
За эти красивые калачи.  
Через сито просеянные,  
В корыте заквашенные,  
В ладонях скрученные,  
Пальцами плетенные,  
Сахаром посыпаные,  
Базиликой украшенные,  
Медом подслащенные,  
Для нас богатырей испеченные,  
Землю для них вспахали.

К'ун боу,  
 Орь ку дой,  
 Да-с арац ку дойспреши  
     боулень,  
 Да ишть боулень  
 Ди кынд с'о ридикат,  
 Мулты роуэ о скутурат,  
 Сэнэтати, бунэтати,  
 Ку думнитали газдэ'н парте<sup>39</sup>.

Не одним  
 Или двумя быками,  
 А двенадцатью,  
 Которые,  
 С тех пор как подросли,  
 Много росы встряхнули.  
 Здоровья вам и богатства.

Таким образом, обещание грядущего изобилия как бы обусловлено взаимоотношениями поздравляющих и хозяев. Связанные единством сельского коллектива, прославляющие и прославляемые под Новый год играют разную роль, определившуюся традицией верований и магических действий: первые — это выразители активной силы в определении будущего, они диктуют свою волю, облекаясь властью над окружающим миром. Обряд несет в себе демократическое начало, он как бы игнорирует социальное положение хозяев дома, заставляя их совершать ритуал одаривания. Прославляемые отражают зависимость и подчинение предъявляемым требованиям<sup>40</sup>.

Обряд с плугом и волами, связанный с пережитками древних религиозных верований, в частности с магией первого дня, сохранялся и развивался в более позднее время вне связи с ними. С изменением классовых отношений, сложившихся в Молдавии, он видоизменяется, теряет свою магическую силу и превращается в развлечение, не переставая восхвалять трудовую деятельность людей.

Не все элементы новогоднего обряда с плугом претерпели равнозначные изменения. Вначале вместо настоящего плуга стали использовать символические деревянные плуги. Быки в них не впряженные, поэтому борозду в снегу прокладывал один из поздравляющих. Как и в прошлом, обряд сопровождался щелканием бичей, символизирующих подбадривание «быков». Для наибольшей достоверности использовался специальный инструмент — *бухай* с колокольчиками, какие обычно одеваются на шею быков. Время от времени поздравления прерывались криками — *Хэй! Хэй!..* В целом обряд изображал реальную картину вспашки поля. Отдельные элементы этого ритуала сохранились в сс. Бачой, Сынжера Новоаненского района. В тридцатых годах обряд

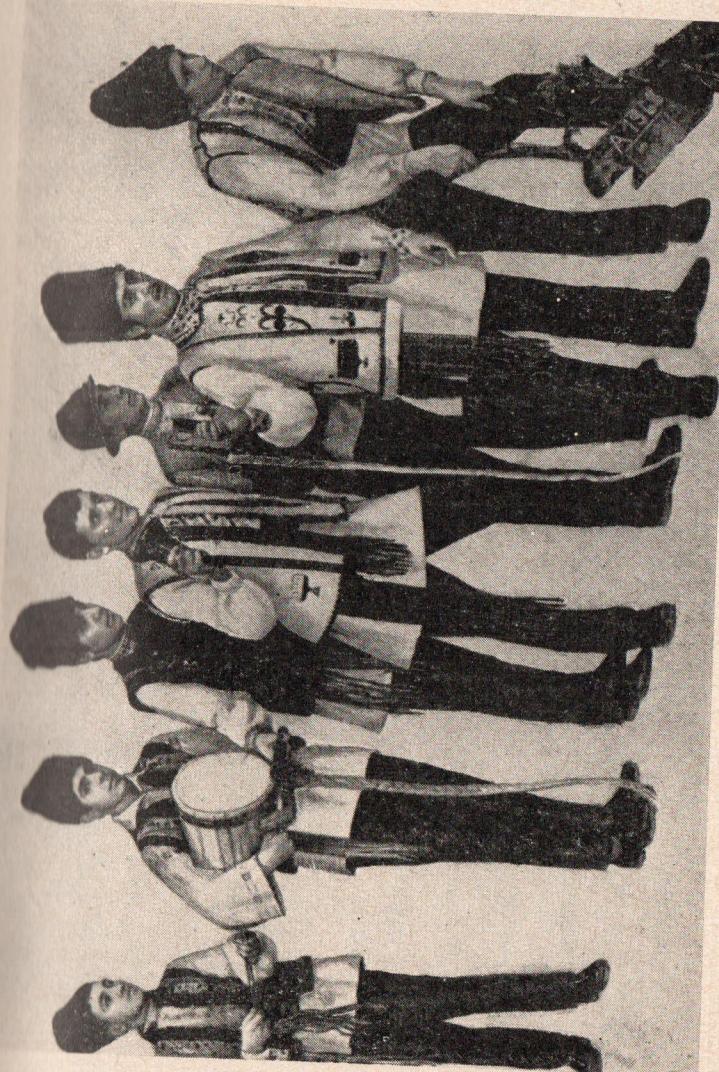


Рис. 6. Реквизит обряда поздравления: символический плуг, кнут, колокольчик, *бухай*

Таблица 3

№ № пп	Село, район, область	Текст	Бухай	Колокольчик	Бич, кнут	Другие плаужные принадлежности	Пырыетоаре	В сопровождении музыки
1	Магала, Новоселицкий, Черновицкой	+	+	неколъко	-	-	-	-
2	Дрепкэуцы, Бричанский	+	+	+	-	-	-	Флурер
3	Боросень, Дондюшанский	+	+	-	-	-	-	-
4	Гырбово, Дондюшанский	+	+	-	-	-	-	-
5	София, Дрокиевский	+	+	-	-	-	-	-
6	Хышдиенъ, Глодянский	+	+	-	-	-	-	+
7	Кэлинешты, Фалештский	+	+	-	-	-	-	-
8	Садова, Каларашский	+	+	+	-	-	-	Пырыетоаре (отдельно)
9	Кобылья, Резинский	+	+	+	-	-	-	сквиринитоаре (отдельно)
10	Маловата, Оргеевский	+	+	-	-	-	-	-

1	2	3	4	5	6	7	8	9
11	Хыждиены, Оргеевский	+	+	-	-	-	-	-
12	Селиште, Ниспоренский	+	+(отдельно)	+	+	-	-	-
13	Юрчены, Ниспоренский	+	+	+	+	-	-	-
14	Немещень, Котовский	+	Ку бу-хююл (отдельно)	+	+	-	-	-
15	Ханска, Котовский	+	(отдельно)	+	-	-	-	-
16	Чыгырлены, Новоаненский	+	+	-	-	-	-	-
17	Тудорово, Суворовский	+	-	-	-	-	-	-
18	Кышлица, Прут, Вулканештский	Груя луй Новак	Груя луй буюаре бугза	+	+	-	-	+ бара-бан
19	Джурджулешты, Вулканештский	+	+	+	+	-	-	-
20	Орловка, Ренийский, Одесской	+	+	+	-	-	-	-

был зафиксирован в сс. Паланка и Тудорово Суворовского района<sup>41</sup>.

Традиционный поэтический текст плуга особенно там, где поздравляющие желают хозяевам благополучия, сохранился и дошел до наших дней почти в том же виде, в каком он исполнялся в прошлом столетии. Ритуал поздравления подростками существенно не изменился.

В процессе изменения условий жизни и труда, тяги к знаниям новые поколения крестьян постепенно отходят от старых традиций. Поэтому многие традиционные элементы обряда забываются либо подвергаются своеобразной редакции.

Процесс трансформации обряда с плугом начался примерно в середине XIX в. По свидетельству А. Зашука, в Новый год «рассказы эти (стихотворный текст плуга.— Ю. П.) сопровождались звоном колокольчиков, хлопанием бичей, дружным криком после каждой строфы, произнесенной деревенским оратором-говоруном»<sup>42</sup> (рис. 6). Это подтверждает третий этап эволюции обряда. По данным таблицы 3\*, видно, что из двадцати молдавских сел, расположенных в разных концах республики и за ее пределами, лишь некоторые сохранили обряд в полном его комплексе. В остальных же он ограничивается текстом и *бухаем*, символически олицетворяющим быка, в отдельных случаях в сопровождении колокольчика. Интересно, что обряд хождения с цепью (*ку кырчей*) или же со скрипучкой (*скырциштоаре, пырыштоаре*), имитирующими шум цепей при вспашке или скрип подвод, сохранился лишь в селах, где обряд с плугом наблюдается в наиболее полном виде.

Структурное исследование обряда в различных селах показывает, что в ритуале обычая с плугом изменился не только реквизит, но значительному расчленению подвергается и сам обряд. Наблюдения свидетельствуют, что нередко в одном и том же селе группы поздравляющих используют различные несовпадающие элементы реквизита: *бухай* либо колокольчики, стихотворную деклamation и железную часть плуга (которую стучали во время поздравления). В ряде сел традиционный текст о плуге стал заменяться другими фольклорными произ-

\* В ее основу положены материалы полевых исследований автора.

ведениями. Например, в с. Кышлица-Прут текст о труде земледельца стал подменяться народной балладой о гайдуке Новак<sup>43</sup>. В центральной части Молдавии (сс. Гранешты Страшенского, Валя Трестиень Ниспоренского и Гояны Дубоссарского районов) в качестве поздравительного текста используется баллада «Миорица»<sup>44</sup>. А в с. Коту Морий Котовского и Кырнешть Леовского районов новогодним текстом поздравления стала баллада «Мовила луй Пурчел»<sup>45</sup>. Обращает внимание, что при неизменном интересе и любви народа к этой старинной традиции почитания труда исторически более подвижным оказывается поздравительный текст при относительном сохранении ритуального реквизита.

Основным и наиболее устойчивым элементом этого обряда был и остается бык в реальном или символическом воплощении. Сама собой напрашивается мысль о широком и всестороннем почитании быка в древности на территории Молдавии.

Новогодний ритуал обряда с плугом в своем неизменном виде сохранился лишь в исполнении детей и подростков. Основные атрибуты его — символический *рев бухая*, звон колокольчиков и миниатюрный плужок. В сс. Переяты, Требесэуцы, Гриманкауцы Бричанского, Брэнешты, Васкауцы, Кукурузень Оргеевского, Фынтиница Дондюшанского, Магала, Цыбулевка Дубоссарского районов реквизитом обряда служит миниатюрный плуг и колокольчики. В Бэлэурештах, Ворниченах, Миклеушанах Ниспоренского района обряд сопровождается символическим *ревом бухая* и звоном колокольчиков. *Бухай*, колокольчик и арапник используют дети и подростки в с. Джурджулешты, Вэлень, Кышлица Прут, Брынза Вулканештского района и Новосельское, Орловка Ренийского района Одесской области и т. д. Очевидно, эмоциональная насыщенность и богатство колорита обряда являются основными причинами сохранения обычая в ритуальных рамках младших возрастных групп.

Процесс эволюции обряда с плугом в Молдавии со всей очевидностью свидетельствует, что он оставался относительно неизменным лишь до тех пор, пока, по распространенному убеждению, он выполнял свою функцию в хозяйственной, общественной и религиозной жизни людей, когда предполагалось, что буквальное исполнение

нение его большим коллективом людей предопределяет будущее земледельца, его успехи и урожай. Когда же в силу изменившихся условий общественного бытия людей все более стирается их убежденность в магической роли обряда — он стал подвергаться сильным изменениям вплоть до расчленения. Бессилие первобытного земледельца перед природой — вот важнейшие корни аграрных обрядов. Урожай зависели от многих условий, неподвластных человеку: отсюда и его попытки как-то помочь растительным процессам магическими обрядами с плугом, которые могут быть квалифицированы как имитативные, или симильные, по классификации Кагарова<sup>46</sup>.

Рассмотренные выше новогодние обычаи, их реалистический характер и конкретность содержания доказывают, что они создавались на основе устойчивого стихийно-материалистического мировоззрения и были тесно связаны с трудом коллектива земледельцев, его борьбой за свое материальное благополучие. Возникнув в эпоху родового строя, обряды стали делом семейной общины, определившей их структуру и словесное сопровождение.

В своем историческом развитии каждый народ прошел два типа семейной общины. Наиболее четко они определены М. О. Косвеном: «Один тип характеризуется полной сохранностью, наряду с коллективным производством и потреблением, начала коллективной собственности. Этому соответствует стойкий демократизм внутренних отношений и управления такой общины. Глава ее, будь то старший по возрасту или молодой, обычно выборный, далеко не обладает неограниченной властью, во всем существенном советуется со взрослыми членами семьи, его дисциплинарная власть ограничена и т. д.

Другой тип при наличии сохраняющегося коллективного производства и потребления обнаруживает проникновение в семейную общину начала частной собственности в виде, если не полного её утверждения, то резко выраженной тенденции главы семьи, деда или отца, стать не только неограниченным распорядителем хозяйства, но и полным собственником всего семейного имущества, в том числе и личных заработков членов семьи. Соответственным образом резко вырастает и его личная власть, превращающаяся в деспотическую...»<sup>47</sup>.

Особенность развития родового строя у молдаван, ру-

мын и украинцев обусловила сохранение обряда с плугом на втором этапе развития семейной общины. Этот обряд обращен к главе семьи (остальные ее члены упоминаются в связи с ним). Внешними признаками его служат *хэитуры* или *урэтурэ* у дома и общий стихотворный текст, в котором высказывается пожелание благополучия всей семьи. По мнению В. И. Чичерова, эти признаки соответствуют обобщенному типу обрядов. Одновременно заметим, что у молдаван, румын, украинцев и других соседних народов не сохранились структура обряда и песенный цикл, типичные для семейной общины со стойким демократизмом во внутренних отношениях и управлении ею, как это показывал В. И. Чичеров<sup>48</sup>. Дом и двор в молдавских обрядах выступают уже собственностью земледельца, главы большой семьи и члена соседской общины.

Обряды проведения борозды в поле, вокруг или вдоль села относятся к тем временам, когда пахотная земля была общинной собственностью. О таких явлениях Маркс говорил, что имеющийся здесь дуализм между общей собственностью на землю и собственностью земледельца на дом и двор — это зародыш разложения общины и переход к обществу, основанному на частной собственности<sup>49</sup>. Некоторые сведения о внутренней жизни общин у волохов сохранились в ряде документов. В некоторых из них говорилось, что в волошских общинах Галицких земель все денежные штрафы шли в пользу села, что судьями в селах были старейшины и для решения наиболее важных дел обычно два раза в году собиралось вече. И что особенно важно, волохи жили дворянами, каждое из которых представляло большую семью<sup>50</sup>.

Исследования показывают, что почти так же шло развитие семейной общины на других соседних территориях, например в Болгарии, Сербии, Словакии, Западной Украине<sup>51</sup>. Это лишний раз доказывает древность происхождения аграрных культов на этих территориях.

В календарные обычаи каждого народа, как и в духовную культуру вообще, входят не только самобытные, неповторяющиеся в других этнических средах элементы или черты. Нет сомнений в том, что на одинаковых страницах общественно-экономического и культурного разви-

тия в различных этнических средах возникают сходные явления. В этом плане интересными представляются аналогичные новогодние обряды почитания орудий земледельческого труда в юго-восточной части Румынии (Молдова, Добруджа, Мунтения, часть Олтении и Трансильвании). В начале XIX в. в «Червоной Руси» вечером, накануне Нового года, ходили по хатам с плугом и, делая вид, что пашут, посыпали овсом и кукурузой<sup>52</sup>.

В Юго-Западной России «пашут накануне Нового года и как бы приготовляют землю для засева в самый Новый год»<sup>53</sup>. 31 декабря «на Меланку» (на Волыни) «пашут землю и как бы приготовляют ее для посева, причем песнями и телодвижениями представляют процесс пахания»<sup>54</sup>. В тот же вечер вдоль Днестра ходят ряженые, водят медведя, козу и журавля или ташат плуг по хатам, то есть от плуга старые чепиги (заднюю часть плуга без железа)<sup>55</sup>. Если нанести на карту район распространения обряда с плугом в XIX в., то получается обширная территория с пестрым этническим составом. Последняя информация Головацкого в конце XIX в. указывает на процесс разложения обычая с плугом на Украине.

Тогда же на территории Украины до Черниговской области включительно были распространены заговорные тексты с плугом. Украинские *хождения с плугом, плуг, оранка волами* отражают те же сельскохозяйственные работы на протяжении года, как и молдавские *плуг, урзурэ, хэитурэ*.

Вступительная часть украинской *щедровки* также посвящена хозяину дома, как и в молдавских *хэитурэ*. После короткого приветствия говорится о том, как «сидя панове та й раду радять. / Та й раду радять за святу весну, за святу весну, за сиві воли, за срібні плугі»<sup>56</sup>. Затем в украинском тексте, как и в молдавском, дается образ землепахаря Василия.

А у полі, в полі да й край дороги,  
Ой там Василько коп'єм орає  
Коп'єм орає, стрімкою сіє...

Образ землепашца, однако, не ограничивается Василием — им мог быть любой человек.

Що в полі, полі, близько дорозі,  
Ой там Иван орлами орає,

Орлами орає, стрімкою сіє,  
Стрімкою сіє, лучком волочить<sup>58</sup>.

Почитание быка как сверхъестественного существа было и на Украине. В отдельных текстах рога быков описывались очень красочно, отождествляясь с драгоценным металлом, подобно поздравлениям у молдаван.

А все волове, все половії,  
На них роженьки все золотії.  
А воловоди все шевковії,  
На них ярма все тисовії,  
На них сніочки все кедровії,  
А запісочки все мідянії<sup>59</sup>.

Или другое:

Волики твоє всьо половие,  
Яремця твоє всьо буковіе,  
Ой сохи твоє да й золотіе,  
Сошнички твоє всьо мідзяне,  
Подвої твоє всьо дротяне,  
Поліці твоє всьо срібніе,  
Поводки твоє всьо шовковіе!<sup>60</sup>

В текстах поздравлений украинцев и молдаван встречается похвала колосовым необыкновенной красоты.

І вродила пшениця,  
Колося, як птиця.

Ла спик ка врабия,  
Ла пай, ка трестия.

В жизни крестьянской общины наблюдались различные формы взаимопомощи. Крупнейшим институтом общинной взаимопомощи древности являлась у молдаван *Клака*, а у украинцев помочь, или же толока. Ее мог организовать любой член соседской общины, когда в хозяйстве требовалось значительное количество рабочей силы, в особенности в период уборки урожая. Эта коллективная помощь крестьян красочно описывается в молдавских и украинских текстах о плуге.

Зберемо женці дівки-панянки  
▲ носільнички хлопци-молодці,  
▲ в'язальнички середні люди,  
▲ пораднички старі люди,  
Накладаємо ж кіп, як на небі  
звізд<sup>61</sup>.

А стрынс фіне ши вечине  
Ши в'о трей бабе бэтрыне,  
Каре штиу ростул ла пыне,  
Ау стат споний, как дропий  
Клэйле — ка стелеле<sup>62</sup>.

Сельскохозяйственные работы завершаются перевозкой хлеба с поля домой, «та й зайдемо шістьма волами, (шістьма волами, трьома возами) та й заберемо ковані вози»<sup>63</sup>. Молдавский стихотворный текст включает тот же сюжет, но перевозят хлеб не тремя подводами, а де-

вятью или двенадцатью, в которые впряжены рабочие волы.

Хотя русские песни о плуге или с его упоминанием не сохранились, обряды с плугом некогда были широко распространены и на большей части территории России. Об этом можно судить по некоторым дошедшим до нас сведениям из документов XVI—XVII вв. В «Стоглаве» содержатся специальные запреты, чтобы в *навечерие Рождества Христова*, святые вечера и в *навечерие Богоявления* «с кобылками не ходили и на игрища б мирские люди несходилися... и коляду бы и овсения, и плуги не кликали»<sup>64</sup>.

В указе 1648 г. царя Алексея Михайловича говорится: «Ведомо нам учинилося, что на Москве, наперед сего в Кремле, и в Китае, и в Белом, и в Земляном городах, и за городом, и по переулкам, и в черных и в ямских слободах по улицам и по переулкам, в навечери Рождества Христова кликали многие люди *каляду* и усень, а в навечери Богоявления Господня кликали *плугу*. Да на Рождество Христово и до Богоявления дня собираются на игрища, сбираща бессовские. И мы указали о том, учинить на Москве и в городах и в уездах заказ крепкой, чтоб ныне и впредь никакие люди по улицам и по переулкам и на дворах в навечери Рождества Христова и Богоявления колядь и плуг и усеней не кликали и песней бессовских не пели»<sup>65</sup>.

Главным противником этих обрядов была православная церковь. В одном из своих обращений к Шуйскому воеводе один из священнослужителей потребовал, чтобы были наказаны люди, которые «учнут кликать коляды и плуги и усени...»<sup>66</sup>.

Еще в двадцатых годах нашего столетия болгарский ученый М. Арнаудов указывал на совпадения восточно-романского новогоднего обычая плуга с аналогичным элементом кукерского обряда у болгар<sup>67</sup>. И в действительности, этому есть вполне убедительные доказательства. Для восточнороманских народов первой ритуальной частью новогоднего обычая плуга является проведение первой урожайной борозды для всего селения (вокруг или вдоль села). Второй — хождение по домам, условная пахота во дворе и пожелание благополучия, сбор подарков. Посев же совершается в новогоднее утро (подробно об этом ниже). У болгар ритуал аналоги-

чен, но совершается иначе: с утра до обеда — хождение по домам с пожеланиями благополучия, хорошего урожая и сбором подарков, а под вечер — ритуальная пахота и посев на площади в центре селения<sup>68</sup>. Отличия, как видим, незначительны: пахота у обоих народов совершается под вечер. Посев у болгар — вечером, у молдаван — утром, на Новый год. Но встречается и так: в некоторых районах Западной Болгарии кукеры ходят в ночь под Новый год (по старому стилю), а в других областях — на сырной (масляничной) неделе, то есть ближе к весне<sup>69</sup>. К тому же центральное место в совершении ритуальной пахоты и посева занимает чаще всего «царь» — кукер, которого привозят на площадь в двухколесной повозке, влекомой быками («воловете») или же символизирующими их двумя участниками карнавала.

До недавнего времени у румын Трансильвании и Баната, а также у румын Закарпатья (УССР) был распространен обычай *плугар* (пахарь), *тынжаяу, край ноу* (новый король) или *удэториул*. В основе этого ритуала — чествование самого уважаемого человека в селении, проложившего весною первую борозду в поле<sup>70</sup>.

На разукрашенной зеленью плужной телеге, в которую впрягались волы или двое парней, сидел *плугар* — хозяин праздника. С огромными почестями его возили через всю деревню в поле и трижды — вокруг засеянных участков. В заключение обряда его обмывали в реке.

Ритуальность этого обычая по времени совершения, главной фигуре и прочим атрибутам во многом сходна с действиями кукерского обряда.

Это позволяет сделать вывод о единой генетической связи обычаем с плугом и пахотой у молдаван, румын и украинцев с обрядами пахоты и сева у болгар и части сербов и обычаем пахарей у румын Трансильвании, Баната и Закарпатья. Очевидно, эти обряды вначале сопутствовали новому сельскохозяйственному году, а впоследствии у одних народов превратились в ритуальное празднование Нового года, у других — сохранили характерные черты новогодних обычаев. Интересно отметить, что обычай у карпатских румын и у болгар по форме, в которой они сохранились, более раннего происхож-

дения, чем аналогичные им обрядовые действия молдаван, румын и украинцев.

Недавно советский исследователь Т. Д. Златковская привела весьма убедительные доказательства в пользу того, что истоки некоторых элементов кукерского обычая (обрядовая пахота и посев, пантомима смерти и воскресения, фаллические сцены) берут начало в обрядах глубокой древности. Так, например, на многих монетах, выпускавшихся в VI и начале V в. до н. э. фракийским племенем дерронов, изображен человек с кнутом, сидящий на двуоколке, влекомой двумя быками<sup>71</sup>.

Изображение на монетах носит сакральный смысл. Это становится очевидным при сопоставлении со сценами, происходящими во время кукерского обряда болгар и обряда с первопахарем в Трансильвании, Банате и Закарпатье. Картина этих обрядов настолько совпадает с той, которая изображается на монетах дерронов, что истоки ее не вызывают сомнения.

Таким образом, обрядовые действия с плугом и пахотой на обширной территории, охватывающей северо-восточную часть Балканского полуострова и Карпатские земли от Трансильвании и Моравского бассейна на западе до западного побережья Черного моря и Прибургских земель на востоке, от Черниговской области на севере до Южной Болгарии включительно на юге, по всей вероятности, ведут свое происхождение от духовной культуры фракийцев и соседствовавших с ними народов.

## 2. Обряд Сэмэнатул (Посев)

Сэмэнатул\* как бы завершает то, что начали вечером пахари. Утром Нового года группы детей ходят из дома в дом посеять родственников (иногда и чужих), но обязательно крестного отца и мать, дом которых они посещают в первую очередь. Подражая селятелям, дети разбрасывают горстями зерна пшеницы, ржи, кукурузы, овса, подсолнуха, гороха, всего, что родит их родная земля. Посевают животных и домашнюю птицу — в расчете на хороший приплод. Существовало поверье, что

\* Обряд распространен по всей территории Молдавии, в некоторых селах Черновицкой и Одесской областей. Хождение называется еще *ку сэмынца, де-а сэмынца* и т. д.

по числу пойманых руками во время посева зернышек можно определить обилие урожая тех или иных зерновых<sup>72</sup>. Упавшие на землю зернышки собирали и давали животным, чтобы не болели, разбрасывали в поле или же сохраняли «на счастье». Иногда по ним гадали: сколько прибудет цыплят в этом году, встретит ли девушка своего суженого и т. д.<sup>73</sup>

Посев сопровождался специальным речитативным текстом, имеющим характер заклинания. Оно акцентировано на обильном урожае, прилоде скота, увеличении семьи, то есть на всем, что создавало материальный достаток семьи. Тексты для детей дошкольного возраста — небольшие, ограниченные пожеланиями хорошего урожая.

Сэ кряскэ грыеле,  
Мэлаеле,  
Попушоаеле  
Ла анул  
Ши ла мулцъ ань<sup>74</sup>.

Пусть растет пшеница,  
Прясо,  
Кукуруза  
В этом  
И в будущие годы.

Тексты для подростков были больше по объему и содержательнее.

Сэнэтате ноуэ!  
Сэ тряць,  
Сэ'нфлориць  
Ка мерий,  
Ка перий  
Ди мижлокул верий,  
Сэ кряскэ грыеле,  
Мэлаеле,  
Попушоаеле,  
Ла анул  
Ши ла мулцъ ань<sup>75</sup>.

Здоровья!  
Живите,  
Цветите,  
Как яблони,  
Как груши  
В середине лета.  
Пусть растет пшеница,  
Прясо,  
Кукуруза  
В этом  
И в будущие годы.

Связанные с деревенским бытом тексты *посева* жили изобилия не только в земледелии, но и в животноводстве. Например, в селе Пепены Лазовского района дети, совершая обряд, декламировали различные по содержанию формулы заклинания. Одни из них произносились по случаю пожелания хорошего урожая, другие — благополучия в животноводстве. Вот один из примеров словесного заговора животноводческого варианта:

Сэнэтате ноулей  
Ши ла ану ку сэнэтати!  
Сы тряцки бой ши вашили  
Ши стэпыну сы тряцки,  
Сы стэпынски!<sup>76</sup>

Здоровья в новом  
И в будущие годы!  
Да здравствуют волы и коровы,  
Да здравствует хозяин,  
Чтобы он ими пользовался!

Иначе звучит животноводческий вариант из села Новоселовка Саратовского района Одесской области.

Трэяски бой,  
Кайиши Думнявоастре,  
Ла мулць аны!  
Сэ трэйца ка мерий,  
Ка перий  
Бын мижлокул верий!<sup>77</sup>

Да здравствуют волы,  
Лошади и хозяин,  
Много лет живите!  
Живите как яблони,  
Как груши  
В середине лета!

Вариантность заклинаний, безусловно, указывает на известную роль животноводства в земледельческом хозяйстве молдаван.

Обряд *посева* — не узконационален, он имеет широкое распространение как у всех восточнороманских<sup>78</sup>, так, в известной степени, и у славянских народов. Молдавские и украинские обряды *посева* на Новый год по форме и содержанию почти аналогичны. Вот, к примеру, один из заговорных текстов:

На щастя, на здоровьяя,  
На Новый рік;  
Аби вам си родило  
Краще як торік,  
Жито, пшениця,  
Всяка пашнича.  
Аби вам, хрещеним,  
Коноплі по стелью,  
Сорочка по землю,  
А лен по коліна,  
Голова не боліла  
Будьте здорові,  
З Новим роком!<sup>79</sup>

Здоровья вам!  
Живите,  
Цветите,  
Как яблони,  
Как груши  
В середине лета.  
Пусть растет пшеница  
Просо,  
Кукуруза  
В этом  
И в будущие годы.

Родственность этих текстов очевидна. Она ощущается и при описании украинского обряда. «Малороссийские мальчики, — пишет А. Терешенко, — с рассветом дня на Новый год отправляются посыпать. Для этого наполняют торбу (небольшой мешок) зерновым хлебом и, повесив его на плечи, ходят от избы к избе. Войдя в хату, мальчик кланяется хозяину и потом посыпает, приваривая:

На счастья,  
На здоровьяя,  
На новое лито:  
Роди, Боже, житу, пшеницу  
И всяку пашничу.

Посыпальное зерно собирают с особыми замечаниями и хранят его до весеннего посева. Некоторые хватают

бросаемые зерна, и кто сколько заберет в руку какого зерна, то выводят по ним заключение об урожае на своей ниве... В других местах кормят посыпальным зерном птиц и по их клеванию судят о будущем урожае<sup>80</sup>. Интересно, что в украинских селах на территории Молдавии, как и в молдавских, до сих пор бытует обряд посева, сопровождающийся характерным поздравительным текстом, близким обоим народам.

Сею, вею, посеваю  
С Новым годом поздравляю,  
Щастя, здоровья,  
Дай бог, чтобы хліб родився  
Краще як у ту рик\*.

Обряд был широко распространен в России. По свидетельству И. Сахарова, в Тульской губернии на Новый год дети рассыпали в домах яровой хлеб, сопровождая это приговорками<sup>81</sup>. В Саратовской губернии, например, текст «сеятелей» близок молдавскому:

На горох пошли,  
Господи, урожай,  
На пшеницу, чечевицу,  
Доброму хозяину  
На доброе здоровье<sup>82</sup>.

Однако если у восточнороманских и восточнославянских народов *посев* совершался в основном на Новый год, то у южнославянских и западнославянских народов этот обычай справлялся утром первого или второго дня «рождества». Явление объясняется тем, что на западе и юго-западе Европы влияние христианской религии было намного сильнее, чем в остальных славянских и неславянских областях. Заметим, что западная церковь на протяжении всей истории стремилась использовать языческие обычаи и обряды. Так, обычай *посева* у польских крестьян проводился в церкви на второй день после «рождества» (в «день Стефана»), толкуя ритуал как память о нем. Подобное отношение церкви к языческим обрядам встречается в Трансильвании (Румыния) и у румын Закарпатской области\*\*. В Сербии этот ритуал совершался в первый день «рождества»<sup>83</sup>.

\* с. Попенки Рыбницкого района. Инф. Высоцкий П. С., 57 лет.

\*\* Это единственное население восточнороманской языковой группы, у которой обряд перешел с Нового года на «рождество». Явление, видимо, объясняется особым территориальным положением его, длительное время находившегося в составе Венгрии и Польши, где влияние религии отличалось высокой интенсивностью.

Более глубокие корни обряд *посевания* имеет у болгар. Как уже было отмечено, он совершался в составе кукерского обряда. После ритуальной пахоты «царь кукерского обряда» с пожеланием хорошего урожая и его занимался севом» с пожеланием хорошего урожая и его удачной продажи:

В будущем году — тысяча крестцов и копен  
А пшеница — по две полушки ока<sup>84</sup>.

Но, что особенно важно, обряд совершался на масленичной неделе и лишь в отдельных областях Болгарии на Новый год. Это указывает на практическую основу обычая — как и обряды с плугом, он содержал магические заклинания для предсказания урожайного года. Это подтверждает и структурный анализ обряда. Известно, что хлеб и его эквиваленты (овес, пшеница, просо, рожь) у земледельческих народов служили символом материальной обеспеченности, являясь носителями доброй магической силы. Согласно классификации ведущего советского этнографа С. А. Токарева, этот тип магии называется контактным.

В настоящее время обряд *Сэмэнатул*, как и обряд с плугом изменился. Утратив свой первоначально магический смысл, он превратился в обряд развлекательного характера.

### 3. Обычай *Соркова*

Наряду с *посеванием*, вариантом новогоднего поздравления является *Соркова*. Некоторые черты этого обычая сохранились и до наших дней. В прошлом готовиться к нему начинали задолго до Нового года. В день Андрея (30 ноября) или Анны (9 декабря) дети приносили в дом несколько срезанных веток яблони<sup>85</sup>, в отдельных случаях к ним добавляли ветки черешни, вишни, груши, сливы и т. д. Ветки держали в сосуде с водой, пока на них не распускались листочки или цветы<sup>86</sup>. В канун Нового года ветки связывались красной шерстяной ниткой и назывались *сорковой*<sup>87</sup>. Отсюда возникло название обычая, следуя которому дети в новогоднее утро с *сорковой* ходили по домам и поздравляли. Задавая в дом и легонько касаясь хозяина *сорковой* по плечу, они произносили пожелания благополучия. По народным поверьям, в поздравлении особую роль игра-

ло определенное количество слов. Например, стихотворный текст должен был состоять из сорока слов или же поздравляющий должен был сорок раз ударить веткой по плечу. Текст поздравления *Сорковы* характеризуется красивыми короткими стихами, выражающими пожелания богатства и здоровья в наступающем году. Думается, что одним из самых древних текстов поздравления, сохранившимся до настоящего времени, является стихотворное произведение из с. Плавни, Новоселовка Ренийского<sup>88</sup> и Приозерное Килийского районов Одесской области<sup>89</sup>.

Соркова,  
Весела,  
Песте варэ,  
Примэварэ,  
С трэшть,  
С'мэтръинешть,  
Ка ун мэр,  
Ка ун пэр,  
Ка ун фир,  
Ле трандафир,  
Таре  
Ка пятра,  
Юте  
Ка сэжята,  
Таре  
Ка ферул,  
Юте,  
Ка оцелул,  
Ла инул  
Ши ла мулъ ань!<sup>90</sup>

Соркова,  
Веселая,  
В течение  
Лета и весны,  
Живите, цветите,  
И чтоб вы старели  
Как яблоня,  
Как груша,  
Как былинка  
Розы,  
Будьте крепки,  
Как камень,  
Быстры,  
Как стрела,  
Тверды,  
Как железо,  
Прочны,  
Как сталь  
В этом  
И в будущие годы!

Небезынтересен и другой текст, распространенный в придунайских районах юго-запада Одесской области. Он отличается привнесением слов, не имеющих никакого отношения к заклинающему характеру стихотворного пожелания. Это похоже на детские выдумки с целью придания тексту определенной рифмы и ритма. Например:

Соркова,  
Моркова,  
Гае баба,  
Ронкова,  
С трэшть,  
С'мэтръинешть,  
Ка мош Адам  
С'нэлбешть,  
Таре  
Ка ферул

Соркова,  
Морковка,  
Бабушка режет,  
Рошкову,  
Чтоб вы жили,  
Чтоб вы старели,  
Как Адам,  
Чтоб вы седели,  
Чтобы вы были крепки,  
Как железо,

Юте  
Ка оцелул,  
Таре  
Ка пятра  
Юте  
Ка сэйката  
Ла анул  
Ши ла мулць ань<sup>91</sup>

Прочны,  
Как сталь,  
Тверды,  
Как камень,  
Быстры,  
Как стрела  
В этом  
И в будущие годы!

Текст, несомненно, древен, восходит к временам почитания магической силы стрелы и железа. Согласно магии контакта, носитель магической силы — зеленая, магия связанные красными нитками, цветущая ветвь, при соединении с человеком и животным передает им свои свойства — красоту, растительную силу, плодовитость. Плоды яблони в Европе издавна считались символом плодовитости, женской красоты и любви. А красные нитки — символ возобновления жизни<sup>92</sup>. Отсюда украшенные красной лентой рога быков, нитки красного цвета с базиликом на грядиле на новогоднем столе и, наконец, красный узелок на горлышке бутылки с праздничными напитками.

Интересно и то, что обряды *Сэмэнатул* и *Соркова* совершились в основном детьми. И это не потому, что обряд находился на стадии разложения или исчезновения, — «в детях издавна видели будущую надежду, здоровье и рост»<sup>93</sup>. Соединение в одном культовом действии символики яблоневой ветки и ребенка усиливало магическое воздействие этого обряда.

По мнению большинства исследователей (Т. Теодореску, А. Н. Веселовский, Е. Никулицэ-Воронка, Т. Бургаса, И. Кирияк и даже П. Караман, некоторые современные болгарские фольклористы), обычай *Соркова* идет от римлян<sup>94</sup>. Разделяет это мнение и молдавский фольклорист Н. Бэешу. Однако он не исключает и возможность самостоятельного возникновения его у болгар<sup>95</sup>. Это уточнение, несомненно, справедливо, но нуждается в более детальной аргументации.

Сторонники римского происхождения обряда, на наш взгляд, неудачно проводят аналогию между римским обрядом украшения домов лаврами и обыкновением держать лавровую ветвь вместе с новогодними подарками<sup>96</sup>. Римляне, несомненно, верили в магическую силу зеленой ветви. И все же нельзя отождествлять эти обычай. Во-первых, они значительно отличаются друг от друга.

Во-вторых, у римского обычая наблюдаются более близкие по исполнению обряды календарного цикла. Известно, что у молдаван и части украинцев в вербное воскресенье (*флориile, florij*), троицу (*думиника маре, троица*) или на первое мая (*Арминден*) существует обычай прикреплять на домах, заборах и хозяйственных сооружениях зеленые ветки ракиты и липы. В вербное воскресенье зеленые веточки ракиты дарятся знакомым (как у древних римлян). В эти же дни у молдаван и западных украинцев принято было выкладывать перед домом и на заборах зеленый дерн, нарезанный в виде квадратиков. Источники показывают, что данный обычай существовал еще у фракийцев, живших на севере от Дуная.

Подобные обычай встречаются до сих пор у большинства европейских народов. Болгары, например, в дни праздников украшали заборы и крыши домов ветвями груши и т. д.<sup>97</sup>

Таким образом, новогодние обычай у римлян в большей степени похожи на отдельные весенние обряды народов Европы, чем на обычай *Соркова*. Он же более сходен с обычаем, существовавшим в древней Греции. Еще «Гомер на острове Самос в первый день каждого месяца ходил с зеленою веткой маслина, завязанной шерстяной ниткой, по богатым домам для их поздравления»<sup>98</sup>. В Афинах же, «на седьмой день «посевного месяца», процессия афинян в торжественном шествии направлялась к одному из храмов Аполлона: впереди шел мальчик «с обеих сторон цветущий». На плече он нес довольно больших размеров ветвь маслина, срезанную, вероятно, со священного дерева и украшенную особым образом. Она была увита белыми и красными шерстяными свешивающимися книзу повязками и «наполнена» разнообразными плодами урожайного года»<sup>99</sup>. На ней висели смоквы, иногда яблоки (*Clem. Alex, 9, 3*) и груши, свежие и сушеные оливки и различные полевые злаки. Вместе с этими приношениями на ветке висели различной формы хлебцы (*Plut. Thes, 22*) и небольшие горшочки с медом, маслом и вином. Ветвь маслина называлась ирезионой. Участники процессии держали в руках свои ирезионы, украшенные плодами собственного хозяйства. Приблизившись к храму Аполлона, мальчик «с обеих сторон цветущий» подносил свою ирезиону

ко входу в храм... В подражание совершенному перед храмом обряду остальные участники шествия вешали свои ирезионы над входом в дом, где она висела до следующего года, пока новая не сменяла прошлогоднюю, которая сжигалась». (Arist, Plut. 1054, Schol od. 1)<sup>100</sup>.

Нетрудно заметить аналогичность греческого варианта с обычаем *Соркова*:

Обычай <i>Соркова</i> на Новый год	Обычай с <i>ирезионой</i> на седьмой день „посевного месяца“
1. Зеленая ветка яблони, груши и других фруктовых деревьев.	1. Зеленая ветка маслины.
2. Растительная сила символизируется почками и цветами на ветке.	2. Благосостояние магически призывается наличием смоквы, яблок, груш и различных полевых и злаковых плодов на ветке.
3. Красные шерстяные нитки.	3. Красные и белые шерстяные позвезды.
4. По обычанию этот обряд исполнял мальчик.	4. Мальчик «с обеих сторон цветущий».
5. Мальчик легко ударял веткой каждого из присутствующих в доме.	5. Участники процессии держали в руках свои ирезионы и шагали вслед за мальчиком.

Заметим к тому же, что эти обычай возникли приблизительно в одну эпоху и что в древности между различными племенами и народностями Балкан была достаточно тесная этническая и культурная связь. Не стремясь к отождествлению анализируемых обрядов, мы лишь подчеркиваем единство их основы, не игнорируя заметные отличия. Они-то и позволяют предположить, что отдельные элементы этого обычая у болгар, части сербов, румын и молдаван более раннего происхождения, чем у древних греков. Это объясняется прежде всего тем, что обычай с *ирезионой* осуществлялся в честь определенного верховного божества (Аполлона), от которого ждали благополучия. Тогда как в *Соркове* преобладает элемент магии, восходящей к более древнему периоду, чем анимистические верования. Небезынтересно отметить и демократизм внутрисемейных отношений: *сорковой* ударялся каждый член семьи. Поздравляющий никогда не нарушал границы предполагаемой общины, обходя лишь семью ближайших родственников и соседей<sup>101</sup>.

