

**Т. Д. Златковская**

**К ПРОБЛЕМЕ АНТИЧНОГО НАСЛЕДСТВА  
У ЮЖНЫХ СЛАВЯН И ВОСТОЧНЫХ РОМАНЦЕВ**

Изучение влияния античной (греческой и римской) обрядности на духовную культуру современных народов — один из важных аспектов этнографии, относящийся к сфере этнокультурных и этногенетических проблем прежде всего народов Европы. При исследовании степени античных, как, впрочем, и иных, влияний на современную обрядность возникает ряд трудностей; они заключаются прежде всего в том, что совпадения обрядов по самым общим параметрам (например, общая направленность, цель обряда; календарное приурочение и т. п.) могут появиться в результате сходства производственной деятельности, уровня социально-экономического развития, природных условий и иных элементов, влияющих на формирование обрядности. Такие сходные черты могут возникнуть у различных народов спонтанно и иметь очень широкий (иногда глобальный) характер. Таковы, например, обряды, связанные с культом предков, обожествлением сил природы, культом плодородия и др.; они характерны для множества народов и в целом не определяются ни этническими связями, ни культурными взаимовлияниями.

Совпадения в ритуале, вытекающие из тех общих представлений, которые носят подчас полиэтничный характер, у европейских народов часто объясняются влиянием античных верований и обрядов на современные. При этом под античным подразумевается только влияние, исходившее от древнегреческой и римской культур, т. е. не учитывается то богатое культурное наследие, которое было оставлено множеством других племен и народов, населявших в античное время *orbis terrarum*.

Для решения вопроса о генетической связи современной обрядности с античной важно, как представляется, выделить именно особые, характерные только для данного народа (или группы народов) черты и детали обряда и установить их присутствие (или же отсутствие) в античном обряде. При этом, естественно, следует иметь в виду ту историческую среду, которая могла бы обеспечить преемственность традиции.

В качестве объекта для исследования этого вопроса избран обряд *русалий*, отмечаемый многими европейскими народами на рубеже весны и лета, в течение недели накануне пятидесятницы (троицы) или же в течение недели после нее. Это — *русалии*, *русальская неделя* у русских; *русална неделя* у украинцев и белорусов; *русалья*, *русалница*, *русалска седмица* у болгар; *русале*, *rusalje* у сербов и черногорцев; *rusadlo*, *rusadle*, *rusadla* у чехов и словаков; *rusalski svetki* у словенцев; *rusalji* у хорватов; *rusale*, *rusalii* у румын; *русали*, *русалии* у молдаван; *rsai*, *rsaje*, *rsaj*, *rseit* у албанцев; *ρουσαλια*, *ροῦσα* у греков.

Изучение античных влияний на формирование обряда русалий, играющих большую роль в духовной жизни многих европейских народов, приобретает большое значение, так как является существенной частью ис-

следований об античном культурном влиянии и наследстве в европейской обрядности вообще.

Выбор объекта исследования объясняется и тем, что при обосновании тезиса об античном влиянии на формирование европейской обрядности (или же, более того, об античной обрядности как основе многих современных обрядов) весьма часто (если не чаще всего) ссылаются на генезис именно русальского обряда. Изучение же русалий у народов Балкано-Карпатского региона в плане исследования античных традиций представляется наиболее удачным. Здесь можно, казалось бы, предполагать наличие наиболее благоприятной почвы для сохранения и передачи обрядового кода от розалий к русалиям: помимо родины розалий — Италии, именно в этом регионе были в древности широко распространены розалии, на что с предельной четкостью указывает топография обряда, засвидетельствованная латинскими и греческими надписями<sup>1</sup>.

Вопрос о генезисе русалий возникал у многих ученых. Общее наименование и совпадение в календарном приурочении, видимо, были причиной того, что исследователи XIX в. более всего занимались изучением именно «общерусальских» проблем, оставляя в тени выявление тех черт в обряде, которые их различали и были присущи отдельным народам. Наибольшее место в этих исследованиях занял вопрос о происхождении названия русалий. В начале и середине прошлого столетия, главным образом в славянской историографии, популярно было мнение о том, что праздник приобрел свое наименование от русалок, получивших в свою очередь название от слов «русло», «русый» или от названия рек (Руса, Рось, Ras, Rasa, и др.)<sup>2</sup>. Это мнение принимается некоторыми более поздними и современными учеными<sup>3</sup>. В болгарской литературе для объяснения наименования обряда иногда обращаются к названию растения росен (*Dictamnus albus*), играющему большую роль в процедуре русалий<sup>4</sup>.