Всех поздравляли лишь в небольших селах, население которых составляло одну семью, или же там, где традиция стала терять свою первоначальную силу. Таким образом, новогодний обычай *Соркова*, как и подобные ему ритуалы, отражает в основном нравы семейной общины раннего первобытно-демократического этапа развития.

Древность обычая подтверждает и наличие непременно цветущей ветви, лишь в таком состоянии способной якобы передавать человеку стабильность и плодородие растительного мира. Это в какой-то степени напоминает нам о весенном новогоднем празднике в древности, когда воскресающая сила растительности воплощала суеверные надежды на благоприятность человеческой судьбы<sup>102</sup>.

Территория распространения обычая *Соркова* сравнительно невелика. Это в основном южные районы Молдавии (Комратский, Чадырлунгский, Кагульский и Вулканештский, в меньшей степени Леовский и Чимишлийский); юго-западные районы Одесской области (Ренийский, Измаильский, Болградский, Килийский, Тарутинский, Арцизский и Татарбунарский); юг Румынии, в основном Валахия<sup>103</sup>; вся Болгария<sup>104</sup>; северо-восток Греции, частично Сербия и Албания<sup>105</sup>. Этот обычай повсюду называется славянским именем *суррова*, *суроква*, *соркова* и т. п., что означает «зеленая ветка», «молодой», «юный». Нераспространенность его у восточных или западных славян дает основание предположить, что он возник у древних фракийцев и лишь после прихода славян слился с религией славянского и фракийского населения Балканского полуострова.

Появление обычая *Соркова* у восточнороманских народов связано, очевидно, с периодом совместного проживания гето-дакийского и славянского населения в Менине, к югу от Дуная. Только этим можно объяснить распространение обычая на территории Валахии и сходность терминологии. Согласно некоторым предположениям, расселение романизированного населения на севере (по А. Филиппиде, О. Денсушяну, Р. Росетти и др.)<sup>106</sup> прошло двумя волнами: первая — через Дунай Трансильванию и далее на восток через Карпаты, где в Карпато-Днестровской области переселенцы образовали молдавский народ; вторая волна — из-за Дуная на

территорию Валахии — дала начало валашскому народу. Существование обычая *Соркова* в Валахии наводит на мысль, что его появление связано со второй волной переселения. Невольно возникает вопрос, почему обычай не переносится обоими потоками, ведь расселение шло из одного географического пункта. Этнографические наблюдения показывают, что если естественно-географическая и социально-экономическая среда у определенных народов аналогична, у них сохраняются и развиваются общие черты хозяйственности и связанные с ними обычай и традиции. В данном случае народы, пошедшие северным путем, эти традиции нарушили. Обычай, таким образом, изолировался от ареала своего основного распространения, что и привело его к постепенному распаду.

Распространение обычая в указанных районах Молдавии и Украины скорее всего связано с переселением сюда в XVIII—XIX вв. отдельных групп из Болгарии и Валахии.

Как и все остальные традиции, обычай *Соркова* за последнее столетие претерпел существенные изменения, что особенно заметно при исследовании его структуры. Так, вследствие исчезновения магического смысла ритуал подготовки к нему значительно упрощен. Лишь в канун Нового года хозяин приносит в дом ветвь, привязывая к ней красной нитью бумажные цветы (красные или белые). Это указывает на сохранение в обряде лишь незначительного числа древних элементов. Заговорный же текст ритуала приобретает все большую самостоятельность. В него вливаются чуждые элементы, имеющие формальный рифмообразовательный характер.

#### 4. Верования, связанные с растительностью

Суеверные представления о растительном царстве и связанные с ним обряды у молдаван довольно многочисленны. Их можно разделить на три группы: первая — вера в сельскохозяйственную магию, призванная обеспечить крестьянам высокий урожай в предстоящем году; вторая — лечебная магия, основанная на целебных свойствах растений и стремящаяся оградить человека от

«всякой нечисти» в течение года; третья — представляет народные гадания на растениях.

Рассмотрим несколько подробней эти сохранившиеся верования. К первой группе относится обычай перед Новым годом приносить в дом ветки фруктового дерева. В с. Селиште Ниспоренского района — это ветка яблони, и хотя почек на ней еще нет, она называлась «Крянгэ де мэр ку мугуръ» («Ветвь яблони с почками»). Ее ставили на стол под иконами и украшали печенем, фруктами. В конце новогоднего цикла — выбрасывали в пол<sup>107</sup>.

Этот обряд не что иное, как вера в магическую растительную силу дерева и стремление передать ее земле и злакам<sup>108</sup>. Упоминание в названии о том, что она «с почками», сохранилось еще с тех пор, когда ветвь действительно была с почками — весною на Новый год. Здесь напрашивается аналогия с похожим явлением в обычаях *Соркова*, когда яблоневая ветвь должна была принести хозяевам дома урожай и благополучие<sup>109</sup> (рис. 7).

Вторая группа объединяет суеверные представления, связанные с базиликом. Мы уже отмечали, что обрядовый плуг, рога животных, впряженных в него, головной убор (*кушма*) самих поздравляющих на Новый год украшались базиликом, перевязанным красной шерстяной ниткой. Обивались базиликом, красными лентами и калачи, приготовленные девушками своим суженым, и миниатюрный плужок с колокольчиком<sup>110</sup>. Здесь магический элемент очевиден: базилик в представлении древних обладал силой, способной устранять «всякую нечисть». Этому должен был служить и красный цвет, олицетворяющий любовь и плодородие. Таким образом, к общепринятому представлению о красном цвете в обрядах у молдаван на Новый год присоединяется и апотропическая функция. Объединение двух символов должно было усиливать и увеличивать действие для достижения единой цели.

Третья группа верований включает два вида гаданий: один из них — использование базилика для предсказания судьбы крестьянина; второй — стремление различными растениями предсказать будущее его хозяйства.

Гадали в Молдавии в «Андреев день», на рождество и в особенности на Новый год. В «Андреев день» де-

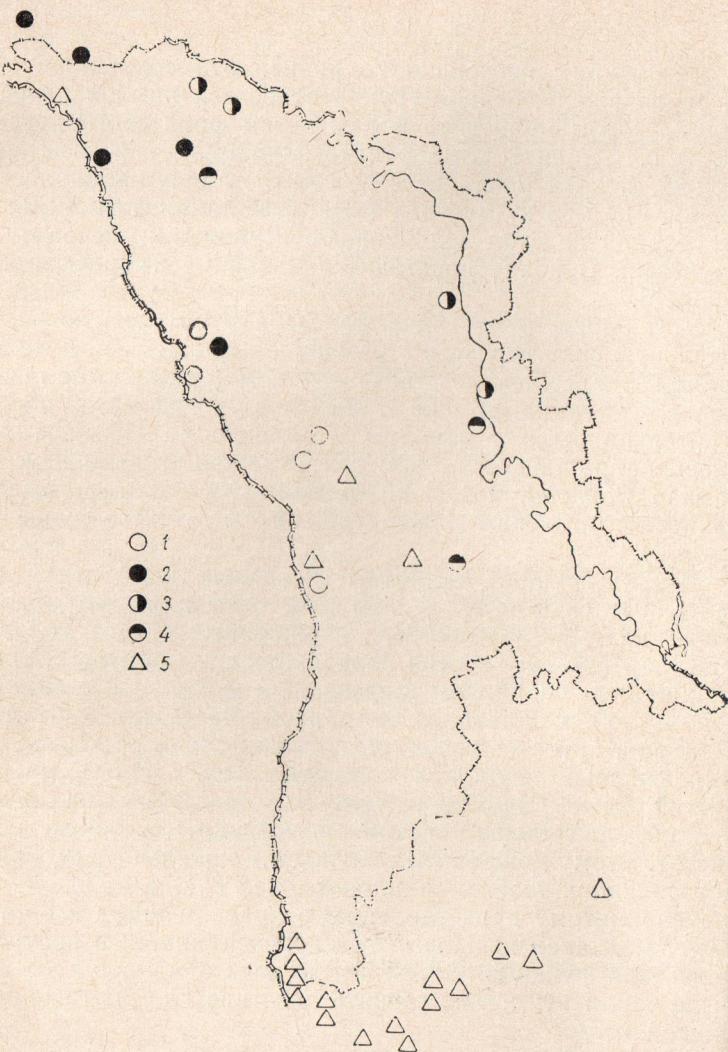


Рис. 7. Территория распространения обычаем, связанных с растительностью на Новый год:  
1 — обычай с окрашенной веткой фруктового дерева; 2 — семена в гаданиях на Новый год; 3 — гадание с 12 фруктовыми ветками; 4 — гадание с веткой яблони; 5 — обычай Соркова

ушка-подружки собирались вместе, приносили с собой веточки базилика и дольку чеснока. Каждая из них делала для себя букетик, перевязывала красной ниткой и внутрь клала дольку чеснока. Все букеты ставили в сосуд с водой или в сито<sup>111</sup>. В этих гаданиях, кроме апотропейской силы базилика, большое значение придавалось воображаемому магическому свойству чеснока. Известно, что в старину крестьяне, предохраняя себя и скот от «порчи», употребляли в пищу чеснок. Не зная о содержании в нем особых бактерицидных веществ — фитонцидов, они на практике убедились в его полезности. Отсюда и поверье, что чеснок и базилик в «день Андрея» предохраняют от «нечистой силы»<sup>112</sup>. Существовали в эти дни и специальные гадания, связанные с базиликом. Так, перед сном девочка клала его под подушку, чтобы ночью увидеть суженого<sup>113</sup>. Желая предугадать, каким он будет, в новогоднюю ночь девушка, сосчитав в заборе восемь колец, к девятому привязывала красной ниткой базилик. Утром по этому колу предсказывали характер, красоту и имущественное состояние суженого\*.

Чтобы предсказать судьбу будущего урожая, крестьяне за несколько недель до Нового года приносили в дом двенадцать веток различных фруктовых деревьев. В сс. Маловата Оргеевского и Гырбово Дондюшанского районов это — ветки яблони<sup>114</sup>. В других селах использовали вишневые ветки<sup>115</sup>. Двенадцать веток — символ двенадцати месяцев в году. Их ставили возле печи в посуды с водой и по их состоянию в первый день Нового года предсказывали благополучие в том или ином месяце. В сс. Фынтыница Дрокиевского, Устье Криулянского и Цыпала Новоаненского районов в дом приносили лишь яблоневую ветвь. Если до первого дня нового года она расцветала, это предвещало хороший урожай.

Существовал обычай проращивать семена к Новому году. В специальном глиняном горшке за месяц до Нового года крестьяне садили несколько зернышек пшеницы, овса, ячменя, ржи, проса, кукурузы и т. д. Если семена какой-либо культуры не всходили, крестьяне не искали поля этими зерновыми<sup>116</sup>.

\* Более подробно о гаданиях см. специальный параграф.

## 5. Обрядовый стол

Заметим, кстати, что символика описываемых гаданий не обладает какой-либо исключительностью. У кельтов, германцев, славян, племен Экваториальной Африки и бассейна реки Амазонки символом цветения, изобилия, как правило, служили деревья.

Вера в магическую силу растительных духов была особенно распространена среди древнегерманских племен. По их поверьям, духи, обитающие в вечнозеленых елях, могли воздействовать на урожай хлебов, плодов елях, могли воздействовать на урожай хлебов, плодов фруктов, на приплод скота. Чтобы их задобрить, делались приношения, которые развесивали на елях. Позднее ель украшали уже не в лесу или на поляне, а, срубив приносили в селение и устраивали вокруг нее праздник. Это обрядовое действие перекочевало от германцев славянам<sup>117</sup>, а затем, видимо, ритуальная ель в XIX–XX вв. перешла к молдаванам. В Молдавии этот обычай лишившись обрядового значения, получил распространение в основном в городском быту и среди сельской интеллигенции. В последнее время новогоднюю елку украшают уже во многих селах\*.

Итак, многочисленность обрядов с растениями создает стойкое впечатление о существовании в прошлом связанных с ними культа, в частности культа яблони базилика.

В современном проявлении они все более теряют религиозно-магический характер, оставаясь своеобразно данью, глухим эхом древних времен.

\* Вместе с елкой в Молдавию пришел обычай ряжения,ющий название *Moш Жерилэ* или *Moш Крэчун* (Дед Мороз). Это обряда довольно древняя история. В конце первого тысячелетия н. э. на Востоке бытовал культ бородача-чудотворца Николая Мирского (Мира — городок в Малой Азии), покровителя девушек, на выданье, студентов, моряков и даже воров. Тогда из Анатолии он проник на Русь, затем в Грецию, южную Италию и так вплоть до центральной Европы. В день его праздника, 6 декабря, было принято раздавать подарки и деньги детям и бедным. «Переселившись» в Центральную Европу, санктус Николай латинской литургии стал благодаря искаженному произношению *Santa-Klausom* и слился с традиционным образом «деда-лесовиц» из англо-саксонского дохристианского фольклора. В таком виде переселился и на Русь, где получил название Деда Мороза. Проникает затем и в восточнославянскую среду, ибо молдавский *Moш Жерилэ* в буквальном смысле слова означает Дед Мороз.

В канун Нового года и на Новый год совершаются целый комплекс магических действий и обрядов, связанных с убранством праздничного стола и состоящих из магических предметов, призванных обеспечить желаемый результат, и магических действий, осуществляемых непосредственно человеком.

Обряд начинался с того, что в канун Нового года крестьяне клали под стол солому, лемех от плуга, а в некоторых случаях часть ярма. На стол под скатерть подкладывали сено либо солому, посыпанные мукой. В восточном и западном углах стола укладывали один на другой шесть калачей, плетеных в четыре или шесть кусков теста, украшенных базиликом<sup>118</sup>. В центре обрядового стола ставилась тарелка с кутьей и калач, предназначенные для попа<sup>119</sup>.

Все эти предметы, по крестьянскому поверью, должны были обеспечить благополучие в земледелии. Расположение и их функции указывают на определенную магическую взаимосвязь, сводящуюся к формальным законам подобия и контакта. Ярмо и плуг должны были обеспечить успешную пахоту; солома — хороший урожай; мука всех видов — плодородие каждого из представленных зерновых; калачи — достижение цели; 12 калачей — благополучие на весь год. Кутья же, стоящая в центре стола, как бы соединяет все перечисленные магические свойства, обозначая богатый урожай и личное благополучие для участвующих в обрядовой трапезе<sup>120</sup>.

Присутствие базилика, несомненно, имеет охранительный характер. Этому служит и цепь, которой крестьяне в ряде сел обвязывают стол<sup>121</sup>.

Первым за праздничный стол садился глава семьи. Перед ним с обеих сторон возвышались калачи. Мать звала со двора детей и спрашивала их: «Где же отец, ведь мы без него не сядем за стол?» Дети как бы не видят его за калачами. Тогда мать говорила: «Дай же, боже, чтобы хлеб был всегда таким, чтоб из-за него не было видно!» После этого отец приглашал всех к столу<sup>122</sup>. Обряд осуществлялся согласно инициальной магии. Смысл его — пожелание благополучия.

Этот обычай во многом аналогичен с украинским, описанным Н. Маркевичем: «... под Новый год вечером

хозяйка ставит на стол все съестное. Муж садится в красном углу на самом почетном месте, перед ним горка пирогов. Зовут детей, они входят, молятся и спрашивают: «Де жь наш батько?», не видя будто его за пирогами. — «Хиба вы мене не бачите?» — спрашивает отец. — «Не бачимо, тату!» — «Дай же Боже, шоб и на той рок не бачили». При этом он раздает мальчикам пироги<sup>123</sup>. Похожие обычай наблюдаются у белорусов, сербов, греков<sup>124</sup>. О них у балтийских славян писал еще в XI—XII вв. Саксон Грамматик. Так, славяне преподносили богу Световиту огромный, в человеческий рост хлеб, называемый «меденик». Жрецы помещали этот хлеб между собой и толпой народа и спрашивали, видно ли их. Если народ отвечал отрицательно, предсказывался хороший урожай<sup>125</sup>. Распространенность этого обычая и раннее упоминание о нем — несомненное свидетельство древности его происхождения.

К молдаванам обычай, по-видимому, перешел от украинцев. Об этом свидетельствует как большое сходство, так и распространенность его лишь в восточных селах Молдавии.

В новогоднюю обрядовую трапезу входят всевозможные блюда. Их число также имеет магическое значение: семь, девять и двенадцать. Некоторые продукты обязательны, например, пшеничный хлеб, кутья, мясо какого-нибудь животного — свиньи, овцы, зайца, петуха или курицы. Считалось, что нет на новогоднем столе, того не будет в доме целый год. Еда имела и сопутствующий магический характер: мясо зайца употреблялось, например, чтобы в течение года быть проворным, как заяц; мясо петуха или курицы — быть легким, как птица<sup>126</sup> и т. д. Примечательно, что и в Сербии по этому случаю также режут свиней и петухов<sup>127</sup>.

Особое значение приписывается и обилию праздничной еды, магически переносимой на весь год. Об этом писал еще Иоанн Златоуст в древней Византии: христиане «верят, что если проведут новолуние сего месяца в удовольствии и веселье, то целый год будет для них таким же»<sup>128</sup>.

С праздничным столом были связаны и различные гадания. Так, например, подавалась небольшая плацында. Ее делили на всех, кто участвовал в трапезе. Кому попадалась положенная в тесто монета, тому предска-

зывался счастливый год. Нередко в плацынды запекали небольшие палочки, символизирующие двор, птиц, животных, виноградник, амбары, землю и даже человеческую лень, чтобы предугадать, кому в чем посчастливится в предстоящем году<sup>129</sup>.

Обрядность праздничного стола сопровождалась и некоторыми приметами. Уроненные во время еды ложка или вилка означали возможность несчастья, упавший на пол хлеб, — гости еще голодны и т. д.<sup>130</sup>

После трапезы (в противоположность рождественскому обычаю, когда оставлялась еда для угощения предков) на столе должны были быть лишь 12 калачей и кутья. Оставшаяся на новогоднем столе обрядовая еда предвещала, по крестьянскому поверью, падеж скота. Поэтому остатки еды раздавали животным, чтобы предостеречь их от болезней. В других случаях еду разбрасывали в поле или в саду под фруктовыми деревьями<sup>131</sup>. Таким образом, магический фактор благополучия переходил как бы от обрядового стола непосредственно к полям и деревьям. Обычай этот постепенно исчезает, наблюдается лишь у наиболее пожилых крестьян.

## 6. Обряд *Первый посетитель*

Видное место в новогодней обрядности играет первый посетитель (*Каре ынтрэ примул ын касэ, Веститорул*). Приход его приурочен к первым трем дням рождества и Нового года. Первоначально он был связан, в основном, с Новым годом. Переход к рождественским дням обусловлен, по-видимому, позднейшими наследиями, связанными с ассимиляцией обычая в христианстве.

Обычай этот связан с поверью, что от первого новогоднего посетителя зависит приплод домашних животных в течение года, причем пол посетителя предопределил пол плодящихся животных<sup>132</sup>. Небезинтересен вопрос: «Почему обычай первого посетителя связан, в основном, с животноводством, не отражаясь на земледелии?».

Обычай этот характерен для всех южнославянских народов, он существовал у венгров, словаков, поляков, западных украинцев. У болгар первый посетитель называется *полазник*, *сполазник*, *полезник*. Если полазником бывает женщина, ее называют «квочка». Согласно

поверью, это способствует тому, что большинство цыплят в течение года окажутся курами. В роли полазника у болгар выступали и некоторые животные: например, собака, петух<sup>133</sup>. Для сербов характерно существование одновременно двух полазников (*полаженик*, *полажајник*, *полажај*): животного и человека. *Полаженик* (вол или корова) почитается здесь божественным гостем, как бы предопределяющим плодородие скота и хороший урожай, на святах его приводят в дом и угожают калячом.

В Западной Сербии, Боснии и Герцеговине единственным полазником-животным была овца<sup>134</sup>. В Хорватии обычай называется *полажајник*, в Словении *полажичи*, *полажарии*<sup>135</sup>. Аналогичные черты мы находим и у западных славян, и у венгров. Зарегистрирован обряд и в Галиции. «Рано утром первого дня Нового года в дом впускают полазника, то есть самое лучшее, самое любимое домашнее животное; ему дают еды, а друг другу желают хорошего и счастливого года». В этих же местах полазником, кроме животного, считался также и человек, который первым вошел в дом. Его приветствовали, дарили деньги, зерно<sup>136</sup>.

Известно, что в древней Руси духовенство осуждало языческий («поганский») обряд *полаз*<sup>137</sup>, а в Сербии о его существовании известно с XV в. Факт распространения обычая у восточных, западных и южных славян позволяет сделать вывод о его раннем происхождении, совпадающем с эпохой славянского единства. Возможно, что к восточнороманским народам он перешел уже после переселения славян на Балканы.

Таким образом, бесспорно существование двух типов обряда: когда в центре внимания находится какое-нибудь домашнее животное и когда полазником является человек. Особенность обычая у молдаван характеризуется преобладанием в нем роли полазника — человека<sup>138</sup>. Ряд этнографов (П. Богатырев, К. Мошинский, С. Кулинич, Т. Колева, В. Чайканович) полагают, что полазник-животное предшествовал полазнику-человеку. Подобная точка зрения позволяет объяснить связь наблюдавшего обычая у восточнороманских народов с животноводством. Не исключено, что (как и у славянских народов) обычай молдаван в прошлом магически содействовал и обилию урожая.

## 7. Верования и обряды, связанные с водой, хлебом, монетами и т. д.

Новогодний обрядовый цикл включает также и многочисленные магические действия, имевшие «полезную» цель. Они могут быть разделены на две группы: действия, вызывающие успех в хозяйстве и счастье в личной жизни, и действия апотропейического характера.

Так, обряд умывания в новогоднее утро до восхода солнца водой, в которую с вечера были брошены деньги, выполнялся людьми в надежде на то, что в течение года они будут жить в богатстве<sup>139</sup>. Здесь по магическому закону контакта подразумевался перенос свойств денег к воде, а от воды — к умывающемуся. В новогоднее утро девушки умывались в сыворотке или в подойнике с водой<sup>140</sup>, заклиная:

Ап албэ, помироасэ  
Мэ спалэ, мэ фэ фрумоасэ,  
Сэ ле плак флэккилор  
Ка винул боерилор,  
Сэ фиу ка сфынтул Соаре  
Кынд рэсаре  
Ка сэ мерг прин флорь,  
Ка о капрэ боуратэ,  
Де тоатэ лумя лэудатэ!<sup>141</sup>

Белая, прекрасная вода,  
Умой и сделай меня красивой,  
Чтоб я парням нравилась,  
Как вино боярам;  
Чтоб я стала, как солнце,  
Когда оно восходит;  
Чтоб я ходила меж цветов,  
Как коза рогатая,  
Всеми хвалимая!

Заговорная формула магическим образом должна была способствовать передаче девушкам молочной белизны, особой красоты, сравнимой лишь с солнцем.

Восход солнца девушки встречали становясь лицом к востоку. Сложив руки на груди, они произносили заклинания:

— Соаре, Соаре, фрэцишиаре!  
Окий мей де мъерлокицэ,  
Лимба мя де брэндушицэ,  
Лимба мя де глас де кук.  
— Соаре, Соаре, фрэцишиаре!  
Ну рэсери  
Не мунць, пе кодри,  
Не курць зугрэвите,  
Не мовиль клэдите  
Рэсай пе сатул меу  
Ши фэ фрумос трупул меу,  
Сэ вадэ, сэ штие лумя ши

— Солнце, Солнце, браток!  
Мои глаза, как ягодки,  
Язык мой, как подснежник.  
Солнце, Солнце, браток!  
Не восходи  
Над горами, над лесами,  
Над разукрашенными дворцами  
Или же над могилами.  
Взойди над моим селом  
И сделай красивой мою фигуру,  
Чтоб люди на меня смотрели,

нороду;

Сэ стай ын гуря мя  
Кум стэ лумя ши аскултэ  
куку  
Кынд кынтэ ын мижлокул  
кодрулуй...<sup>142</sup>

Здесь особое значение приобретает словесная формула. Древность этого магического заклинания бесспорна. Связанная с пережитками традиционного мировоззрения старой молдавской деревни, она содержит стремление воздействовать на Солнце, которому издавна приписывалась особая сверхъестественная сила.

Другой характер приобретает образ солнца в заклинании любви, которое девушки произносят у колодца либо реки:

Бунэ диминяцэ, азэ  
албастрэ!  
Фэ-мэ мындрэ ши фрумоасэ  
Ка сфынтул Соаре кынд рэсаре,  
Ка гароафа кынд ынфлоаре,  
Ка струцул флэкэйлор  
Ши ка жокул фетелор!<sup>143</sup>

Солнце здесь выступает лишь для сравнения как образ высшей красоты. Но вся сила заклинания обращалась к воде. Воде приписывали магическую силу различные народы. Например, в Словакии крестьяне окропляли водой поля и виноградники, скот и птицу<sup>144</sup>.

Вера в сверхъестественную, оплодотворяющую очистительную силу воды основана на ее общеизвестном свойстве: дождевая и почвенная воды дают плодородие лугам и полям. На этой основе путем магической ассоциации и возникла в древности серия обрядов плодородия. Все это позволяет предположить, что и в молдавском варианте воде приписывались магические силы, обеспечивающие девушкам счастье и любовь<sup>145</sup>.

Широко распространена была также так называемая магия первого дня. В новогоднее утро хозяин брал в руки плуг, топор, другие орудия производства, в зависимости от того, чем он занимался в течение года. Хозяйки тщательно подметали, шили, белили и т. д. Объяснялось это верованием, что в течение года им будет сопутствовать успех во всех делах, так как они занимались ими в первый день Нового года<sup>146</sup>.

Любопытно сочетание очистительных обычаем с магическими действиями и заговорами. Подметая в ново-

остановись на моих губах,  
Как останавливаются люди  
слушать кукушку,  
Когда она поет в лесу...

годнее утро, хозяйка выбрасывала мусор в сад под фруктовые деревья, чтобы возродить в них плодородие<sup>147</sup>. С этой же целью вечером в канун Нового года хозяин перевязывал все деревья соломенными повязками<sup>148</sup> для того, чтобы плодоносящая сила соломы перешла к дереву. У деревьев, которые не плодоносят уже несколько лет, совершался обряд побуждения их к плодородию. Хозяин угрожает дереву топором, приговаривая: «Срублю, если не будешь плодоносить!» (Те тай де ну вей фаче поамэ!). Приятель либо жена, помогающие при совершении обряда, отвечают за дерево: «Не руби, я обещаю, что буду плодоносить!» (Ба ну-л тэя, кэ мэ баг кизеш (гарант) кэ ла анул ва фаче поамэ!)<sup>149</sup>. Основную часть обряда составляет, конечно, словесный заговор, действие лишь подкрепляет его. П. Ефименко приводит аналогичные обряды, имевшие место на Украине в XIX в.<sup>150</sup>

Сюда же следует отнести многочисленные действия, связанные с магией контакта. Так, в канун Нового года, во время приготовления обрядовых калачей, хозяйка выходила в сад и руками, обмазанными тестом, прикасалась к каждому дереву, чтобы хорошо плодоносить<sup>151</sup>. Был и такой обычай, когда на Новый год клали топор под ноги или же садились на него. Носителем магической силы выступал железный топор, который в соприкосновении с человеком магическим образом передавал ему свои качества, делая его заговоренным от всех болезней<sup>152</sup>. Весьма характерны и обряды апотропейской группы.

Хозяева в канун Нового года смазывают чесноком косяки дверных и оконных рам, пороги дома и хозяйственных построек. По народному поверью, нечисть (*Некуратул, Батэ-л кручя, Стригоайчеле, Ачела...* и т. д.) может принести человеку и животным много не приятностей<sup>153</sup>. Для их устрашения и совершился этот обряд.

В ночь под Новый год над дверьми у стойла животных подвешивалась борона зубьями наружу как препятствие для вурдалаков<sup>154</sup>. Иногда в новогоднее утро сжигали мусор и дымом окуривали животных, предохраняя их от гибели. С этой целью в их пищу клалось много соли, в воду опускали золотую или серебряную монету, приговаривая: «Всегда будь такой чистой, как золото!»

(Сэ фий ынтотдяуна аша куратэ ка аурул!)<sup>155</sup>. В это же время совершался обряд кормления домашних птиц: у самой двери на широком шерстяном пояссе насыпали зерно. Крестьяне верили, что таким образом спасут их от хищников. Перед новогодним торжеством они стелили также на полу солому, добавляя колосья<sup>156</sup>. В конце празднования солома разбрасывалась по полу в ожидании хорошего урожая, а колоски использовали как средство от головной боли и т. д.

Как справедливо отмечал Дж. Фрэзер, магия «указывает не только действия, которые следует совершать, но и действия, от которых должно воздерживаться»<sup>157</sup>. Укажем на некоторые магические табу-запреты первого дня года: нельзя было спать, так как существовало поверье, что «будешь спать целый год»; нельзя было давать в долг — «весь год будешь жить в недостатке»; нельзя сердиться, драться — «будешь сердитым и придется драться в будущем»; нельзя заболеть — «болезнь протянется на весь год»<sup>158</sup>; нельзя тушить огонь в печке в течение дня — «в противном случае твой будущий урожай зерновых будет поражен головней»<sup>159</sup>. Конечно, каждый из этих запретов возник и развивался в определенной исторической обстановке и взаимосвязи с другими новогодними обрядами. Но суть каждого из них объясняется поверью, что подобное стремится к подобному, а значение усугублялось условиями магии первого дня.

## 8. Гадания и приметы

Мантические обряды (дивинация, гадание), в отличие от магии, не преследуют цели произвести какие-либо изменения во внешнем мире. Они обычно направлены на то, чтобы разгадать нечто такое, чего человек не может узнать естественным путем<sup>160</sup>.

Анализ и классификация молдавских гаданий новогоцикла отсутствуют. Отдельные описания их опубликовались без какой-либо системы. Между тем необходимость систематического исследования этого фрагмента этнографии давно уже назрела, обусловленная борьбой против пережитков прошлого.

Гадания возникали в различные периоды годовой

производственной деятельности человека и выражали естественное желание крестьян предугадать будущее<sup>161</sup>. Связь гаданий с новогодним циклом свидетельствует о том, что этот период воспринимался ими как новый этап в жизни, определяющий их судьбу<sup>162</sup>. Гадания можно разделить на две группы: «личные», связанные с семьей, и «коллективные», имеющие отношение к большой группе людей, совершающих гадания в новогодний вечер. Каждая из них включает две подгруппы: действия, связанные с хозяйственной деятельностью (предсказание будущего урожая и приплода скота), и гадания, имеющие прямое отношение к судьбе человека, его брачному союзу.

О гаданиях, архаически связанных с аграрной жизнью народа, упоминалось еще в давних работах по истории Молдавии. Так, например, Д. Кантемир в «Описании Молдавии» излагает обычай начала XVII в. — *Вержелат*, гадание, при помощи которого молдаване в ночь на первое января, расположив несколько прутьев известным образом, осмеливаются предугадать все несчастья и бедствия, которые принесет им новый год. При этом они прибегают к помощи чечевицы, фасоли и яиц, которые расставляют в известном порядке. Характерно, что эти обряды расценивались Д. Кантемиром как пережиток язычества<sup>163</sup>. Следовательно, связь гаданий с Новым годом, подчеркнутая знаменитым историком, существовала и тогда, когда этот праздник отмечался в марте.

Название *Вержелат* происходит от *вержелеле* — прутья, палочки, употребляемые в гадании<sup>164</sup>. *Вержелат* в конце XIX в. — это те же посиделки (они назывались *Вержел*, *Шезэтоаре*, *Осспэц*, *Хурдужение*, *Кумпание* и т. д.)\* в праздничной обстановке с многочисленными гаданиями.

Несомненно, что гадания, связанные с хозяйственной жизнью молдавского крестьянина, о которых писал Д. Кантемир, имеют большое значение в самом ритуале *Вержелат*. Однако в сообщениях о нем, датируемых концом XIX в., уже описываются только гадания о за-

\* Следует отличать *«Вержелат»* — девичьи посиделки с участием пожилых людей и гаданием, от *«Вержелат»* без гаданий, проводимых в конце первого дня нового года, в которых участвуют, главным образом, парни.

мужестве. Подобное сужение ритуала объясняется, очевидно, падением в нем роли «производственного» элемента. В связи с этим анализ начнем с рассмотрения гаданий, имеющих отношение к судьбе человека.

В конце XIX — нач. XX вв. в коллективных гаданиях *Вержелат* в основном участвовала молодежь. Этим, естественно, определялся круг вариантов вопросов: гадание о суженом либо суженой, о женитьбе и замужестве, о характере будущей жизни в семье и т. д.

В гаданиях использовались разнообразные предметы: колодец, источник, колья забора, щетка, фасольные и пшеничные зернышки, свечи, кольца, расплавленный свинец...

Вот, к примеру, ряд гаданий. Вечером девушки выходили во двор, одной из них завязывали глаза, и она, ощупью найдя ближайший кол плетня, отсчитывала левее его девять кольев, к последнему привязывала красной ниткой базилик. Утром по нему предсказывали будущее: если кол был высоким, то и жених ожидался высокий, много коры на колу — жених богат, но некрасив, а возможно, вдовец с большой семьей; кол без коры — жених молод, красив, но беден<sup>165</sup>.

Существовали и иные варианты. Девушки пекли маленькие лепешки (*балабуште*)\*, метили и раскладывали на полу или пороге, а затем впускали собаку. По тому, чья лепешечка проглатывалась первой, та из девушек раньше замуж выйдет. Этот тип гадания был распространен у всех восточнороманских народов, а также у русских, украинцев и даже древних греков.

Вопрос о замужестве неизменно возбуждал вопрос: откуда ждать любимого. И это также становилось предметом гаданий. В новогоднюю полночь девушки влезали на ворота и кричали: «У! партя мя! унде ешть?» (У! Судьба моя! Где ты?). По тому, как лаяли собаки или пел петух, угадывали, где будет жить девушка после замужества либо с какой стороны ждать жениха.

Очень распространенным было гадание с башмаком. За ворота (или через крышу дома) бросали снятый с ноги башмак и затем по направлению его носка определяли, откуда появится суженый.

\* *Балабуште, бабушлий, кироште, пирошти, турте, туртице, колцунаш, боц, гологоце де мэмэлигэ, гогоашие, халусче, галусчеле, букацеле де слэниэ.*

Во время *Вержелата* гадали и о будущей судьбе человека, о войне и мире, жизни и смерти, богатстве и бедности, здоровье и болезни и многом другом. Для гадания, как правило, употребляли обиходные предметы. С горящей свечи капали парафином на воду. По застывшим фигурам гадали о будущем. Если образовавшаяся масса напоминала цветы — это счастье, если гроб — смерть, птицу — путешествие<sup>166</sup>. Либо одновременно зажигали свечи всех присутствующих. Считалось, что чья свеча погаснет первой, тот скорее всех умрет<sup>167</sup>. Вызывает интерес аналогичный ритуал гаданий у украинцев и русских, описанный в «Культурных переживаниях» Н. Ф. Сумцовым: «Собираются в хату участники в игре; девушка зажигает лучинки и раздает их присутствующим. Всякий держит лучину и поет:

Ай ке бымъ оть почину,  
Запалив бым и свою хатину;  
Ней бы вона изгорела,  
Що мне не приютила!

Чья лучинка скорее погаснет, тому и умереть преждевременно обступают его и поют похоронное причитание:

Не покидай же нас, наш миленький,  
У свете не ходь далеченький:  
Бо нам без тебе, сивый голубе,  
Ой тяжко, тяжко, ой тяжко буде!

Полагаем, что и на территории Молдавии в прошлом существовала специальная песня, называемая *кынтекул Вержелатулуй* (песня Вержелата), отличающаяся своеобразными словами (сходными со свадебными и др. заклинаниями) и характерной мелодией<sup>168</sup>. Она как бы акрепляла силою слова предсказания будущего.

Об урожае гадали преимущественно по зерну, колосу, караваю хлеба, соли, по углем, звездам. Времена в Молдавии в новогодний вечер бытовал обычай предсказывать погоду. В двенадцать кожурок лукасывали соль, оставляли на ночь, а утром по влажности соли в кожуре, соответствовавшей определенному месяцу, судили о погоде, о ее благоприятности для растений. В некоторых селах гадали только о трех летних месяцах. Луковичную кожуру заполняли не только солью, но и пшеницей, ячменем, овсом и т. п., стремясь угадать, что лучше посеять. Распространены были и

рыбацкие, охотничьи, пчеловодческие гадания, сопрягавшиеся с элементами колдовства<sup>169</sup>.

Итак, в быту молдавского крестьянства издавна имелась особая группа обрядов, связанных с гаданиями о трудовой деятельности человека, о судьбе его семьи. Разделение новогодних гаданий на личные и коллективные, с преобладанием последних, доказывает, что возникли они в пору семейной общины или большой семьи.

Гадание представляется одной из первых попыток преодоления природных сил, стремлением проникнуть в будущее и предотвратить отрицательные моменты. Этот процесс узнавания, несомненно, вел к активизации действий человека в его борьбе с природой, но недостаток знаний, заменяемый воображением, нередко придавал им иллюзорный характер<sup>170</sup>.

\* \* \*

Приметы отличаются от магических и мантических обрядов тем, что человек не выполняет ритуальных действий, но только наблюдает за происшедшими вокруг него действиями людей, поведением животных, переменами природы и за собственными ощущениями, сновидениями, облекая свои выводы в форму суеверия<sup>171</sup>.

Многие из этих выводов, основанных на опыте столетий, закрепились в народном языке как афористические формулы: «Снежная зима — урожайное лето. Зима без снега — слабое, неурожайное лето»<sup>172</sup>. Точность этих наблюдений подтверждает и наука: под толстым покровом снега хорошо сохраняются озимые и виноград, а достаточная влажность — условие урожая.

Вместе с тем сохранилось множество примет, являющихся не чем иным, как остатками дошедших до нас суеверий. До сих пор бытуют приметы, что по состоянию неба в первый день Нового года можно предсказать погоду: ясное или красное к закату — засушливое лето, покрытое облаками — дождливое, солнечный день — плодородный год, полная луна — урожайный год и т. д.<sup>173</sup>

Д. И. Менделеев с сожалением писал: «Как много примет и разных суеверных понятий связывается с погодою: когда в какой-то день утром будет хорошая по-

года, говорит суеверие, будет такая-то в течение лета; когда в известную пятницу пойдет дождь, будет урожай»<sup>174</sup>.

Нельзя, однако, не заметить, что в громадной массе суеверий вкраплен длительный человеческий опыт и острый наблюдательный глаз — свидетельство настойчивого стремления человека понять окружающую его природу, заставить ее служить себе<sup>175</sup>.

## 9. Культ плодородия в драматизированных представлениях

Этнографы выявили древнейшие корни культов плодородия, восходящие к первобытной магии, тотемизму, шаманству, сакрализации явлений природы. Они проследили сложную историческую трансформацию отдельных культовых элементов, в которых образы быка, козла и лошади выступают в самой тесной связи с величественным образом первобытности — Великой богиней Матерью — прародительницей всего живого. Неизвестно изменившиеся с течением веков, эти элементы присутствуют во всех мировых религиях. Проследить их связь с древнейшим культом плодородия, объяснить его происхождение и распространение в рамках новогоднего празднества у восточнороманских народов и их соседей — эту задачу и ставит перед собой автор.

*Культ «священного быка».* Культ быка в XIX — нач. XX в. был распространен у многих народов Европы и в измененной форме сохранился до наших дней. В развитии культа этого животного у молдаван можно проследить несколько этапов. В канун Нового года по селам водили «священного» быка, заходили с ним в дома, желая хозяевам благополучия и хорошего урожая<sup>176</sup>. Аналогичный обычай существовал и на Западной Украине (в Галиции), где крестьяне старались еще до прихода гостей ввести в избу скотину (*budle*), которая по первью приносит счастье<sup>177</sup>. Украинцы, жившие по реке Збруч, вечером, накануне Нового года с песнями водили по хатам быка для того, чтобы хорошо плодился скот<sup>178</sup>. В Дорожове на святках утром в хату приводили лучшую корову, угождали ее, веря, что она убережет

б Ю. В. Попович

домочадцев и скот от хвори. В Закарпатье на Новый год вводят в дом быка, «чтобы быть такими же здоровыми и сильными, как он»<sup>179</sup>.

Этот обычай был характерен и для некоторых южных славян. Бык или корова у сербов считались божественными гостями, приносившими, согласно поверью, плодородие скота и хороший урожай, их вводили в дом на святки и угощали калачом<sup>180</sup>. В других районах этот обряд исполняется иначе: рано утром в хлев приходил хозяин: «Доброе утро, коровушки! Водитесь да телитесь!» Произнеся это три раза, хозяин давал коровам немного соли<sup>181</sup>. Черногорец половину жилища отдавал скоту, делая его участником обрядовой жизни своей семьи<sup>182</sup>. У болгар пользовались уважением волы. Даже в XIX в. запряженных волов называли «ангелами», бить их считалось грехом. Крестьяне признавали в волах «своих наибольших благодетелей и священных для них животных, коих уважали, как отца». Крестьяне в пятницу и среду постились «за волов». В их честьправляли особые обряды<sup>183</sup>.

В дальнейшем обряд значительно изменился — в нем все более доминировала символика; в новогодний праздник по селу ходила группа парней, двое из которых изображали быка, наряжаясь в его шкуру. Первый нес фанерную голову животного, покрытую шкурой и украшенную разноцветными лентами, второй — специальный инструмент, издающий звук, похожий на рев быка. Сопровождающие их декламировали поздравительный текст, хвалили породистость быка, призывая кормить его лишь «очень красивыми калачами». В ответ хозяйка или хозяин надевали на рога «животного» плетеные калачи<sup>184</sup>. Подобные обряды наблюдались и во многих других местах: Трансильвании (уезд Хунедоара, Алба и Сибиу), Молдове, а также в Сербии и Венгрии<sup>185</sup>.

Болгарские кукеры во время обряда надевали специальное головное украшение в виде рогов быка (маска быка вообще весьма распространена в карнавальном облачении кукеров). На Украине в роли «быка» обычно выступал парень, которого водили по хатам. В Приднестровье ходили с «туром», припевая: «Ой, туре, туре, небоже! Ой, обернися, тай поклонися!»<sup>186</sup>. Этнограф Паули описывает хождение в Галиции в коляду «z turem czyli turonkiem» (с туром или туроньком. — Ю. П.), де-

ревянным изображением, к которому цепляли бороду. Тура сопровождали двое музыкантов. Паули добавляет, что «словаки в Венгрии, так же как и мы, тот праздник называют «турицами»<sup>187</sup>.

В дальнейшем вместо животного появился «бухай», а в некоторых случаях бочонок в виде головы быка с небольшими рогами, украшенными разноцветными лентами<sup>188</sup>. Группа парней ходила по селу с «бухаем», имитировала рев быка и поздравляла хозяев с Новым годом<sup>189</sup>. Этот обряд сохранился до настоящего времени в селах Молдавии.

Анализируя обрядовые действия этого обычая, замечаем его связь с магией первого дня, отдельные переходы его к рождественским дням скорее всего обусловлены позднейшими наслоениями христианской религии.

В обрядовых действиях, связанных с быком, присутствуют элементы, созвучные обычаю первого посетителя, или «полазнику». Это объясняется, видимо, верой крестьян, что посредничество священного быка или другого животного обусловит плодородие земли и плодовитость скота.

На последней стадии развития обряда наблюдаем определенное смещение обычаев, происшедшее вследствие значительного изменения и расчленения их структуры. Так, например, в прошлом обрядовые хождения с плугом на Новый год проводились с рабочими волами. В дальнейшем их место занял «бухай». Таким образом, в двух различных по форме новогодних обычаях появляется общий обрядовый элемент — «бухай». В обоих случаях обрядовые действия сопровождались одинаковым поздравительным текстом заговорной формулы плуга. Трудно определить, в котором из двух обычаяв бык занимал более значительное положение, но очевидно, что в обоих случаях он находился на стадии культа.

Исследование многих форм обрядовых поздравлений в канун Нового года на большей части территории Юго-Восточной Европы показало существование различных этапов развития этого обычая, подлинный смысл которого следует искать в стремлении человека обеспечить плодородие земли и плодовитость животных. «Эта сила плодовитости, — писал Л. Я. Штернберг, — передающая, эманирующая от одного объекта к другому, рассматривается как сила, которая имеет таинственное

влияние и на плодовитость человека и даже на плодовитость растительного мира»<sup>190</sup>. Существовали различные аспекты сакрального значения, которые в земледельческих культурах (на определенных этапах развития) придавались животным, в частности быкам, в связи с важной ролью, которую они играли в жизни крестьянина. В современных новогодних обычаях, как дань прошлому, сохраняются основные моменты обряда с быком, но этот ритуал совершается уже без веры в его магическую силу. Языческий характер исследуемых ритуальных действий несомненен, но проблема происхождения обряда до сих пор носит спорный характер. В восемидесятых годах XIX в. А. Н. Веселовский высказал предположение, что образ быка на празднике Нового года у русских, малоруссов, болгар и румын восходит к «сатурским» лицам языческих Врумалий»<sup>191</sup>. Это положение отрицает советский этнограф В. И. Чичеров, по мнению которого «маски зверей и птиц не являются исключительной принадлежностью какого-нибудь народа. Тем не менее конкретные условия жизни каждого народа создают неповторимую специфику, которая приводит к утверждению и развитию одних образов, к затушеванию и отменению других». Далее он подчеркивает: «...что касается русской святочной маски быка, то нет никаких данных для возведения к греко-римскому мифу; истоки ее правильнее будет искать в верованиях славян и их предков»<sup>192</sup>. Особенности общественно-экономической жизни и культурное развитие отдельных народов предопределили возникновение и развитие многочисленных обрядов, имеющих свою специфическую особенность. Вместе с тем на одинаковых стадиях развития в различных этнических средах могут возникать сходные явления. Например, культ быка был наиболее распространен у многих обитателей Средиземноморья (Крит, Греция, Испания). Бык считался священным животным древнего населения Италии, о чем говорит, например, название племени италов, давшее имя Апеннинскому полуострову. Во время «Союзнической войны» монета, выпущенная восставшими италами, изображала по легенде vitlu (быка), повергшего на землю римскую волчицу. Бовианум — город Самниум — получил имя от священного быка, который, согласно преданию, привел переселенцев к месту будущего города<sup>193</sup>. Бычья голова

была родовой эмблемой некоторых аттических племен, украшая монеты и щиты, относящиеся ко времени наивысшего тотемического влияния Бутадов. Вполне возможно, хотя и не обязательно, что эти «сыны стада быков» (*boutes*) имели наследственное право на исполнение какой-то определенной роли в афинской Буффонии — празднике, который по всем признакам развился из общинно-родового пиршества. Во время празднования приносили в жертву быка, а после этого следовал обряд искупления. После жертвоприношения шкуру быка набивали соломой и чучело «впрягали» в плуг, компенсируя таким образом нарушенное древнейшее табу о запрещении убивать плужных быков<sup>194</sup>.

Несомненно, что между народами, населявшими Балканский полуостров, имело место культурное взаимовлияние. Однако при изучении данной проблемы следует принять во внимание то существенное обстоятельство, что все культурные влияния и волны (эллинизация, романизация и т. д.) в основном лишь наславились на уже сложившееся в древнейшие эпохи культурное наследие фракийского населения. Это предположение вполне согласуется с данными археологического, лингвистического и источниковедческого анализа, указывающими на самостоятельные корни возникновения и развития культа быка на территории Фракии в эпоху неолита. Известно, например, что жители Дунайской культуры II периода строили прямоугольные дома, входы которых украшали вылепленными из глины расписными бычьими головами. В культуре Гумельницы мужчины и женщины носили в качестве украшений или амулетов костяные или золотые подвески — условное изображение бычьей головы<sup>195</sup>. Не исключено, что этот символ наделялся каким-либо охранительным свойством — залогом плодородия, здоровья, счастья. Эти явления, как полагает З. П. Соколова, возникли в поздней стадии развития тотемизма<sup>196</sup>. С переходом к оседлому образу жизни и земледелию благополучие людей стало зависеть от капризов природы. По окончанию пахоты и сева земледелец был бессилен перед засухой, ливнем, грозой или градом, и на протяжении трех летних месяцев земледельцы жили в страхе за будущий урожай. Небо могло обеспечить «обильем», т. е. зерном, но могло и обречь крестьянина на голодную смерть<sup>197</sup>.

Бессилие перед природой рождало аграрные обряды и культы. Один из них — это почитание быка. Характерно, что в трипольской зоопластике преобладают фигуры быков. На культовую принадлежность этих фигур указал в тридцатые годы Е. Цегак, подчеркивая в ней ведущую роль быка, олицетворяющего творческие силы природы<sup>198</sup>. Другой известный археолог К. Маевский писал, что статуэтки животных, подобно женским изображениям, имели прямое отношение к культу плодородия<sup>199</sup>. Э. Буланда образ быка в триполье связывает с культом богини плодородия и рассматривает статуэтки животных как культовое изображение, посвященное бо-

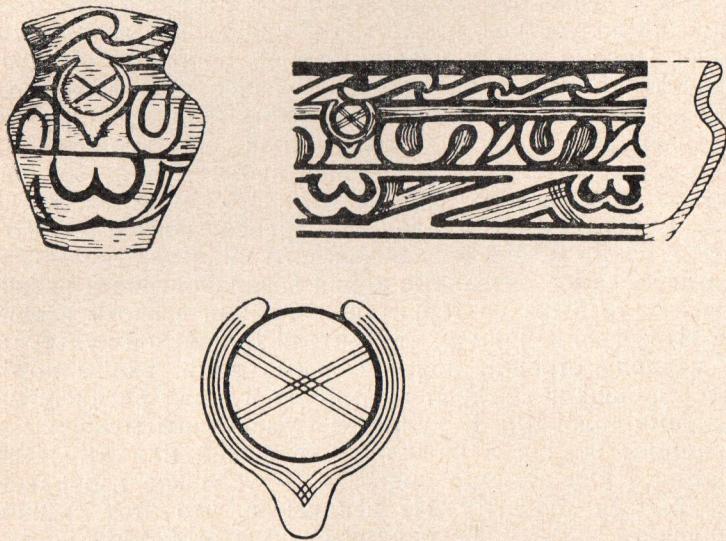


Рис. 8. Сосуд из Тыргу-Окна-Подей с изображением бычьей головы

гине плодородия<sup>200</sup>. Советский археолог С. Н. Бибиков подчеркивает, что изображению «быка» соответствует сложный комплекс идей, восходящий, в конечном счете, на трипольском этапе к верованиям, связанным со скотоводством»<sup>201</sup>.

О функциональной направленности этого культа свидетельствуют многочисленные пиктографические росписи трипольской керамики, сохранившиеся до наших дней.

Большой интерес представляет сосуд из Тыргу-Окна-Подей (фаза Кукутень В), где в центральном поясе пиктограммы неба и воздушного пространства изображен один-единственный знак: бычья голова с необыкновенным кругом между рогами<sup>202</sup>. В круге же крест — фигура, образованная четырьмя лучами (рис. 8). Число четыре у многих народов, в том числе и у молдаван, считалось магическим: понятие о четырех стихиях, четырех временах года, четырех сторонах света. Два последних значения тесно связывали число четыре с культом солнца. Так, например, на шаманских бубнах у саамов солнце изображалось кружком с четырьмя лучами, которые

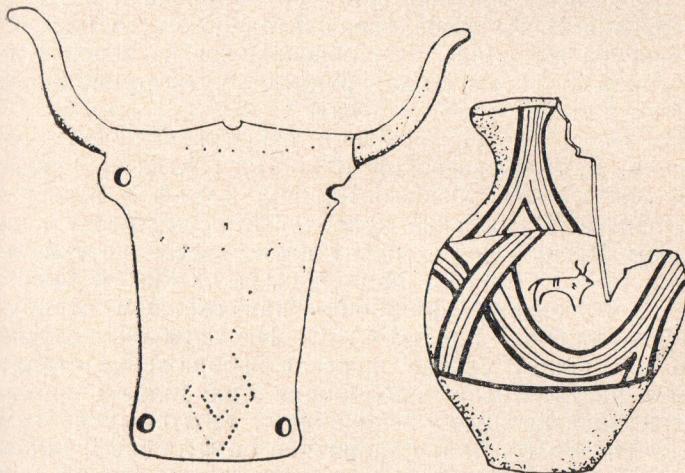


Рис. 9. Костяная пластинка в виде головы быка, на которой выгравирована антропоморфная фигура

назывались «четыре вожжи солнца». Это обозначало, что власть солнца распространяется на всю землю<sup>203</sup>. Известно, что форма круга издавна связывалась с формой солнечного диска. Например, известно, что у прибалтийских народов серебряные монеты иногда относятся к числу культовых принадлежностей, связанных с солнцем<sup>204</sup>.

Крест и круг — это два основных «солнечных» элемента, которые в сочетании с рогами быка воплощают плодоносящий культ быка, считающийся у земледель-

ческих народов покровителем земледелия и растительности. Проиллюстрируем это явление еще одним примером — костяной пластинкой, изображающей голову быка, с выгравированной антропоморфной фигурой. Корпус тела ее состоял из нескольких треугольников, наподобие клепсидры. Эта пластина найдена в Бильче-Золото (Украинская ССР, Тернопольская область, село Вертеба). Вероятнее всего, это — культовый предмет, относящийся к трипольскому периоду<sup>205</sup> (рис. 9). Е. Цегак, С. Бибиков, Х. Думитреску и другие придерживаются мнения, что на пластинке выгравировано женское изображение с поднятыми вверх руками.

По нашему мнению, более оригинальна и верна точка зрения Б. А. Рыбакова, считающего, что изображена фигура женщины, раскаивающейся на веревке, привязанной к рогам быка; руки ее чуть приподняты и слегка придерживают веревку<sup>206</sup>.

В связи с этой находкой существовали различные версии. Б. Л. Богаевский (30-е годы XIX в.) увидел в ней Зевса, похищающего Европу, и миф о Минотавре и Пасифее. Румынский археолог Х. Думитреску видела в этом «тесную связь между двумя символически представленными темами: принципом мужским и преобладающим женским принципом, как главным атрибутом матриархальной власти»<sup>207</sup>. С. Н. Бибиков допускает, что «в данном случае женское изображение отражает кульп растительного плодородия или более широко — идею, включающую увеличение и благополучие семьи, рода»<sup>208</sup>. Это в целом правильное объяснение нуждается в дополнительных аргументах. Например, каким образом отмечаемое сочетание способствовало плодородию и благополучию. Давно известно значение таких земледельческих символов, как триквистр, треугольник, ромб и др., распространенных по всему миру, и повсюду имеющих одно и то же значение: жизнь, земля, твердь. Простой ромб — символ женского начала в природе. В таком понимании он известен от эпохи палеолита до наших дней. Анализ этих изображений указывает на связь символов с магией плодородия<sup>209</sup>.

Добавим лишь, что поскольку тело изображенной на кости женщины состоит из нескольких треугольников, а нижняя часть похожа на ромб, несомненно, что в целом это обозначает символ Матери-земли, знак пло-

доносящего поля. Солнце изображено в виде рогов быка, к которым привязана веревка качелей. Крайне интересно сочетание здесь еще одного символа, выступающего как единство: женщина качается на веревке качелей. В разных культурах древнего мира существует поиздательское сходство мотива качелей и связи с земледельческими культурами. Не ясно ли, что перед нами не просто украшение, а магический символ плодородия<sup>210</sup>. Подобный мотив встречается и в более позднее время в всех земледельческих народов, особенно в Восточном Средиземноморье. В классической Греции, в частности в Афинах, во время ежегодных весенних праздников Диониса — «Антестерий» — существовал обычай «айора». Его участники в такт песни «Алетис» раскачивали женские статуэтки<sup>211</sup>. Сохранилось несколько расписных паз с изображением женщины на качелях. На одной из них (V в. до н. э.) вместе с качающейся женщиной изображен сатир и след надписи «Але(тис)» — это свидетельствует о дионисистическом характере обряда<sup>212</sup>. Аналогичные обряды сохранились до недавнего времени у восточнороманских народов и их соседей. В Молдавии, например, в различные весенние праздники (пасха, троица, русалий и т. д.) парни раскачивали своих девушек на специальных качелях в центре селения. По объяснению крестьян, это «обеспечивает высокий урожай зерновых»<sup>213</sup>.

Таким образом, представляется возможным заключить, что костяная пластина, найденная в Бильче-Золото, изображает магическое священное действие, обеспечивающее высокий урожай и благополучие. Женская фигура на черепе быка в Сабатиновке и стилизованные фигурки женщины с терракотовыми или каменными скульптурами быка, найденные в Усатове<sup>214</sup> и на многочисленных стоянках трипольской культуры в Молдавии<sup>215</sup>, свидетельствуют в пользу наших выводов.

При раскопках в Луке-Брублевецкой в одном из жилищ под глиняной обмазкой очага была обнаружена лобная часть черепа быка с рогами. Такое захоронение быка под очагом указывает на ритуал, связанный с культом плодородия<sup>216</sup>.

Ф. Энгельс писал: «...религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен»<sup>217</sup>. В религии более поздних эпох можно

проследить остатки древних культов животных — пережитки тотемизма, промыслового культа, веры в оборотничество, древние мифологические сюжеты и различные суеверия, а также особую форму поклонения живот

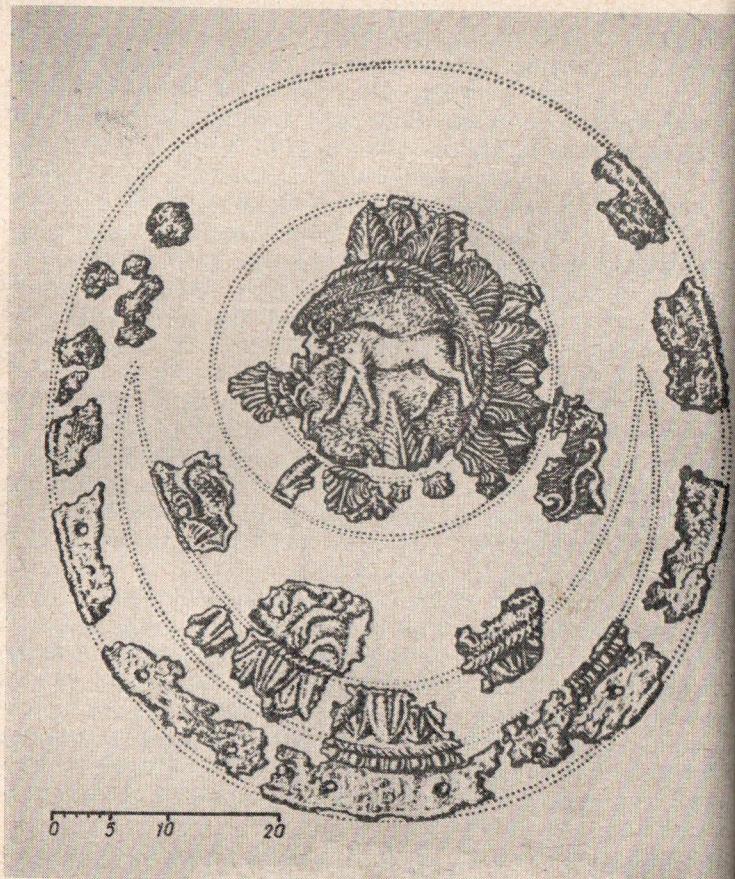


Рис. 10. Изображение быка на дакийском щите. Пятра Рошие Румыния

ным — зоолатрию: представление о боге в облике животного. Таков был культ Диониса, первоначально воплощенного в образе быка.

Известно, что культ его возник и развивался во Фракии<sup>218</sup> как представление о верховном божестве, тесно связанном с природой, солнцем, растительностью и плодородием. Но эти же качества были присущи культу быка в трипольской культуре.

Почтание Диониса в образе животного прослеживается в различных культовых маскарадах древности, когда люди, прикрываясь шкурой быка, движениями и звуками стремились уподобиться богу. Страбон, описывая дионисовы празднества у фракийцев-эдонов, рассказывает о том, как мими подражали бычьему реву, раздающемуся будто из невидимой пропасти<sup>219</sup>. Об этом же свидетельствуют эпитеты «быкоподобный», «рогатый», «быкорогий» при имени фригийского прототипа Диониса-Сабазия. Очевидно, у фракийцев Дионис выступал не только в образе быка, но и погонщика или хранителя быков. У Диодора мы находим свидетельство тому, что участники дионисовых празднеств во Фригии и Фракии назывались *боужлои* — так же, как и сам бог<sup>220</sup>. Дополняют сведения письменных источников данные фракийской нумизматики.

Т. Д. Златковская, исследуя монеты, выпускавшиеся в VI—V вв. до н. э. некоторыми фракийскими племенами, пришла к выводу, что на них преобладает изображение быка<sup>221</sup>. Изображение на этих же монетах солнца дает основание предположить, что перед нами характерное представление о Дионисе. Сведения о почитании фракийцами этого божества в виде солнца, дарителя тепла и света, находим у Макробия<sup>222</sup> и Александра Полигистора<sup>223</sup>. К подобному же выводу пришли и современные исследователи Д. Дечев и Т. Златковская<sup>224</sup>.

Об этом же свидетельствует и сообщение Псевдо-Аристотеля (*De mir. ausc.*, 122, 842): близалты считали Диониса распределителем плодородных лет, о чём бог давал знать при помощи большего или меньшего плачения в святилище во время праздничного жертвоприношения.

По мнению ряда исследователей, развитая зоолатрия быка наблюдалась вплоть до начала нашей эры<sup>225</sup>. Очевидно, эволюция представлений об этом животном-божестве шла от тотемов к племенным богам, а от них к божествам разных городов. Об этом свидетельствуют, например, изображение быка на одном из щитов, при-

надлежащем, по-видимому, какому-нибудь вождю дакийского племени<sup>226</sup> (рис. 10), или миниатюрной головы быка, найденной на одной из стоянок гето-дакийской культуры<sup>227</sup> (рис. 11). Исследуя аналогичное явление у греков, Дж. Фрэзер отмечает, что «это наследственноеуважение всех членов семьи или рода к определенному виду животного или растения напоминает тотемизм», но при этом он добавляет: «это еще нельзя считать несомненным доказательством тотемизма»<sup>228</sup>. И действительно, у гето-даков зоолатрия быка выражается в почитании не самого животного, а отдельных частей его тела. Например, золотые рога, найденные римлянами в гето-дакийском кладе, на наш взгляд, также имеют культовую природу. Один из этих золотых рогов был посвящен императором Траяном Зевсу Касиусу из Антиохии<sup>229</sup>.

Рис. 11. Миниатюрная головка быка, изготовленная из золота

Не исключено, что и обнаруженные предметы северо-фракийских племен отражают определенную стадию обожествления быка или же связаны с культом Диониса.

На более высоких стадиях развития человека отождествление божеств с животными исчезло, уступая обычаям их совместного изображения. Г. В. Плеханов писал об этом: «...когда животнообразное (зооморфическое) представление о боже уступает место человекообразному (антропоморфическому) представлению о нем, тогда животное, бывшее прежде тотемом, становится так называемым атрибутом»<sup>230</sup>. И в действительности, на монетах различных фракийских племен Дионис изображен вместе с быком либо на повозке, влекомой быками<sup>231</sup>. Позднее его изображали одетым лишь в шкуру быка, тогда как голова с рогами и копыта висели позади



него<sup>232</sup>. Так проходил процесс постепенного освобождения божеств от зооморфных черт.

Поразительна сохранившаяся в течение почти двух тысячелетий близость культа быка у большей части



Рис. 12. Голова быка на молдавских государственных монетах XIV—XVI вв.

фракийских племен аналогичному моменту в трипольской культуре. Думается, что этому способствовала сравнительная однородность раннеземледельческой среды и обусловленных ею культов у разных народов. Только большая генетическая связь земледельческих культов дает нам право говорить о почитании быка на данных территориях от эпохи неолита и раннего триполя до первых столетий нашей эры. Впрочем, Б. А. Рыбаков в одной из своих работ отмечал, что «в глубинных пластах этногенетического процесса украинцев, русских, молдаван и болгар, вероятно, в качестве субстрата принимали участие и трипольские энеолитические племена»<sup>233</sup>.

Дошла ли зоолатрия быка до более поздних исторических эпох? Приведенные нами этнографические материалы позволяют обнаружить под многочисленными историческими наслойниями остатки древнейшего культа быка. Это отнюдь не предположение.

Во-первых, отмеченная тождественность новогодних ритуальных действий с быком у разных народов Юго-Восточной Европы приводит к общему древнейшему источнику возникновения обычая.

Во-вторых, современные народы, проживающие на Балканском полуострове, унаследовали от древнего на-

селения этих земель некоторые элементы материальной и духовной культуры, в том числе, очевидно, и обычай почитания быка.

В-третьих, наличие обрядовых действий с быком у южных, восточных и западных славян подтверждает их существование уже в эпоху славянского единства. Переселение славян на Балканы, слияние сходных черт в религии славянского и фракийского населения придало обычью почитания быка еще большую устойчивость и, естественно, способствовало сохранению этого культа в более поздних общественно-экономических формациях.



Рис. 13. Керамический щит с изображением головы быка, XV — нач. XVI в.

Между античностью и периодом существования новогодних представлений с быком своеобразным связующим звеном, по-видимому, служат многочисленные изображения быка на государственных монетах XIV—XVI вв. в Молдавии<sup>234</sup> (рис. 12), фрески и пиктографические изображения его на стенах церквей и монастырей XV—XVI вв.<sup>235</sup> Следует отметить, что и здесь бык не лишен своих древних атрибутов: между рогами изображено солнце либо по сторонам — луна и солнце (рис. 13, 14). Древнеземледельческая основа в его почитании оставалась неизменной.

Маркус Бандинус, путешественник середины XVII в., отмечал, что у молдаван был обычай давать клятву, держа в руке хвост коровы (возможно и быка). — Ю. П.)<sup>236</sup>. Подобные суеверия как пережитки тотемиз-



Рис. 14. Голова быка и солнце в орнаменте церкви Сучава, XVI в.

ма были зарегистрированы у многих народов. Например, жители Бенгалии, почитавшие в качествеtotема тигра, клялись его шкурой. Африканские бечуаны из рода Крокодила клялись крокодилом. Народы Западной Сибири (ханты и манси) клялись шкурой, головой, лайкой или зубами медведя и т. д.<sup>237</sup>

Сравнительное изучение традиций у современных жителей Балканского полуострова с традициями фракийских племен выявляет отдельные черты, которые в конечном итоге не могут не указывать на их общее гене-



Рис. 15. Ряженые в шкуре быка, с. Гумэрие Черновицкой области, 1971.  
Фото Г. Слатору

тическое происхождение. Так, например, молдаване и румыны на Новый год рядались в шкуру быка и подражали его реву (рис. 15). Молдаване, румыны, болгары, сербы носили головные украшения в виде рогов, а иногда даже импровизированную голову быка. Это находит свою аналогию в дионасовских празднествах у фракийцев. На эту общность указывают, например, и эротические действия, осуществляемые «быком» во время обрядового поздравления. Они также ведут свое происхождение от древних земледельческих праздников, во время которых совершались непристойные телодвижения и жесты как самостоятельные магические действия обрядов<sup>238</sup>.

Не вызывает сомнения наличие большого количества фракийских элементов в современной духовной культуре народов Балканского полуострова.

Таким образом, на определенной стадии развития религиозных представлений о быке обряды почитания его в более поздние эпохи в основном стали проводиться на Новый год там, где в наибольшей полноте сохранилась аграрная магия плодородия.

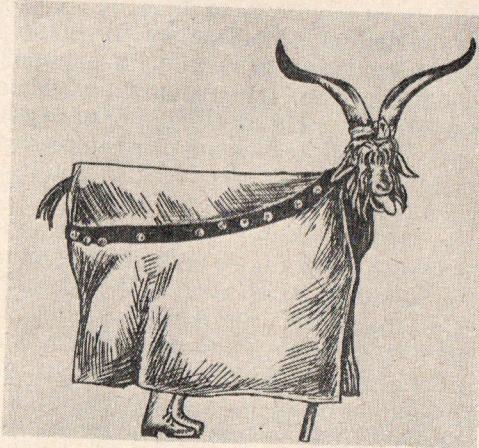


Рис. 16. Коза из с. Крива Бричанского района, 1969

Вслед за З. П. Соколовой подчеркнем, что в пору своего заката кульп животных вновь приобретает формы, близкие к начальным: почитается само животное, а не дух и божество<sup>239</sup>. Развивается кульп священных животных, и в частности священного быка. Если раньше формы культа животных были главным содержанием религии, то в поздних вариантах почитание животных является незначительным элементом религиозной практики.

*Представления с «козой».* Ритуал этого обряда обусловлен представлениями об образе «козы». Наряду с быком она с древнейших времен встречается как персонаж новогоднего празднества молдаван (рис. 16). Мaska козы распространена также на территории Украины, Белоруссии, Польши, Чехословакии, Болгарии. В. И. Чичеров установил, что она характерна также и для южной России, но не встречалась севернее Пошехонского уезда Ярославской губернии<sup>240</sup>.

А. Н. Веселовский и вслед за ним Е. Ф. Карский и другие представители дореволюционной этнографии полагали, что этот обряд восходит к «козлиным», «сатурским» лицам языческих *Врумалий*<sup>241</sup>.

Аналогичные праздничные обычаи и обряды действительно существовали у древних греков<sup>242</sup> и римлян<sup>243</sup>. Но стоит ли их клань в основу всех остальных сходных явлений? Как справедливо отмечает В. Я. Пропп, маска «козы» на Новый год «известна многим европейским народам и объясняется формами мышления, связанными с ранним земледелием»<sup>244</sup>. На примерно одинаковых стадиях развития земледелия и связанного с ним хозяйства в духовной жизни различных этнических сред возникали сходные культурные явления.

Новогодние представления с «козой» начинались ее наряжением. Тулуп или какая-нибудь шкура на одном из участников, шест с изображением козьей головы с рогами и открывающейся пастью — таковы приметы главного персонажа. «Козу» сопровождает «свита» ряженых: старик и старуха, бродячие торговцы, цыган, поп и солдат. Все исполнители ритуала одеваются в ветхую одежду, прикрывая лица различными масками либо накладывая на них мазки сажи. Сценой им служило все село. Даже и тогда, когда «коза» и сопровождающая ее «свита» заходили с поздравлениями в какой-либо дом, туда, чтобы увидеть представление, стремились зайти все, кто мог.

Драматизированное представление состояло из нескольких картин:

- 1) «коза» и ее сопровождающие во дворе у окна дома декламируют традиционное стихотворное поздравление плуга. После приглашения хозяина заходят в строгой очередности: «коза», «старик», «старуха» и т. д.;
- 2) бродячий торговец обращается к старику с просьбой продать «козу». Происходит торг;
- 3) «коза» продана, но идти с торговцем не хочет, сопротивляется, бьет его копытами, бодает рогами;
- 4) старик начинает ее бить. «Коза» падает, притворяясь мертвый;
- 5) старик и старуха плачут, причитают. Старуха произносит всевозможные заговорные формулы. Но ничего не помогает. Посыпают за попом;

б) «коза» неожиданно поднимается, прыгает, щелкая деревянной пастью;

7) хозяева дома вкладывают ей в пасть мелкие монеты или же рубль, благодаря за поздравление<sup>245</sup>.

Словесный текст, сопровождающий действия драматизированного представления, указывает на двойственность религиозно-магического значения «козы» в новогодней обрядности. Так, в одном из вариантов речитативного текста говорится, например, «...где коза танцует, там урожай в хлебе будет...»<sup>246</sup>. Однако в других вариантах словесного текста магическая функциональность козы разыгрывается более комплексно.

Ной флэкий сатулуй  
Не-ам луат ку сара уратулуй.  
Дакэ пофтиць,  
Ка сэ скоатець рэул дин касэ,  
Огоареле сэ вэ родякэ,  
Вину сэ ну'нфлоряскэ  
Дескнедець уша сэ вэ жукэм  
капра<sup>247</sup>.

Мы парни этого села  
Поздравлять всех начали.  
Если вы желаете,  
Чтобы в доме не было зла,  
Чтобы урожайными были поля,  
И вино чтоб не испортилось,  
Откройте дверь перед  
танцующей козой.

По народным поверьям, черти не любят и боятся «козы», а козья шерсть — магическое средство, очищающее от враждебных влияний. Этим, по-видимому, объясняется и важная апотропейская функция «козы» в новогоднем обрядовом ряжении. Словесное сопровождение подсказывает и другое, пожалуй, основное магическое значение животного, связанное с суеверными попытками людей использовать его силу для улучшения плодородия полей. Примечательно, что этот элемент магического значения «козы» прослеживается и в других этнических средах. Так, например, украинцы во время исполнения драматизированного представления произносят следующий текст:

Го-го-го, коза,  
Го-го-го, сира,  
Го-го-го, била,  
Де коза туп-туп,  
Там жита сім куп.  
Де коза рогами,

Там жито стогами,  
Де коза хвостом,  
Там жито кустом.  
А де не бува,  
Там жито виляга,  
Ой біжить коза...<sup>248</sup>

Немногим отличается и белорусский текст обрядового «хождения с козой» на святках.

Дзе казел ходзіть,  
Там жыта родзіць,  
Дзе побягае,  
Там вылягае,  
Дзе казел рогам,

Там жыта стогам,  
Дзе казел хвастом,  
Там жыта кустом,  
Дзе казел пагою,  
Там жита капою...<sup>249</sup>

Факт сохранения и широкого распространения плодоносного культа козы указывает на древнее происхождение обряда.

Описанный вариант драматизированного представления позволяет подчеркнуть в нем еще одну очень важную, на наш взгляд, деталь — «смерть» и, спустя некоторое время, «воскресение» зооморфного существа, указывающие на связь животного с растительным миром, на древнее олицетворение смерти природы во время зимы и ее воскресения весной.

Вновь напрашивается аналогия со многими деталями культа Диониса. В празднике эпифании (воскресения) Диониса, справлявшемся у древних греков, также отразилось аллегорическое представление о расцвете и гибели растительного мира. Есть свидетельства о празднованиях такого рода во Фракии. Овидий писал о ритуалах в честь Диониса у фракийцев на Халкидском полуострове (в Ситонии) и на реке Исмаре, близ города Маронеи на Фракийском побережье Эгейского моря (Met., IX, 641 сл.). О празднике в честь Диониса сообщал также Диодор (IV 3, 2 сл.)<sup>250</sup>. По сведениям М. Нильсона, дионисийские мистерии осуществлялись в честь пробуждения природы весною, когда многочисленные ряженые в козы шкуры либо в ее рога появлялись на улицах селений<sup>251</sup>. Положение о почитании фракийцами Диониса как бога умирающей и воскресающей растительности развивает и Г. Кацаров<sup>252</sup>. А. Кук доказывал, что во Фракии почитались двое умирающих и воскресающих богов: бог-отец, известный под именем Зевса-Зельсурда, атрибутами которого были молния, орел и змея, и его сын, являющийся также его новым воплощением — Залмоксис-Дионис<sup>253</sup>.

Все это наводит на мысль, что «коза» в новогоднем обрядовом комплексе молдаван является не чем иным, как древнейшим пережитком зоолатрии козы на данной территории. Как и прежде, она олицетворяет умирающую и воскресающую растительность. Заметим, что когда-то обрядовое хождение с козою было приурочено к весеннему празднеству Нового года. Ее функциональная направленность сводилась к магическому обеспечению урожая зерновых и другой растительности, а также к предохранению человека от всякой «нечисти»<sup>254</sup>.

*Символ лошади в новогодних обрядах.* Почтание лошади и ее изображение занимало значительное место в народных верованиях молдаван. Особенно ярко это проявлялось в новогодних обрядах. Юноша, держащий в руках палку с деревянной головой лошади с гривой, украшенной разноцветными лентами, ходил перед Новым годом по домам с поздравлениями (рис. 17). «Лошадь» сопровождали «старик», «старуха», «цыган», музыкант и т. д. Войдя в дом и услышав звуки мелодии, «лошадь» начинала скакать. При этом «старик» речитативно произносил текст, характерный только для данной местности. Например:

Птру, птру, птру,  
Кэлцуу татий,  
Ди дой ань ши жумэтати  
Тата гини л-о кэтат,  
Лупу коада й-о мынкат<sup>255</sup>.

Птру, птру, птру,  
Моя лошадка,  
За два с половиной года  
Отец так хорошо за тобой  
глядел,  
Что даже волк сгряз твой  
хвост.

Шуточный характер текста говорит о сравнительно позднем его происхождении.

Интерпретация культа почитания коня затруднительна, что обусловило значительное расхождение версий, развиваемых различными учеными. Исследователи, которые все явления религиозной жизни древности связывают с культом смерти и загробным миром, естественно, включили в этот круг и коня. Они основывались на том, что конь по преимуществу хтоническое животное — символ смерти и путешествия в царство мертвых. Сторонники солярных культов отдают предпочтение версии о солнечной природе почитания коня. Двойственную природу приписывает коню исследовательница Ле Ру. «Конь, — пишет она, — у всех индоевропейцев был и солярным, и хтоническим божеством, тесно связанным с культом мертвых и вместе с тем с победой над злом. Как победители зла и одновременно как победители смерти, как вечно возрождающееся солнце выступали конные боги»<sup>256</sup>. В другой своей статье Ле Ру приводит ряд фактов, показывающих, что конь у всех индоевропейцев был связан с кастой воинов и царем-воином, а все обряды и священномействия, в центре которых находился конь, — с победой и царской властью<sup>257</sup>. Подобную точку зрения в отношении к древнейшей греческой религии, и в частности к культу героев, разви-

вает и М. Нильсон, но его акцент приходится не на хтоническую природу коня, а на то, что он был признаком знатного происхождения героя, на его принадлежность к сословию господ<sup>258</sup>. Интересен материал, приведенный Шахермайером в связи с историей культа Посейдона, который, как известно, в греческом пантеоне был наиболее тесно связан с конем<sup>259</sup>.

Автор показывает, что в древнейшей Греции конь и Посейдон, бывший некогда конем, имели два аспекта: народ чтил Посейдона как хтонического и водяного бога, покровителя плодородия и мужа Матери-Земли; знать почитала его как покровителя конных состязаний, родоначальника нескольких аристократических родов, отца многих героев<sup>260</sup>.

Думается, что Шахермайер, видящий в коне не столько символ каких-нибудь каст, сколько атрибут бога — покровителя плодородия, прав. В связи с

этим отметим, что те же представления о коне у индоевропейских народов были выявлены еще в конце XIX—нач. XX в. В. Мангардтом, писавшим, что народ верит в дух этого животного, который живет в растительности или является ее представителем и от него зависят будущие урожаи<sup>261</sup>. Исследования В. Мангардта о «хлебном» или «растительном» демоне, о демоне-коне, в частности, были обобщены и популяризированы Дж. Фрэзером в его известной книге «Золотая ветвь»<sup>262</sup>.

Развивая свою теорию зависимости происхождения праздников от трудовой деятельности людей, В. И. Чичеров отметил, что «древность земледелия у русских обусловила давность обряда, включающего лошадь в магические действия, придала ему особые формы, сохранила его в XIX—XX вв.»<sup>263</sup>. Это положение ученого дает ключ к пониманию действительной сущности молдавского обычая хождения с «конем» на Новый год.



Рис. 17. Лошадка на новогоднем празднике

Правоту В. И. Чичерова подтверждает и обряд поздравления «коня» на Новый год, совершаемый в Галиции, где в отличии от аналогичного молдавского обычая сохранилась традиционная песня-заклинание, речитативно исполняющаяся во время ритуального танца «коня». Содержание ее позволяет определить значение обрядового поздравления на Новый год в указанном ареале.

Скачи, скачи, моя лошадка,  
Перепрыгивай борозду!  
Ведь где ты скачешь,  
Высокий урожай будет,  
Где же ты не скачешь,  
Там и урожая не будет<sup>264</sup>.

Следовательно, крестьяне, впуская в дом «коня» с поздравлением, надеялись на его магическую силу, обусловленную ролью животного в крестьянском хозяйстве.

Вера в сверхъестественное влияние коня на плодородие полей сочеталась с убеждением в его апотропейской силе. Крестьяне видели в нем защитника от всяких нечистей. На это указывали еще Я. Гримм, В. Клингер и др. Такое отношение к животному наблюдалось и в новогодних поздравлениях с «конем» у молдаван. «Конь» и сопровождающие его люди все время звонили в колокольчики — по преданию, при появлении коня «всякая нечисть покидает дом»<sup>265</sup>. Сходные элементы встречаются и у других народов. В античные времена Плиний писал: «Кости головы лошади, выставленные на дереве в саду, совершенно убивали гусениц» (N. h. XXIX, 180). У Палладия говорится, что голова кобылы, помещенная в саду, сообщала ему плодородие (De re rust., 36, 16). По румынскому поверью, лошадиная голова охраняла скот от болезней; по венгерскому — оберегала поле от вредных птиц и насекомых; на Украине лошадиный череп клади в основание плотины, чтобы она крепче держалась; у славянских вендов в XVII в. вокруг стола расставляли черепа бешеных коней и коров, чтобы предотвратить падеж рогатого скота<sup>266</sup>. Пережитком подобного обычая являются, вероятно, и вырезанные из дерева лошадки, приделанные к крышам,

заборам у многих европейских народов, в том числе и у молдаван\* (рис. 18).

Религиозно-магическое значение лошади (как и ко-зы) двойственно. Она должна была обеспечивать пло-

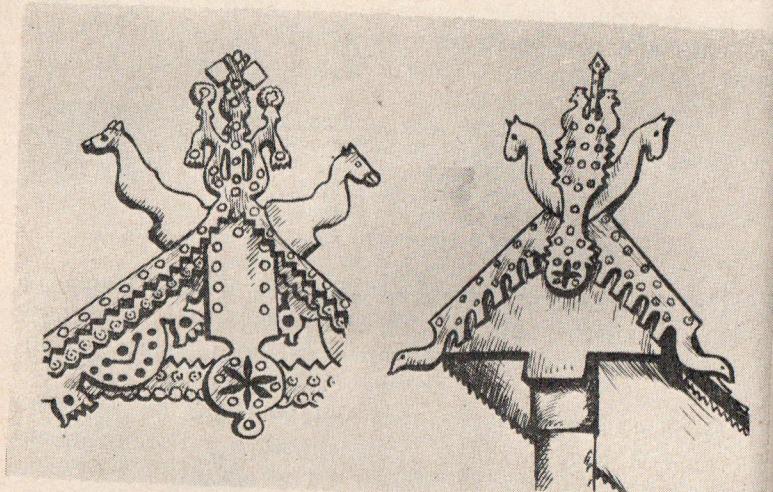


Рис. 18. Деревянные коньки на крыше дома и на заборе в с. Татарешты Кагульского района

дородие полей и защищать человека от всякого зла. Вера в эти свойства ее не ограничивается новогодними днями, а распространяется на все времена года. Об этом свидетельствует, например, магическое очистительное свойство, приписываемое древнему танцу «кэлушарь» во время русальской недели.