Против такого объяснения термина «русалии» возражали многие, но наиболее убедительной была признана теория Фр. Миклошича. Он пришел к выводу, что в основе названия «русалии» лежит наименование латинского праздника — *rosalia*, *rosaria*. Следы этого наименования сохранились в романских странах Западной Европы в названиях пасхи: (*pasqua rosa*, *pasqua rosata* — итал., *pasques de roses* — фр.) и месяцев июня и июля (*roseille mois*, *rosaille mois* — фр.). Славянскими, восточно-романскими и другими балканскими народами (албанцами и греками) было усвоено греко-византийское наименование того же латинского праздника роз — *ροσάλια*, появившегося у них, вероятно, вместе с ранним христианством. Это наименование от южных славян было воспринято всем славянским миром<sup>5</sup>. Мнение Миклошича стало очень популярным.

<sup>1</sup> W. Tomaschek. Über Brumalia und Rosalia nebst Bemerkungen über den bessischen Volksstamm. — «Sitzungsberichte der Wiener Akademie». Philosophisch-historische Klasse, Bd. LX, Hf. II, 1868, S. 351—404; P. Perdrizet. Inscriptions de Philippes. Les Rosalies. — «Bulletin de correspondance Hellenique» (BCH), t. XXIV, 1900, p. 299—323.

<sup>2</sup> P. Y. Safarik. O Rusalkach. — «Casopis Ceskeho musea», 1833, s. 257—273 (особенно s. 264); И. Снегирев. Русские престопадные праздники и суевежные обряды, в. IV. М., 1839, с. 5, 6, 16, 17; А. Терещенко. Быт русского народа, ч. VI. СПб., 1848, с. 123; С. М. Соловьев. Очерк нравов, обычаев и религии славян. СПб., 1876, с. 36, 37, 40.

<sup>3</sup> А. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу, т. III. М., 1869, с. 122; Д. Маринов. Народна вяра и религиозни обычаи. София, 1914; S. Zecevic. Elementi nase mitologije u narodnim obredima uz igru. Zenica, 1973, с. 101—102.

<sup>4</sup> Это мнение можно встретить у М. Арнаудова, но наиболее четко оно сформулировано у Хр. Вакарельского («Этнография на България». София, 1974, с. 507), хотя он считает, что окончательно отделить вопрос о происхождении названия обряда от латинского наименования нельзя (там же).

<sup>5</sup> Fr. Miklosich, Die christliche Terminologie der slavischen Sprachen. — «Denkschriften der Akademie», Bd. XXIV, Wien, 1876, S. 25—26; ego же. Die Rusalien, ein Beitrag zur slavischen Mythologie. — «Sitzungsberichte der Wiener Akademie», Bd. XLVI, Philosophische Klasse, Hf. III, 1864, S. 386—405; ego же. Die slavische Monatsnamen. — «Denkschriften der Akademie», Bd. XVII, Wien, 1868.

лярным и было признано многими исследователями. Однако при этом, как кажется, произошла некоторая переоценка влияния древнеримского обряда на обряды различных народов, носящих название русалий: восприятие наименования римского обряда исследователи иногда считали свидетельством заимствования самого обряда. К ним надо отнести и таких крупных ученых, как Л. Нидерле, который прямо утверждал, что славяне «переняли сами празднества точно такими же, какими они видели их у греков и римлян»<sup>6</sup>. Теория римско-италийского происхождения русалий весьма четко прозвучала и в работах о розалиях у народов востока Балканского полуострова и Дунайско-Карпатских областей Европы. Так, П. Пердризе полагал, что италийский обряд, принесенный на юг Фракии римскими колонистами, был воспринят местным фракийским населением, а затем в средние века передан этим населением пришедшим сюда славяно-болгарам<sup>7</sup>. В. Томашек рассматривал древнебалканские розалии как следствие романизации местных племен, воспринявших италийский обряд и передавших его более поздним жителям северо-востока Балкан<sup>8</sup>. Длительную жизнь италийского праздника на Балканах отметил и М. Нильссон, объяснявший этот феномен связью италийского обряда с древними фрако-македонскими мистическими союзами<sup>9</sup>.