Таким образом, в основе новогоднего ряжения молдаван просматриваются древние, весьма важные для человека темы: первая и основная — тема плодородия, вторая — предохранение человека от зла, обеспечение здоровья и счастья в будущем. Из всего сказанного можно сделать следующие выводы:

Во-первых, в своей основе новогодние обычай и обряды целиком принадлежали к циклу явлений аграрного

\* По всей вероятности, в значении, которое придавалось лошади, следует также искать объяснение той роли, которую в суеверии играет лошадиная подкова: найденная на дороге, она будто бы приносит человеку счастье и охраняет его от беды.

культта, отражающему стремление крестьянина понять закономерности и связи в природе, от которых зависел результат его хозяйственной деятельности.

Во-вторых, форма и содержание обычай типичны для периода весеннего пробуждения природы, ее первоначального расцвета, времени начала сельскохозяйственных работ. У одних народов связь новогодних обычай и обрядов с началом производственного года сохранилась вплоть до настоящего времени, у других, населяющих большую часть территории Юго-Восточной Европы и имеющих более разработанную календарную систему, эта связь постепенно исчезла, и праздник Нового года с его обрядами приурочивался к определенной календарной дате. Соответственно эти обряды совершались 1 марта, 22 марта и 1 января.

Особенность развития родового строя у молдаван и окружающих их народов определила сохранение большинства новогодних обрядов, типичных для отцовской семейной общины.

В XIX в. реалистическое сознание человека побеждает, и многие новогодние обряды, отражающие лучшие черты народного творчества, такие, как обычай с плугом, посевание, соркova, ряжение и т. д., теряют первоначальную обрядовую сущность, отмирает их магическая целеустремленность; они превращаются в праздничные народные увеселения, ставшие для народа своеобразной бытовой потребностью\*.

\* Здесь представлено лишь небольшое количество новогодних драматизированных представлений. Молдавский народный новогодний театр более разнообразен и включает в себя различные жанры.

При сравнительном изучении истории религии удалось установить, что почти все народы северного полушария — от американского континента до Индии и от Скандинавии до экваториальной Африки — с незапамятных времен праздновали «рождение» своих божеств в последние дни декабря. Так, согласно мифам, Дионис был рожден девственницей 25 декабря. Каждые четыре года в этот день обычно начинались торжества по образцу празднеств, проводимых в честь Зевса на Олимпе и Посейдона в Коринфе. Египетский бог Гор, сын Исида и Озириса, был якобы зачат в марте и родился в конце декабря. Известно, что в Александрии в ночь с 24 на 25 декабря в ходе торжественной процессии проносили прообраз «христианской мадонны» — статую «девы с младенцем» — лунно-солнечную группу Исида-Гор. Зороастрийский спаситель Сошиант появился на свет зимой в горах Персии, рожденный девственницей. Древнейшие предания, существовавшие за пять столетий до появления христианства, рассказывают о чудесном рождении Будды девственницей 25 декабря. Рождение Митры, этой ипостаси Солнца, также отмечалось 25 декабря. В римском календаре этот день назывался *Natalis invicti* (рождество непобедимого). В северной мифологии с теми же днями связано рождение Фрейера, сына Одина и Фригги. Удивительные параллели встречаются в мексиканской и даже в перуанской мифологии<sup>1</sup>.

Очевидно, декабрьская дата рождения божеств установилась под влиянием праздника зимнего солнцестояния, проводившегося, как правило, 25 декабря и знаменующего начало нового трудового цикла, связанного с началом постепенного укорачивания ночи и как бы возрождением солнца.

Так, у различных народов результатом тысячелетних наблюдений природы явились мифы о рождении солнца

(у римлян *dies natalis solis*), которые церковники IV в. отождествляли с мифом о рождении Христа (*dies natalis domini*). Богословы Востока и Запада отвели солнцу роль символа Христа, которого они провозгласили новым «солнцем справедливости и спасения». Император Константин и его теологи, поставив христианскую церковь в начале IV в. на службу империи, быстро приспособили к новому культу древнюю солнечную символику.

В свете вышеизложенного представляется необходимым обратить внимание на особенность возникновения и развития праздника *крэчун* у восточнороманских народов, на его судьбу после принятия ими христианства, на сходство и различие праздников рождества и Нового года. Эти проблемы могут получить более или менее удовлетворительное решение лишь при тщательном анализе всего комплекса обрядовых действий и культов, относящихся к празднику *крэчун*.

#### 1. Предпраздничный обрядовый цикл. Ослабление и умирание светоносного начала

С глубокой древности земледельцы руководствовались в своей хозяйственной деятельности закономерностями в чередовании времен года, приурочивая к ним аграрные праздники с сопутствующими им обрядами, магическими действиями и т. д.

Различия в климатических условиях разных зон Европы обусловили локальные варианты этих празднеств. Так, например, на востоке и западе Европы разница в сроках перехода от осенних полевых работ к встрече зимы составляет более месяца. В средней полосе России по народному календарю зима начиналась в первых числах октября (покрова), в ряде стран Западной Европы — 11 ноября (день Мартина). В Молдавии, Болгарии и Румынии осень заканчивалась 26 октября (день Дмитрия) и т. д. С этого дня в хозяйственной деятельности крестьянства начинался новый период — зимний, который длился до середины марта. Приход зимы в этот период запечатлен в многочисленных народных высказываниях. В одном из литературных источников XVII в.

находим: «...придет Сумедр<sup>\*</sup>, и тогда султан Осман будет сожалеть»<sup>2</sup>. То есть в Молдавию придет зима, и турецкий правитель будет мерзнуть.

26 октября хозяева рассчитывались с пастухами, вручая им, кроме основной платы, по маленькому подарку — «чтобы коровы и овцы плодились»<sup>3</sup>. В сознании древнего земледельца зима представлялась «мертвым сезоном» и в силу существующих суеверий ассоциировалась с господством злых сил, уничтожающих все живое. Для борьбы с ними крестьянин прибегал к магическим приемам. Одним из них были ритуальные огни, зажигаемые на Украине, в Молдавии и Румынии, дважды в течение зимы — в дни Дмитрия и Андрея (26 октября и 30 ноября).

К началу XX в. обряды с разжиганием костров наибольше полно сохранились в Молдавии и Румынии. Так, в Трансильвании в канун дня Дмитрия молодежь пронесла из лесу большую ель и вкапывала в центре пахотного участка села. Вечером под елью зажигали костер, когда огонь охватывал ее, начинались вокруг нее танцы. Сюда приходили и пожилые люди с подарками для танцующих. На завершающем этапе обряда, имеющем магическое значение, парни и девушки прыгали через затухающий костер. Считалось, что это способствует осуществлению желаний<sup>4</sup>. Можно предположить, что торжественное сожжение ели символизировало умирание природы с приходом зимы. Наряду с этим ритуальные огни, согласно поверью, предохраняли от влияния «злых сил» зимы.

В день Филиппа (14 ноября) православная церковь отмечала «лэсатул де сек де дулчеле тоамней» (наступление осеннего постного периода) или «лэсатул де сек плене постул крэчуналуй» (наступление поста перед рождеством). В этот день много ели, в особенности мясо и брынзу, чтобы насытиться на весь предстоящий период. В первый день поста (15 ноября)правлялась сполэкания — собирались по 3—4 семьи, чтобы «промыть себе желудок, рот и горло от всякой «скоромной пищи» осеннего периода». В тот же день вся кухонная посуда обдавалась кипятком или обжигалась в печке, чтобы очистить ее от всяких следов скоромной пищи. Пост длился сорок дней (до 25 декабря).

\* Диалектологическое обозначение т. н. дня Дмитрия.

В октябре—декабре отмечалось несколько специфических женских и девичьих праздников, основной темой которых было покровительство женским работам, устройству браков и рождению детей.

В зимний период молодежь собиралась на посиделки (*ла шезэтоаре*), носившие в основном рабочий характер, — девушки пряли, плели кружева, вязали. Для веселья собирались лишь изредка (на день Андрея). Святочные же посиделки посвящались играм и развлечениям, сопровождавшимся различного рода обрядами и песнями.

Многочисленные обряды сопровождали праздники перед рождеством. Это объясняется приуроченностью их к важнейшему моменту народного календаря — зимнему солнцевороту. После этого праздничного цикла крестьяне начинали готовить сельскохозяйственные орудия, отбирали и готовили семена для посева и т. д. В этот период желали благополучной зимы и начинали подготовку к еще далекой, но очень важной в жизни земледельца весне.

В устном производственном календаре крестьян много метких высказываний о периоде приближения праздничных дней солнцеворота. На «день Анны» (9 декабря) крестьяне вставали до восхода солнца и брались за любую работу, причем не за одну, а за несколько, «для того, чтобы каждая из начатых работ в течение года развивалась так, как будет увеличиваться день с этого праздника»<sup>5</sup>, потому что с этого дня «солнце поворачивается в сторону лета», и день увеличивается «на петушиный прыжок с порога». В других местах медленный поворот к лету подмечался на более позднем этапе: день увеличивается на столько «сколько прыгает петух через забор»<sup>6</sup>. Эти наблюдения за природой имеют весьма основательную почву, потому что середина декабря с давних пор у разных народов воспринималась как поворотный пункт в ходе зимы, как приближение летнего солнцестояния. Сходные обряды встречаются у западных<sup>7</sup>, южных<sup>8</sup> и восточных славян<sup>9</sup>. В сербском народном календаре, например, 40 дорождественных дней рассматриваются как подготовка к центральному зимнему празднику<sup>10</sup>.

Однако к солнцевороту не приурочивались массовые ритуальные действия — они приходились на более поз-

днее время — на дни празднования *крэчун*, когда становилось заметно, что солнце действительно «повернуло на лето».

## 2. Отголоски жертвоприношения свиньи

Началом сочельника служит день Игната (20 декабря) — день закалывания откормленных свиней. В отдельных случаях свиней кололи и в канун Рождества. В селах Черновицкой области день Игната называется *циуя порчилор* (*свиняче свято*)<sup>11</sup>. В этот день женщины почти не работали. Считалось, что нарушит этот обычай, тот в предстоящем году встретит на дороге змею, заболеет, во всяком случае в хозяйстве его не будет благополучия<sup>12</sup>. По крестьянскому поверью, в ночь перед днем Игната «свиньям снится нож» или «красные бусины вокруг шеи». В связи с этим получили широкое распространение поговорки «Цъ-а венит Игнатул!» (Пришел и твой Игнат), «Ла Игнат ну се ынграше поркул!» (В день Игната свиней не откармливают!)<sup>13</sup> и т. п.

Обычно к закалыванию свиньи каждый хозяин приступал перед восходом солнца. В некоторых селах центральных районов Молдавии это делал крестный отец. Его отсутствие воспринималось как дурное знамение: «мясо свиньи не будет вкусным и даже крэчун ничего не стоит»<sup>14</sup>. Стекающую кровь собирали в миску с просом. Эту смесь сушили, мешали с зерном и весной ею засевали поля, якобы для обеспечения плодородия. В иных случаях крестьяне перемолотой смесью лечили детей от лихорадки, насморка, испуга и от других болезней<sup>15</sup>. Существовало поверье, что если на Игната не увидишь свежей крови свиньи, то хоть палец уколи. С этой же целью кололи гребешки черных петухов. Дети и взрослые кровью свиней мазали лица, в особенности лоб, чтобы обеспечить себе здоровье в будущем<sup>16</sup>.

Очистив свинью, на нее набрасывали одеяло, после чего дети «ездили» на ней верхом. Считалось, что после этого свинья кожа (*чорик*) станет мягкой. На лбу свиньи делали крестообразный надрез. По внутренностям животного гадали о предстоящей зиме. Если селезенка была ровная и гладкая, ожидали суровую зиму, если к

середине увеличивалась — предполагали, что стужи начнутся с половины зимы<sup>17</sup>.

Мясо животного заносили в дом по-особому. Вначале заходил хозяин дома с разукрашенной головой свиньи, а его приятель заносил ноги и т. д. Хозяйка дома, а иногда и соседи величали входящих, желая им счастья и благополучия. После этого хозяин угощал присутствующих обильной едой. Отмечали «свиняче свято». У населения Закарпатья этот обычай называется до сих пор «Петрекаря поркулуй», что в переводе означает «Праздник проводов свиньи». В тот же или последующие дни хозяева посыпали своим родственникам, друзьям и соседям кусочки мяса, шкварки, домашнюю колбасу и т. д. В других местах вместо свиного мяса посыпались мука и соль<sup>18</sup>.

Судя по обряду, свинья, принесенная в жертву, являлась достоянием нескольких крестьянских хозяйств. Это указывает на общинный характер ритуальной еды, а значит и сохранение в быту черт, свойственных родовому строю. Не удивительно поэтому, что ритуальная жертва несла на себе печать апотропейической магии. Вместе с тем следует подчеркнуть, что закалывание свиньи в день Игната или же перед Рождеством являлось ни чем иным, как обрядовым приготовлением пищи для праздника зимнего солнцеворота. Кстати, закалывали свиней, предварительно направляя их мордой к востоку. При этом небезинтересно, что животных резали перед восходом солнца, чистили их огнем и, что особенно важно, к восходу небесного светила начинали разрезать на куски. Напрашивается вывод, что у древних жителей на территории восточнороманских народов существовало культовое жертвоприношение свиней.

Исследователи по-разному объясняют происхождение этого обряда. Сторонники теории заимствования (А. Веселовский, А. Потебня, А. Карапан) считали его прямым отголоском античного обряда; мифологи А. Афанасьев, В. Миллер, Н. Сумцов в ритуале жертвоприношения увидели символ солнца. Наиболее справедливым представляется нам вывод В. И. Чичерова. «Поросенок входил в тот же самый круг жертвенных животных и символически означал плодородие, богатство, благополучие в жизни человека». Он впервые указал на его «местное культовое дохристианское значение»<sup>19</sup>.

Свиное мясо, свиная голова, колбасы — это обязательная еда на рождество и Новый год у всех европейских народов. Однако молдавский обычай закалывания свиней более всего похож на аналогичные обряды южных славян. У болгар, например, свиней закалывали в «день Игната», а праздничную еду готовили лишь к рождеству. Очистив свинью, на спине у нее делали надрез. Когда мясо заносили в дом, приходили родные и знакомые, говоря: «Поздравляем вас с колядой и желаем здоровья на целый год». Хозяин отвечал: «И вас поздравляем на много лет»<sup>20</sup>. Это говорит нам об определенной специфичности в развитии обычая на Балканах.

В прошлом подобные обряды наблюдались у древних греков. За несколько месяцев до праздника фесмофории женщины приносили в жертву несколько свиней и складывали их туши в пещере как подношение Деметре<sup>21</sup>. Незадолго до фесмофории они, очищаясь в течение трех дней, входили в пещеру, хлопая в ладоши, чтобы отпугнуть змей, извлекали разложившиеся остатки и смешивали их с зерном для осеннего посева<sup>22</sup>. О свиньях говорилось, как о символах рождения человека и злаков». Подобно зайцу, голубке и другим жертвенным животным свинья своей плодовитостью воспринималась как символ плодородия<sup>23</sup>, позднее им стала кровь свиньи.

У древних римлян во время Сатурналии, которые завершали уборку урожая и праздновались с 17 по 23 декабря, Сатурну — богу посевов и плодородия — приносили в жертву свинью. Это одновременно считалось жертвой и домашнему духу. Об этом, например, писал и Гораций: в дни Сатурналии и богатые и бедные в равной мере наслаждались свининой<sup>24</sup>.

Любопытно писал об этом в одной из своих эпиграмм Марциал:

Iste tibi facient bona Saturnalia porcus  
Inter sputantes ilice postus apras<sup>25</sup>.

(Свинья, откормленная желудями среди пенистых кабанов, позволит тебе хорошо проводить Сатурналии).

Свинью приносили в жертву и римским богиням Церере и Теллусе, богиням плодородия и земледелия. Жертвы им приносились во время праздника сева и в начале жатвы. Под защитой Цереры находился и созревающий на полях хлеб. Характерно, что того, кто на

него покушался, также приносили в жертву Церере<sup>26</sup>. Смысл обряда не вызывает сомнения — от богинь ожидали, что они будут столь же плодовитыми, как и жертвенная свинья<sup>27</sup>.

Ритуальное внимание, каким была окружена свинья в античном обществе, очевидно. Но в данном случае не приходится говорить о влиянии греческой или римской религии на остальные народы Европы, а лишь об общности социальных и экономических условий, вызвавших общие явления в религиозной идеологии. Дж. Фрэзер приводит многочисленные примеры обрядового ритуала со свиньей или ее олицетворением, сходные с античными и встречающиеся до конца XIX в. в Германии, Скандинавских странах, у эстонцев и других народов<sup>28</sup>.

Б. Л. Богаевский еще в тридцатые годы, основываясь на анализе большого фактического материала Трипольской культуры, пришел к весьма убедительному выводу о том, что «домашняя свинья» (*Sus scrofa domesticus*) в Румынии (б. Семиградье и Буковина), Польше (Восточная Галиция) и на юге СССР произошла от дикой свиньи (*sus scrofa ferus*), водившейся в лесах, окружавших поселения обитателей, живших на берегах Олта и Днестра, равно как и в овражных лесах Днепра, подобно тому как это имело место на юге Средиземноморья в Италии, в Средней Европе, в Нижней Австрии, Судетах, в Германии при возрастании значения скотоводства...<sup>29</sup> Это наводит на мысль, что и культ плодородия, связанный с этим животным, возник и развивался самостоятельно на каждой из указанных территорий. Все это отнюдь не исключает и реальность культурного обмена между народами. Примечательно, что С. Н. Бибиков, исследуя терракотовые статуэтки животных Триполья, среди которых были и фигурки свиньи, приходит к аналогичному выводу: «видимо, их изготовление тоже приурочивалось к определенным праздникам, в которых наиболее четко выступает культ плодородия». При этом исследователь уточняет, что фигурки были изготовлены в определенное время года, скорее всего в зимне-весенний период. Об этом говорит нахождение статуэток в зоне очагов и очагах, расположенных в тесных и душных полуzemлянках<sup>30</sup>. Вместе с тем это представляется нам немаловажным аргументом в пользу утверждения, что ритуальное убийство

свины было составной частью обрядности древнеземледельческого праздника зимнего солнцеворота. Характерно, что жертвоприношение свиньи на празднике, посвященном Сатурну, также выпадало на дни солнцеворота (17—23 декабря).

Римский обряд Сатурналии свидетельствует, что жертвенная свинья посвящалась не только божеству, но и домашним духам и умершим предкам. Все это наблюдалось и в молдавском обычье. При этом следует подчеркнуть, что жертвоприношение свиньи в дни зимнего солнцеворота означало не что иное, как стремление магическим путем обеспечить плодородие человеку в начале своего трудового цикла, связанного с «возрождением» солнца.

### 3. Огни солнцеворота

Суеверные представления, связанные с огнем, сохранились в верованиях восточнороманских\* народов не столько сами по себе, сколько главным образом в связи с христианскими представлениями. Однако исследование позволяет обнаружить в них чрезвычайно примитивные, глубоко архаичные верования, восходящие к самым отдаленным периодам человеческой истории.

Ф. Энгельс писал в «Диалектике природы», что открытие огня произвело глубокое впечатление на людей: «Еще и в наше время благодарная память о первой большой победе человека над природой продолжает полубессознательно жить в народном суеверии, в остатках языческих мифологических воспоминаний образованнейших народов мира»<sup>31</sup>. Сохранились многочисленные свидетельства о почитании огня, и почти везде оно находится в связи с солнечным теплом и светом.

Среди многочисленных традиционных празднеств, во время которых зажигались ритуальные огни, значительное место занимал огненно-солнечный праздник, отмечавшийся древними земледельцами в середине зимы. Впоследствии он получил в Молдавии, Румынии, Венгрии, Болгарии, Сербии, Словакии, Черногории и у за-

\* Почтание огня рассматривается нами в целом по восточно-романским народам в виду незначительности сохранения этих обрядов.

падноукраинских гуцул название *Крэчун*, *Крачун*, *Кечечун*, *Карачон* и т. д.<sup>32</sup>.

Следует отметить, что обряды, связанные с огнем на рождество, изучены явно недостаточно. Литература, посвященная их описанию, довольно обширна, но специальных исследований нет.

Среди авторов, частично затронувших проблему обрядов, посвященных культу огня и солнца, следует упомянуть Я. Гримма, А. Афанасьева, Э. Тэйлора, П. Карамана, А. Потебню<sup>33</sup>. Большой описательный материал, касающийся обрядов, связанных с почитанием огня, собрал румынский этнограф Д. Василиу<sup>34</sup>.

Известно множество попыток научно объяснить смысл значения различных обрядовых огней. Наиболее распространенная теория — очистительная<sup>35</sup>. Ее представители придерживались мнения, что обрядовый огонь имел назначение освободить людей и животных от враждебной силы, болезни, смерти и связанных с ними мифических существ. Другая теория — солнечная<sup>36</sup>. Ритуальный огонь должен был поддерживать убывающую энергию солнца. Наконец, зажигание огней объясняли как обряд отпугивания злых сил<sup>37</sup>. И хотя некоторые исследователи допускали возможность сложных, комплексных представлений, большинство этнографов считает, что каждый отдельный календарный праздник отражал лишь одно из свойств огня.

На наш взгляд, при анализе сущности обрядов, связанных с огнем праздника *крэчун*, необходимо учитывать все многочисленные аспекты магических свойств, которыми наделялся огонь. Этот комплексный подход дает возможность проследить и происхождение наименования праздника огня и солнца.

В настоящей работе из многих обрядов, связанных с разжиганием огня на *крэчун*, рассмотрим только три, на наш взгляд, наиболее характерных: 1) разжигание костра; 2) ритуальное сожжение полена (*боадника*); 3) магические действия, связанные с помешиванием углей в очагах специальной палкой — *колиндэ*.

Молодежь села Попенки Рыбницкого района в 12 часов ночи под рождество и Новый год\* собиралась

\* В Молдавии обряд с разжиганием костров был больше приурочен к весеннему периоду календарных обычаем, когда почти в каждом селе, во дворах или на возвышенностях зажигались огни.

на холме за селом и там из мусора, соломы и дерева разжигала большой костер, вокруг которого все танцевали, а парни прыгали через него.

В прошлом ребятишки села Цыпова Оргеевского района вечером, в канун Рождества, устраивали специальную игру с огнем. Из хвороста и соломы сооружали большое колесо, зажигали его и катили с холма до самого Днестра. Украинцы села Екатериновка Дондюшанского района в канун Рождества на пол стелили солому. Держали ее там ровно три дня, затем выметали и сжигали на улице. В огонь бросали соломенное чучело, установленное на период Рождества перед домом. Потом через этот огонь прыгали мальчишки. Аналогичный обычай (но без соломенного чучела) мы встретили в селе Делакеу Новоаненского района<sup>38</sup>.

В конце XIX в. огни зажигались и на Буковине. В день Крещения во многих селах сооружался большой соломенный костер, в который потом бросали дрова, и только после этого принимались «святить» воду. Этот огонь принадлежал всему селу. Поэтому каждый хозяин брал из костра по горящей головне и относил домой. В саду от головни он зажигал новый костер, который должен был способствовать плодородию деревьев. В некоторых селах Буковины с дымящимися головнями обходили дом и сарай, в котором находился скот, после чего выжигали головнями знак на брусьях дома, над окнами и в стойле животных, приговаривая, что эти горящие головни священны и чисты и что они могут защитить от всякого зла. В других местах головнями окуривали злаки, веря, что летом они не будут поражены головней. Женщины собирали угли от костра и хранили в специальном месте, чтобы в течение года лечить ими детей от испуга, чесотки и т. д. Парни и девушки также выбирали каждый по горящей головне и, собравшись вместе, разжигали новый костер, танцевали вокруг, пока он не начинал гаснуть, тогда они прыгали через него. Обряд называется *ардяска* (от глагола *a arde* — гореть). Аналогичные явления наблюдались в XIX в. и на территории Трансильвании и Мунтении<sup>39</sup>.

В непосредственной связи с Рождеством находится распространенный в прошлом у восточнороманских народов и другой обряд с огнем. Это — поджигание дубового полена. Заметим, что обряд этот совершился в

сочельник, то есть в канун Рождества, или в дни Солнцеворота. В селе Боян Черновицкой области это полено привозили из лесу на 4—6 парах быков (здесь также можно увидеть отражение некоторой символики). Полено зажигали после захода солнца, и оно должно было тлеть до Нового года. Золу разбрасывали в поле, согласно поверью, она способствовала плодородию<sup>40</sup>.

Подобный обычай был обнаружен А. Вичиу в Западных горах Румынии, где это полено называется *călin-dău*<sup>41</sup>. Представляет интерес обряд подобного рода, наблюдавшийся у арумын в начале XX в. Так, перед Рождеством каждый хозяин привозил из лесу полено, названное *boadnic* или *cloșcă*. Дома его ждала жена с различной едой на подносах. Глава семьи брал боадник на руки и обходил дом, за ним следовала жена с подносом и дети. После этого полено клали в очаг и поджигали. Оно должно было гореть до дня Крещения. Образовавшуюся золу рассыпали у корней деревьев для того, чтобы «они дали хороший урожай»<sup>42</sup>.

Подобный обряд у сербов и горцев имеет некоторые отличия. В *бадный* день в дом приносили дубовую колоду, один конец обмазывали медом, посыпали зерном и клали в печь. По окончании предобеденной молитвы хозяин собирал у членов семьи горящие свечи, соединял их в пучок и гасил, опуская зажженным концом в зерна на колоде. Обряд сжигания *бадняка* сопровождался молитвами о плодовитости для скота и хлебов, об изобилии в доме<sup>43</sup>. В некоторых местах Сербии *боадник* горел с Рождества три дня, а затем младший ребенок ударял им три раза о порог. Сколько выскочит искр, столько птенцов будет в хозяйстве<sup>44</sup>. Гуцулы в рождественский сочельник брали из девяти домов по девять поленьев. Собранные поленья сжигали, а горящие угли бросали в воду, произнося при этом заклинания. Этой водой обмывали капканы, чтобы ловилось больше дичи<sup>45</sup>.

У болгар зола от полена, *боадника*, шла на лекарство для скота<sup>46</sup>.

И, наконец, третий рождественский обряд, связанный с огнем, это обычай, когда один или несколько колядующих специальной палкой — *колиндэ* помешивали угли в очаге во время колядований. Кое-где участник этого обряда назывался *вэтрой* (*очажник*)<sup>47</sup>. Обряд в прошлом был распространен на территории Молдавии

и Румынии (Олтения, Ардял). Представляет интерес его описание у арумын<sup>48</sup>. Накануне рождества весь вечер горел в очаге огонь. Крестьяне бросали в огонь вареную пшеницу, а мальчики, пришедшие колядовать, размешивали ее палками — *колинде*. При этом они приговаривали: «Сколько зернышек находятся там, столько овец, быков и коней пусть дарует вам бог». При выходе из дома они подходили к амбару и били *колинде* по его стенам. И опять действие сопровождалось словами: «Чтобы амбары летом заполнились зерном». В иных местах этой палкой били и по спинам животных, чтобы они не болели<sup>49</sup>. Иногда у арумын вместо специальной палки употребляли плетку, которой колядующий бил по огню и заклинал:

Сколько искр,  
Столько лет, чтобы вы жили,  
Столько денег, чтобы вы имели в доме,  
Овец, ягнят, свиней!<sup>50</sup>

Мы привели наиболее яркие свидетельства остатков древнего почитания огня в период зимних празднеств на территории восточнороманских народов.

Праздник солнцеворота у всех народов, по крайней мере в Юго-Восточной Европе, сохраняется в типичном обряде зажигания огней-костров. Эта мысль была высказана В. Мангартом<sup>51</sup>, Дж. Фрэзером и другими. По мнению Дж. Фрэзера, такие обряды являются своего рода магией, «призванной заставить солнце ярче и ярче светить» для того, чтобы обеспечить его драгоценным и обильным светом людей, животных и растений<sup>52</sup>. Гораздо глубже подошли к этому вопросу такие ученые, как С. Цишевский<sup>53</sup> и В. Харузина. Последняя, в частности, писала, что «...если обратить внимание на время возжигания костров, окажется, что оно совпадает с известными изменениями в состоянии солнца, что празднества, с которыми сопряжено возжигание костров, нередко носят солярный характер, во всяком случае связанны с мыслью об оплодотворяющей и производительной силе его»<sup>54</sup>.

Исследуя данное явление, В. И. Чичеров подчеркивал, что зажигание огней в этот период первоначально связывалось с представлением о возрождении солнца, с началом нового солнечного и вместе с ним аграрного года<sup>55</sup>. Ритуальные рождественские огни, таким образом,

представляются не только земным олицетворением небесного огня, способного дать свет и тепло (В. Мангардт, Дж. Фрэзер и др.) или обеспечить плодородие земель (С. Цишевский, В. Харузина), но и свидетельством того, что человек, разжигая костры, видел в этом магическое средство приближения нового аграрного периода.

Праздник зимнего солнцеворота — сложный комплекс верований и обрядов, в котором соединилось несколько различных представлений. Если одно из них было связано с солнцем — наступлением аграрного периода, другое имело тесную связь с почитанием семейного очага, широко распространенным в эпоху первобытно-общинного строя.

Культ огня в той или иной степени был свойствен всем земледельческим, скотоводческим, охотниччьим народам Юго-Восточной Европы, возникая на определенной стадии их общественно-экономического развития.

Кроме описанного обряда сжигания полена, к почитанию плодоносного огня относится ряд второстепенных обычаем. Так, в селах Молдавии в канун рождества и дня крещения женщины утром собирали золу из очага, а вечером разный домашний мусор и сохраняли все это до самой весны, чтобы вместе с навозом разбросать в поле. Они верили, что таким образом обеспечат урожай в наступающем году. В иных местах эту золу выносили и разбрасывали в саду или же на винограднике<sup>56</sup>. Примечательно и то, что в некоторых рождественских и новогодних драматизированных представлениях отдельные персонажи мазали лицо сажей (хотя у них были и другие красители) — это еще раз свидетельствует о связи данных представлений с древним культом плодородия. Кукеры у болгар также измазывались сажей, выносили на улицу и бросали ее в толпу<sup>57</sup>.

На Буковине был распространен обряд, когда в канун рождества каждый хозяин выпекал специальную лепешку, которую перед крещением (то есть к концу новогоднего цикла) отдавал коровам, чтобы увеличить наяд молока<sup>58</sup>.

Древнейший обряд почитания огня, выступающего в народном мировоззрении как источник плодородия и благополучия, как символ взаимосвязи с огнем небесным, находит аналогию в этнографии и других народов. Так, Агни (*ignis* — огонь), которого в Индии почитали как

бога огня, считался посредником между небесными божествами и людьми<sup>59</sup>.

У древних славян огонь был посланцем небес, даром неба, низведенным на землю<sup>60</sup>.

Огонь почитался древними земледельцами как земной наместник небесного светила, творящий добро земле, людям и животным. Видимо, поэтому огни в народе назывались «огнями неба» или «огонь сам Бог» и т. д.<sup>61</sup>.

Обычай, когда парни в ночь под рождество катили с холма на поле горящее соломенное колесо, несомненно, выражает олицетворение солнца, проходящего по почве, дающего ей благодатную и производительную силу<sup>62</sup>.

Связь солнца и земного огня явственно выступает в народной обрядности праздника *крэчун*. Огонь считается священным, очищающим, способным давать плодородие земле и обильный урожай именно благодаря тому, что он был призван подражать теплу и свету солнца.

Огни солнцеворота могли появиться еще в период трипольской культуры, когда древние земледельцы наблюдали теснейшую зависимость своей жизни от солнца. Только с возникновением земледелия начал складываться культ возделываемых растений и кult природных сил, от которых зависело их произрастание, — кult солнца и земли.

Однако, как мы уже отметили, почитание огня представляет собой широко распространенное явление и принимает весьма различные формы, поэтому анализ его с точки зрения только магической оплодотворяющей способности явно недостаточен. Будучи одним из важнейших факторов культурного развития человека, огонь в то же время был и остался опасным его врагом. Бессилие перед природой на ранних стадиях развития человечества породило двойственное отношение к огню: поклонение и чувство суеверного страха. Поэтому кult огня у восточнороманских народов принимал форму различных запретов и обычаяев, направленных на то, чтобы не «прогневить» огонь. В определенные дни (особенно на рождество и в другие праздники) считалось тяжким грехом дать кому-либо огонь из дома, во избежание несчастья и злобы. На Буковине крестьяне верили, что

в период зимних празднеств — рождества, Нового года или крещения — нельзя тушить огонь, он должен сам погаснуть, иначе урожай будет поражен головней. То же случится, если горячий уголь выпадет из печи<sup>63</sup>. Болгары от рождества до дня т. н. *Василия* не выкидывали ни пепел, ни угли, так как верили, что волки едят их и еще больше размножаются<sup>64</sup>.

Помимо этих обрядов и запретов, долгое время сохранялись следы жертвоприношений огню. Как мы уже писали, в ряде сел Молдавии через три дня после рождества в огонь бросали соломенное чучело, которое все дни праздника было прикреплено к забору перед домом. По-видимому, это чучело олицетворяло злые духи и смерть, иначе говоря, зиму, какой она существовала в представлениях различных народов. У арумын и молдаван для умилостивливания огня на рождество бросали в огонь вареную пшеницу, которую замешивали *коло-дой*<sup>65</sup>. Таким образом, хотя следов настоящей антропоморфизации огня у юго-восточных народов не обнаруживается, некоторые ее пережитки сохранились.

Одно из представлений об огне было связано с очищающей и целебной его способностью, что отчасти основывалось на реальных фактах. Уже с древнейших времен в народной медицине, очевидно, развился целый ряд магических обрядов, связанных с употреблением огня в лечебно-предохранительных и очистительных целях. Очищающая и предохраняющая силы приписывались, как мы видели, «освященному огню» крещения, принесенному домой в виде головни из костра. В этих же целях западные румыны окуривали дома и стойла животных специальными травами, собранными весной<sup>66</sup>.

К этой же группе обрядов, вероятно, относится и известный обычай, когда парни и девушки прыгали через костер, разжигаемый на рождество. Е. В. Аничков писал об этом обычье: «Зажигание костров и прыгание через них имеет целью освобождение от враждебной силы болезни, смерти и связанных с последней мифических существ»<sup>67</sup>. Сюда же относится и обряд перепрыгивания через огонь на третий день рождества, чтобы «страх оставил людей в покое». Интересно отметить и другой обряд: в канун рождества хозяйки откусывали девять кусков хлебного теста. Из них они лепили так называемое «рождественское тесто», которым в течение

года «лечили» желудочные болезни у людей и животных<sup>68</sup>. Здесь как бы особо подчеркивается связь огня, хлеба и лечения. У болгар и сербов вечером 24 декабря зажигали свечу, огарок которой хранился как средство, предотвращающее разные несчастья, в особенности град. Огонь лампы и свечи болгары считали способным отпугнуть злые силы<sup>69</sup> и т. д.

Огонь использовали также в обрядах любовной магии, по-видимому, не менее древних, чем апотропейческие. Любопытно, что они сохранялись и у народов, находящихся на более высоком уровне исторического развития. Так, например, девушки в ночь под рождество или Новый год зажигали во дворе небольшой костер и наблюдали за ним. Верили, к кому пламя наклонится, ту ждет скорое замужество. В другом случае девушки брали тарелку, только что очищенную от сажи, держали над ней стакан с обручальным кольцом и сквозь него стремились увидеть своего суженого<sup>70</sup>. На Буковине наблюдался обычай, когда девушка с целью привлечения любимого уносила у него часть ярма, покрывала им огонь очага своей семьи, а потом перебрасывала через дом<sup>71</sup>.

Итак, обряды с употреблением огня на празднике *крэчун* отражали не одно какое-либо свойство огня, как это утверждали ученые мифологической школы, а передавали в комплексе ряд представлений: обрядовое пожелание плодородия, очищающую и целебную способность умилостивить «злых духов» и предков, любовную магию и т. д.

Обрядовый огонь зимнего солнцестояния с самых ранних периодов своего существования и вплоть до начала XX в. на территории восточнороманских народов был своеобразным солнечным символом, связанным с праздником зимнего солнцеворота, который здесь назывался *крэчун*.

#### 4. Обрядовая еда. Калачи *Крэчун*

Рождественская ритуальная еда у молдаван сохраняет архаичную простоту в подборе блюд и в способах их приготовления. Главное место в обрядовой трапезе

занимают калачи различной формы и специфической предназначенностю. Из первого теста (в Молдавии и на Буковине) готовили особый калач — *крэчун*, напоминающий цифру восемь. В отдельных случаях готовился еще один калач — *ажун*, что означало *канун* праздника *крэчун*. В канун рождества, после захода солнца, их вешали на гвоздь на восточной стене дома и держали там до весны. Весной перед пахотой их снимали, окуривали и, разламывая на куски, разбрасывали по полю<sup>72</sup>. В иных местах калач подвешивали к плугу и оставляли его до полной вспашки поля, потом пахари разламывали его на куски и съедали<sup>73</sup>. Иногда отдавали волам после вспашки, «чтобы они были здоровы»<sup>74</sup>. Как видим, калач, выпекаемый во время праздника *крэчун*, имел магический смысл: вызывать плодородие земли, урожай злаковых, защищать животных от болезней. Этим как бы подчеркивалась общность обрядового явления *крэчун* с огненно-солнечной символикой праздника.

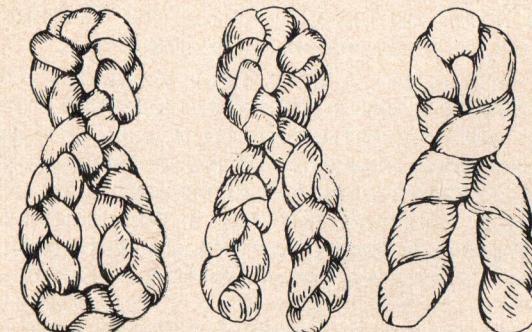


Рис. 19. Калачи: *ажун* (слева); *крэчун*; *колачь*.

К рождеству готовились и другие калачи круглой формы, называемые просто *колачь*, *колачий де крэчун*, *колачий луй крэчун*, *жемнэ* и т. д. На Буковине говорят, что они «круглые, как солнце и луна»<sup>75</sup>. Сплетались они из четырех, шести или восьми жгутов теста, иногда их украшали (рис. 19).

Калачи раскладывали по-разному: по одному калачу на каждом углу стола, в восточном углу клади четыре калача один на другой, в центре — два калача и т. д. Когда калачи укладывали в центре стола, тарелку с кутьей ставили на них.

Представляют интерес калачи, плетенные из шести или восьми жгутов теста. Как и остальные, они делались круглой формы с небольшим отверстием в середине. Предназначались они трем очень важным ритуальным событиям: один из них в рождественское утро относили крестному отцу в знак особого уважения и благодарности; второй девушка дарила суженому, приходившему колядовать; третий съедала вся семья в начале ритуальной еды. В отверстие калача, предназначенного крестному отцу, вставляли жареную курицу, иногда украшали базиликом либо бутылкой красного вина<sup>76</sup>. Вечером на стол расставляли семь, девять или двенадцать блюд: калачи, капусту, бобы или же фасоль, сушеныe фрукты, жареную рыбу, плацынды, пирожки, вареные или жареные грибы, галушки, варзареле (своего рода плацында, начиненная капустой, луком или маком), вино или водку и варенную пшеницу, заправленную медом<sup>77</sup>. Некоторые продукты были обязательны, например пшеница, фасоль, калачи, сушеныe фрукты и т. д.

Никто не садился за стол, пока хозяйка не обойдет три раза вокруг дома с кутьей в руках, «чтобы дом всегда был таким богатым и сытым, как сейчас»<sup>78</sup>.

Каждый из указанных продуктов, по верованиям крестьян, обладал определенным магическим свойством. Например, бобы означали сытость в будущем; жареная рыба оберегала человека от лихорадки или белой горячки; сушеныe фрукты успокаивали в течение года и т. д.<sup>79</sup>.

Первую ложку кутьи хозяин бросал на пол<sup>80</sup>, в иных случаях в потолочную балку<sup>81</sup> или же в огонь<sup>82</sup>. По-видимому, в каждом конкретном случае магическое действие было подчинено определенной цели. Одно из них, вероятно, направлено на обеспечение плодородия земли и плодовитости животных. Только этим можно объяснить действия женщин, которые собирали прилипшие к потолку зерна и отдавали скоту или разбрасывали в поле<sup>83</sup>. В другом варианте зерна собирали и клади под ульи, приговаривая: «Будьте такими же честными и пло-

доносными, как эта пшеница»<sup>84</sup>. Весьма примечательны и характерны действия, наблюдавшиеся у гуцул. Как только все сядут, хозяин три раза набирает ложкой кутью и бросает ее в потолочную балку; при первом броске он трижды кричит: «Прра!» — затем говорит: «Ягнята и овечки, блейте и прыгайте, как эта пшеница прыгает от земли к стелине». Бросая пшеницу второй раз, он говорит: «Пусть телята мычат и прыгают так же быстро, как пшеница прыгает к стелине! Так же, как эта пшеница летит в воздух! Пусть они растут!» На третий раз говорит: «Так же, как зерна этой пшеницы летят в воздух и собираются вместе на стелине, так же пусть и пчелы летают вместе и вместе возвращаются на пасеку, пусть они роятся и садятся на землю так же, как пшеница падает на пол»<sup>85</sup>. Все эти формулы с очевидностью показывают стремление хозяина увеличить плодовитость скота и обеспечить его здоровье.