В русской историографии изучением происхождения балкано-карпатских русалий занимались немного (все высказывания по этому вопросу главным образом делались в связи с изучением русалий у восточных славян). Яркая и оказавшая большое влияние на русскую этнографию специальная работа по этому вопросу принадлежит А. Н. Веселовскому<sup>10</sup>, который полагал, что истоки весенне-летних русалий (в частности, и на Балканском полуострове) лежат в римском весеннем празднике розалий.

Дань римскому влиянию на русалии современных народов (главным образом болгар, но также румын, сербов и др.) отдал и болгарский этнограф М. Арнаудов, посвятивший этому обряду большую часть своего специального исследования «Кукери и русалии». Объясняя общие черты в румынском и болгарском русально-калушарском обряде, М. Арнаудов указывает на единство его происхождения от романизованных фракийцев. Подчеркнув в русалиях современных балканских народов присутствие врачующей магии (и в этом я вижу огромную заслугу М. Арнаудова), он высказал сомнение в том, следует ли видеть в этих действиях проявление влияния фракийских верований или же в них надо усматривать заимствования от мистерий греко-римского культурного круга<sup>11</sup>. Некоторое стремление связать розалии с русалиями заметно у М. Арнаудова и в том, что описанию современного обряда предшествует характеристика римских розалий. Впрочем, такой порядок изложения был почти традиционным и в русской литературе.

В румынской историографии особое внимание уделялось генезису той части русального обряда, которая заключается в хождении дружин, носящих название калушары. Многие румынские исследователи придерживаются теории латинского происхождения этого обряда, однако вы-

<sup>6</sup> Л. Нидерле. Славянские древности. М., 1956, с. 215, 272.

<sup>7</sup> P. Perdrizet. Указ. раб., с. 299—323.

<sup>8</sup> W. Tomaschek. Указ. раб., с. 351—404.

<sup>9</sup> M. P. Nilsson. Rosalia.— «Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft» (RE), II Reihe, I Halbb., 1914, S. 1115. В другой, более поздней своей работе (M. P. Nilsson. Über die Frage der antiken Herkunft moderner Volksbräuche.— «Folk — Liv», 1939, T. III, S. 98—99). М. П. Нильссон более осторожно говорит о причинах длительного бытования праздника в Восточной Европе и считает, что объяснение этих причин является важной проблемой.

<sup>10</sup> А. Н. Веселовский. Генварские русалии и готские игры в Византии.— «Разыскания в области русского духовного стиха», т. XVII, вып. 5, СПб., 1889, с. 261—286; его же. Валькирии-Wielis, 'Нльстлов леблов, Вила-Viola. Там же, с. 287.

<sup>11</sup> М. Арнаудов. Кукери и русалии.— «Сборник за народни умотворения и народопис», кн. XXXIV. София, 1920, с. 144, 171, 172, 180.

сказываются различные мнения по поводу того, в каком именно из латинских обрядов следует видеть прообраз калушарских дружин (в розалиях ли? в танцах ли салиев — римских жрецов бога Марса? в играх ли, устраивавшихся в древнем Риме в память о похищении сабинянок?)<sup>12</sup>.

В последнее время в болгарской литературе появилось стремление указывать на влияние древнебалканских фракийских культов на русальскую обрядность. Но вопрос этот остается еще мало разработанным, и решение его требует дополнительной аргументации, на что указывали и сами ученые, высказывавшие мнение о влиянии фракийской религии на русальский обряд<sup>13</sup>.

Таким образом, значительная часть исследователей, касаясь русального обряда у народов Балкано-Дунайских земель, видит его истоки в римской обрядности. Между тем, тезис об италийско-римском характере обряда вызывает сомнение уже в силу того, что под названием русалий у различных европейских народов бытуют разные по характеру, отличающиеся по основным составным элементам обряды. Решение вопроса об их происхождении поэтому не может быть однозначным. Видимо, для его решения следует не только детально исследовать обряды у этих народов, но и сравнить римский обряд с современными, что часто выпадало из поля зрения исследователей.