Хотя гуцулы занимались в основном скотоводством, у них встречались магические действия земледельческого характера. Так, в сочельник хозяин перед ужином набирал ложку кутьи и говорил:

Пусть колосья  
Наливаются, наливаются,  
Пусть снопы собираются...

После чего бросал кутью в потолок<sup>86</sup>. Этой формулой выражалось желание высокого урожая зерновых.

Почему, однако, именно кутья, сопровождаемая заговорной формулой, составляла непременную принадлежность обрядовых действий, призванных обеспечить благополучие в хозяйстве? Наиболее интересное предположение высказал В. Я. Пропп: «Кутья, как правило, варилась из цельных, нераздробленных зерен — чаще всего пшеницы... Если предположить, что кутья готовилась собственно из семян, мы приблизимся к пониманию этого обряда. Зерно обладает свойством надолго сохранить и вновь воссоздать жизнь, умножая ее. Семя — растение — семя составляют известный кругооборот, который свидетельствует о нескончаемости жизни»<sup>87</sup>.

Примечательно, что мед, который замешан в кутье, приобретает священный характер и особые свойства только из-за того, что его подают на праздничный ужин.

Заметим, что сходные обычаи были известны еще в

древней Греции. Вот что пишет об одном из них Б. Л. Богоевский: «По официальной геортологии Афин седьмого Пианепсиона, в день, занятый с утра различными земледельческими обрядами, когда на поле Скироне совершалось предпахотное жертвоприношение,правлялся особый старинный обряд «варки бобов». Варилась особыя каша в сладком соку, состоящая из бобов и различных бобовых злаков. При ее приготовлении зерно насыпалось рядами одно на другое: сверху пшеница, потом бобы, ячмень, чечевица, горох. Эта каша варилаась в горшке, сделанном из грубой, необожженной глины. Под вечер, после приготовления каши, старые женщины, вероятно, указывавшие на снятый урожай, одетые в пе-

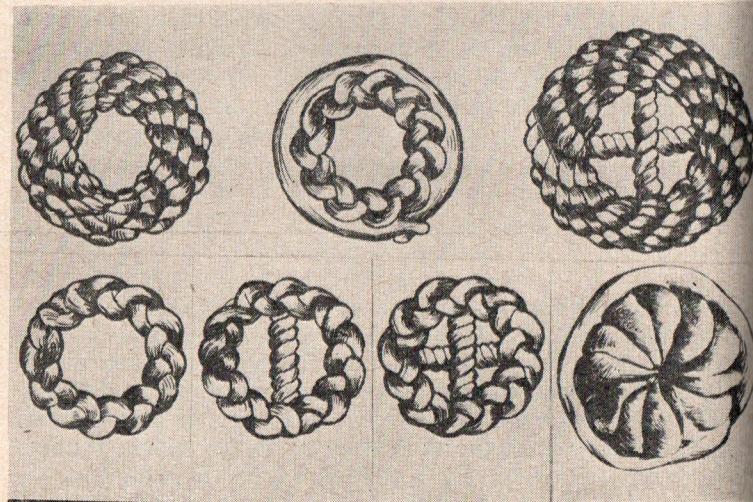


Рис. 20. Различные формы рождественских калачей, приготовленных в Молдавии

строе платье, носили горшок по улицам Афин»<sup>88</sup>. Алепский, путешествовавший по Молдавии в середине XVII в., говорит о кутье, как о весьма распространенной еде на празднике *крэчун*<sup>89</sup>, — все это, несомненно, указывает на древнее происхождение обряда.

Основная цель приготовления обрядовых калачей, по форме напоминающих солнце, — достижение плодородия и благосостояния в текущем году — четко просле-

живается в сообщениях всех информаторов. Ритуальное приготовление обрядовых калачей, их особая форма, место расположения на столе и торжественное поедание представляли не что иное, как магические действия, стимулирующие якобы достижение утилитарной цели. Об этом свидетельствует также и строгая продуманность деталей обряда. Так, форма калачей, напоминающая светоносящий круг солнца, обусловлена их предназначением для ритуальной еды на празднике, который в прошлом обозначал солнцеворот. Это предположение не опровергается и данными других исследователей. Еще в начале второго десятилетия XX в. болгарский ученый Д. Маринов, исследуя коллекцию рождественских обрядовых калачей, пришел к выводу, что они самым совершенным образом имитируют солнце<sup>90</sup> (рис. 20).

Информаторами особенно выделяется ритуальная еда на самом празднике *крэчун*. Торжественная трапеза в этот день одновременно является и завтраком и обедом. Едят «скоромное» — свиное мясо, колбасу, холодец, мясной отвар, соус, суп, галушки и т. д. Преимущественное употребление за ритуальным столом свиного мяса наводит на мысль о стремлении людей приобщиться к тем магическим свойствам, которые приписывались съеденному животному: плодовитости, урожайности и благополучию в семье.

##### 5. Почитание умерших

Почитание умерших родственников распространено повсеместно. Так, английский ученый Э. Тэйлор, исследовавший это явление в 30-х годах XX в., писал: «В календарях многих народов, сколько бы эти последние ни отличались между собой по национальности и уровню культуры, можно одинаково найти особые дни для празднеств в честь умерших»<sup>91</sup>. Один из таких праздников в Молдавии — *крэчун*. Поминование усопших родственников прослеживается абсолютно во всех обрядах этого праздника: в жертвоприношении свиньи, в огнях солнцеворота, в обрядовой трапезе и даже в колядках. Здесь характерно представление о зависимости материальной жизни от почитания памяти предков.

Еще в начале XX в. Д. К. Зеленин в одной из ра-

бот, посвященных крестьянским обычаям, воспроизводит рукопись 1852 г., где говорится, что «24 декабря на дворах зажигают огни, полагая, что усопшие родители приходят обогреться и что от этого огня пшеница народится ярая»<sup>92</sup>. Здесь характерно представление о зависимости материальной жизни от почитания памяти предков. Позднее Зеленин писал, что обрядовые блюда восточнославянского рождественского праздника не оставляют сомнения в том, что он «никогда представлял собой поминки, был посвящен культу предков»<sup>93</sup>. Молдавские материалы частично подтверждают этот вывод.

В работах В. Чайкановича и Э. Шнеевейса магический характер рождественского почитания умерших прослеживается на этнографическом материале народов Югославии. Об аналогичных обрядах на празднике *крайчун* в Румынии писал П. Караман<sup>94</sup>.

Советский ученый В. Я. Пропп, основываясь на русской этнографии, приходит к выводу, что «время между двумя солнцеворотами есть время пробуждения сил земли, нужных земледельцу», а почитание умерших в этот период «состоит в связи с земледельческими интересами и стремлениями»<sup>95</sup>. Это заключение говорит о сходности явлений определенного календарного периода, позволяющих изучить рождественский культ почитания умерших в быту разных народов.

Культ огня, как было отмечено, проявлялся и в верованиях, связанных с поминовением умерших, вызванных суеверным страхом перед покойниками, «наиболее опасными» в период праздника. Обогревание умерших и на этой основе стремление заручиться их расположением в обеспечении урожая — вот один из неизменных мотивов этого обычая у всех без исключения народов Юго-Восточной Европы до XIX в. Позже костры заменили факелами, восковыми свечами, фонарями. У болгар и сербов свечи зажигали в то время, когда торжественно кадили трапезу вечером 24 декабря. Как и в славский вечер (начало святок), свечу не задували; ее гасил хозяин вином, хлебным зерном или кусочком хлеба, который он потом съедал (у сербов)<sup>96</sup>. Огарок свечи хранился как целебное средство, предотвращающее разные несчастья и, особенно, град. В районе Прилепа в рождественский вечер свечи зажигали на плуге, на повозке, на стожаре, на гумне, на рогахолов. В некоторых ме-

стностях Далмации, если в семье был покойник, свечи зажигали от бадняка. По представлению сербов, свеча горит в рождественский праздник «за упокой умерших»<sup>97</sup>.

На заре в день рождения молдаване идут на кладбище и окуривают могилы. В других случаях на них зажигали костры для того, «чтобы умершим родственникам не было холодно лежать». Здесь же раздавали беднякам обрядовую еду: калачи, кусок свиного мяса, кутью, жареную курицу и т. д., а по возвращении домой — лепешки со свежим свиным мясом, «для души умерших и для тех, кто усыпал во имя Божье»<sup>98</sup>.

В канун рождества или же в первый его день каждая семья с посыльными, которыми обычно были сыновья до 12 лет, посыпала крестному отцу\* специальное поминальное кушанье: «по ложке из всего рождественского кушанья» — кутью, специально приготовленную лепешку («ликие»), галушки, сущеные фрукты, конфеты и т. д.<sup>99</sup> В другом варианте: лепешка и на ней все вышеперечисленные яства. Поминальный дар мог состоять из кутьи или двух калачей<sup>100</sup>.

Взамен дарящий получал иногда три калача и денежную мелочь. В целом обычай назывался: *Моший, ку помана* (с поминками), *ку поменира* (с поминовением) или же *ку ымпэрцитул* (с раздачей), *ку вечера* (с заботой), а также по-украински *вечеря*. Объясняли крестьяне этот ритуал так: «В поминование умерших...», «Поминки перед крайчун...», «Душе такого-то... или ...таких-то...», «Умершим душам, на здоровье живущим и в обеспечение урожая полей»<sup>101</sup>. Последнее объяснение достаточно ясно выявляет функциональную направленность обычая поминовения усопших.

Считалось тяжким грехом «есть, и в особенности свиное мясо, прежде, чем осуществлялось жертвоприношение предкам. Примечательно, что с поминовением иногда ходили за полночь, «чтобы увидеть (умерших), когда они приходят домой»<sup>102</sup>.

В поминальной еде русских и белорусов встречают-

\* В селах Садова, Городище Каларашского, Маловаты, Магала Дубоссарского районов и др. такую еду подавали родственникам и соседям. На севере Молдавии (села Дребкауцы, Переяртое, Требесауцы) ею угощали знакомых или более молодых родственников.

ся те же лепешки, что и у молдаван, или же калачи. Так, например, по сообщению П. В. Шейна из Смоленской губернии, белорусы считают рождество еще и днем поминовения умерших родственников, поэтому, кроме кутыи, в их честь «пекут лепешки и блины»<sup>103</sup>.

Во время трапезы на рождественском обрядовом столе помещались стакан воды и специальный калач, предназначенный умершим, «которые наряду со всеми участвуют в обрядовой трапезе». Первую ложку кутыи или другого кушанья высypали на стол, под стол или же бросали в огонь очага, «потому что души покойников любят тепло и их любимое помещение очаг»<sup>104</sup>. В бадний вечер в Болгарии члены семьи после того, как разломлен обрядовый хлеб, бросали в трубу щепотками жито. Так же поступали и в некоторых сербских поселениях. В Далмации, например, хозяин дома, бросая в очаг хлебные зерна, восклицал: «Много зерен! Да уродится пшеница на дровах и на камне!»<sup>105</sup>. У древних римлян бытовало поверье, по которому считали, что в их трапезах участвуют лары и пенаты — обожествленные предки. Им отдавали первый кусок пищи, первый глоток питья.

Каждый хозяин в период рождественского поста собирал ежедневно по лучине, чтобы в канун рождества развести огонь в печи и сварить крупяную несоленую кашу, оставляли ее на столе для тени покойника. Для него же на ночь в специальную тарелку отливали и откладывали понемногу от всякой еды или оставляли на столе недоеденное<sup>106</sup>.

Душам покойных родителей готовилась чисто застеленная кровать. Если простыня на ней утром оказывалась смятой, считали, что «покойник отдохнул». Иногда вместо кровати возле печи оставляли стул с подушкой, «чтобы он мог как следует отдохнуть после ужина»<sup>107</sup>.

Поверье о душах родителей, прилетающих на поминки и вкушающих предлагаемые им угощения, особенно хорошо прослеживается в обряде *Моший* (те же белорусские *дзяды*; украинские *діди*; русские *деды*). К «дедам» молдавский крестьянин на празднике *крэчун* относился с большим почтением. Интерес вызывают представления, устраиваемые в рождественскую ночь, когда по домам ходили обрядовые персонажи, ряженые в «Мо-

ший». Обычно это происходило после 9 часов вечера. На ряженых — старые разорванные «суманы»\*, отделанные спереди заячьим мехом, или разорванные тулупы, на шерстяном поясе висело 3—4 небольших колокольчика; лицо закрывали маской; длинные усы и борода из овечьей шерсти; шляпа или молдавская *кушма*, к которым иногда прикреплялись разноцветные ленты, длинная палка в руке — таков *мошул* — неизменно молчаливый персонаж представлений. *Чата*, или товарищество, с которой он выступал, считалась главной. В отдельных молдавских придунайских селах Одесской области молодежь просила разрешения на колядование от его имени. Приближаясь к окну, они спрашивали, например: «Мошу́н касэ сау ла ферястрэ?» (Дед в доме или у окошка?). Им должны были ответить: «Дед в доме». Лишь после этого они начинали колядовать. Хозяин щедро вознаграждал колядовальщиков и в особенности *Мошула*. В другом варианте их усаживали за стол и угостили вином и едой. В селе Орловка Ренийского района Одесской области *Мошул* открывал лицо лишь на второй день в центре хоры, устроенной по случаю праздника. В торжественной обстановке с ряженых снимали маски и вознаграждали их<sup>108</sup>.

Совершенно очевидно, что в прошлом люди верили в реальное посещение рождественских праздников умершими родственниками. Интересно разыгрывались подобные церемонии у народностей Поволжья — марийцев и мордвы, у которых они сохранялись крайне долго, несмотря на распространение христианства. Для участия в церемонии родственник покойного (зачастую специальный заместитель, назначенный еще при жизни) на кладбище надевал одежду, оставшуюся после умершего. В таком виде его привозили в избу, где встречали словами: «А, ты уже пришел на свой праздник! Пойди-ка войди в избу пировать с нами; завтра, переночевавши, уйдешь». Ряженого называли именем покойника, вдова звала его мужем, дети — отцом, а ряженый вел себя как настоящий глава семьи. На веселье он рассказывал о том, как хорошо ему живется на том свете и отвечал на вопросы присутствующих. Наутро ряженого по тому же пути возвращали на кладбище, где он тайно снимал

\* Род верхней одежды.

одежду умершего и вновь становился самим собой. А родственники умершего хорошо награждали его за удачно исполненную роль<sup>109</sup>.

Приведенные примеры (у молдаван, марийцев и мордвы) в основе своей дают ясное представление о характере поминальных церемоний. Посещение умершими родственниками рождественских праздников расценивалось как основа нормальных взаимоотношений и понималось как гарантия помощи умерших в обеспечении урожая и благополучия в семье. Исследуя подобные явления у греков, Б. Л. Богаевский, в частности, подчеркнул: «Земледелец... видел, что земля «покрывала» своей поверхностью посадки, посевы, содержала их в себе и выливала из своего громадного сосуда. Так же земля... содержала... и могилы умерших, заботившихся о посевах и посадках»<sup>110</sup>. Именно поэтому земледелец усердно заботился о покойниках на празднике *кэрчун*.

Сравнительное изучение обрядовых явлений, связанных с культом умерших (у молдаван, марийцев, мордвы), выявляет и определенное различие их. В Молдавии эти обряды совершались коллективно. Молодежь села (или определенной ее части) совместно одевала «деда», колядовала с ним и торжественно разоблачала его на виду у всего села. У народов Поволжья все это осуществлялось индивидуально, каждой семьей в отдельности, хотя сам обряд у них сохранился более комплексно. Все это, в конечном итоге, указывает на разные ступени исторической эволюции обряда: более ранняя — у молдаван и поздняя — у марийцев и мордвы.

У молдаван с давних времен существуют специальные колядки, посвященные мертвым<sup>111</sup>. Встречаются они и у западноукраинских гуцулов. Содержание таких колядок сводится обычно к восхвалению покойного, его прижизненных поступков и желанию ему «вечного покоя!» Весьма интересно, что аналогичные темы можно встретить даже в религиозных колядках<sup>112</sup>.

У румын Ардеала и Олтении в рождественское утро, когда женщины уходят на кладбище окуривать могилы умерших, поют колядки, называющиеся *колинде де зэурит, зорит, зорь* и посвященные умершим родителям<sup>113</sup>.

Исследуя происхождение культа умерших, хотелось бы в первую очередь обратить внимание на две очень важные (этнографическую и лингвистическую) стороны

вопроса. Во-первых, с поминальной едой (*моший, поманэ и т. д.*) в большинстве случаев заходили сначала к «крестному отцу». У восточнороманских народов родственные связи между крестным отцом и крестниками весьма велики, в некоторых местах считалось даже, что они прочнее кровнородственных<sup>114</sup>. Упоминание об этом находим и в фольклоре:

Сэ мэ ерць нашэ пе mine  
Ну мэ пот юби ку тине,  
Нич сэ фиу бэрбатул тэу...  
Ун фин шь-о нашэ а се юби  
Н'а фост ши нич на май фи<sup>115</sup>.

Ты извини меня, крестная,  
Любить друг друга не можем,  
Твоим мужем не могу я быть...  
Любви между крестником  
и крестной материю  
Не было и не будет никогда.

По молдавскому обычаю крестные считались близкими родственниками и назывались *ка няму́рь тарь, ка фраций* («как близкие родственники, как стойкая родня, как братья...»). Согласно молдавскому законодательству XVII в., они не имели права вступать между собой в супружеские отношения<sup>116</sup>.

На наш взгляд, в основе глубокой родственной связи между крестниками и крестными родителями лежат определенные социально-экономические факторы. По молдавскому обычаю место главы семьи после его смерти занимал крестный отец. Отсюда, видимо, почтание и поминание его в рождественские праздничные дни.

И, наконец, очень важным лексическим элементом является само название покойников — *Моший* (деды). Термин этот распространен в основном в Трансильвании, Олтении, на севере Мунтении<sup>117</sup>, в южных районах Молдавии (Вулканештском, Леовском и Кагульском районах) и в прилегающих к ним придунайских селах Одесской области. Встречается он и в документах IX в.<sup>118</sup> Под формой *Moشا*, в значении «бабушка», «старушка», слово это фиксируется в славянском документе от 1480 г., а *моаша* в смысле «тетушка», в документах от 1554, 1573 и 1579 гг.<sup>119</sup> И, наконец, *моший, моший*, как «дед» встречается в «Правила луй Лукачъ» (Правила Лукача), а также в «Правила Молдовей» (Правила Молдавии). Термин общераспространен и в албанском языке как *motsh* (*mosh*) < *mot*<sup>120</sup>.

Исследования лингвистов показали, что это слово автохтонного происхождения и, по всей вероятности,

принадлежит к одному из диалектов доримского времени, к илиро-фрако-дакийским говорам<sup>121</sup>.

Известно, что с возникновением плужного земледелия определялись и новые взаимоотношения между отдельными членами трудящегося коллектива. Женщина, игравшая главную роль в земледелии, пока оно сохраняло мотыжную форму, оказалась преимущественно занятой в домашнем хозяйстве, а мужчина, прежде промышлявший охотой, занялся земледелием и скотоводством. Все это сыграло важную роль в переходе от матриархата к патриархату. Поэтапная обработка земли, новые орудия производства и разнообразие трудовых процессов позволяли в отдельные периоды земледельческого цикла трудиться не всему коллективу, а лишь отдельным группам. Труд становился все более дифференцированным и индивидуализированным.

Осуществление отдельных операций в общем процессе труда не могло не отразиться и на качестве его выполнения: это зависело от трудности операций и от способности групп. Это, несомненно, заставляло ценить умелые рабочие руки и, вероятно, обуславливало пристальное внимание к сородичу, с которым предстояла совместная работа. Более опытным, конечно, являлся старший рода, семья. К нему обращались за советом и помощью.

Это уважительное отношение к старшим было особенно характерно для развитого родового общества.

Но как быть, если эти наиболее нужные и знающие люди умирали? Каким образом сохранить, «омолодить» их для полезной деятельности? «Вызванные убылью физической силы переживания коллектива слагались во единое, бессознательное, но необходимое и напряженное желание — заместить убыль, воскресить отошедшего, оставить его в своей среде», — писал по этому поводу А. М. Горький<sup>122</sup>.

Таким образом, обрядовая поддержка умерших пищей, питьем и теплом, общая трапеза, еда на могилах, погребения под умерших родственников на Рождество — все это совершалось с целью показать, что потомки помнят и заботятся о них. В то же время обрядовые действия, посвященные умершим родителям, имели целью вызвать их расположение в обеспечении урожая и благополучия в семье.

## 6. Молдавские колядки и их типы. *Колиндец*

До сих пор сохраняется отношение к молдавской колядке как к чему-то наносному, неоригинальному, более того, как к сугубо религиозному или полурелигиозному обряду, находящемуся в состоянии упадка. В действительности же исследование приводит к убеждению, что колядка порождена трудом народа, в своеобразной форме отражая его чаяния, жизнь и творчество на протяжении столетий.

Молдавская колядка в истории фольклористики исследована недостаточно, во многих случаях лишь попутно, без специального анализа и синтезирования. Даже в сопоставлении с колядками других народов она в сущности оставалась подсобным материалом. В 80-х годах XIX в. А. Н. Веселовский в изыскании «Румынские и греческие колядки» впервые сопоставил их с славянскими и греческими. Но исследуемые обрядовые действия ученый рассматривал лишь в зависимости от греко-римской традиции и влияний, понятых как нечто внешнее, не связанное с проблемой культурного наследия античного мира<sup>123</sup>.

В 30-х годах нашего столетия П. Караман подвел итог всего предшествовавшего периода изучения восточно-романских и славянских колядок<sup>124</sup>. Определяя значение этой работы, В. И. Чичеров, в частности, подчеркнул научно-плодотворное стремление ее автора к конкретно-историческому исследованию колядок — среди их бытования, путей распространения обряда, его типологической характеристики. Считая основным типом украинскую, болгарскую и румынскую поэзию, П. Караман сравнивает с ними песни других народов. Он считает, например, что у сербов отсутствует общее богатство мотивов и широкая эпичность; что белорусские колядки являются более слабой копией украинских; что у греков обряд колядования находится в упадке, а у албанцев он лишь «угасающее эхо». О русском колядовании П. Караман заметил, что, ввиду удаленности их от предполагаемого им центра экспансии обряда колядования (Балканский полуостров), оно сохранило только слабые отголоски обряда.

В. И. Чичеров рассматривал колядки в непосредственной связи с семейной общиной, отмечая, что южнославянские, украинские и однородные с ними румынские колядки связаны с ее архаическим типом и сохраняют первоначальную дробность обращения к отдельным членам семьи, что обусловило дифференцированность обряда<sup>125</sup>.

В Молдавии вечером или в ночь накануне рождества (в иных случаях — в первый день рождественских праздников) под окнами каждого дома исполнялись величальные и поздравительные песни, которые назывались *колинде*\*. Пели их главным образом парни, в отдельных случаях девушки и пожилые люди. В отличие от новогоднего заклинательного обряда рождественские колядки посвящаются не всему крестьянскому семейству, а отдельным его членам. В этом отношении они идентичны с болгарскими, румынскими и украинскими колядками. Каждая колядка может быть условно разделена на начальные, медиальные и финальные формулы. Некоторые из них иногда прерываются специальными припевами.

В целом молдавские колядки подразделяются на три основных типа: социальные, исторические и религиозные.

К социальным относятся колядки, посвященные определенному человеку, его занятиям и хозяйству: земледельцу, пастуху, охотнику, рыболову, ремесленнику, солдату; мужу, жене, девушке, холостым, новобрачным, вдовым, детям; путникам и даже умершим родственникам. Назначение этих коляд — пожелание благополучия и иносказательная похвала<sup>126</sup>.

\* Термин «колинде» происходит от славянского слова «колада», что означает «первый день года». В свою очередь славянское слово ведет свое происхождение от латинского термина *colendae* — «первый день месяца» у римлян. В славянский язык латинское слово проникло, видимо, в XI—XII вв., когда славяне соприкасались с латиноязычным населением Дунайского бассейна. Молдавский язык заимствовал славянское слово «колада» не раньше IX и не позже XI столетий. Слово «колядка» в разных формах известно во всех славянских, восточнороманских, новогреческом, венгерском и албанском языках. Но у болгар, сербов и украинцев «колайдой» называется еще и праздник рождества, у арумьин, румын и гуцул «колиндей» обозначается вышеотмеченная рождественская палка, которой колядовальщики помешивали угли в очаге и, наконец, «колайдой» может быть назван подарок, который дают колядовальщикам.

Пастух в таких колядках прославляется как красивый и здоровый парень, играющий на свирели, спрашивающийся с ее помощью с многочисленным стадом. В колядках для новобрачных говорится о «голубях» — символе любви, счастья и благосостояния<sup>127</sup> и т. д.

Исторические коляды рассказывают о борьбе молдавского народа против иноземных захватчиков (турков, венгров, поляков и т. д.) и боярского ига. Так, в колядках «Колян вадул Брэилицей» (В пруду Брэилицы) и «Колинде де войник» (Войницкая колядка) повествуется о сражениях в устье Дуная и у берега Черного моря (в начале XIV в.) против «фрынков и турок». О героической защите молдавским народом своих земель от венгерских баронов рассказывается в колядке «Песуб чей бразь нанц» (Под большими елями)<sup>128</sup>. В колядках такого типа встречаются и некоторые исторические имена, например господаря Молдавии второй половины XV — нач. XVI в. Стефана Великого (Колинде деспре Штефан чел Маре), имена народных мстителей-гайдуков и т. п.

Религиозные коляды в свою очередь делятся на две подгруппы: относящиеся к языческой религии и рождественские, христианские песнопения. Первые довольно четко сохраняют свои архаические индивидуальные формы, так что еще на грани XIX—XX вв. можно различить в них аграрно-магическую поэзию древних земледельцев. Так, в некоторых из них в особой высокопоэтической форме восхваляется Солнце — символ благополучия и довольства, отождествленное с изобилием злаковых, животных и т. п.

Я скулаць, скулаць,  
Вой боерь богаць  
Де ми вэ уйтаць,  
Пе-о гурэ де вале  
Воуэ ви се паре  
Тот соаре рэсаре  
Соаре ну рэсаре,  
Чи воуэ вэ вине  
Тот чирезъ де вачь;  
Хергелий де кай  
Тот каре ку грыу<sup>129</sup>.

Вставайте, вставайте,  
Вы, богатые люди,  
Посмотрите туда,  
На устье долины,  
Вам казаться будет,  
Что солнце восходит,  
Но солнце не восходит,  
А к вам приходят  
Все стада коров,  
Табуны лошадей  
Все подводы с пшеницей.

В припевках многочисленных «солнечных» коляд восхваляется благодетельность его тепла:

Соаре'н чер, соаре'н пэмынт  
Соаре'н куртя рэсэритулуй...<sup>130</sup>

Образ солнца в этих колядах, выступающего символом богатства и благополучия, по мнению ученых, связан с древнейшей стороной обряда — почитанием этого небесного светила<sup>131</sup>. Поскольку рождественские обряды, в том числе и колядование, осуществлялись в период солнцеворота, можно предположить, что они являлись частью посвященного ему древнего праздника.

У восточнороманских народов даже рождественские религиозные (так называемые «христианские») колядки связаны с самим христианством весьма слабо<sup>132</sup>. Отвергая пропагандируемый церковью мистицизм, они зачастую пронизаны языческими антропоморфными элементами: бог в облике белобородого старца-пастуха сторожит стадо овец, играя на сопилке; бога и св. Петра, одетых в нищенские отрепья, прогоняют от дома богатого, приют и ласковое слово они находят у бедняка и т. д.

С целью устранения старого содержания коляд христианством были созданы «песни звезды», поэтическое содержание которых инсценировалось священным писанием. Отличаясь от подлинно народных произведений по языку, стилю, бедностью поэтических образов, они по мелодии и ритмике перекликаются с рождественскими песнопениями Запада. Старательно насаждаемые в прошлом церковью и школой, эти песни получили известное распространение. Обычно их пели дети, которые носили с собой раскрашенную, иногда изнутри подсвеченную бумажную звезду. В отличие от них рождественские колядки молдаван вносили в народный быт бодрую настроенность, оптимистические надежды на будущее и служили для народа традиционным праздничным развлечением.

После величания хозяева награждали колядующих подарками, подносили вино, копченое или жареное мясо, в отдельных случаях деньги и, что особенно важно, специальный калач, названный «колиндец»<sup>133</sup> (рис. 21). Весьма интересно, что подобные названия для подарочного хлеба встречаются и у других народов: например, албанское *kolendre* означает рождество и круглый пирог, который печется накануне рождества. В Болгарии такие хлебы зовутся *кольендари*; в новогреческом — *кóллаи-*

Солнце в небе, солнце на земле,  
Солнце во дворце востока...

tos — круглый хлеб, который дают детям, ходящим накануне рождества по домам<sup>134</sup>. На Руси в Саратовской губернии «колядашками» назывались лепешки, которые подавали колядовальщикам<sup>135</sup>. Переплетение названий «колядка» с обрядовым хлебом у столъ многочисленных народов можно объяснить аграрной сущностью рождественских обрядов.

Изученные материалы позволяют заключить, что молдавская колядка — обряд, восходящий к глубокой древности, близкий земледельческому празднику зимнего солнцеворота. Поскольку христианская церковь приурочила ко дню солнцеворота мистическое рождение своего спасителя, ее влияние сказалось и на обычая колядования.

Эти традиционные песни, генетически связанные с магией слова, в более позднее время развивались вне связи с религиозными верованиями, а всесело обусловливались бытовыми взаимоотношениями. В XIX—XX вв. колядование все более приобретает характер развлечения, многое изменившего в самом обряде, но основная его часть сохранилась как яркое свидетельство древних представлений человека.

## 7. О существовании древнего праздника солнца на современной территории восточнороманских народов

Празднование *крэчун* в период солнцеворота, связь многих его обрядов с солнечной символикой позволяет на этой основе проследить историческую эволюцию праздника солнца в древнеземледельческом обществе у восточнороманских народов в дохристианский период.

В Западной Европе, на Кавказе, в Передней Азии

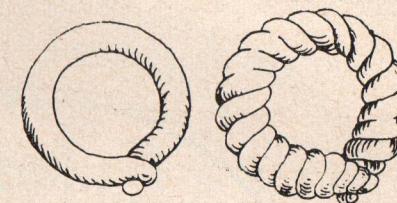


Рис. 21. Типы колиндец, выпекаемых на севере Молдавии

развитие «небесных» культов, в основном, совпадает с началом разложения родового общества, что соответствует бронзовому веку<sup>136</sup>. Правда, их четкие следы в материальной культуре, в том числе и на территории юго-востока Европы, прослеживаются уже в неолите, но только в бронзовом веке они распространяются повсеместно, зачастую принимая очень сложные и локально

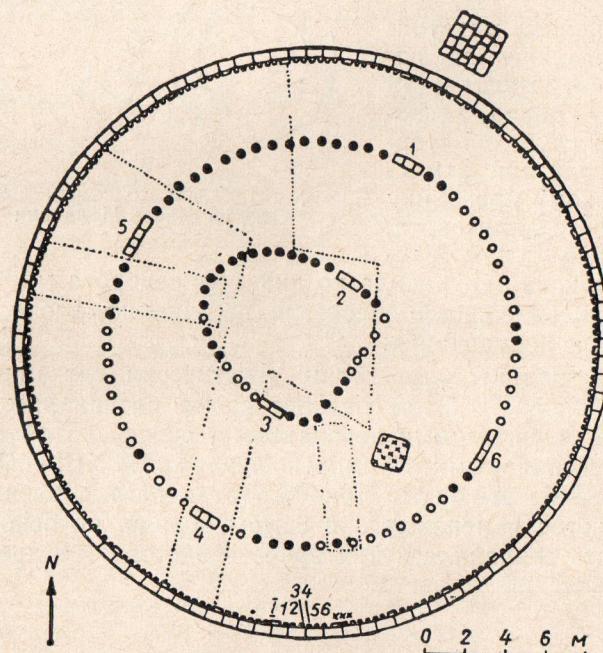


Рис. 22. Санктуар-календарь гето-даков

различающиеся формы<sup>137</sup>. С нашей точки зрения, представляют интерес археологические находки бронзового века Сарата-Монтеору (Румыния). Здесь был найден санктуар с несколькими глиняными алтарями, обращенными к востоку и предназначенными для жертвоприношений в честь солнца. Зерно и мясо, возложенные на алтарь, подлежали сожжению. Санктуар не имел крыши — чтобы дым жертвоприношения подымался к небу, символизируя связь с солнцем. Санктуары были приспо-

соблены также и к календарному подсчету времени года. Они существовали и в первых веках нашей эры, о чем свидетельствуют археологические раскопки в Грэдиштя-Мунчелулуй, Пятра Рошие, Блидарул<sup>138</sup> (Румыния). Культовые санктуары дошли до начала нашей эры и были уничтожены римскими легионами. Детища бронзового века, они ясно доказывают, что с самого начала

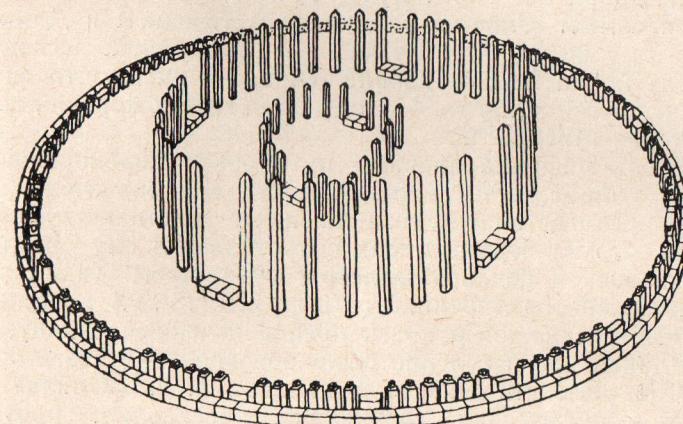


Рис. 23. Санктуар-календарь гето-даков (реконструкция)

были предназначены не только для жертвоприношений в честь солнца, но и использовались древними людьми для счета дней, недель и месяцев солнечного года<sup>139</sup>.

Все это подводит к мысли, что окончательно сложившийся в бронзовом веке кульп солнца и появление святилищ-календарей помогли в формировании огненно-солнечного праздника. Несомненно, что по санктуару-календарю древние земледельцы могли считать не только дни и месяцы отдельных сезонов, посвященных тем или иным сельскохозяйственным работам, но и определенные праздничные дни, связанные с земледелием: начало пахоты и посева; сроки уборки; дни солнцестояний и солнцеворотов и т. д. (рис. 22, 23).

К концу I в. до н. э. и в первых веках новой эры по всей Римской империи (и в частности, на юго-востоке Европы) все более получает распространение кульп персидского бога солнца Митры. Его день «рождения»

справлялся в период зимнего солнцеворота — 25 декабря; дальнейшее развитие этого древнего культа огня и солнца привело на определенных территориях\* к его антропоморфизации. В древнейшую эпоху Митра олицетворял не только солнце и его плодоносную силу, но также был связан и с моральными представлениями: имя его означало справедливость и верность, преобладание добра над злом. Культ Митры в III в. н. э. считался самым сильным религиозным течением в Дакии. По этому поводу Фр. Кумонт — французский исследователь конца XIX — начала XX в. — писал, что «никакой другой культ не благоденствовал так хорошо, как мистерия Митры»<sup>140</sup>.

Столь распространенный и глубоко укоренившийся культ солнца, естественно, представлял значительную силу, противостоящую возникающему христианству, тем более, что на первых порах сопротивление ему организовывалось и поддерживалось государством. Так, римский император Аврелиан (270 по 275 г. н. э.) построил в Риме специальный храм, предназначенный солнцу, а гето-дакийское население было обязано почитать его<sup>141</sup>. Другой римский император IV века н. э. (Юлиан) в своих теологических сочинениях прославлял, противопоставляя Христу, солнечное божество, наделенное многими атрибутами христианского бога, но связанное с различными древними солярными культурами, такими, как культ иранского Митры, греческого Аполлона, египтизированного Гермеса<sup>142</sup>. Праздник рождества солнечного бога Митры, видимо, имел в Римской империи государственный характер и отмечался широко, вплоть до самых далеких колоний, какой была Дакия. Во время этого праздника, приуроченного к зимнему солнцевороту, люди стремились соответствующими жертвами и возжиганием огня магически повлиять на быстрейшее «рождение солнца», ускорить приход теплых дней, благотворно влияющих на плодородие, урожай и т. д. Став (при Константине в IV веке) государственной религией, христианство приспособило этот праздник

\* Территория распространения культа солнечного бога Митры — Малая Азия, Кавказ, Средиземноморье и Северодунайские земли — совпадает с территориями древнейшего распространения земледелия, что, конечно, еще раз подчеркивает аграрную сущность его происхождения.

к своим целям, переработав и переняв отдельные его черты. Праздник «рождения спасителя» был перенесен христианством с 6 января на дни зимнего солнцеворота, чтобы привести в полное соответствие с древним «Natalis solis invicti» (рождество непобедимого солнца)<sup>143</sup>. Причины перенесения праздника рождества Христова на 25 декабря не скрывали и сами «отцы церкви». Так, один древнечерковный автор писал по этому поводу: «Как раз 25 декабря язычники справляли праздник торжества солнца и в его честь возжигали огни. В этом празднестве и в его увеселениях принимали участие и христиане. И вот, когда учителя церкви заметили, что христиане прельщаются этим языческим праздником, они приняли меры и на этот день (25 декабря) перенесли праздник настоящего рождества, а за днем 6 января сохранили богоявление. Таким образом они удержали этот праздник до настоящего времени, а вместе с ним и обычай возжигать огни»<sup>144</sup>. Так произошло медленное (окончательно установившееся, по-видимому, только к IV в.) наслоение христианства на символику зимнего праздника солнцеворота, отмечаемого впоследствии как торжественная годовщина рождения Христа.

## 8. Термин *крэчун* и его значение

Название христианского праздника «рождество» — «dies Creationis Christi» — распространено почти по всей Европе. Откуда же появилось само слово «крэчун»?

Славист Фр. Миклошич с полным основанием включил его в список славянских слов, входящих в румынский язык. Этимологию этого слова достаточно полно и верно восстановил современный румынский ученый А. РОСЕТТИ. По его мнению, само слово «крэчун» не является прямым продолжением старого латинского термина *creatione*, а воспроизводит южное старославянское слово «крэчун», переданное романскому населению через болгар, живущих на севере Дуная. «Северодунайская Болгария», или «Задунайская Болгария», по данным византийских летописцев, существовала примерно с начала IX в. и прекратила свое существование в середине X в., в связи с переселением сюда тюркоязычных

племен печенегов<sup>145</sup>. Таким образом болгарское господство на севере Дуная, продолжавшееся полтора столетия, естественно, обусловило возможность взаимосвязи между проживавшими там народами. Следовательно, появление слова «крэчун» у романизированного населения вполне допустимо. Может быть, данный термин в то же время проник и к мадьярам, у которых, как известно, бытует название «Кагáсcony». Тем более, что ряд венгерских ученых весьма убедительно доказывают его славянское происхождение у венгров<sup>146</sup>.

Большой интерес представляет и запись в одной из новгородских летописей 1143 г.: «Стояша вся осенина дъждева от Госпожина дни до Корючона»<sup>147</sup>.

Таким образом, надо полагать, что древнеславянское слово «кракун» проникло в Юго-Восточную Европу вместе с болгарским населением. Именно от южных славян оно передавалось романскому и мадьярскому населению в IX—X вв.

Обрядовое зажигание огней на «крэчун» дает нам ключ к пониманию самого значения этого слова у восточных славян. «Карачун» олицетворял в себе не божество зимы и смерти, как это представлялось сторонниками мифологической школы<sup>148</sup>, а «божество», способное вызвать плодородие и урожай земли в предстоящем солнечном году. В нем люди как бы видели спасение от зимнего мрака.

Таким образом, цикличность климатических условий, оказавших радикальное воздействие на характер и последовательность крестьянских работ, определили необходимость пристального наблюдения за природой. Опытный земледелец с далеких времен замечал время зимнего солнцеворота и т. н. «весну света». В это время он начинал подготовительные сельскохозяйственные работы, сопровождая их определенными обрядами и праздниками. Главные из них были посвящены зимнему солнцевороту, связанному с началом постепенного сокращения ночи и как бы «возрождением солнца». Такой праздник позднее на территории Молдавии и ряда соседних с ней народов получил название *крэчун*, включив ритуал почитания земного наместника небесного светила — огня. Обрядовые действия с огнем на празднике *крэчун* содержали представления о его магичес-

кой силе и безграничной возможности воздействия на плодородие, болезни, на «злых духов» и даже любовь.

В древности в жертву солнцу приносили зерно и мясо. Пережитком этого обряда является убийство свиньи на празднике крэчун. По представлению крестьян, ее мясо обеспечивает благополучие в будущем.

По мере развития земледельческого хозяйства и патриархально-родового строя складывалась особая форма идеологии древних людей — культ умерших и предков.

Таким образом, главная особенность праздника «крэчун» состоит в почитании солнца, его земного наместника — огня и умерших родителей. Отсюда и отличие праздника «крэчун» от Нового года, обряды которого в основном типичны для периода весеннего пробуждения природы, ее первоначального расцвета и начала работ в поле. Каждому из этих праздников присущи свои особенности, но вместе с тем есть и нечто общее: связь с началом какого-нибудь события в жизни земледельца (зимний солнцеворот — начало нового трудового цикла; весенний Новый год — начало сельскохозяйственных работ). Именно эта черта и предопределила в более позднее время (после соответствующих реформ календаря) возможность слияния этих праздников в единый новогодний цикл, который у отдельных народов получил и особое название, как например, «святки» у русских, украинцев и белорусов.

Исследование происхождения и эволюции праздничных обрядов типа рождественских (праздника «крэчун») значительным образом способствует борьбе с пережитками как христианских, так и первобытных религиозных верований и культов.

## 9. Новогодние праздники и религия

В Программе КПСС, документах XXIV съезда КПСС в качестве одной из важнейших задач выдвинута проблема коммунистического воспитания, формирования научного мировоззрения у советских людей.

Борьба против религиозных пережитков — один из существенных моментов этой большой необходимой работы.

Опыт показывает, что эффективность атеистической пропаганды обуславливается ее научной основательностью, глубиной и всесторонностью изучения различных аспектов происхождения, функционирования, модернизации религии, исследования психологии верующих и особенностей всего комплекса обрядов, обычаяев, традиций, идущих из глубины веков.

В социологическом изучении религиозности, имеющей место у части населения, крайне важно избежать крайности, которая, к сожалению, порой еще встречается: это — стремление свести народные традиции, обряды лишь к идеологии христианства, его культу и догматике. Следует, несомненно, принять во внимание, что веками сложившиеся календарные и прочие обычаи включают не только элементы христианства, но и пережиточные элементы первобытной религии.

Исследование этнографического материала, в частности имеющего отношение к молдавскому народу, позволяет заключить о наличии глубинных пластов в традициях, обычаях, обрядах народа, восходящих к трудовой деятельности человека.

Дохристианская языческая обрядность явилась отражением не только позитивного трудового опыта народа, но содержала и превратное представление об устройстве природы и общества, иллюзорное толкование мира. В начале производственной деятельности люди были почти полностью бессильны перед природой, почти вся их практическая деятельность была зависимой от ее капризов. Поэтому на определенном этапе развития человеческой практической деятельности необходимо произошло ее раздвоение на деятельность, реально направленную к достижению желаемого результата, и деятельность, направленную к достижению этого результата лишь символически, формально, деятельность ненужную и бесполезную, но рассматриваемую как абсолютно необходимую для достижения желаемого результата<sup>149</sup>. Это превратное мировоззрение и порожденная им символика получили развитие в целом комплексе магических действий. На молдавском материале праздников рождества и Нового года в XIX — нач. XX в. можно проследить многочисленные виды и особенности магии: имитативную, инициальную, контактную, апотропеическую и смешанную. До недавнего времени, как мы убеди-

лись, в той или иной форме чепременными участниками праздника зимнего солнцеворота (рождества) были: огонь, призванный магически ускорить приход теплых дней; жертвенная свинья, означающая не что иное, как символическое обеспечение плодородия и богатства; рождественские колядки — пожелание благополучия. Новогодние обряды с плугом, севом, ряжением, гаданиями об урожае, семейные трапезы с праздничным хлебом и т. д. должны были магическим образом обеспечить урожайность в новом производственном году.

Когда сложилось христианство, со временем возник и вопрос о празднике в ознаменование рождения Христа. Создать на голом месте популярный массовый праздник, не связанный с реальным событием, без учета экономических и политических интересов народа, без каких-либо традиций было невозможно. Поэтому раннехристианские общины вначале стали приурочивать празднование дня рождения своего бога ко дню рождения и явления популярного в Римской империи божества Митры. 25 декабря — день рождения Митры, приуроченный к зимнему солнцевороту, стал праздником рождества Христова. Для праздничного богослужения, которое по образцу праздника рождения Митры приходилось на ночное время, были составлены особые гимны, в которых Христос назывался Солнцем правды; в народной массе стали называть новый праздник «новым солнцем».

На Никейском соборе (325 г.) Христос был объявлен единородным сыном бога-отца. Это учение явно подражало приему греческих и восточных мифологов, которые всякого нового бога объявляли сыном какого-либо старого бога и составляли мифы о рождении нового бога от богини или женщины, зачавшей так или иначе от старого бога. Такой прием всегда себя оправдывал: эти объяснения были понятны и доступны самой темной массе, приспособливаясь к ее примитивным религиозным представлениям<sup>150</sup>.

Когда христианская церковь стала господствующей, она постаралась привлечь на свою сторону людей, которые прочно держались за старые, языческие верования. Для этого были объявлены христианскими издавна существовавшие языческие праздники «рождества

Спасителя». Праздник рождества был окончательно утверждён на Эфесском соборе в 431 году<sup>151</sup>.

По учению христианской церкви, на восьмой день после рождения Христа его родители совершили над новорожденным древнеиудейский обряд обрезания и дали ему имя Иисус. Вводя в свой календарь на первое января праздник обрезания, христианская церковь преследовала определенные цели. По признанию одного из древних богословов, «праздник обрезания» совершается 1 января, когда у язычников отправлялось соблазнительное торжество Нового года; посему древние отцы церкви... не желая видеть христиан участниками языческого празднества, проводимого ими по случаю Нового года в роскоши и сластолюбии, советовали верующим в день обрезания поститься<sup>152</sup>. В Молдавии этот день, по христианскому вероучению, назывался праздником «св. Василия». Таким образом, целью введения этого праздника было отвлечение верующих от участия в праздновании языческого Нового года. Но церковь, несмотря на многовековую борьбу, мало преуспела. Первое января было и остается веселым, народным праздником встречи Нового года.

Христианство и церковь во всех случаях стремились истолковать и перестроить по-своему то, что никак не удавалось уничтожить. В свою очередь, народные традиции стремились сохранить память о прошлом. Остатки древних праздников и ритуалов продолжали жить и развиваться, правда, все более удаляясь от своего первоначального смысла. Но здесь особенно важно то, что христианский элемент не затмил аграрную сущность обрядности, он был всегда вторичен и является лишь незначительным наслоением в структуре каждой из народных традиций.

Таким образом, изучение истории возникновения и развития обычая и обрядов, их этнической специфики, философских, этических и социальных концепций не является предметом праздного любопытства или академического интереса. Это изучение диктуется реальными потребностями сегодняшнего дня — необходимостью борьбы против религиозных пережитков и вместе с тем глубокого проникновения в истоки трудовых процессов и возникших в определенный период их становления своеобразных торжественных действий.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Прежде чем подвести итоги этнографического изучения новогоднего цикла молдавских календарных обычаяев, следует подчеркнуть, что приведенные в работе факты, хотя и представляют лишь краткую характеристику основных компонентов новогодних празднований молдавского народа, все же позволяют раскрыть ряд существенных особенностей развития и функциональных закономерностей, обусловивших специфическую роль новогодних и рождественских обрядов на протяжении веков.

Изученные нами календарные обычай и обряды оказались теснейшим образом связанными с земледельческими интересами и стремлениями крестьян. Независимо от вариантов отдельных компонентов, от их локализации в новогоднем или рождественском празднествах функция этих обычаяев и обрядов преследовала одну цель: обеспечить урожайность земледельческих культур, приплод животных, здоровье людей в течение нового производственного года или солнечного цикла. Многие из этих обрядов, включив ценные наблюдения людей над природой, были сохранены ими и в последующие исторические периоды.

Новогодняя земледельческая обрядность молдаван отличается тем, что христианский элемент в ней весьма незначителен. В основании представлений и обрядов этого цикла лежит обширный пласт дохристианских верований, элементов первобытной религии — магия, фетишизм, зоолатрия с реликтами тотемизма, сакрализация явлений природы, почитание умерших и предков. Ведущее место в ритуале новогоднего цикла занимают магические обряды плодородия. Молдавские материалы позволяют проследить многие виды и особенности этой магии: имитативную, инициальную, контактную или смешанную. Особенно наглядны в этом отношении магическая имитация пахоты и сеяния, суеверное стремление использовать растительную силу фруктового дерева в обеспечении плодородия, инициальная магия обрядового стола и др.

Сохранились апотропеическая, катартическая магия, имеющие оборонительный или защитный характер. В календарной обрядности молдаван такая магическая сила

приписывалась определенным видам растений (базилик, липа, чеснок), животным (конь, коза), окуриванию и омовению людей и животных, звону колокольчика или другого предмета и т. д.

Большой интерес представляют пережитки зоолатрии — культа животных и, в частности, священного быка. Хотя в поздних вариантах почитание этого животного составляет незначительный элемент в религиозной практике, все же в отдельных случаях возникает возможность обнаружить в нем пережитки древнейших форм религии (например, тотемизм).

Особое место в земледельческих обрядах, естественно, занимает представление о природных силах, имеющих наибольшее «производственное» значение для крестьянина. Это — земля и солнце, которых человек с самых древних времен считал наиболее влиятельными и расположеными к нему. Солнцу в новогоднем обрядовом цикле молдаван предназначались специальные огни, в его честь совершили жертвоприношения, его воспевали в специальных обрядовых песнях.

До недавнего времени в период центрального зимнего праздника особым обрядом отмечался возникший в развитом родовом строе культа умерших родителей: окуривание могил, приглашение покойников к обрядовому костру, поминальная еда, ряжение.

Все эти особенности делают этнографический материал новогоднего цикла молдаван весьма ценным и необходимым при решении многих проблем, связанных с ранними формами религии не только у восточнороманских народов, но и у народов более широкого ареала, подтверждая общеметодологическое значение определения Ф. Энгельсом религии как «...фантastического отражения в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражения, в котором земные силы принимают форму неземных». В начале истории объектами этого отражения являются прежде всего силы природы, которые при дальнейшей эволюции проходят у различных народов через самые разнообразные и пестрые олицетворения<sup>1</sup>.

Вместе с тем это исследование позволяет выявить корни религиозных пережитков. Одной из объективных причин их живучести следует, по-видимому, считать особенности исторического развития молдавского народа.

Застой производительных сил и длительная консервация патриархально-феодальных отношений явились благоприятной почвой для сохранения в быту разного рода пережитков, в том числе и первобытно-религиозных. Общинные порядки и институты, зачастую восходившие к весьма ранним стадиям социального развития, полностью подчиняли себе личность человека. Патриархальная семья с беспрекословным подчинением младших старшим, женщин — мужчинам возводила в абсолют традиции, передававшиеся из поколения в поколение. Но, если на первых этапах развития человеческого общества силы природы господствовали над человеком и определяли его мировоззрение и религиозные представления, то позднее «наряду с силами природы, вступают в действие также и общественные силы, — силы, которые противостоят человеку в качестве столь же необъяснимых для него, как и силы природы, и подобно последним господствуют над ним с той же кажущейся естественной необходимостью»<sup>2</sup>.

В связи с проблемой этнических взаимодействий встает вопрос об этапах формирования календарных обычаем и обрядов молдаван. В этнической истории молдавского народа взаимная адаптация верований и культов различных фракийских групп племен (северо-дакийской и южно-прафракийской) была первым этапом их продолжительной культурной интеграции. Анализ содержания обрядов новогоднего цикла восточнороманских народов, их аналогичность по содержанию и до известной степени по форме с обычаем фракийских племен, подтверждают мнение о довольно большом удельном весе фракийского элемента в традиционной обрядности многих народов юго-восточной Европы.

В самом начале II в. н. э. (101—102 и 105—106 гг.) римские легионы, сломив ожесточенное сопротивление гето-даков, захватили северо-фракийские земли и образовали римскую провинцию Дакию. Вся система их господства в Дакии и Нижней Мезии содействовала романизации фракийцев. Именно с внедрением римских форм общественной и духовной жизни, материальной культуры и латинского языка связан второй этап развития прямомолдавской обрядности.

После завоевания местная знать, все более сближаясь с высшими классами империи, постепенно расста-

валась с традициями прежней культуры. Народ же, никогда не испытывавший особого расположения к римскому пантеону, придерживался древних верований и культов. Местные культуры не переставали существовать, говорить о каком-то возрождении их в связи с романизацией не приходится. Следует лишь подчеркнуть, что увеличивается число относящихся к ним памятников и в какой-то степени меняется их характер. Так, например, и после прихода римлян, наиболее живучими оказываются народные представления о лошади как об одном из хтонических животных, символизирующих плодородие и изобилие. Для местной же аристократии лошадь символизировала не плодородие земли, а само понятие царской власти. Конь стал знаком власти и господства; и боги, независимо от их характера, так же, как и героизированные знатные покойники, изображались на конях, как воины и охотники<sup>3</sup>.

Сопоставляя аналогичные обрядовые явления, наблюдавшиеся у местного населения, а также у греков и римлян, не следует абсолютизировать влияние последних. В большинстве случаев корни сходства лежат в общности социальных, экономических и географических условий, вызывавших общие явления религиозного характера.

Классовый подход к проблеме влияния римской культуры на местную прамолдавскую дает нам возможность с известной долей достоверности говорить о сохранении у сельского населения и после романизации значительного количества прежних верований и культов, связанных с хозяйственным благополучием — с обеспечением урожая, приплода скота, защиты человека и животных.

Содержание молдавских новогодних обычаем было близко к традициям многих народов Европы. Но вместе с тем как в структурном, так и в функциональном отношении наибольшая близость обнаруживается со славянскими народами, в особенности с болгарами и сербами, а также с украинцами. Типологическая родственность новогодних явлений восточнороманских народов и соседствующих с ними славян объясняется, с одной стороны, одинаковыми исторически сложившимися особенностями хозяйства и культуры, характерными для этносов, находящихся примерно на одинаковом уровне соци-

ально-экономического развития и живущих в сходных географических условиях. С другой стороны, оседание на Дунае в VI в. славянских племен, общение и взаимодействие с местной культурой способствовали передаче славянских элементов, в том числе и духовных, прамолдавской культуре. И, наконец, не вызывает сомнения более позднее проникновение славянских обычаем и обрядов в молдавские народно-бытовые традиции.

Однако многовековое самостоятельное развитие новогоднего комплекса празднований у молдаван предопределило их специфическое оформление, характерное национальное своеобразие, отличающую их от аналогичных обычаем других народов. Это — и новогоднее стихотворное произведение о плуге, отображающее реальную жизнь народа, и красочно оформленный реквизит обряда, и своеобразный обычай посева и ржания, и характерная комплексность развития обычая почитания огня на рождество, *крэчун* и поминание умерших родителей и т. д.

В настоящее время происходит постепенное отмирание старых обычаем и обрядов. Многие традиционные праздники народного календаря, появившиеся в процессе трудовой деятельности человека (каким, например, является Новый год), несущие в себе определенные черты общественной психологии, тесно связанные с историей и культурой народа, в новых условиях претерпели значительные изменения. По-прежнему сохраняют свою привлекательность народные новогодние обычай *Плугушорул*, *Семэнатул*, *Соркова*, различного рода ржания: *Капра*, *Бухаюл*, *Кэлцуул*, *Маланка* и др. Живучесть этих обычаем, дошедших до нас из глубины веков, объясняется не только тем, что они являлись как бы вехами времен года, но главным образом тем, что они несли в себе оптимистические и гуманистические идеи, прославляющие труд земледельца. Давно уже они потеряли свою первоначальную сущность, отмерла их магическая направленность и сохранились они лишь как форма регламентации и украшения быта, общественных или семейных отношений, как форма коллективного общения и удовлетворения эмоционально-эстетических потребностей.

## ИСТОЧНИКИ И КОММЕНТАРИИ

### К введению

<sup>1</sup> С. П. Толстов. Советская школа в этнографии. — «Советская этнография» (в дальнейшем — СЭ), 1947, № 4, с. 85.

<sup>2</sup> К. В. Чистов. Этническая общность, этническое сознание и некоторые проблемы духовной культуры. — СЭ, 1972, № 3, с. 78—79.

<sup>3</sup> К. Цеткин. Воспоминания о Ленине. М., 1966, с. 10.

<sup>4</sup> Ю. В. Попович. Преобразование народных традиций при социализме. — Мы делу Ленина и партии верны. Кишинев, 1972, с. 165—166.

<sup>5</sup> S. Fl. Marian. Sărbătorile la români, v. I—III. Buc., 1898—1901. T. Pamfile. Sărbătorile de vară la români. Buc., 1910; Sărbătorile de toamnă și postul Crăciunului. Buc., 1914; Crăciunul, Buc., 1914.

<sup>6</sup> «Бессарабские областные ведомости» (в дальнейшем: БОВ); «Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук»; «Кишиневские епархиальные ведомости» (в дальнейшем: КЕВ); А. Зашук. Материалы для географии и статистики России. Бессарабская область. СПб., 1862.

<sup>7</sup> П. Сырку. Из быта бессарабских румын. Петроград, 1914; Святочные обычаи и песни у бессарабских молдаван на Рождество и Новый год. — КЕВ, 1874, № 5, 1—15 марта и др.

<sup>8</sup> В. С. Зеленчук. Очерки молдавской народной обрядности. Кишинев, 1959, с. 6.

<sup>9</sup> G. Dem. Teodorescu. Încercări critice asupra unor credințe, datine și moravuri ale poporului român. Buc., 1874; Poezii populare. Buc., 1885; Gr. G. Tocilescu. Materialuri folcloristice. Buc., 1900; E. Niculită-Voronca. Datinile și credințele poporului român. I, Cernăuți, 1903; Studii în folclor, v. I. Buc., 1908; v. II, Cernăuți, 1912; A. Lambriș. Obiceiuri din deosebite timpuri ale anului, «Făt-Frumos», v. I, 1926, p. 145—149, 168—171; «Studii și cercetări de istorie literară și folclor», v. IV, 1955; T. Burada. Istoria teatrului în Moldova, v. I. Iași, 1915; O călătorie în Dobrogea. Iași, 1880; Priveliști și datini strămoșești, Arhiva, v. XII (1909); O călătorie în satele moldovenești din gubernia Cherson. Iași, 1893.

<sup>10</sup> А. Н. Веселовский. Развыскания в области русского духовного стиха. — «Сборник отделения русского языка и словесности», т. XXXII. СПб., 1883.

<sup>11</sup> А. А. Потебня. Объяснение малорусских и сродных народных песен, т. 2, Колядки и щедривки. Варшава, 1887.

<sup>12</sup> O. Constantinescu și I. Stoian. Din datina Basarabiei. Chișinău, 1936; P. V. Stefanucă. Folklor din județul Lăpușna. Anuarul Arhivei de Folclor. II, 1933; Datinile de Crăciun și Anul Nou pe

valea Nistrului de Jos. Chișinău, 1939; B. Malski. Viața moldovenilor de la Nistru. Olănești. Tinutul Nistru, 1939.

<sup>13</sup> P. Caraman. Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români și slavi, Arhiva. Iași, 1931, № 2, 3, 4; Obrzęd kolędowania u Slowian i u Rumunów, Studium porównawcze. Prace Komisji etnograficznej, 14. Krakow, 1933.

<sup>14</sup> R. Ghircoiașiu. Contribuții la istoria muzicii românești. Buc., 1963.

<sup>15</sup> Ксенофонт. Анафасис. М.—Л., 1951, с. 159, 280.

<sup>16</sup> И. П. Колпакова. Русская народная бытовая песня. М.—Л., 1962, с. 34.

### К главе I

<sup>1</sup> N. Iorga. Studii istorice asupra Chiliei și Cetății Albe. Buc., 1899, p. 94.

<sup>2</sup> N. Iorga. Studii și documente, v. VI. Buc., 1904, p. 651.

<sup>3</sup> I. Bogdan. Cronicele moldovenești înainte de Ureche. Buc., 1891; Cronice inedite atingătoare de istoria Românilor. Buc., 1895, p. 38, 39.

<sup>4</sup> I. Bogdan. Letopisețul Azarie, A.A.R. s. II, t. XXXI, p. 57, nota I; p. 106—107.

<sup>5</sup> A. D. Xenopol. Istoria Românilor din Dacia Traiană. Iași, 1889, II, p. 268. In ediția a doua Istoria Românilor. Buc., 1914, IV, p. 364—365 (слова «в некоторых случаях» заменяются примечанием «...в некоторых областях»); Г. Точилеску утверждал, что писари и летописцы в XIV—XV вв. «кажется не всегда были сознательны» по отношению к сентябрьскому стилю (См. «Revista pentru istorie», IV, 1885, p. 486).

<sup>6</sup> G. Giurescu. Câteva cuvinte asupra vechii cronologii românești. Convorbiri literare, anul XXXIV (1900), p. 695, 745. D. Onciu. Datele asupra anilor de domnie ai lui Alexandru cel-Bun, Analele Academiei Române, seria II, t. XXVII, p. 206. U. Ursu. Relațiunile Moldovei cu Polonia la moartea lui Ștefan cel-Mare. Peatra N. 1900, p. 3, 56. В историографии хронология Молдавии существовала еще гипотеза о начале года 1 марта. (G. Popovici. Anul de la Martie în Moldova. Convorbiri Literare, anul XXXIV, 1905, martie, p. 221; E. Kozač. Die Inschriften aus der Bukowina I. Viena, 1903, p. 32 и др.). Заметим, что Г. Попович вскоре отказывается от своего мнения и приходит к выводу, что гипотезу марта сконструирована Александра Доброго можно считать недействительной. (G. Popovici. Cădere ipotezei anului de la martie, «Eposa», an. — XI (1905), nr. 82, de la 7 iulie).

<sup>7</sup> I. Vladescu. Începutul anului în cronicile moldovenești până la Ureche. Memoriile secțiunii istorice, seria III, tomul IV, mem. 8. Buc., 1925.

<sup>8</sup> Н. И. Идельсон. История календаря. Л., 1925; В. А. Россовская. Календарная даль веков. М.—Л., 1936; И. Ф. Полак. Время и календарь. М., 1959; а также: И. Ф. Полак. Изменение календаря. М., 1918; В. К. Никольский. Происхождение нашего летоисчисления. М., 1938.

<sup>9</sup> А. М. Большаков. Вспомогательные исторические дисциплины. Л., 1924, с. 205—215.

<sup>10</sup> Н. Г. Бережков. Хронология русского летописания. М., 1963.

- <sup>11</sup> Л. В. Черепнин. Русская хронология. М., 1944.
- <sup>12</sup> Н. А. Мохов. Молдавия эпохи феодализма. Кишинев, 1964.
- <sup>13</sup> Documente privind istoria României. Introducere, vol. I. Buc., 1956, nota 489, p. 415—419.
- <sup>14</sup> С. Н. Бибиков. Культовые женские изображения раннеземледельческих племен Юго-Восточной Европы. — Советская археология (в дальнейшем — СА), т. XV, 1951, с. 135.
- <sup>15</sup> Б. А. Рыбаков. Календарь IV в. из земли полян. — СА, 1962, № 4, с. 72—88.
- <sup>16</sup> О подобном календаре см.: Л. Е. Майстеров, С. К. Просвирина. Народные деревянные календари. — Историко-астрономические исследования, вып. 6. М., 1960; Народы европейской части СССР, ч. I. М., 1964, с. 164.
- <sup>17</sup> H. Daicoviciu. Il tempio-calendario dacico di Sarmizegetusa, Dacia, IV, 1960, p. 231—254; H. Daicoviciu. Nouvelles données concernant le sanctuaire-calendrier dace. Dacia, IX, 1965, p. 383—385. Неточность такого календаря была явной. Однако французский исследователь Г. Шарриер сумел доказать, что даки в действительности исправляли свой календарь через каждые 34 года, когда просто добавляли необходимое количество дней. G. Charrière. Le comput et le monument calendaire des Daces à Sarmizegetusa dans le «Bulletin de la Société Préhistorique Française», LX, 1963, № 7—8, p. 410. Эти санктуары-календари даков были разрушены вторгшимися римскими легионами. См. также: C. Daicoviciu. Cetatea Dacică de la Peatra-Roșie, Buc., 1954, p. 56. Istoria României. Buc., 1960, p. 279.
- <sup>18</sup> Б. Д. Греков. Киевская Русь. М., 1953, с. 52. См. также Fr. Miklosich. Die slavischen Monatsnamen «Denkschriften d. Akad.», XVII, Wien, 1868; Д. М. Прозоровский. О славяно-русском дохристовском счислении времени. — Труды VIII археологического съезда, т. III, с. 200; Н. В. Степанов. Календарно-хронологические факторы Ипатьевской летописи до XIII в. — «Изв. ОРЯС», т. XX, кн. 2, 1915,
- <sup>19</sup> Л. Ницерле. Славянские древности. М., 1956, с. 414.
- <sup>20</sup> Н. Г. Бережков. Указ. раб., с. 36.
- <sup>21</sup> Уже в X веке арабский писатель Ахмед ибн Фадлан упоминает о березе, как о наиболее характерном дереве славянских земель (см. подробнее М. Гаркави. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. СПб., 1870, с. 90); М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка, т. I—III. М., 1967; И. П. Калинский. Церковно-народный месяцеслов на Руси. — «Записки императорского русского географического общества по отделению этнографии», т. VII, 1877, с. 289—290, 298—299, 316—317, 327—328, 348, 358; 370—372, 382, 398, 406, 420, 429; И. Г. Добродомов. Старинный русский календарь. — «Русская речь», 1967, № 3—6; 1968, № 1—2; М. Кочеган. З історії українських місяців, 1967, № 1.
- <sup>22</sup> D. Onciu. Datele ..., p. 206; I. Bogdan. Relațiile Tării Românești cu Brașovul și cu Tara Ungurească. I. Buc., 1905, p. XLVII. N. Iorga. Observații de cronologie cu privire la Moldova în epoca lui Alexandru cel Bun. — «Convorbiri literare», anul. XXXIX (1905), p. 746—751.
- <sup>23</sup> Documente privind istoria României, Introducere, vol. I, p. 416—417, 489.
- <sup>24</sup> Арсений. Епископ Псковский. Исследования и монографии по истории молдавской церкви. СПб., 1904, с. 50. Переписка молдавского митрополита с папой по этому поводу продолжалась и в последующие годы. См. Gh. řincai din, řinca. Chronica românilor și a mai multor nemuri II. Buc., 1886, p. 380—382.
- <sup>25</sup> Documente privind ..., A, XVI, v. III, № 58, p. 41—42, № 75, p. 57, № 79, p. 60, v. IV, (1951—1600), № 228, p. 169—171, № 200, p. 149, № 201, p. 150—151, № 202, p. 151—153.
- <sup>26</sup> Cronicile slavo-române..., Cronica lui Macarie, p. 80—82, 93—97.
- <sup>27</sup> Ibidem. Cronica lui Eftimie, p. 113, 121—122.
- <sup>28</sup> G. Ureche. Letopisul Tării Moldovei. Buc., 1958, p. 147, 149, 150.
- <sup>29</sup> G. Ureche. Letopisul..., p. 160, 163, 165.
- <sup>30</sup> См. М. Костин. Опere alese. Кишинев, 1957, с. 103—110, 112—122, 144. В сопоставлении с Catalogul documentelor — Moldovenesti din Arhiva Istorica centrală a Statului, v. I, p. 418—443; p. 443—448, v. II, p. 14—21.
- <sup>31</sup> L. T. Boga. Documente basarabene, v. VI. Hrisoave și cărți domnești (1601—1632). Chișinău, 1929, p. 16—17, 18, 19—20, 15.
- <sup>32</sup> Н. Г. Бережков. Указ. раб., с. 89; Л. В. Черепнин. Русская хронология, М., 1946, с. 27.
- <sup>33</sup> Uricarul, v. XXV. Iași, 1895, p. 44—47, v. XII. Iași, 1889, p. 318—320, 324—325.
- <sup>34</sup> П. Александров. Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII в. М., 1896, с. 120.
- <sup>35</sup> Uricarul, v. XI. Iași, 1889, p. 400, 220.
- <sup>36</sup> I. Neculce. Letopisul Tării Moldovei. Buc., 1963, p. 65, 77—79, 274, p. 345—346, 362, 368, 373—374, 378, 380—381, 387, 389, 393—396, 399—400, 401—405, 404—416. (Исследование велось методом сопоставления).
- <sup>37</sup> Д. Кантемир. Дескрипция Молдовей. Кишинэу, 1957, п. 166—168, 200.
- <sup>38</sup> Тенденции к такому переходу наблюдаются уже в документах 60-х годов, однако очень редко и без определенного приоритета. Подробнее об этом см. указанные работы Г. Гибэнеску, Т. Бэлан, Т. Кодреску.
- <sup>39</sup> Uricarul, v. XVII; Gh. Ghibănescu. Ispisoace și zapise, v. VI, part., II. Iași, 1933, № 5, p. 79. T. Bălan. Documente Bucovinene, v. VI (1760—1833). Buc., p. 228—229, 230—231, 232—233. Uricarul, T. XXI. Iași, 1892, p. 209—211, 212.
- <sup>40</sup> Gh. Chibănescu. řirete și izvoare, vol. XXV. Iași, 1932, p. 65; 66; T. Bălan. Documente Bucovinene, № 84, p. 238—239, 251—252, № 85, p. 243, № 86, p. 247—248; № 88, p. 253—254; Gh. Chibănescu. Ispisoace și zapise, v. V, partea — 2. Iași, 1923, № 43, p. 47; Gh. Ghibănescu. řirete și izvoare, v. XIII. Huși, 1923, p. 52—53; Gh. Ghibănescu. Cuzeștii. Iași, 1912, p. 256, 257. Ibidem. řirete și izvoare, v. VIII, p. 200; A. V. Sava. Documente privitoare la tărgul și ținutul Lăpușnei. Buc., 1937, № 187, p. 222—227.
- <sup>41</sup> Полное собрание законов, т. 3, № 1736.
- <sup>42</sup> Uricarul, v. XXIII. Iași, 1895, p. LIII; Documente privind., Introducere., p. 407, etc.
- <sup>43</sup> Имеются, правда, единичные упоминания о летоисчислении, ведущем счет «от сотворения мира» и позднее См. Uricarul, v. XIV, 7286 (17782), v. X, 7194 (17862).
- <sup>44</sup> Г. Г. Литаврин. Как жили византийцы. М., 1974, с. 171.

К главе II

- <sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., изд. 2-е, т. 21. М., 1961, с. 33.
- <sup>2</sup> В. Александри. Опера, в. 4. Кишинэу, 1959, п. 439.
- <sup>3</sup> G. Dem. Teodorescu. Incercări critice..., р. 58; Gr. Tocilescu. Poezia populară a românilor. Foia societății Românismului, 1870, № 1.
- <sup>4</sup> A. Н. Веселовский. Указ. раб.
- <sup>5</sup> А. Матеевич. Новый год у молдаван. — КЕВ, 1915, № 47, с. 1329, 1341.
- <sup>6</sup> Л. А. Аксюнова. Кынтекул популар молдовенеск. Кишинэу, 1958, с. 7—8; D. Pop. Plugușorul în Transilvania R. F., 1960, № 1—2, р. 114—130; P. Ruxândaiu. Formele descriptive ale poeziei riturilor agrare. Analele Universității București, № 28 (seria Științe sociale). anul XII, 1963, р. 117—124; H. Stahl. Comentarii etnografice pe tema Plugușorului. — REF, 1965, № 2; H. M. Бэешу. Хэзтуриле ной. — Фолклор молдовенеск. Кишинэу, 1968, п. 77—103; Его же. Поэтика «плугушорулы» традиционал (Поэтика традиционного «плугушора»). — «Лимба ши литература молдовеняскэ», 1969, № 4, п. 29—36. Его же. К вопросу об истории развития обряда и поэтического текста традиционного «плугушора». Женурь ши спечий фолклориче, Кишинэу, 1942, п. 88—104. H. M. Бэешу предпринял попытку комплексного изучения обряда с плугом. Но анализ свелся к описанию обряда и не коснулся его комплекса.
- <sup>7</sup> B. P. Hasdeu. Dicționarul limbii istorice și poporane a românilor, т. II. Buc., 1886, р. 1222; G. Dem. Teodorescu. Incercări critice..., р. 59.
- <sup>8</sup> Архив АН МССР. Экспедиционный отчет Ю. В. Поповича за 1970 г. с. 2 (в дальнейшем: ЭО).
- <sup>9</sup> Там же.
- <sup>10</sup> Там же, с. З, с. Слободзея-Маре, Кислица-Прут, Вэлень Вулканештского района; с. Плавни, Орловка Ренийского района Одесской области; Гырбово, Боросяны Дондюшанского района и др.
- <sup>11</sup> Там же, с. Гырбово Дондюшанского района; Требесауцы, Гриманкауцы Бричанского района.
- <sup>12</sup> Там же, с. Варваровка Флорештского района; Селиште, Чорешты Ниспоренского района; Манта, Валены Вулканештского района.
- <sup>13</sup> Там же, с. Джурджулешть, Кислица-Прут Вулканештского района.
- <sup>14</sup> Там же, с. Плавни, Лиманское Ренийского района Одесской области. См. также — Арх. фолькл. № 177, л. 137, собр. Е. В. Жунгиету.
- <sup>15</sup> Там же, с. Переята Бричанского района.
- <sup>16</sup> Там же, с. Селиште Ниспоренского района, с. Волока, Красноильск Черновицкой области.
- <sup>17</sup> Там же, с. Боросены, Гырбово Дондюшанского района, с. Но-восельское Ренийского района Одесской области.
- <sup>18</sup> Там же, с. Лапушна, Чаора Котовского района, Бодурешть Ниспоренского района, Росипены Фалештского района, Устье Криулянского района, Гура-Галбенэ Чимишлийского района.
- <sup>19</sup> Там же, с. Валены, Манта Вулканештского района.
- <sup>20</sup> Там же, с. Сипотены Каларашского района.
- <sup>21</sup> Там же, с. Утконосовка Измаильского района Одесской области.
- <sup>22</sup> Там же, с. Леушены Теленештского района.
- <sup>23</sup> Арх. фолькл. АН МССР, № 96, л. 11—14. Информатор Тоадер Жосу, собирая Г. И. Спатору, с. Дякивцы, Герцовского района Черновицкой области.
- <sup>24</sup> Там же, № 94, л. 14. Информатор Дедю Теод. с. Редю-Маре, Дондюшанского района; № 117, л. 104—114, информатор П. С. Канцирь, собирая В. Н. Палий, с. Телешово Оргеевского района; № 151 «а», л. 22—24, Информатор В. И. Бобок, собирали М. Г. Савина, Е. И. Быткэ, с. Бумбата Унгенского района и др.
- <sup>25</sup> В середине XIX в. поэт В. Александри в поддержку теории о римском происхождении обряда, модифицируя стихотворный текст плуга, умышленно заменил земледахаря Василия императором Траяном. Этую точку зрения развивали Е. Н. Воронка, М. Вуллеску и др. Современные румынские исследователи также связывают персонаж Траяна (или Траяца) с римским императором Траяном, завоевавшим в 105—106 гг. территорию Дакии (см. Anghel Paul. Plugușorul — «Gazeta literară», 1967, 1 ianuarie). Против такого рода теорий выступил еще в 30-х годах румынский этнограф П. Караман, указавший в частности, что В. Александри «поставил имя Траяна вместо имени хозяина». См.: P. Caraman. Datinile românești în limba franceză, Buc., 1934, р. 32.
- <sup>26</sup> А. Матеевич. Указ. раб., с. 1331.
- <sup>27</sup> В отдельных поэтических текстах сказано: «у быков, что спреди /рога украшены» (ла ший динаинте /коарнели мулуите). — См. Архив. фолькл. № 201, л. 19, с. Константиновка Арбузинского района Николаевской области, Информатор М. А. Андронаки, собирая Е. В. Жунгиету; л. 69—72, с. Александровка Вознесенского района Николаевской области, информатор М. Я. Моймеску, собирая Е. В. Жунгиету.
- <sup>28</sup> На Новый год рога обрядовых животных в отдельных случаях обвязывались от рога к рогу базиликом, переплетенным красными шерстянymi нитками. В одном из вариантов поэтического текста плуга об этом говорится весьма красноречиво «быки», что у пригона, / с рогами из нитей льна» (Ла ший де ла пригон, / Коарнеле ди фойор). — См. Арх. фолькл. № 201, л. 69—72. Рога животных как бы уподоблялись солнечному кругу.
- <sup>29</sup> ЭО, с. Кирилены Унгенского района, Редю-Маре Дондюшанского района; см. также Арх. фолькл. № 82, л. 17, с. Кобыльня Резинского района, № 99, л. 31—40, с. Мамальга Новоселицкого района, Черновицкой области, № 117, л. 104—114, с. Телешово Оргеевского района, № 133, л. 77—79, с. Рэдень Оргеевского района, № 153, л. 94—101, с. Кришкауцы Дондюшанского района, № 201, л. 19, с. Константиновка Арбузинского района Николаевской области; Там же, л. 69—72, с. Александровка Вознесенского района Николаевской области, № 151 «а», л. 22—24; № 171, л. 34—39, с. Биешты Оргеевского района, № 174, л. 133—137, с. Гульбока Оргеевского района.
- <sup>30</sup> Арх. фолькл. № 173, л. 73, с. Вышкэуць Оргеевского района, информатор К. М. Гараз, собирали Хропотинский А., Хынку А., Банага А. и др. Фольклористы рассматривали поздравление с плугом как «Историю кусочка хлеба» (А. Матеевич. Указ. раб., с. 1331); «Эпопею труда хлебороба» (T. Pamfile. Agricultura la români. Buc.,

1913, Aratul, *Plugăria*, cap. I, p. 1); «инсценировку труда хлебороба» (Скице де фолклор молдовенеск. Кишинэу, 1965, п. 86); «Трактат примитивной агротехники» (*Istoria teatrului în România*, v. I, Buc., 1965, р. 27).

<sup>31</sup> ЭО, с. Дрепкауцы, Требэсауцы Бричанского района; Селиште, Пыржолены Ниспоренского района; Валены, Колибаш Вулканештского района; см. также: Арх. фолькл. № 144, л. 15—19; с. Зэрнешты Вулканештского района, № 151, л. 136—143; Чугуля Фалештского района, № 176, л. 81—85, с. Червоний-Яр Килийского района Одесской области, № 201, л. 4—8, с. Константиновка Арбузинского района Николаевской области, № 125, л. 84—92, с. Барабой Рышканского района и др.

<sup>32</sup> Арх. фолькл., № 151, л. 136—143, Чугуля Фалештского района, № 176, л. 81—85, с. Червоний-Яр Килийского района Одесской области, № 178, л. 23—27, с. Анадол Ренийского района Одесской области, № 201, л. 4—8, с. Константиновка Арбузинского района Николаевской области, № 227, л. 35—39, с. Садова Ниспоренского района и др. В некоторых случаях говорится только о 9 больших подводах; см. также: № 183, л. 113—115, с. Валя-Трестиень Ниспоренского района.

<sup>33</sup> ЭО, с. Дрепкауцы Бричанского района; Куконештий-Векь Рышканского района, с. Кирилены Унгенского района; См. также Арх. фолькл., № 21, л. 142—143, с. Чучуля Фалештского района, № 176, л. 81—85, с. Червоний-Яр Килийского района Одесской области, № 183, л. 115, с. Валя Трестиень Ниспоренского района, № 125, л. 90—92, с. Барабой Рышканского района, № 227, л. 38—39, с. Садова Каларашского района, л. 145—152, с. Цибирика Каларашского района.

<sup>34</sup> ЭО, с. 10, информатор Г. В. Горчак, 58 лет.

<sup>35</sup> Там же, с. Кирилены, Валя Маре Унгенского района, Садова, Селиште Ниспоренского района.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> P. Caraman. «Deskolindatul» dans le Sud-Est Européen. Сборник на IV конгрессе на славянских географии и этнографии в София — 1936. София, 1938, с. 321—327. П. Караман подчеркнул, что в разных сочетаниях эти обряды известны у всех народов Юго-Восточной Европы.

<sup>38</sup> O. Constantinescu și I. I. Stoian. Din datina Basarabiei. Chișinău, 1936, р. 26—27; P. V. Stefănică. Datinile de Crăciun și Anul Nou pe valea Nistrului de jos. Chișinău, 1939, р. 11.

<sup>39</sup> ЭО, с. 10—11, с. Строенци, Грушка Рыбницкого района. См. также: Арх. фолькл., № 201, л. 112, с. Большая Сербуловка Еланецкого района Николаевской области; информатор С. С. Юреску, 73 г., собирал Е. В. Жунгиету.

<sup>40</sup> В. И. Чичеров. Зимний период..., с. 129.

<sup>41</sup> P. V. Stefănică. Datinile de Crăciun..., р. 10.

<sup>42</sup> А. Защук. Материалы для географии и статистики России..., с. 485.

<sup>43</sup> В качестве поздравления Новакова баллада встречается и в некоторых селах Черновицкой области (с. Мовила Герцовского района).

<sup>44</sup> Арх. фолькл., № 63, л. 71—75; № 96, л. 11—14; № 183, л. 129—131.

<sup>45</sup> Там же, № 144, л. 128—129; № 162, л. 105—107. Оно встречается и на Буковине в с. Мовила. Там же, № 101, л. 55—58.

<sup>46</sup> С. А. Токарев. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964, с. 380; Его же. Сущность и происхождение магии. — «Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая», новая серия, т. LI, с. 22; Е. Кагаров. Классификация и происхождение земледельческих обрядов. — «Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете», т. XXXIV, вып. 3—4. Казань, 1929, с. 189—196.

<sup>47</sup> М. О. Косвен. Очерки по этнографии Кавказа. — СЭ, 1946, № 2, с. 116—117.

<sup>48</sup> В. И. Чичеров. Указ. раб., с. 120—121, 164—165. Об этом свидетельствует также исследование рождественских колядок у молдаван, румын, украинцев.

<sup>49</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 19, с. 419.

<sup>50</sup> T. Czacki. O litewskej i polskich pravarch, t. 1, 1840, p. 263; D. Mototolescu. Jus volachicum in Polonia. Buc., 1916, p. 33—37.