Несмотря на обширную литературу о розалиях<sup>14</sup>, источники, характеризующие обряд, не были в достаточной мере проанализированы. Чрезвычайно яркие и обильные эпиграфические источники, упоминающие розалии, представляют собой в подавляющем большинстве латинские (редко греческие) надписи, наиболее ранние из которых датируются I в. н. э., а самые поздние — IV в. Они различны по характеру, но главным образом представляют собой завещания, выбитые на надгробных стелах; в них указывается, кто и кому ставит надгробие, кому и в какой день<sup>15</sup> поручается совершить розалии, что именно и где следует делать в честь этого праздника, сумма денег или размер земельного участка, дававшего средства для совершения обряда. Иногда указываются и другие сведения: имя божества, которому посвящен праздник; возраст и профессия усопшего или лиц, которым поручается совершение обряда, и другие данные. Обряд производился у могил, близ монументов (*ad monumentum*), где следовало ежегодно совершать жертвоприношения (*sacrificii*), возлияния (*profusiones*), устраивать угощения (*sportulae*), пиры (*epuli*) или приносить пищу (*escae*). Часты упоминания и о том, что на могилы надо возлагать розы, венки из роз и из других цветов.

В целом надписи создают твердое впечатление о том, что розальный обряд состоял в ежегодном поминовении усопших. Такой характер этого празднования подтверждается и тем, что когда в надписях указываются божества, которым посвящен обряд, то это всегда только *маны* (т. е. посвящение делается душам умерших).

Сведения литературных источников о розалиях чрезвычайно скудны. В большинстве из них речь идет о розах в связи с погребальными обрядами вообще. Поэт Тибул выражает в стихах надежду, что дружеская рука в память старой привязанности каждый год будет украшать венками его памятник (*Eleg.*, II, 4, v. 47, 48). Плиний (*NH*, XXI, 8) расска-

<sup>12</sup> Библиографию этих работ см.: *R. Vuta*. Originea jocului de calusari. — «Dacoromania», an. II, 1922, p. 215, nota 1, p. 221—222; *M. Pop*. Caluşul. — «Revista de etnografie şi folclor», t. 20, № 1, 1975, p. 15—30.

<sup>13</sup> *Хр. Вакарелски*. Указ. раб., с. 611; *Т. Колева*. Болгары. — «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники». М., 1977, с. 291.

<sup>14</sup> См. *М. Nilsson*. Rosalia, S. 1112; *М. Арnaudов*. Указ. раб., с. 143, прим. 1; *Я. Тодоров*. Паганизъмът в Долна Мисия. София, 1928, с. 105, прим. 3.

<sup>15</sup> В различных местах Римской империи розалии справляли в разные дни, но всегда в период от начала лета (по римским земледельческим календарям — май) до июля (*М. Nilsson*. Rosalia. S. 1112—1113; *W. Tomaschek*. Указ. раб., с. 367; *Р. Perdrizet*. Указ. раб., с. 300).

зывает о том, что могилы украшали венками из цветов, причем наиболее пристойным считали венок из роз. Лукиан (*De luctu*, II) и Проперций (I, 17, 22) сообщают, что тела умерших посыпали розами или укладывали их на эти цветы. И другие свидетельства отдают розе предпочтение в украшении гробниц и надгробий. Ряд источников сообщает об *escae rosales* — трапезах, во время которых розы распределялись между гостями, а затем сплетенные гирлянды возлагали на могилы. Глоссарий Форцеллини сообщает, что «розалии — это праздник роз или день, когда розы приносят на могилы»<sup>16</sup>.

Таким образом, на основании литературных и эпиграфических свидетельств римского времени можно прийти к убеждению, что розалии в Италии были поминальным обрядом, включавшим ежегодные жертвоприношения усопшим, поминальные угощения на могилах и возлияния, украшение памятников и могил розами или венками из роз и других цветов<sup>17</sup>.

Обратимся теперь к русалиям — современным обрядам народов северо-востока Балканского полуострова и Карпатских земель. Несмотря на различия в русальных обрядах народов этого региона, в них есть черты, которые следует считать не только специфическими и общими, но и отличающими их от одноименных обрядов других народов. Это ритуальные действия и запреты, направленные на излечение болезней и предохранение от них. Элементы врачующей магии во время обряда русалий на севере Балканских областей и в Карпато-Дунайских землях присутствуют во многих обрядовых действиях, имеют ли они отношение к зелени, воде или же к иным объектам ритуала. Они ощущаются в обрядах, которые совершаются как во время массовых общенародных действий, так и во время действий специальных дружин.

Очень явственно эта черта русального обряда прослеживается у болгар, на что особое внимание обратил в своем обстоятельном исследовании о русалиях М. Арнаудов. Представления об излечении или оберегах от болезни во время русалий у болгар связаны с образом *вилы* (*самовилы*, *самодивы*) — демонического существа, обладающего магической силой вершить благодеяния или же, наоборот, приносить вред людям и их здоровью. Приятельское отношение вил, по поверьям, зависит от строгого выполнения запретов на русальной неделе (запрещение работать, спать днем, девушкам и невестам выходить в одиночку из села и др.). Нарушение этих правил влечет за собой гнев самодивов, насылающих «самодивскую болезнь». Поход в места, где растет росен, — излечивающее «самодивскую болезнь» растение, «хождение на росен» совершали обычно в спасов день на русальной неделе. Жаждающие исцеления (часто вместе с сопровождающими их родными) с заранее приготовленными дарами для самодивов (новой посудой, красиво украшенным хлебом, флягой с вином, ракией, жареной курицей и другими подарками) оставались в глухих местах, где обильно растет росен, и в молчании проводили время от захода солнца до раннего рассвета. Пришедшие «на росен» лежали около корней этого растения, завернувшись в белые ткани, ждали «знака», указывающего на будущее исцеление или смерть; его должны были подать самодивы, бросая сухую (смерть!) или зеленую (жизнь!) веточку на расстеленный около больного кусок белой ткани. До восхода солнца тайно собирали росен и поспешно убегали с «самодивского места». Настой, приготовленный из собранного таким обра-

<sup>16</sup> Подбор этих источников см.: *J. Marquardt. Romische Staatverwaltung*, Bd III, Berlin, 1878, S. 299; *Ch. Joret. La rose dans l'antiquité et au moyen âge*. Paris, 1892, p. 107—109.

<sup>17</sup> В конце прошлого века В. Томашеком (Указ раб., с. 370—372) было высказано мнение о том, что розалии первоначально не были связаны с культом мертвых, а представляли собой радостный праздник, знаменующий победу весны над зимой. Однако он не привел сколько-нибудь существенных аргументов в пользу своего утверждения.

зом на русальной неделе росена, считали лечебным: его пили, им обливались. Врачующей считали и воду, стоявшую ночью во время хождения на росен у головы больного; ее пили по утрам в течение 40 дней. Аналогичны обряды и хождения на русальной неделе к тому источнику или колодцу, который предание связывает с самодивами (*самодивски кладенец, самодивски извор*). Обряды эти совершали и здоровые люди, оставляя дары *за самодивите*. Обычай косить полынь, рассыпать ее в домах также связан со стремлением избавиться от пагубных действий самодивов<sup>18</sup>.

Несмотря на то что во время русальной недели совершали и другие действия (нап., хождение групп девушек по деревням с песнями и с высказыванием добрых пожеланий хозяевам, сбором подарков), именно обряды с целью врачевания, были особенно ярко выраженными.

Не менее четко мотив излечения звучит в русальном обряде у восточных романцев<sup>19</sup>. И здесь большая часть ритуальных действий направлена против нечистой силы — *русалиле, иелеле*, совершающих множество дурных поступков, вредящих прежде всего здоровью человека. У молдаван сохранилось поверье о том, что в дни русалий нельзя работать, чтобы не обидеть и не рассердить русалиле или иелеле, которые могут принести тяжелую болезнь людям: свести с ума, изуродовать, скособочить, унести злым ветром. Существует и запрет спать днем или спать во дворе, «чтобы тебя не унесли (или не искалечили) русалиле». Весьма яркая часть обряда, заключающаяся в действиях с зеленью, так или иначе тоже связана со стремлением оградить здоровье людей от действия злых сил. С этой целью жилище, хозяйственные постройки, ворота, колодцы и церкви украшают зеленью, втыкая ее у входа в дом или во двор, вешая у окон, над дверьми, под крышей дома. На полу жилища разбрасывают различные травы, вешают их за настенные ковры, по углам дома. По окончании русалий эту зелень сушат и делают лечебные настои; их пьют сами и поят ими скот; считается, что целебные свойства русальных трав сохраняются целый год. На русальной неделе затыкают за пояс полынь, делают из нее настои. Во время одного из обрядов на русальной неделе — *ярба върде*, когда родственники и знакомые совершают выход на зеленую поляну, принято запасать полынь на весь год. Суеверные люди считают, что после русальной недели зелень утрачивает лечебные свойства.