<sup>51</sup> N. Iorga. Sărbi, Bulgari și Români în peninsula Balcanică în evul mediu. — «An. Ac. Române» (secț. ist.) seria II, t. XXXVIII, p. 107—127; Л. В. Маркова. Сельская община у болгар в XIX в. — «Труды института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая», новая серия, т. XII, М., 1960, с. 6—89; М. С. Шихарева. Сельская община у сербов в XIX — начале XX в. — «Труды института этнографии...», т. XII, с. 118—133; Fr. Miclosich. Über die Wanderungen der Rumänen in den Dalmatischen Alpen und Karpaten. Wien, 1879. И. А. Линченко. Черты из истории Юго-Западной (Галицкой) Руси XIV—XV вв. М., 1894, с. 170—178; J. Macăres. Vlași v Zapadnich Karpathach. Ostrava, 1959. П. Ф. Лаптин. Община в русской историографии последней трети XIX — начала XX в. Киев, 1971.

<sup>52</sup> Z. Pauli. Piesni ludu ruskiego w Galicyi. I. Lwów, 1839—40, р. 15; Н. Ф. Сумцов. Культурные переживания. Киев, 1890, с. 132.

<sup>53</sup> Н. Петров. О народных праздниках в Юго-Западной России. — «Труды Киевской Духовной Академии», 1871, сентябрь, с. 598.

<sup>54</sup> П. П. Чубинский. — Труды этнографического-статистической экспедиции в Западнорусский край, т. III. СПб 1872, с. 43, 437.

<sup>55</sup> Народные песни галицкой и угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким, ч. IV. М., 1878, с. 144.

<sup>56</sup> Колядки і щедрівки, т. I (колядки господарю и господині). — «Етнографічний збірник», т. XXXV. Лівів, 1914, с. 122; О. І. Дей. Колядки та щедрівки. — Зимова обрядова поезия трудового року. Київ, 1965, с. 82, 723, с. Раранча, Буковина.

<sup>57</sup> Б. Д. Гринченко. Песни. — Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях, т. III. Чернигов, 1899, с. 8—19; О. І. Дей. Колядки та щедрівки..., с. 158—791.

<sup>58</sup> Володимир Гнатюк. Колядки і щедрівки..., с. 138; О. І. Дей. Колядки та щедрівки..., стр. 84, 723, с. Козел, Чернігівщина...

<sup>59</sup> Володимир Гнатюк. Указ. раб., с. 129; О. І. Дей. Указ. раб., с. 83—84, с. Глибокому, Галичина.

<sup>60</sup> K. Zienkiewicz. Piosenki gminne ludu Pinskiego, Kovno, 1851, с. 10, 12.

<sup>61</sup> Володимир Гнатюк. Указ. раб., с. 129;

<sup>62</sup> S. Fl. Marian. Sărbătorile..., I, р. 39—40.

<sup>63</sup> Володимир Гнатюк. Указ. раб., с. 135.

<sup>64</sup> Стоглав, гл. 41, 92; Е. Ф. Карский. Белорусы, т. III. М., 1916, с. 97.

<sup>65</sup> Акты исторические, т. X, с. 96.

<sup>66</sup> «Москвитянин», 1841, № 1, с. 237.

<sup>67</sup> М. Арнаудов. Кукери и русалии. — Сборник за народни умотворение и народопис, кн. XXXIV. София, 1920, с. 60—79.

<sup>68</sup> Д. Маринов. Кукови или кучери. — «Известия на Етнография музей в София», кн. I, 1907, с. 21—28; Г. Кацаров. Кучерите — «Периодическо списание», кн. XVIII, 1907, с. 454—458; Народы зарубежной Европы. Народы мира, т. I. М., 1964, с. 350—352; Очерки общей этнографии. Зарубежная Европа. М., 1966, с. 75. Совершенно аналогичны были кукерские обряды у бессарабских болгар. См.: Ф. Варзолов. Кукри. — КЕВ, № 9, 1877, с. 386—391.

<sup>69</sup> Народы зарубежной Европы, т. I, с. 350.

<sup>70</sup> I. Pop-Reteganul. Bricelatul sau alegerea de Craiu nou în ţară. Revista ilustrată an, I. Bistrița, 1898, p. 73; S. Fl. Marian. Sărbătorile III. Buc., 1901, p. 117—129; V. Băințan. Tânărata—obicei tradițional din Maramureș. REF. № 2, 1968, p. 159—162; E. Cernea. Udătoriul — versiune Maramureșană a obiceiului agrar încinat plugarului care ese cel dintîi la arat. *Ibidem*, pp. 163—169.

<sup>71</sup> Т. Д. Златковская. О происхождении некоторых элементов кукерского обряда у болгар. — СЭ, № 3, 1967, с. 36—46.

<sup>72</sup> O. Constantinescu și I. Stoian. Op. cit., p. 44. (с. Каприана, Зубрешты Страшенского района; Сесены Резинского района), р. 45 (с. Тэршицей Флорештского района, с. Селемет Чимишлийского района).

<sup>73</sup> ЭО, с. 11, с. Перерыта, Требисуцы Бричанского района; Иванча Оргеевского района; Костешты, Ханска, Бардар Котовского района; с. Селиште, Хузум Ниспоренского района: (см. также: С. Кульчинский. О суевериях, обычаях, поверьях и приметах жителей села Ставучаны Хотинского уезда. — КЕВ, 1873, № 7, с. 316).

<sup>74</sup> ЭО, с. 11, с. Валены, Джурджулешты Вулканештского района, Приозерное Килийского района Одесской области; см. также различные варианты в Арх. фолькл. АН МССР, 1967, № 175, л. 40—41, с. Червоний Яр Килийского района Одесской области, № 171, 1967, л. 23—25, с. Мишешты Оргеевского района, № 203, 1969, л. 47—48, с. Зембренцы Новоаненского района, № 209, 1969, л. 130—132, с. Цыпала Новоаненского района.

<sup>75</sup> Арх. фолькл. АН МССР, 1967, № 171, л., с. Маловата Оргеевского района. Различные варианты см: 1965, № 154, л. 294, с. Тыршицей Флорештского района, № 160, 1966, л. 218, с. Пашканы Котовского района и др.

<sup>76</sup> Арх. фолькл. АН МССР, № 150, л. 268. Информатор А. Л. Гимпу, Записал А. С. Хынку, В. И. Цуркану, И. И. Мокорь.

<sup>77</sup> Там же, № 175, 1967, л. 63, записали А. С. Хынку, Н. М. Бэешу.

<sup>78</sup> A. Конский. Простонародные праздничные обычаи в Бессарабии. — КЕВ, 1870, № 23, с. 431—422; А. Матеевич. Новый год у молдаван. — КЕВ, 1915, № 47; T. T. Burada. O călătorie în satele românești din Istria. Iași, 1869, p. 45; T. T. Burada. Istoria teatrului în Moldova. v. I. Iași, 1915, p. 53—54; S. Fl. Marian. Sărbătorile la români, v. I. Buc., 1898, p. 149—155; E. Niculifă-

Voronca. Datinile și credințele poporului român, v. I. Cernăuți, 1903, р. 103, 111, 124.

<sup>79</sup> O. I. Дей. Колядки та щедрівки. Зимова обредова поезія тру-дового року, с. 539.

<sup>80</sup> А. Терещенко. Быт русского народа, ч. VII. СПб, 1848, с. 108—109.

<sup>81</sup> И. П. Сахаров. Сказания русского народа. Народный днев-ник. Праздники и обычай СПб, 1885, с. 4.

<sup>82</sup> А. П. Минх. Народные обычаи, обряды, суеверия и предрас-судки Саратовской губернии, собранные в 1861—1888 гг., «Записки Русского географического общества по отделению этнографии», т. XIX, вып. II. СПб, 1889, с. 95; А. А. Макаренко. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. — «Записки Русского географического общества по отделению этнографии», т. XXXVI. СПб, 1913, с. 47; И. П. Калинский. Церковно-народный месяцеслов на Руси; там же, т. VII. СПб, 1877, с. 85.

<sup>83</sup> А. А. Потебня. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1865, с. 60—61.

<sup>84</sup> Д. Маринов. Кукови и кучери. — «Известия на Етнография музей в София», кн. I, 1907, с. 21—28; Г. Кацаров. Кучерите. — «Периодическо списание», кн. XVIII. София, 1907, с. 454—458; М. Арнаудов. Кукери и русалии. — «Сборник за народни умотворения и народопис», кн. XXXIV. София, 1920, с. 16; К. Державин. Болгарский театр. М.—Л., 1950, с. 16; Х. Вакарелски. Кукери... — народный болгарский карнавал. — «Бюллетень культурной информа-ции». Министерство информации и искусства. София, 1946, № 24, с. 12—13.

<sup>85</sup> ЭО, с. 12, с. Валены, Брынза, Слободзея Маре, Кислица Прут Вулканештского района. Озерное Измаильского района Одесской об-ласти (см. также: I. Mușlea, Ov. Birlea. Tipologia folclorului. Din răspunsurile la Chestionarul lui B. P. Hasdeu. Buc., 1970, p. 328—329).

<sup>86</sup> ЭО, там же, с. Джурджулешты Вулканештского района (см. также: B. Petriceicu-Hasdeu. Etymologicum magnum romaniae, т. II. Buc., 1887, p. 1183; T. Pamfile. Sărbătorile de toamnă și postul Crăciunului. Buc., 1914, p. 147; S. Fl. Marian. Sărbătorile..., v. I, p. 156; E. Niculifă-Voronca. Studii în folclor, v. 1, Buc., 1908, p. 49—50).

<sup>87</sup> Термин происходит от болгарского *сурва*, *сороква*, что озна-чает зеленая ветка, молодой, юный. *Сурвакувать* или *сурваквать* у болгар означало ударить (кого-то) молодыми ветками. См. Р. Cara-man. Datinile românești în limba franceză. Buc., 1934, p. 83.

<sup>88</sup> Арх. фолькл. АН МССР, № 175, 1967, л. 25, информатор Д. П. Алекси, записали Н. М. Бэешу, А. С. Хынку, № 178, 1968, л. 102—103; информатор Е. З. Румы, 52 года.

<sup>89</sup> ЭО, с. 13, информатор М. Д. Новак.

<sup>90</sup> Аналогичный текст был записан еще во второй половине XIX в. G. Dem. Teodorescu. Poezii populare. Buc., 1884, p. 159.

<sup>91</sup> Арх. фолькл. АН МССР, № 175, л. 28—29, с. Озерное Измаиль-ского района Одесской области; информатор М. Г. Кэтэню, 70 лет, записали Н. М. Бэешу и А. С. Хынку.

<sup>92</sup> См. Theocr., II, 120; III, 10; Y, 88; Verg., Aen., III, 71; Claud., EP, 8; Polites, E, по 138, сп. Skirnismal, 19; см. также: А. Терещенко. Указ. раб., VII, с. 33; А. А. Потебня. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий, с. 47; В. В. Латышев. Очерки гре-

ческих древностей, 2. СПб, 1889, с. 83; Е. Кагаров. Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. СПб, 1913, с. 163—170 и др. Заметим, что у лезгин праздник Нового года назывался Ярансувар (яр, яру, яруди — алый, красный; сувар — праздник) или Яран ючъ — красный день; см.: А. Г. Трофимова. Обряды и празднества лезгин, связанные с народным календарем. — СЭ, 1961, № 1, с. 143.

<sup>93</sup> Б. Л. Богаевский. Земледельческая религия Афин, т. I. Петроград, 1916, с. 225.

<sup>94</sup> G. Dem. Teodorescu. Încercări critice asupra unor credințe, dătine și moravuri..., Buc., 1874, р. 65. Его же, Poezii populare..., р. 158—160. А. Н. Веселовский. Указ. раб., с. 121. М. А. Арнаудов, Хр. Вакарелски. Българско народно творчество, т. 5. София, 1962, с. 37.

<sup>95</sup> Н. Бэешу. Манифестэрь етнографиче ши фолклориче традиционале ын диминица примей зиле а анулуй. — «Фолклористикэ ши фолклор». Кишинэу, 1970, с. 50.

<sup>96</sup> P. Caraman. Op. cit., р. 375, 379, 429.

<sup>97</sup> Gh. E. Ciușanu. Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi și nouă. Buc., 1914, p. 29.

<sup>98</sup> Gubernatîs. Mythologie des plantes, t. I, 1878, p. 60—65; E. Niculită-Voronca. Op. cit., p. 49—50.

<sup>99</sup> Bötticher. Der Baumcultus der Hellenen. Berlin, 1856, p. 314.

<sup>100</sup> Подробнее об этом см.: Б. Л. Богаевский. Указ. раб., с. 218—225.

<sup>101</sup> D. Stefanescu. Studii asupra literaturiei populare. «Lumina pentru toți». IV. Buc., 1888, p. 40; G. Dem. Teodorescu. Încercări critice, p. 65; S. Fl. Marian. Op. cit., p. 157; I. Mușlea. Ov. Bîrlea. Op. cit., p. 329.

<sup>102</sup> Д. Фрэзер. Золотая ветвь, вып. III. Умирающие и воскресающие боги растительности. М., 1928.

<sup>103</sup> В уездах Галац, Брэилэ, Тулча, Бузэу, Яломица, Констанца, Прахова, Дымбовица, Иллов, Телеорман, Арджеш, Вылча, Олт, Долж, Мехединц, частично в Караш Северин, Горж и Вранча. В. Petriceicu-Hașdeu. Op. cit., р. 1183; S. Fl. Marian. Op. cit., v. 1, р. 155—161; T. Pamfile. Sârbătorile de toamnă..., р. 147; C. Rădulescu-Codin, D. Mihalache. Sârbătorile poporului cu obiceiurile, credințele și unele tradiții legate de ele. Buc., 1909, р. 14; Gh. Vrăbie. Folclorul. Obiect—principii—metodă—categorii. Buc., 1970, р. 195—221. L. Mușlea, Ov. Bîrlea. Tipologia folclorului, р. 328—329 ets.

<sup>104</sup> К. А. Шапкарев. Сборник от болгарски народни умотворения, ч. 3, отдел 1 и 2, книга VII. София, 1891, с. 156; В. Качановский. Памятники болгарского народного творчества, вып. I. СПб, 1882, с. 3; Д. Маринов. Народна вера в религиозни народни обычай. София, 1914, с. 337; Българско народно творчество, т. 5. Обрядни песни. София, 1962, с. 37, 284—291.

<sup>105</sup> P. Caraman. Substratul mitologic al sărbătorilor..., р. 429. В преобразованном виде встречается и сейчас в некоторых районах Сербии, см.: Народы зарубежной Европы, ч. I, с. 424.

<sup>106</sup> См. например: A. Philippide. Originea limbii românilor, vol. I—II, Iași, 1923.

<sup>107</sup> ЭО, с. 13, с. Селиште, информатор Л. Иванов, 68 лет, Чорешты Ниспоренского, Горешты, Прутены Фалештского и Чаара Котовского районов.

<sup>108</sup> B. Я. Proppl. Русские аграрные праздники. Л., 1963, с. 62. <sup>109</sup> Е. Кагаров. Указ. раб., с. 164, представляет интерес грузинский обычай; поздравляющий на Новый год ведет с собой быка с зажженными восковыми свечами на рогах. Животному бросают сено, катают перед ним яблоко, говоря: «подай нам такой же круглый год». В. В. Бардевалидзе. По этапам развития древнейших религиозных верований и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957, с. 198.

<sup>110</sup> ЭО, с. 13—14, с. Садова Каларашского района, информатор И. Л. Вулпе, 83 г.; См. также: O. Constantinescu și I. Stoian. Op. cit., p. 26.

<sup>111</sup> с. Приозерное Татарбунарского района Одесской области, с. Ба-лаурешты, Селиште Ниспоренского, Степь-Сочь, Телешово Оргеевского, Переята, Требисоуцы Бричанского районов; см. также: Арх. фолькл. АН МССР, 1947, № 11, л. 7, с. Вилково Кагульского района, 1968, № 183, л. 111, с. Вала Трестиен, Селиште Ниспоренского района, № 227, 1971, л. 137, с. Цибирика Каларашского района.

<sup>112</sup> М. И. Шахнович. Приметы в свете науки, 1969, с. 26.

<sup>113</sup> ЭО, с. 14, с. Приозерное, Червоний Яр Килийского района Одесской области.

<sup>114</sup> Там же, с. Магала Новоселицкого района Черновицкой области, с. Маловата Оргеевского, Гырбова Дондюшанского, Ципова Резинского районов.

<sup>115</sup> O. Constantinescu și I. Stoian. Op. cit., p. 43—44.

<sup>116</sup> ЭО, с. 14, с. Брынзены Единецкого, Скаены Дондюшанского; Росипены Фалештского районов.

<sup>117</sup> B. Я. Proppl. Указ. раб., с. 56.

<sup>118</sup> ЭО, с. 15, с. Дрепкауцы, Гриманкауцы, Переята, Крива, Требисоуцы Бричанского района, Боросяны Дондюшанского района; Брынзены Единецкого района, Валены, Кислица Прут Вулканештского района, Маловата, Степь-Сочь, Селиште Оргеевского района.

<sup>119</sup> Там же, с. Магала Новоселицкого района Черновицкой области. Кутья как составная часть новогоднего, рождественского и других трапез распространена по всей Молдавии.

<sup>120</sup> Кутья на Новый год изготавлили и у других народов, занимающихся земледелием. По своему функциональному назначению она повсюду должна была магическим образом обеспечивать плодородие; Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969, с. 211—214.

<sup>121</sup> ЭО, с. 15, с. Магала, Красноильск, Черновицкой области.

<sup>122</sup> Там же, с. Гырбово, Боросяны Дондюшанского, Рубленница, Редь-Черешневец Сорокского, Степь-Сочь Оргеевского районов.

<sup>123</sup> Н. Маркевич. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиянъ. Киев, 1860, с. 65.

<sup>124</sup> Впервые он был отмечен В. Караджичем. Српски речник истучен немачкијем и латинскијем ријечима у Београду. Београд, 1898, с. 369; А. Афанасьев, Указ. раб., т. III, с. 745; P. Caraman. Obrzec kolędowania i głosów, р. 413. Т. А. Колева. Зимний цикл обычая славян. — СЭ, 1971, № 3, с. 45.

<sup>125</sup> А. Афанасьев. Указ. раб., с. 745—746.

<sup>126</sup> ЭО, с. 16, с. Костешты, Ханска Котовского, Делакеу Новоаненского, Маловата Оргеевского районов; см. также: O. Constantinescu și I. Stoian. Op. cit., p. 12, 47.

<sup>127</sup> Т. А. Колева. Указ. раб., с. 45—46.

<sup>128</sup> И. М. Снегирев. Русские простонародные праздники и суеверные обряды, вып. 2. М., 1837, с. 8.

<sup>129</sup> ЭО, с. 16, с. Маловата, Степь-Сочь Оргеевского, Тудорово Суворовского, Бардар, Леушены Котовского районов, с. Миклеушены Ниспоренского, Устье Оргеевского районов; подробнее об этом см.: O. Constantinescu și I. Stoian. Op. cit., р. 47. Примечательно, что в конце XIX в. у арумийн Европейской Турции был распространен обряд *Pitironi*, который по своему содержанию не отличается от намеченного здесь молдавского обычая; см.: I. Nenîescu. De la România din Turcia europeana. Вис., 1895, р. 539.

<sup>130</sup> ЭО, с. 16, с. Джурджулешты, Колибаш Вулканештского района, Приозерное, Червоний Яр, Килийского района Одесской области; см. также: O. Constantinescu și I. Stoian. Op. cit., р. 41.

<sup>131</sup> Там же, стр. 41, с. Сесены Каларашского района, Милешты Ниспоренского района; см. также: O. Constantinescu și I. Stoian. Op. cit., р. 47.

<sup>132</sup> ЭО, с. 16, с. Селиште Ниспоренского, Степь-Сочь, Телешово Оргеевского, Талмазы Суворовского районов.

<sup>133</sup> M. A. Арнаудов. Български народни празници. София, 1943, с. 24—25; Хр. Вакарелски. Български празнични обычай. София, 1943, с. 119; Д. Маринов. Народна вяра и религиозни народни обичаи. — Сб. НУ, кн. XXVIII. София, 1914; с. 271; Р. Славейко. Български народни обичаи и вярвания. София, 1924, с. 147—149; Т. А. Колева. Указ. раб., с. 46—47.

<sup>134</sup> В. Чайкановић. Студије из религије и фолклора. — «Српски етнографски зборник», кн. XXXI, Београд, 1924, с. 151—152; С. М. Милојевић. Песме и обичаји укупног народа српског. Београд, 1875, с. 59; В. Карапић. Живот и обичаји народа српскога. Беч, 1867, с. 4; Јоан Памучина. Славене божица у Херцеговини, — Србско-далматински магазин. Задар, 1866, с. 76; Б. Дробнаковић. Ethnologija naroda Jugoslavije. Београд, 1960, с. 185—186; П. Костић. Новогодни обичаји «Јадар-вуков завичај». — «Гласник Етнографског музеја у Београду». Београд, кн. XXVI, 1964, с. 411; Его же. Разлике у новогодишњим обичајима у областима косовског — ресавског и млађеч херчеговачког говора, — «Гласник Етнографског музеја у Београду». Београд, кн. XXVI, 1963, с. 69; E. Schneeweis. Die Weihnachtshäubchen der Serbokroaten. Wien, 1925, р. 170; А. Трећенков. Указ. раб., ч. VII, с. 23—24.

<sup>135</sup> С. П. Пашића. Обичај о Божићу у Банији, «Србско-далматински магазин». Задар, 1867, с. 67. M. Turnšek. Pod vernim krovom. Ljubljana, kn. I, 1943, pp. 55, 70.

<sup>136</sup> Z. Pauli. Op. cit., I. Lwów, 1839, s. 1; П. Богатырев. «Полазник» у южных славян, мадьяр, словаков, поляков и украинцев. «Lud Slowancki», т. 3, ч. 1, 1932; Его же. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. — Вопросы теории народного искусства. М., 1971, с. 218—223; И. Ф. Симоненко. Быт населения Закарпатской области. — СЭ, 1948, № 1, с. 82—83.

<sup>137</sup> П. Богатырев. «Полазник» у южных славян, мадьяров, поляков и украинцев..., т. 3, ч. 2, 1934, S. 228, 234, 235, 237, 246.

<sup>138</sup> A. Gorovei. Credință și superstiții ale poporului român. Вис., 1915, р. 242; S. Fl. Marian. Op. cit., p. 149; P. Caraman. Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români și slavi, p. 418.

<sup>139</sup> ЭО, с. 16—17, с. Селиште, Миклеушены, Зозуляны Ниспоренского, Редь Черешневец Сорокского, Тырново Дондюшанского районов.

<sup>140</sup> П. Богатырев. Магические действия, обряды и верования Закарпатья, с. 207. O. Constantinescu și I. Stoian. Op. cit., р. 43. C. D. Gheorghiu. Calendarul femeilor superstițioase. Petra-N. 1892, р. 21—22.

<sup>141</sup> ЭО, с. 16—17.

<sup>142</sup> Там же, с. 32.

<sup>143</sup> S. Fl. Marian. Op. cit., р. 146.

<sup>144</sup> А. А. Потебня. О мифическом значении некоторых обрядов и поверьй, с. 64.

<sup>145</sup> С. А. Токарев. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX века. М., 1957, с. 72. Сходное поверье, относящееся к воде, отмечено у гуцулов. За день до Ивана Купалы девушки обращались с молитвой к горному водопаду, прося красоты, счастья и богатства. См. K. Moszynski. Kultura ludowa Słowian. Cz. 2. Kultura duchowa. Zeszyt I. Kraków, 1934, s. 511.

<sup>146</sup> ЭО, с. 17, с. Бардар, Буцены Котовского района, Варзарешты, Миклеушены, Селиште Ниспоренского района, Борисовка, Татарбунарского, Приозерное, Червоний Яр Килийского района Одесской области и др.; см. также: O. Constantinescu și I. Stoian. Op. cit., р. 16; T. Pamfile. Agricultura la români. Вис., 1913, р. 84.

<sup>147</sup> S. Fl. Marian. Op. cit., р. 147; E. Niculita-Voronca. Op. cit., р. 48.

<sup>148</sup> ЭО, с. 17, с. Перерытое, Требисоуцы, Гриманкауцы Бричанского района; Магала Новоселицкого района Черновицкой области; см. также: S. Fl. Marian. Op. cit., р. 166.

<sup>149</sup> ЭО, с. 17, с. Кислица-Прут, Манта Вулканештского района.

<sup>150</sup> П. Е. Ефименко. Указ. раб., с. 45.

<sup>151</sup> ЭО, с. 17, с. Гырбово, Тырново Дондюшанского; Городиште Резинского и Кирилены Унгенского районов.

<sup>152</sup> E. Niculita-Voronca. Op. cit., р. 50.

<sup>153</sup> S. Fl. Marian. Op. cit., р. 2.

<sup>154</sup> ЭО, с. 17—18, с. Приозерное, Червоний Яр Килийского, Борисовка Татарбунарского района Одесской области, Тудорово, Толмазы Суворовского района; O. Constantinescu și I. Stoian. Op. cit., р. 40.

<sup>155</sup> S. Fl. Marian. Op. cit., р. 148.

<sup>156</sup> ЭО, с. 17, с. Магала Новоселицкого района Черновицкой области, Крива, Дрепкауцы, Перерытое, Требисоуцы Бричанского, Боросены, Тырново Дондюшанского, Редь-Черешневец Сорокского, Селиште, Миклеушены, Юрчены Ниспоренского, Бардар Котовского, Делакеу Новоаненского районов.

<sup>157</sup> Дж. Фрэзер. Золотая ветвь, вып. I, с. 45; С. А. Токарев. Сущность и происхождение магии, с. 25.

<sup>158</sup> ЭО, с. 17, с. Миклеушены, Селиште, Юрчены Ниспоренского, Степь-Сочь Оргеевского, Редь-Черешневец, Высока Сорокского, Тырново Дондюшанского, Гриманкауцы Бричанского, Бардар, Буцены Котовского, Валены, Колибаш Вулканештского районов; см. также: O. Constantinescu și I. Stoian. Op. cit., р. 43; S. Fl. Marian. Op. cit., р. 149.

<sup>159</sup> E. Niculita-Voronca. Op. cit., р. 169.

<sup>160</sup> С. А. Токарев. Сущность и происхождение магии, с. 15.

<sup>161</sup> На это справедливо указывал, основываясь на русских материалах о гаданиях, В. Смирнов в статье «Народные гадания в Костромском крае». — «Труды Костромского научного общества по изучению местного края», вып. 41, «Этнографический сборник». Кострома, 1927, № 4, с. 18—19. *B. I. Чичеров.* Указ. раб., с. 87.

<sup>162</sup> *B. I. Чичеров.* Указ. раб., с. 87—88. Представляется необоснованным суждение автора о том, что в районе средиземноморья (юг Европы) циклизация гаданий менее четка, чем, например, у русских. Материал о гаданиях молдаван, румын и других балканских народов указывает на достаточно четкую циклизацию, представляющую большую аналогию с русскими и украинскими как по форме, так и по содержанию.

<sup>163</sup> *Дм. Кантемир.* Дескринеря Молдовей, п. 200, 196.

<sup>164</sup> Гадание на прутьях широко практиковалось у скитов; см. *Геродот.* История, IV, Л., 1972, 67.

<sup>165</sup> ЭО, с. 18, с. Бардар Котовского, Сесены Каларацкого, Высокая Сорокского районов, Борисовка, Приозерное, Червоний Яр Одесской области, Маловата Оргеевского района; Среднее Водяное Рауховского, Солотвино Тячевского районов Закарпатской области, см. также: *П. Сырку.* Из быта бессарабских румын. Петроград, 1914, с. 176; *O. Constantinescu și I. Stoian.* Op. cit., p. 19, 26.

<sup>166</sup> *O. Constantinescu și I. Stoian.* Op. cit., p. 31, 33, 35—38. Подобные гадания наблюдаются у украинцев и русских, см.: *П. П. Чубинский.* Указ. раб., с. 260; *А. Терещенко.* Указ. раб., с. 269—272.

<sup>167</sup> ЭО, с. 18, с. Степь-Сочь, Маловата Оргеевского, Цыпала, Делакеу Новоаненского районов.

<sup>168</sup> *T. Mirza, Gh. Petrescu.* Cîntecul Vergelului. Revista de etnografie și folclor, № 2, 1969, p. 129—149.

<sup>169</sup> *S. Fl. Marian.* Op. cit., p. 174, 178, 206, 209 и др.

<sup>170</sup> *B. I. Чичеров.* Указ. раб., с. 112.

<sup>171</sup> *C. A. Токарев.* Сущность и происхождение магии, с. 15.

<sup>172</sup> ЭО, с. 18, с. Бардар Котовского, Коркмаз, Тудорово Суворовского, Джурджулешты, Манта Вулканештского районов.

<sup>173</sup> *S. Fl. Marian.* Op. cit., p. 91.

<sup>174</sup> *Д. И. Менделеев.* Соч., т. XXIV. М., 1934, с. 236.

<sup>175</sup> *B. I. Чичеров.* Указ. раб., с. 93.

<sup>176</sup> ЭО, с. 18, с. Межречье, Красноильск Сторожинецкого района Черновицкой области; *E. Niculijă-Voronica.* Op. cit., p. 125.

<sup>177</sup> *Z. Pauli.* Piesni ludu ruskiego w. Galicyi, t. I, Lwów, 1839, с. 1.

<sup>178</sup> *И. Гальк.* Народные обычай и обряды з околиц над Збручем, ч. 2. Львов, 1862, с. 15.

<sup>179</sup> *П. Богатырев.* Полазник у южных славян, мадьяров, поляков и украинцев. — «Lud Slowianski», т. 3, ч. 2, S. 228, 234, 235, 237; Магические действия, обряды и верования Закарпатья, с. 222. (И. Мишковский, архив Ржегоржа).

<sup>180</sup> *B. Чайкановић.* Указ. раб., с. 151—152.

<sup>181</sup> *T. P. Борђевић.* Природа у верован у предан у нашега народа, кн. I. Београд, 1958, с. 170—171, 173.

<sup>182</sup> *П. Ровинский.* Черногория в ее прошлом и настоящем, т. II, ч. I, СПб, 1897, с. 687—688.

<sup>183</sup> *Д. Маринов.* Народна вера и религиозни народни обичаи..., с. 64—66, 69. Почтание коров и быков наблюдалось также в Скандинавии и у некоторых древнегерманских племен; см. *J. Grimm.* Deutsche Mythologie, bd. II. Berlin, 1877, 5, 554.

<sup>184</sup> ЭО, с. 18, с. Волока Глибовского района Черновицкой области. Сведения по селам Горбова, Могошешты и Лунка той же области предоставил научный сотрудник отдела этнографии и искусствоведения АН МССР Г. И. Спатору.

<sup>185</sup> *Gh. Vrabie.* Teatrul popular românesc. Studii și cercetări de istorie literară și folclor. 1957, N 3—4, p. 520, 36; *V. Adăscăliței.* Traces du culte du boeuf chez des Roumains (spécialement en Moldavie) à l'occasion des fêtes de fin d'année, par rapport à celles des peuples voisins. Македонски фолклор, г. IV, № 7—8, Скопје 1971, p. 165—171.

<sup>186</sup> *A. С. Петрушевич.* Общерусский дневник. Львов, 1866, с. 23, 88, 90.

<sup>187</sup> *Z. Pauli.* Piesni ludu polskiego W. Galicyi. Lwów, 1838, p. 16—17; *Его же.* Piesni ludu ruskiego W. Galicyi..., s. 2; *A. A. Потебня.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий..., с. 31.

<sup>188</sup> ЭО, с. 18—19, с. Кухнешты Глодянского, Калинешты Фалештского районов.

<sup>189</sup> ЭО, там же. Обычай распространен по всей Молдавии и называется еще ку буга, ку бугэу, бугтай и т. д.

<sup>190</sup> *Л. Я. Штернберг.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, с. 431.

<sup>191</sup> *А. Н. Веселовский.* Указ. раб., с. 128—129.

<sup>192</sup> *B. I. Чичеров.* Указ. раб., с. 195, 200.

<sup>193</sup> *I. A. Hartung.* Die Religion der Römer nach den Quellen dargestellt. Bd., I—II. Erlangen, 1836; *А. И. Немировский.* История раннего Рима и Италии. Возникновение классового общества и государства. Воронеж, 1962, с. 56; *Его же.* Идеология и культура раннего Рима. Воронеж, 1964, с. 96; *З. Майяни.* Эtrusci начинают говорить. Москва, 1966, с. 191, 193, 217, 231, 232, 242 и др.; *А. Донини.* Люди, идолы и боги. М., 1966, с. 142.

<sup>194</sup> *Plutarchus.* Alcibiades, 16; Pousanias, I, 24, 4; II, 35, 6; Porphyrius. De abstinentia, I, 25; II 29—30; Aeschulus Agamemnon, 1926—1927; Aelianus Verae historiae, V, 14; Aratus (Epicus), 132; Philostratus Imagines, Heroides, II, 24; *C. T. Seltman.* Athens, Its History and Coinage, Cambridge, 1924, pp. 24, 30, 49; *M. P. Nilsson.* Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen. Leipzig, 1906, p. 26, 261, 292; *Евг. Кагаров.* Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. СПб, 1913, с. 247—260; *Дж. Томсон.* Исследования по истории древнегреческого общества. М., 1958, с. 118—119.

<sup>195</sup> *Гордон Чайлд.* У истоков Европейской цивилизации. М., 1952, с. 150—151, 187.

<sup>196</sup> *З. П. Соколова.* Культ животных в религиях. М., 1972, с. 43.

<sup>197</sup> *Б. А. Рыбаков.* Космогония и мифология земледельцев энеолита. — СА, 1965, № 1, с. 25—26.

<sup>198</sup> *T. Passek.* La céramique Tripolienne. М., 1935; *ее же.* Периодизация трипольских поселений. — МИА, 10, 1949; *М. Рудинский.* Поповогородский вияв культуры мальованої кераміки. Антропологія, т. III. Київ, 1930; с. 236, фиг. 9; *V. Milojeic.* Chronologie der jüngeren Steizeit Mittel und Südosteuropas. Berlin, 1949; *С. Н. Бибиков.* Раннеприпольське поселення Лука-Врублевецька на Днестре. — МИА, 38, 1953, с. 240. *R. Vulpe.* Izvoare-Buc., 1957; *D. Berciu.* Con-

tribuții la problemele neoliticului în România în lumina noilor cercetări. Buc., 1961; *VI. Dumitrescu*. Originea și evoluția culturii Cucuteni-Tripolie (I, II), SCIV, 1, 2, 1963; *Ego же*. Hăbășești. Buc., 1967, p. 39, 19, 53, 54, 56; *C. Mătăsă*. Așezarea eneolitică Cucuteni B. de la Tîrgu Ocna-Podei. Arheologia Moldovei. v. II—III, p. 28, 31, 39, 60. *E. Čehak*. Plastyka eneoliticznej kultury ceramiki molowanej w Polsce. Świątowit, t. XIV, (1930—1931), War., 1933, s. 193.

<sup>199</sup> *K. Majewski*. Chronologia i styl plastiki figuralnej zachodniotrypielskiej. Archeologia, t. II. Warszawa, 1948, S. 15.

<sup>200</sup> *E. Bulanda*. Kult Bogini-Matki W Kulturach prehistorii i etnologii. Świątowit, t. XVIII. Warszawa, 1947, S. 9.

<sup>201</sup> *C. Н. Бибиков*. Раннетрипольское поселение Лука-Врублевецкая на Днестре..., с. 266.

<sup>202</sup> *C. Mătăsă*. Așezarea eneolitică Cucuteni B. de la Tîrgu Ocna-Podei. Arheologia Moldovei. II—III, fig. 24, 6.

<sup>203</sup> *B. И. Равдоникас*. Элементы космических представлений в образах наскальных изображений. — CA, IV, 1937, с. 12.

<sup>204</sup> *A. П. Окладников*. Неолит и бронзовый век Прибайкалья. — МИА, 1955, № 43, с. 341.

<sup>205</sup> *E. Čehak*. Plastyka eneoliticznej kultury..., tabl. XVII, рис. 1.

<sup>206</sup> *Б. А. Рыбаков*. Космогония и мифология земледельцев энеолита, II, с. 24.

<sup>207</sup> *Х. Думитреску*. Антропоморфные изображения на сосудах из Траяна. «Dacia», vol. IV, 1960, с. 42—43.

<sup>208</sup> *С. Н. Бибиков*. Указ. раб., с. 266.

<sup>209</sup> *А. К. Амброз*. Раннеземледельческий культовый символ (ромб с крючками). — CA, 1965, № 3, с. 14, 18. *N. Fettich*. Über den Sinn der prähistorischen Ornamente. — A.A.B., 1958, s. 122.

<sup>210</sup> *М. Т. Гембарович*. О значении трипольских женских статуэток. CA, XXV. M., 1956, с. 112.

<sup>211</sup> *Ch. Picard*. «Phedra à la balançoire» et symbolisme des pendions. R.A., 1928, XXVIII, p. 57.

<sup>212</sup> *М. Г. Гембарович*. Указ. раб., с. 110.

<sup>213</sup> *ЭО*, с. 19, с. Редь-Черешневец, Высока Сорокского, Гирьбово Дондошанского, Валены, Манта Вулканештского районов и др. Раскачивание на качелях молодых женщин, девушек и девочек некоторые исследователи считают обрядовым актом, «имитативно-сексуальным по отношению к божеству плодородия». См.: *Л. Я. Штернберг*. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936; с. 466; *В. Н. Басилов*. Культ святых в исламе. М., 1970, с. 12 и сл.

<sup>214</sup> *Е. Ф. Лагодовская*. Раскопки Одесского историко-археологического музея под Одессой. CA, т. VI, с. 251—253, 257, рис. 21, 23.

<sup>215</sup> Раскопки *В. И. Маркевича*.

<sup>216</sup> *С. Н. Бибиков*. Раннетрипольское поселение Лука-Врублевецкая на Днестре, с. 266.

<sup>217</sup> *К. Маркс и Ф. Энгельс*. Соч., т. 21, с. 315.

<sup>218</sup> Подробную аргументацию в пользу этого утверждения см. в работе: *Т. Д. Златковская*. О происхождении некоторых элементов кукерского обряда у болгар. — СЭ, 1967, № 3, с. 39—40.

<sup>219</sup> *S.-trabonis*. Geographica, X, III, 16.

<sup>220</sup> Diodori bibliotheca historica, IV, 4, 2. *Т. Д. Златковская*. Указ. раб., с. 40—41.

<sup>221</sup> *Т. Д. Златковская*. Ранние монеты южнофракийских племен.

мен. (К вопросу о происхождении культа Диониса). — «Нумизматика и эпиграфика», т. VII, 1968, с. 3—22.

<sup>222</sup> *Macrobius*. Saturnalia, I, 18, 11.

<sup>223</sup> *F. Jacoby*. Fragmente der griechischen Historiker. Lieden, 1954, Bd. III, p. 151, 244.

<sup>224</sup> *Д. Дечев*. Една семеенна триада в религия на траките. — «Известия на Българския археологически институт» (ИБАИ), XVIII, 1952, с. 43, прим. 1. *Т. Д. Златковская*. О происхождении некоторых элементов кукерского обряда у болгар, с. 43.

<sup>225</sup> *G. Kazarov*. Beiträge zur kulturgeschichte der Thraker. Saarjewo, 1916, p. 50 и сл.; *C. Daicoviciu*. Cetatea Dacică de la Piatra Roșie. Buc., 1954, p. 121.

<sup>226</sup> *C. Daicoviciu*. Op. cit., p. 65, 119—121.

<sup>227</sup> *D. Berciu*. Zorile istoriei în Carpați și la Dunăre. Buc., 1966;

*P. Panaitescu*. Introducere la istoria culturii românești. Buc., 1969, fig. 4.

<sup>228</sup> *Z. G. Frazer*. Apollodorus, London, 1921, II, p. 125.

<sup>229</sup> Anthologia Palatina, v. VII, p. 332.

<sup>230</sup> *Г. В. Плеханов*. Соч., т. XVII, М., 1923—1927, с. 220.

<sup>231</sup> *Т. Д. Златковская*. Возникновение государства у фракийцев VII—V вв. до н. э. М., 1971, с. 225—227, табл. II (I), XI (1—5).

<sup>232</sup> *З. П. Соколова*. Указ. раб., с. 171.

<sup>233</sup> *Б. А. Рыбаков*. Указ. раб., I, с. 25, прим. 3.

<sup>234</sup> *Al. Andronic*. Contribuții la istoricul orașului. Iași. Arheologia Moldovei, I, 275; *Damian P. Bogdan*. O străveche matrice de pecete românească. Studii și cercetări de istorie medie, vol. I, 1956, p. 249—251; Contribuții la cunoașterea stemei dezvoltate a Moldovei în epoca lui Ștefan cel Mare. Arheologia Moldovei, № 6, p. 229—239 и др.

<sup>235</sup> *Gh. Bals*. Bisericile și mănăstirile moldovenești din veacul al XVI-lea. Buc., 1926, fig. 53, p. 55.

<sup>236</sup> *V. A. Urechia*. Codex Bandinus-Memoriu asupra scrierii lui Bandinus de la 1646. Analele Academiei Române, ser. II, t. XVI, 1893—1894. Memoriile secțiunii istorice. Buc., 1895, p. 11.

<sup>237</sup> *А. М. Золотарев*. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л., 1934, с. 50—61; *Л. Я. Штернберг*. Первобытная религия в свете этнографии, с. 21—32; *З. П. Соколова*. Указ. раб., с. 41.