Аналогичные представления бытуют у румын. Суеверные люди считают, что в русальную неделю особенно опасными становятся *зыне (zânele), русалии (rusalite), иелеле (ielele)*, способные принести человеку всевозможные невзгоды, главным же образом болезни: они калечат людей, лишают зрения, слуха и речи, делают безумными. Чтобы не рассердить их, и здесь придерживались разных запретов (главным образом касающихся работы), носили при себе полынь, чеснок или лечебные травы, обращались к ворожбе и заговорам против болезней, принесенных русалиле. С самого начала русалий (с понедельника после *domenica mare* — троицкого воскресения) начинают собирать лекарственные травы, которыми пользуются потом целый год. Верят, что зелень, которой были украшены жилища и хозяйственные постройки на русальную неделю, может избавить от многих болезней и невзгод.

Не менее четко целительно-магическая направленность русального обряда проявляется в действиях дружин игроков, совершающих свой ритуал на русальной неделе. Игроки называются в Румынии *călușari*,

<sup>18</sup> М. Арнаудов. Указ. раб., с. 187—198; Хр. Вакарелски. Указ. раб., с. 609—610; Т. Колева. Указ. раб., с. 290—291.

<sup>19</sup> Обряд зафиксирован в 1976 году молдавской экспедицией под руководством автора. Т. Pamfile. Sarbatorile de vara la români. București, 1910, p. 13, 14, 18—38; S. Muștea, Ov. Birela. Tipologia folclorului. București, 1970, p. 373—374; М. Арнаудов. Указ. раб., с. 220, 221.

*caluczani*, в Молдавии *калушарии*, в северной Болгарии *калушари*, *русалии*, в Македонии *русалии*. Обряды и правила поведения у этих дружин настолько сходны, что их можно объединить в едином описании. В данной работе нет необходимости останавливаться на обрядах подготовки и посвящения в калушары-русалии, принципе подбора игроков, характеристике аксессуаров игры и отдельных персонажей, а также правил их поведения<sup>20</sup>. В связи с интересующим нас вопросом следует подробнее остановиться на описании той части действий калушарско-русальских дружин, которая представляется основной и наиболее детально разработанной обрядовой стороной калушарских игр. Это «чудодейственные» танцы и особенно обряды, направленные на исцеление пораженных русалиями, самовилами, иелеле и иной нечистью, действующей с особой силой в русальские дни. Для излечения от «самодивской», «русальской» болезни калушары подготавливали сосуд с «непочатой» водою. Руководитель дружины кидал в этот сосуд различные целебные травы, а также новую (полученную только что от гончара) чашу, которую наполняли уксусом и чесноком. Больного, покрытого шерстяным одеялом, приносили к месту игры и клали в центре образованного играющими круга. По приказу руководителя начинают танец, идущий во все убыстряющемся темпе. В определенный момент, когда танцоры пляшут на месте, подставив под спину палку-жезл («калуш», «тоягу»), больного подкидывают вверх с криком — *Du-te la calus!* («Хей на калуш!»). Вслед за тем руководитель входит в круг, натирает больного настоем из чаши, машет над ним знаменем. Калушары перескакивают через больного, хлопают руками по всему его телу, танцуют вокруг него и вокруг сосуда с водою. Темп танца нарастает, руководитель обряда опрыскивает настоем из чаши танцоров и больного, произносит заклинания. В момент наивысшего напряжения (танцуют до упада, до конвульсий) по знаку главаря старший из танцоров разбивает сосуд и обрызгивает больного и других участников действия «непочатой» водою. В этот момент больной должен вскочить на ноги и побежать — это признак выздоровления; в тот же миг один или несколько игроков падают без чувств, как бы переняв болезнь излечившегося. Теперь обряд совершают над ними и танец идет опять по кругу, но в обратном направлении. Иногда до начала обряда больного осматривают и расспрашивают о болезни — только убедившись в том, что болезнь вызвана русалиями и тому подобной злой силой, начинают излечение. Верой в исцеляющую силу калушаров объясняется представление о том, что девушки и женщины, танцующие около них, будут здоровыми, а дети, которых калушары взяли на руки, приобретут не только здоровье, но храбрость и умение хорошо танцевать.