<sup>238</sup> *Б. Л. Богаевский*. Указ. раб., с. 57—60; *Е. Г. Кагаров*. Классификация и происхождение земледельческих обрядов. — ИОАИЭ, т. 34, вып. 3—4, 1929, с. 191—193; *Д. Чаттопадхьяя*. Локаята Даршана. М., 1961, с. 89, 315, 345 и сл. *R. Briffault*. The Mothers. Vols. III, Ld., 1927, p. 185—209.

<sup>239</sup> *З. П. Соколова*. Указ. раб., с. 178.

<sup>240</sup> *В. И. Чичеров*. Указ. раб., с. 196.

<sup>241</sup> *А. Н. Веселовский*. Указ. раб., с. 128; *Е. Ф. Карский*. Белорусы, т. III. М., 1916, с. 133.

<sup>242</sup> Этого мнения придерживаются и некоторые советские авторы.

<sup>243</sup> У древних греков козел считался похотливым животным. В культурах Диониса, сатиров, Пана, Приапа и т. п. он занимал значительное место (по преданию Зевс превратил юного Диониса в козленка, которого Гермес отнес к нимфам в Нису. См.: *Apollod.* III, 4, 3, 7). Коза являлась, обычно, жертвенным животным Диониса и его постоянным атрибутом. См.: *Евг. Кагаров*. Культ фе-

тишней, растений и животных в Древней Греции, с. 263; Ф. Ф. Велический. Быт греков и римлян. Прага, 1878, с. 455. Как воплощению материнской силы, воспроизведения рода, Юноне было посвящено плодовитое животное — коза (у древних римлян). В храме Юноны в Ланувии богиню изображали женщиной с накинутой на голову козьей шкурой (Cic., De nat. deor., I, 82). В этой связи особое сакральное значение было приписано «козьей», т. е. дикой смоковнице — *carpificus*. Во время посвященного Юноне праздника Nonae Caprotinae (7 июля) жертвоприношение совершалось под дикой смоковницей. Из ее ветвей сплетали шалаши. Рабыни в одеждах матрон ходили по городу, перебрасывались камнями, заставляли прохожих, требуя у них подарков, и слегка ударяли их прутьями (очевидно, дикой смоковницы). См. Varro, Del. L. VI, 18; Macr. Sat., I, II, 36; Plut., Rom. XXIX; Cam. XXXIII. Во время праздника Сатурналий римляне надевали на себя козьи шкуры, как бы олицетворяя Диониса. См. M. P. Nilsson. Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen., p. 568.

<sup>244</sup> B. Я. Пропп. Указ. раб., с. 113.

<sup>245</sup> Подобный вариант записан на Новый год 1970—71 гг., в с. Ворничены Ниспоренского района; см.: — ЭО, с. 19—20.

<sup>246</sup> ЭО, с. 20, с. Переятое Бричанского, Гырбово Дондюшанского района.

<sup>247</sup> Gh. Vrabie. Teatrul popular romînesc. Studii și cercetări de istorie literară și folclor, 1957, № 3—4, p. 507 (23).

<sup>248</sup> I. O. Волошин. Джерела народного театра на Україні. Київ, 1960, с. 95.

<sup>249</sup> П. В. Шейн. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края, т. I, ч. 2. СПб, 1890, с. 98.

<sup>250</sup> Т. Д. Златковская. О происхождении некоторых элементов кукерского обряда у болгар, с. 43.

<sup>251</sup> M. P. Nilsson. Op. cit., p. 557, 568.

<sup>252</sup> PWPE (Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft), Supplement, Bd. VI, 1936, p. 488.

<sup>253</sup> A. Cook. Zeus, v. II, Cambridge, 1914, p. 818—823.

<sup>254</sup> Взгляд на «козыщи» как на нечистые существа, по всей вероятности, принесен христианством. Сатана в образе козла — классический средневековый христианский мотив, происхождение которого, вероятно, связано с борьбой христианства против античных культов; см.: С. А. Токарев. Религиозные верования восточнославянских народов, с. 58.

<sup>255</sup> Арх. фолькл. АН МССР, № 239, 1971, л. 82, с. Динауцы Новоселицкого района Черновицкой области, информатор М. В. Истрати, записал Е. В. Жунгнету.

<sup>256</sup> Le Roux. Le cheval divin et le zoomorphisme chez les célestes. — *Ogam*, v. VII, 1955, p. 102—120.

<sup>257</sup> F. Le Roux. Notes d'histoire des religions. — *Ogam*, v. VII, 1955, p. 293.

<sup>258</sup> M. Nilsson. Geschichte der griechischen Religion, Bd. I. München, 1955, p. 382.

<sup>259</sup> О связи коня с культом Посейдона, Деметры и Аиды см.: Евг. Каагаров. Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции, с. 237, 240, 241, 243—245.

<sup>260</sup> F. Schachermeyr. Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens. Salzburg, 1950.

<sup>261</sup> W. Mannhardt. Die Korndämonen. Berlin, 1867; Его же. Mythologische Forschungen. Strassburg, 1884, p. 165, 167, 171; Его же. Wald- und Feldkulte. Berlin, 1904, I, p. 172, 202, 318; II, 184, 200. Вскоре после Маннхарта с этим мнением согласился и Wundt. Völkerpsychologie II, Mythus und Religion II, Die Vegetationsdämonen, p. 410—459.

<sup>262</sup> Дж. Фрэзер. Золотая ветвь, вып. III. М., 1928, с. 173—174.

<sup>263</sup> В. И. Чичеров. Указ. раб., с. 200.

<sup>264</sup> I. Matusiak. Viața poporului polon în Monarhia Austro-Ungară (Österreichisch-Ung. Monarchie im Wort. u. Bild). том. Galician, p. 312.

<sup>265</sup> ЭО, с. 20, с. Крива Бричанского, Тырново Дондюшанского районов.

<sup>266</sup> Витольд Клингер. Животные в античном и современном суеверии. Киев, 1911, с. 111, 117—118.

### К главе III

<sup>1</sup> С. А. Токарев. Религия в истории народов мира. М., 1964; Vittorio Lanteri. La grande festa: storia del Capodanno nelle civiltà primitive. Milano, 1959; А. Донини. Люди, идолы и боги. М., 1966; Его же. Рождество или Новый Год? — «Наука и религия», 1968, № 7.

<sup>2</sup> Мирон Костин. Опера алеся. Кишинэу, 1957, с. 117.

<sup>3</sup> O. Constantinescu și I. Stoian. Din datina Basarabiei..., p. 126. <sup>4</sup> C. Rădulescu-Codin, D. Mihalache. Sărbătorile poporului. Buc., 1909, p. 87—88; M. Lunguaneu. În sărbători. Buc., 1910, p. 5—13; T. Pamfile. Sărbătorile de toamnă și postul Crăciunului. Buc., 1914, p. 63—65; G. Comanici, A. Popescu și G. Stoica-Vasilescu. Focurile de peste an. REF, № 1, 1971, p. 72, 74.

<sup>5</sup> D. Dan. Comuna Straia și locuitorii ei. Cernăuți, 1887, p. 93—94. В некоторых районах Украины ко дню, следующему за «Амвросиевым», известным под названием «зачатия Анны», приурочивается легенда о борьбе зимы с летом; см.: «Труды этнографо-статистической экспедиции в западно-русском крае», П. П. Чубинского, т. I, в. I. СПб, 1872, с. 12.

<sup>6</sup> E. Niculijă-Voronca. Datinile și credințele poporului, v. I, p. 420, 616, 763. C. Rădulescu-Codin, D. Mihalache. Sărbătorile poporului. Buc., 1909, p. 93.

<sup>7</sup> K. Moszyński. Kultura ludowa Stowian. Cz. 2. Kultura duchowa, Zeszyty, Krakow, 1934; P. Caraman. Obrzec koledowania u słowian, i u rutinow и др.

<sup>8</sup> Milovan Javazzi. Godina dana hrvatskih narodnih običaja II, Oco Bozica, Zagreb, 1939; B. Карапић. Живот и обичаји народа српскога, Бечу, 1867; E. Schneeweis. Die Weinachtsbräuche der Serbokroaten. Wien, 1925; Л. Каравелов. Памятники народного быта болгар. М., 1861.

<sup>9</sup> Б. М. Яцимирский. Святое свято. — «Этнографическое обозрение», 1912, № 3—4.

<sup>10</sup> E. Schneeweis. Op. cit., p. 14.

<sup>11</sup> ЭО, с. 21—22, с. Садова Каларашского, Ворничены Ниспоренского района; O. Constantinescu, I. Stoian. Op. cit., p. 8; Rădulescu-Codin, D. Mihalache. Op. cit., p. 103—104; T. Pamfile. Sărbă-

torile de toamnă și postul Crăciunului, р. 204. ЭО, с. 21—22, с. Боян, Магала Новоселицкого района Черновицкой области; см. также: Б. М. Яцимирский. Указ. раб., с. 107.

<sup>12</sup> C. Rădulescu-Codin, D. Mihalache. Op. cit., p. 94. O. Constantinescu, I. Stoian. Op. cit., p. 8—9.

<sup>13</sup> ЭО, с. 21—22, с. Гырбова, Тырново Дондюшанского, Редь-Черешневец, Стар. Куоконешты Рышканского районов — поговорка повсеместная.

<sup>14</sup> Там же, с. Маловата Оргеевского района, информатор Г. Мартин, 67 лет, Н. Грицко, 74 г. A. Gorovei. Op. cit., p. 398.

<sup>15</sup> Обычай населения Закарпатской области; см.: ЭО, с. 21, с. Солотвино, Средне-Водяное; см. также: C. Rădulescu-Codin, D. Mixalache. Op. cit., p. 93.

<sup>16</sup> A. Gorovei. Op. cit., p. 280; см. также: ЭО, с. 21, с. Маловата, Телешово Оргеевского района, Делакеу Новоаненского района.

<sup>17</sup> Поверье, общераспространенное в Молдавии.

<sup>18</sup> Обычай румынского населения Закарпатья. ЭО, с. 21; см. также: A. Gorovei. Op. cit. p. 280.

<sup>19</sup> В. И. Чичеров. Указ. раб., с. 78.

<sup>20</sup> Л. Каравелов. Памятники народного быта болгар, с. 276.

<sup>21</sup> Супоросая свинья также ритуально связана с Персефоной-Корой, Посейдоном Посадником и реже с Афродитой; см.: Б. Л. Богаевский. Земля и почва в земледельческих представлениях греков. ЖМНПр., 1912.

<sup>22</sup> Б. Л. Богаевский. Указ. раб., с. 181—187.

<sup>23</sup> Lucianus. Dialogi maritimi II, I sch.

<sup>24</sup> Haratium, Corm., Lib. III, p. 17, vers. 14.

<sup>25</sup> Martialis, Lib. XIV, epigr. 70, 72.

<sup>26</sup> Plin., N. XVIII, 12.

<sup>27</sup> A. Gell. IV, 6; Ovid., Fost., 672. Известен обычай римлян, когда жареная свинья составляла предмет жертвы на могиле умерших; см. J. Marguardt. Das Privatleben der Römer, I. Leipz, 1879, s. 326; M. Nilsson. Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes (Archiv für Religionswissenschaft, XIX, s. 67). Ed. Schneeweis. Op. cit., p. 203.

<sup>28</sup> Дж. Фрэзер. Указ. раб., с. 174—177, 179, 182—187.

<sup>29</sup> Б. Л. Богаевский. Орудия производства и домашние животные Триполья. Л., 1937, с. 154.

<sup>30</sup> С. Н. Бибиков. Раннетрипольское поселение Лука-Врублевецкая..., с. 266, 134—135.

<sup>31</sup> K. Marx и Ф. Энгельс. Соч., т. 20. М., 1954, с. 430.

<sup>32</sup> В Румынии рождество называется Crăciun, в Болгарии — Красун, у словенцев, сербов, черногорцев Югославии — Kročun. Красун, у мадьяр — Karácsny, у западноукраинских гуцолов — Кечечун и, наконец, у закарпатских румын — Крэчун; см.: К. Я. Эрбен. О славянской мифологии. — «Русская беседа», кн. 8, 1857, с. 123—125. P. Caraman. Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români și slavi, p. 390—391; A. de Cthac. Dictionnaire d'ethimologie daco-romane. Francfort S/M, 1879, p. 79.

<sup>33</sup> Я. Гримм. Deutsche Mythologie. Берлин, 1835. А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу, т. III. М., 1869; Э. Тэйлор. Первобытная культура. М., 1939; P. Caraman. Substratul..., А. Потебня. О купальских огнях и сродных с ними представлениях, М., 1867.

<sup>34</sup> D. A. Vasiliu. Focul viu. Buc., 1943.

<sup>35</sup> T. Morariu. Contribuții la apreinderea «focului viu» în Ardeal, с. 235; E. В. Анчиков. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян, ч. I. СПб, 1903, с. 265.

<sup>36</sup> A. Nour. Credințe, rituri și superstiții geto-dace. Вис., 1941, с. 56—62; Дж. Фрэзер. Золотая ветвь, вып. IV. М., 1928, с. 169—172; A. A. Потебня. Указ. раб., с. 1—5; Е. Ф. Карский. Белорусы, т. III. — Очерки словесности белорусского племени. М., 1916, с. 153 и др.

<sup>37</sup> D. Zelenin. Russische (Ostslawische) Volkskunde. Berl., Leipzig., 1927, p. 372 ets.

<sup>38</sup> ЭО, с. 22.

<sup>39</sup> S. Fl. Marian. Sărbătorile la români.. p. 196, 211, 212, 214.

<sup>40</sup> ЭО, с. 22.

<sup>41</sup> Alexiu Viciu. Colinde din Ardeal, 1914, p. 15—16.

<sup>42</sup> T. Papahagi. Megleno-România, I, 110.

<sup>43</sup> A. A. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу, Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1885, с. 32. P. Caraman, Substrat..., 1931, p. 420.

<sup>44</sup> T. Pamfile. Crăciunul. Buc., 1924, p. 223.

<sup>45</sup> R. F. Kaindl. Zauberläube bei den Huzulen. — «Globus». B. L., XXVI, № 16, p. 274.

<sup>46</sup> Л. Каравелов. Указ. раб., с. 277, 278.

<sup>47</sup> S. Măngișuca. Calendar pe 1882, p. 9—10. T. Pamfile. Op. cit., p. 12.

<sup>48</sup> D. Cosmulei, Datini, credințe și superstiții aromânești, Buc., 1909, p. 42.

<sup>49</sup> D. Cosmulei. Op. cit., p. 43.

<sup>50</sup> I. Pătruț. Folklor de la români din Sârbia. — «Anuarul Arhivei de Folklor», v. VI. Buc., 1942, p. 333—335.

<sup>51</sup> W. Mannhardt. Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. — Wald und Feldkulte, v. I. Berlin, 1904, s. 510—524.

<sup>52</sup> Дж. Фрэзер. Золотая ветвь, вып. IV. М., 1928, с. 169—172.

<sup>53</sup> S. Ciszewski, Ogniska. — Studium etnologiczne. Kraków, 1903.

<sup>54</sup> В. Харузина. К вопросу о почитании огня. — «Этнограф. обозрение», 1906, № 3—4, с. 109.

<sup>55</sup> В. И. Чичеров. Указ. раб., с. 35—62.

<sup>56</sup> A. Gorovei. Credințe și superstiții ale poporului român. Buc., 1915, p. 60, 277; Sezătoarea, III, p. 49; A. Gorovei. Sezătoarea, Material de folklor, v. XII, Folticeni, 1912, p. 157; E. N. Voronca. Op. cit., p. 48; Tuțescu și Danilescu. Monografia com. Catanele, jud. Doj, p. 129.

<sup>57</sup> Ф. Варзопов. Кукеры, — КЕВ, 1877, № 9, с. 389.

<sup>58</sup> T. Pamfile. Crăciunul., p. 4

<sup>59</sup> Gh. F. Ciaușanu. Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi și nouă. Buc., 1914, p. 64. Согласно мифам, Агни был послан на землю своим отцом — богом неба (богом солнца), чтобы освободить ее из-под власти тьмы; см. также: Альфа-Омега. Христианские и еврейские праздники, их языческое происхождение и история. М., 1924, с. 16—17.

<sup>60</sup> М. Никифоровский. Русское язычество. СПб, 1875, с. 34.

- <sup>61</sup> Gh. F. Ciașanu. Op. cit., p. 66; T. Pamfile. Cerul și podoabele lui, disp. «Soarele». Вис., 1915.
- <sup>62</sup> Дж. Фрэзер. Указ. раб., вып. IV, с. 175.
- <sup>63</sup> T. Pamfile. Crăciunul, р. 24; Agricultura la români. Вис., 1913, р. 90; D. A. Vasiliu, Focul viu, р. 137; E. N. Voronca. Op. cit., р. 47, 167—169.
- <sup>64</sup> Л. Каравелов. Памятники..., с. 279.
- <sup>65</sup> D. Cosmulei. Datini, р. 42.
- <sup>66</sup> S. Fl. Marian. Sărbătorile, р. 214; см. также: ЭО, с. 22.
- <sup>67</sup> Е. В. Аничков. Указ. раб., 265.
- <sup>68</sup> T. Pamfile. Crăciunul, р. 6, 25, 214.
- <sup>69</sup> А. М. Селищев. Полог и его болгарское население. София, 1929.
- <sup>70</sup> O. Constantinescu, I. Stoian. Din datina..., р. 49, 36.
- <sup>71</sup> «Gazeta Bucovinei», 23 января, 1895.
- <sup>72</sup> ЭО, с. 23, с. Приозерное Одесской области, Зозулены Резинского, Маловата Оргеевского, Гырбово, Боросены Дондюшанского районов.
- <sup>73</sup> Там же, Кислица Прут, Джурджулешты Вулканештского, Чарапетского, Кирилены Ўнгенского районов; см. также: E. N. Voronca. Op. cit., р. 6.
- <sup>74</sup> O. Constantinescu, I. Stoian. Op. cit., р. 11; см. также: ЭО, Зубрешты, Каприяна Страшенского, Садова Каларашского, Бардар Котовского, Гура-Галбенэ Чимишлийского районов.
- <sup>75</sup> E. N. Voronca. Op. cit., р. 326; T. Pamfile. Crăciunul..., р. 5.
- <sup>76</sup> ЭО, с. 23, с. Валены, Джурджулешты, Кислица-Прут, Слободзея-Маре Вулканештского района, Долинское, Лиманское, Плавни Ренийского, Орловка, Новосельское, Озерное, Лощиновка Измаильского районов Одесской области.
- <sup>77</sup> ЭО, с. 24, с. Бояц, Магала Черновицкой области, Перерытое, Требисоуцы, Дрепкауцы Бричанского, Тырново Дондюшанского Редь-Черешневец Сорокского, Цыпала Страшенского районов и др.
- <sup>78</sup> O. Constantinescu, I. Stoian. Op. cit., р. 12; T. Pamfile. Op. cit., р. 28.
- <sup>79</sup> E. N. Voronca. Op. cit., р. 45; T. Pamfile. Crăciunul, р. 27.
- <sup>80</sup> ЭО, с. 24, с. Костешты, Ханска, Буцены Котовского, Городище Садова Каларашского района; см. также; T. Pamfile. Op. cit., р. 30—31.
- <sup>81</sup> Там же, с. Тырново, Боросяны Дондюшанского, Высока Сорокского, Кухнешты Глодянского, Зозуляны, Попенки Рыбницкого районов.
- <sup>82</sup> Там же, с. Крива, Гриманкауцы Бричанского района.
- <sup>83</sup> Там же, с. Валены, Колибаш Вулканештского, Коту Морий Котовского районов; см. также; T. Pamfile. Op. cit., р. 28, Gazeta săteanului VIII, р. 149; T. Pamfile. Op. cit., р. 20.
- <sup>84</sup> S. Fl. Marian. Insectele în limba, credințele și obiceiurile românilor. Вис., р. 152.
- <sup>85</sup> В. Шухевич. Гуцульщина. — Материалы до украинско-русской этнографии, т. IV, 1901, с. 14.
- <sup>86</sup> П. Г. Богатырев. Вопросы теории народного искусства, с. 218.
- <sup>87</sup> В. Я. Пропп. Указ. раб., с. 16.
- <sup>88</sup> Б. Л. Богаевский. Земледельческая религия Афин, с. 194.
- <sup>89</sup> П. Александров. Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII в., вып. I. М., 1896, с. 33, 53 и сл.

- <sup>90</sup> Д. Маринов. Народна вера и религиозни народни обычай. София, 1914.
- <sup>91</sup> Э. Тэйлор. Первобытная культура, с. 314.
- <sup>92</sup> Д. К. Зеленин. Народный обычай греть покойников. — Сборник Харьковского историко-филологического общества, т. XVIII, 1909, с. 256.
- <sup>93</sup> D. Zelenin. Russische (ostslawische) Volkshunde, Berl.—Leipz., р. 375.
- <sup>94</sup> В. Чайканович. Неколите примедбе уз српски бални дан и Божићи. (Годищница Н. Чупића, кн. XXXIV, 1921, с. 258—288; его же. Лудски и животински положеник. — Студије из религије и фолклора. Беогр., 1924; с. 150—156. E. Schneeweis. Op. cit., р. 156—157. P. Caraman. Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români și slavi, р. 422—427.
- <sup>95</sup> В. Я. Пропп. Указ. раб., с. 22—23.
- <sup>96</sup> А. М. Селищев. Указ. раб., с. 242.
- <sup>97</sup> E. Schneeweis. Op. cit., р. 67—70.
- <sup>98</sup> T. Pamfile. Crăciunul, р. 208; см. также: ЭО, с. 24, с. Джурджулешты, Кислица-Прут Вулканештского района, Долинское, Лиманское Ренийского района Одесской области.
- <sup>99</sup> ЭО, с. 25, с. Дрепкауцы, Требисоуцы, Крива Бричанского района, Бардар, Буцены, Ханска Котовского района, Делакеу Новоаненского района, Борисовка, Приозерное Татарбунарского района Одесской области, Садово, Пиржолтены Каларашского района, Арх. фолькл. АН МССР, 1946, № 5, л. 119—120; с. Магала Дубоссарского района; см. также; P. V. Stefanica. Datiniile de Crăciun și Anul Nou pe valea Nistrului de jos, р. 7—8.
- <sup>100</sup> Там же, с. Магала Черновицкой области, Озерное, Лощиновка Измаильского района, Приозерное Татарбунарского района Одесской области; см. также; С. Кульчинский. О севериях, обычаях, поверьях и приметах жителей села Ставучаны Хотинского уезда. — КЕВ, 1873, № 7, с. 317—318; В. Завойчинский. Селение Ленковцы Хотинского уезда. — КЕВ, 1880, № 24, с. 1122—1123.
- <sup>101</sup> ЭО, с. 25, с. Магала Черновицкой области, информатор Г. В. Катранчук, 1971 г.; с. Ханска Котовского района, информатор И. Г. Басюл, 62 г.; Садово Каларашского района, информатор И. Л. Вулпе, 88 лет; с. Перерытое Бричанского района, информатор И. П. Блажин, 62 г.; см. также «Albina», 1, р. 601. Цитировано по T. Pamfile. Op. cit., р. 20.
- <sup>102</sup> S. Fl. Marian. Înțelegereea la români, Вис., 1892, р. 380, 394; ЭО, с. 25, с. Дрепкауцы Бричанского района, Информатор Н. Д. Бециян, 77 лет.
- <sup>103</sup> П. В. Шейн. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края, т. I, ч. I. СПб, 1887, с. 53.
- <sup>104</sup> ЭО, с. 25, с. Зозуляны Рыбницкого района, информатор О. Я. Ницуленко, 76 лет; с. Приозерное Килийского района Одесской области, информатор Г. П. Мунтян, 78 лет, И. В. Горицэ, 90 лет.
- <sup>105</sup> Д. Маринов. Народна вера и религиозни народни обычай, с. 308; E. Schneeweis. Op. cit., р. 107.
- <sup>106</sup> E. N. Voronca. Op. cit., р. 55; T. Pamfile. Op. cit., 31.
- <sup>107</sup> ЭО, с. 25—26. Обычай характерен для большинства сел Молдавии, с. Зозуляны Рыбницкого района, информатор О. Я. Ницул

- ленко, 78 лет; с. Цыпова Резинского района, информатор К. Г. Чиботарь, 86 лет.
- <sup>108</sup> ЭО, с. 26, с. Лиманское, Плавни, Орловка, Новосельское Ренийского района, Озерное Измаильского района Одесской области; см. также: Арх. фолькл. АН МССР, 1967, № 175, л. 2—3, 22—24; с. Орловка, Новосельское, записал Н. М. Бэешу.
- <sup>109</sup> В. Н. Харузина. Примитивные формы драматического искусства. — «Этнография», 1927, № 2, с. 296—297.
- <sup>110</sup> Б. Л. Богаевский. Земледельческая религия Афин, с. 31.
- <sup>111</sup> G. Dem. Teodorescu. Peozii populare române. Buc., 1885.
- <sup>112</sup> Володимир Гнатюк. Колядки і щедрівки, т. II, 268—279; В. Шухевич. Гуцульщина, ч. II. Львів, 1902, с. 180—188.
- <sup>113</sup> A. Viciu. Colinde din Ardeal. Buc., 1914, p. 206. T. Pamfile. Op. cit., p. 123.
- <sup>114</sup> E. Sevastos. Nunta la români. Buc., 1889, 26—27; St. Buzilă. Nunta la ţărani români din jurul Năsăudului. — «Tribuna», а. VII, 1890, p. 789.
- <sup>115</sup> S. Fl. Marian. Naşterea la români. Buc., 1892, p. 173.
- <sup>116</sup> H. H. Stahl. Contribuții la studiul satelor devălmașe, vol. II. Buc., 1965, p. 135, 138, 145; H. Tiktin. Dictionar român-german. Buc., 1903; Indreptarea legii a. 1652.
- <sup>117</sup> S. Pop. Atlasul Lingvistic Român, partea I, vol. II. Sibiu—Leipzig, 1942, h. 169.
- <sup>118</sup> N. Drăganu. Români în veacurile IX—XIV pe baza toponimiei și a onomasticei. Buc., 1933, p. 128—129, 156, 256, 324.
- <sup>119</sup> I. Bogdan. Documente privitoare la relațiile Tării Românești cu Brașovul și Tara Ungurească în sec. XV și XVI. Buc., 1905, p. 159—161. Damian, P. Bogdan. Glosarul cuvintelor românești din documentele slavo-române. Buc. 1946, p. 77, 177.
- <sup>120</sup> D. Rizescu. Aspekte ale lixicului Pravilei ritorului Lucaci, în L. rom. XIV, nr. p. 440—441. Y. Scurtu. Termenii de înrudire în limba română. Buc., 1966, p. 13, 14.
- <sup>121</sup> Cm. Th. Capidan. Limba și cultura. Buc., 1943, p. 413—104; P. P. Panaitescu. Interpretări românești. Buc., 1947, p. 54; *его же*. Introducere la istoria culturii românești. Buc., 1969, p. 38; D. Macrea. Despre originea și structura limbii române. L., rom. III, nr. 4, p. 13; I. I. Rusu. Contribuția lui Al. Philippide la cunoașterea elementului autohton în limba română. L. rom. VIII, nr. 3, p. 20; V. Ciobanu, A. I. Iașimirschi și folclorul român. SCLF VIII, nr. 3—4, p. 686; Al. Rosseti. Sur quelques termes du daco-roumain relatifs à la propriété terrienne. — «Bull. lingu.», IX, p. 79—80, Al. Philippide. Originea Românilor. II. Iași, 1928, p. 724 и др.
- <sup>122</sup> А. М. Горький. Собр. соч., т. XXIV. М., 1953, с. 28.
- <sup>123</sup> А. Н. Веселовский. Разыскание в области духовного стиха. Очерк VII.
- <sup>124</sup> P. Caraman. Obrzęd kolędowania u Słowian i u Rumunów.
- <sup>125</sup> В. И. Чичеров. Русские колядки и их типы. — СЭ, 1948, № 2, с. 107, 111—112; *Его же*. Зимний период русского народного земледельческого календаря, с. 119—121.
- <sup>126</sup> См. Фолклор молдовенеск. Крестомацие. Кишинэу, 1966, п. 5—16; Кынтече популаре молдовенешть, алк. де П. Стоянов. Кишинэу, 1967, п. 38—43; Ap. D. Culea. Datini și muncă. Buc., p. 57—59, 63, 65, 72, 78, 79, 85, 94—96; T. Pamfile. Crăciunul, 75—206

- Béla Bartók и др. Scrieri mărunte despre muzica populară românească. Buc., 1937, p. 14. Интересный материал о сюжетике, персонажах, композиции и поэтическом языке коляд содержитя в статье Н. Бэешу. Дин поэтика ши стилул колинделор, — «Черчетэръ фолклористиче». Кишинэу, 1969, п. 3—30.
- <sup>127</sup> E. N. Voronca. Datinile și credințele..., p. 58. T. Pamfile. Crăciunul., p. 97.
- <sup>128</sup> C. C. Ghenea. Din trecutul culturii muzicale românești. Buc., 1965, 80; Фолклор молдовенеск, п. 14—15.
- <sup>129</sup> T. Pamfile. Crăciunul., p. 78—79.
- <sup>130</sup> M. Costăchescu. Folclor din Moldova, vol. I. Buc., 1969, p. 243.
- <sup>131</sup> Русское народное поэтическое творчество. М., 1971, с. 42.
- <sup>132</sup> Al. Rosetti. Colindele religioase la români. Buc., 1919, p. 2.
- <sup>133</sup> T. Pamfile. Op. cit., p. 12. Называются они еще боландец, пунээ, колакул кондукторилор, колакул колиндулуй, колакул чөлөр кү колинду и т. д.
- <sup>134</sup> Fr. Miklosich. Die Fremdwörter in den Slavischen Sprachen., p. 27, A. Cihac. Dictionnaire d'éthimologie daco-romane. — Éléments Slaves, p. 69—70; a. v. Colindă; Hahn. — Albanesische Studien, I, 154, A. H. Веселовский. Указ. раб., с. 104—105. P. Caraman, Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români și slavi, p. 387.
- <sup>135</sup> B. Я. Пропп. Указ. раб., с. 36.
- <sup>136</sup> А. А. Миллер. Элементы «неба» на вещественных памятниках. — ИГАИМК, вып. 100. Л., 1933, с. 131.
- <sup>137</sup> В. И. Равдоникас. Элементы космических представлений в образах наскальных изображений. — CA, IV, 1937; P. P. Panaitescu. Introducere la istoria culturii românesti. Buc., 1969, 32; J. Dechélette. Le culte du soleil aux temps préhistoriques, I. R. A. Paris, 1909, p. 304—357; II, p. 94—123. Istoria României, v. I. Buc., 1960, p. 125.
- <sup>138</sup> H. Daicoviciu. Il tempio-calendario dacico di Sarmizegetusa. — «Dacia», N IV, 1960, p. 231—254; H. Daicoviciu. Nouvelles données concernant le sanctuaire—calendrier dace. — «Dacia», op. 291, IX, 1965, 383—385. C. Daicoviciu. Cetatea Dacică de la Peatra-Roșie. Buc., 1954, p. 56; Istoria României, p. 279.
- <sup>139</sup> G. Charrière. Le comput et le monument calendaire des Daces à Sarmizegetusa. — «Bulletin de la Société Préhistorique Français», LX, 1963, № 7—8, 410.
- <sup>140</sup> Более 278 памятников солнечному богу Митре на территории Дакии были найдены археологами; с. 372. Карта распространения митраизма на территории Европы была впервые опубликована в работе: Fr. Cumont. Textes et monumant figurés relatifs aux mystères des Mitra. Bruxelles, 1899, I, 248, 250; Carte de la diffusion des mystères de Mitra. О митраизме см. также: M. J. Vermaseren. Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae, Hagae Comitis, 1956—1960, I—II; Mitra, ce dieu mystérieux. Paris—Bruxelles, 1960; R. Merkelbach. Die Kostmogonie der Mithras-Mysterien. Zürich, 1967.
- <sup>141</sup> Priscus, Viața lui Aurelian, în Popa Lisseanu, Izvoarele istorice românilor, IX, 69, 94, 96, 103.
- <sup>142</sup> П. А. Ельницкий. Новые документы антихристианской реакции в римской империи в IV в. н. э. — CA, 1962, № 4, с. 228. H. Lietzmann. Geschichte der alten Kirche, III. Berlin, 1953, с. 267.

<sup>143</sup> Тройной праздник крещения, рождения, богоявления, отмечавшийся 6 января, удержался в христианской церкви до середины IV в., точнее до 353 г. В следующем, 354 г. н. э. в Риме впервые рождество Иисуса Христа праздновалось 25 декабря (во время папы Либерия); в Константинополе — в 375 г., в Антиохии же в 386 г. С этого времени 6 января стали праздновать крещение и богоявление, а рождество постепенно во всех христианских церквях стало праздноваться 24 декабря. Только армяно-григорианская церковь до сих пор продолжает праздновать 6 января тройной праздник — рождество, богоявление, крещение. *Fr. Cutont. Op. cit.*, I, p. 366—56 и II, p. 532—53; *Ego же. Les religions orientales dans le paganisme romain*. Paris, 1909, c. XII. Э. Тейлор. Первоначальная культура. М., 1939, с. 483; *P. Caraman. Op. cit.*, p. 393—396.

<sup>144</sup> С. Ф. Алмазов, П. Я. Питерский. Праздники православной церкви. М., 1962, с. 50—51.

<sup>145</sup> Al. Rosetti. Istoria limbii române, v. III. Buc., 1962, p. 45—46; P. R. Panaitescu. Introducere la istoria culturii românești. Buc. 1969, p. 191—193.

<sup>146</sup> O. Asdóth. Archiv für slavisch philologie, Bd. IX, 3.

<sup>147</sup> Полное собрание русских летописей, т. III. М., 1962, с. 9.

<sup>148</sup> М. Соколов. Старо-русские солнечные боги и богини. — Истор.-этнограф. исследования. Симбирск, 1837, с. 92—93.

<sup>149</sup> Ю. И. Семенов. Как возникло человечество. М., 1966, с. 358.

<sup>150</sup> Н. М. Никольский. Еврейские и христианские праздники, их происхождение и история. М., 1930, с. 123.

<sup>151</sup> Отцы церкви против рождества. — «Наука и религия», 1961, № 12, с. 29.

<sup>152</sup> Дебольский. Дни благослужения православной церкви, т. I. Пг., 1901, с. 43.

#### К заключению

<sup>1</sup> Ф. Энгельс. Анти-Дюринг. М., 1957, с. 299.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 17, с. 417.

<sup>3</sup> Первые памятники — вотивные таблички — этого культа становятся массовыми лишь с середины II в., причем появление на них многочисленных дополнительных аксессуаров свидетельствует о значительном усложнении первоначального культа. Обзор литературы вопроса, описание и анализ соответственных памятников см.: D. Tudor. Icavalieri Danubiani — «Ephemeris Daco-Romană», t. VII, 1937, p. 245.

#### ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

- K. Маркс. Капитал, т. I. М., 1969.*  
*K. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве. М.—Л., 1957.*  
*K. Маркс и Ф. Энгельс об атеизме, религии и церкви. М., 1971.*  
*Б. В. Андрианов, Н. Н. Чебоксаров. Хозяйственно-культурные типы и проблемы их картографирования. — «Советская этнография», 1972, № 2.*  
*А. Ф. Анисимов. Этапы развития первобытной религии. М.—Л., 1967.*  
*А. М. Астахова. Импровизация в русском фольклоре (ее формы и границы в разных жанрах). Специфика фольклорных жанров. — «Русский фольклор», 1966, т. X.*  
*И. Барабаш. Пространство и время в историко-этнографическом исследовании. — «Советская этнография», 1971, № 3.*  
*М. М. Бахтин. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.*  
*П. Н. Берков. Русская народная драма XVI—XX веков. М., 1953.*  
*В. Д. Блаватский. Земледелие в античных государствах Северного Причерноморья. М., 1953.*  
*И. С. Брагинский. Из истории таджикской народной поэзии. М., 1956.*  
*Ю. В. Бромлей. Этнос и этнография. М., 1973.*  
*Ю. В. Бромлей, О. И. Шкарата. О соотношении истории, этнографии и социологии. — «Советская этнография», 1969, № 3.*  
*С. И. Брук. Историко-этнографическое картографирование и его современные проблемы. — «Советская этнография», 1973, № 3.*  
*Возникновение и развитие земледелия. М., 1967.*  
*В. Е. Гусев. Эстетика фольклора. Л., 1967.*  
*П. П. Ефименко. Первобытное общество. Киев, 1953.*  
*Д. К. Зеленин. Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии. — сб. Музея антропол. и этногр. АН СССР, т. VIII, 1929.*  
*Д. К. Зеленин. Истолкование пережиточных обрядов. — «Советская этнография», 1934, № 5.*  
*И. И. Земцовский. Поэзия крестьянских праздников. Л., 1970.*  
*И. И. Земцовский. Календарные песни как цикл. (К вопросу о музыкальном словаре). — Вопросы теории и эстетики музыки, вып. 8. М.—Л., 1968.*  
*И. И. Земцовский. Песни, исполнявшиеся во время календарных обходов дворов у русских. — «Советская этнография», 1973, № 1.*  
*А. М. Золотарев. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л., 1934.*

- В. Ф. Зыбковец. Человек без религии. М., 1967.
- В. Р. Кабо. История первобытного общества и этнографии (К проблеме реконструкции прошлого по данным этнографии). — «Охотники, собиратели, рыболовы». Л., 1972.
- Е. Кагаров. Классификация и происхождение земледельческих обрядов. — «Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете», том. XXXIV, вып. 3—4, 1929.
- В. И. Козлов. Этнос и территория. — «Советская этнография», 1971, № 6.
- В. И. Козлов, В. В. Покишишевский. Этнография и география. — «Советская этнография», 1973, № 1.
- М. О. Косвен. Очерки по этнографии Кавказа. — «Советская этнография», 1946, № 2.
- М. О. Косвен. Очерки истории первобытной культуры. М., 1957.
- Н. И. Кравцов. Проблемы славянского фольклора. М., 1972.
- М. Г. Левин, Н. Н. Чебоксаров. Хозяйственно-культурные типы и историко-географические области. — «Советская этнография», 1955, № 4.
- Ю. И. Семенов. Как возникло человечество. М., 1966.
- Ю. П. Францев. У истоков религии и свободомыслия. М.—Л., 1959.
- Н. Н. Харузин. Этнография, т. IV. СПб, 1905.
- В. И. Чичеров. Русское народное творчество. М., 1959.
- К. В. Чистов. Фольклор и этнография. — «Советская этнография», 1968, № 5.
- К. В. Чистов. О взаимоотношении фольклористики и этнографии. — «Советская этнография», 1971, № 5.
- К. В. Чистов. Этническая общность, этническое сознание и некоторые проблемы духовной культуры. — «Советская этнография», 1972, № 3.
- Б. Шайкевич. Генезис и развитие колядных песен и обрядов. — «Советская этнография», 1933, № 1.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

### ВВЕДЕНИЕ . . . . .

ГЛАВА I. НАЧАЛО ГОДА В КАЛЕНДАРЕ МОЛДАВАН.  
(к истории молдавского календаря) . . . . .

ГЛАВА II. НОВОГОДНИЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ . . . . .

1. Обычаи с плугом и пахотой . . . . .	27
2. Обряд <i>Сэмэнатул</i> (Посев) . . . . .	27
3. Обычай <i>Соркова</i> . . . . .	54
4. Верования, связанные с растительностью . . . . .	58
5. Обрядовый стол . . . . .	64
6. Обряд <i>Первый посетитель</i> . . . . .	69
7. Верования и обряды, связанные с водой, хлебом, молетами и т. д. . . . .	71
8. Гадания и приметы . . . . .	73
9. Культ плодородия в драматизированных представлениях . . . . .	76

ГЛАВА III. ПРАЗДНИК *КРЭЧУН* . . . . .

1. Предпраздничный обрядовый цикл. Ослабление и умирание светоносного начала . . . . .	106
2. Отголоски жертвоприношения свиньи . . . . .	107
3. Огни солнцеворота . . . . .	110
4. Обрядовая еда. Калачи <i>Крэчун</i> . . . . .	114
5. Почитание умерших . . . . .	122
6. Молдавские колядки и их типы. <i>Колиндец</i> . . . . .	127
7. О существовании древнего праздника солнца на современной территории восточноиороманских народов. . . . .	135
8. Термин <i>крэчун</i> и его значение . . . . .	139
9. Новогодние праздники и религия . . . . .	143

ЗАКЛЮЧЕНИЕ . . . . .

ИСТОЧНИКИ И КОММЕНТАРИИ . . . . .

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА . . . . .

Юрий Васильевич Попович

МОЛДАВСКИЕ НОВОГОДНИЕ ПРАЗДНИКИ  
(XIX — НАЧАЛО XX ВЕКА)

Утверждено к изданию  
Редакционно-издательским советом Академии наук МССР

Редактор И. Я. Цвик.

Художник Л. С. Никитин.

Художественный редактор В. А. Чупин.

Технический редактор А. Т. Киселица.

Корректоры Е. А. Коврик, Н. И. Яновер.

Издательство «Штиинца», Кишинев, 277028, ул. Академическая, 3.

Сдано в набор 10.IX 1974 г. Подписано к печати 25.XII 1974 г.  
АБ08496. Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Бумага машиномелованная. Усл. печ. л. 9,66. Уч.-изд. л. 10,84. Тираж 1200. Цена 82 коп. Зак. № 579.

Типография издательства «Штиинца». 277004, Кишинев,  
ул. Берзарина, 10.