В нескольких селах Северо-Восточной Сербии еще в конце XIX в. был известен обряд, в котором заметна контаминация обряда кралиц и калушарского обряда. В русальную неделю из числа девушек избирают пять «кралиц», а также мужчину — предводителя. Участники праздника танцуют и устраивают угощение, умываются в реке и омывают ранее собранные целебные травы. После обряда «кралицы» и предводитель, размахивающий саблей над головами, проходят под песни и танцы через толпу. В разгар веселья одна, а иногда и несколько зрительниц теряют сознание. Обряд «излечения» над ними совершает одна из «кралиц», предводитель и музыкант. Название праздника и его дата, лечение заболевания, танцы и причитания являются теми элементами обряда, ко-

<sup>20</sup> Литература, посвященная калушарам, чрезвычайно обширна. См., например: М. Рор. Указ. раб.; R. Vuia. Указ. раб.; T. Pamfile. Указ. раб., M. Арnaudов. Указ. раб., с. 104—165; его же. Студии върху българските обреди и легенди. Т. II, III част. София, 1972, с. 153 сл.; Д. Маринов. Указ. раб., с. 332, 333, 477—486; К. А. Шапкарев. Български народни умотворения, т. I. София, 1968, с. 686 сл.; А. Н. Веселовский. Генварские русалии, с. 273—275.

торые совпадают с калушарским обрядом у румын и русальско-калушарским обрядом у болгар<sup>21</sup>.

Ведущая роль врачующей магии в русальско-калушарском обряде признается многими крупными учеными, в том числе и посвятившими этому обряду специальные работы. В этом отношении наиболее характерна книга М. Арнаудова «Кукери и русалии», в которой с полным основанием особое внимание обращено именно на эту сторону обряда и подчеркивается ее превалирующая роль<sup>22</sup>. Р. Вуйя, хоть и указывает на другие цели обряда, тем не менее тоже отмечает, что исцеляющий характер калушарской игры «составляет не только отчетливую, но и самую характерную ее особенность». Подробное описание обрядов врачевания дают Д. Маринов, который считает их «чисто русальскими играми», и Хр. Вакарельский<sup>23</sup>.

Напротив, другие аспекты русальной обрядности в этом регионе Европы выступают очень слабо: они не составляют ни ее специфики, ни ее основы.

Так, роль поминальных обрядов в балканских русалиях настолько невелика, что, например, М. Арнаудов в своем специальном исследовании русалий у болгар (но он коснулся и русалий у других балканских народов) просто не уделил им места. На мой взгляд, в балкано-карпатских русалиях обряд поминовения выступает в своеобразном виде: имитация погребального ритуала здесь особым образом переплетается и сливается с магико-целительной обрядностью. Так, члены калушарской или русальской дружины, встретив погребальную процессию, перескакивают через покойника, для чего гроб специально ставят на землю; повстречав на своем пути церковь, кладбище, сухое дерево или распутье (которые могли быть местами погребения), калушары совершали обычные очистительные церемонии, скрещивая мечи. Как уже отмечалось, перепрыгивание через тело больного и перекрещивание мечей с целью дарования здоровья является одной из составных частей и обряда врачевания, совершаемого калушарами — русалиями. Представление о выздоровлении как о возрождении после смерти явственно проявляется не только в этом совпадении погребального ритуала с излечивающим обрядом, но и в том, что вожак дружины калушаров, совершая магические действия над больными, восклицает: «Встань, умерший!». В этом случае перед нами переплетение сходных элементов двух различных обрядовых действий: одного, относящегося к погребальной процедуре, и другого, относящегося к врачующей магии. Однако и в этой части русального ритуала превалирующим остается обряд исцеления, так как действия около покойника зависят от случайной и весьма редко создававшейся ситуации (встреча калушарской дружиной погребальной процессии), а сходный «исцеляющий» ритуал входит в число постоянно и обязательно исполняемых обрядовых действий<sup>24</sup>. В целом же исцеляющий характер

<sup>21</sup> М. Арнаудов. Указ. раб., с. 172—176.

<sup>22</sup> М. Арнаудов. Указ. раб., *passim*, особенно с. 155—158, 165—171.

<sup>23</sup> R. Vujia. Указ. раб., с. 230, 249; Д. Маринов. Указ. раб., с. 482, 477—486; Хр. Вакарельски. Указ. раб., с. 611.

<sup>24</sup> Я не располагаю необходимой аргументацией, чтобы решительно утверждать, что обряд поминовения предков (поминальная трапеза, украшение могил и т. п.) не относится к русальному циклу, но некоторые соображения заставляют меня склоняться к такому мнению. Следует обратить внимание, во-первых, на то, что троицкая задушница приурочивается или к кануну троицы — субботе перед троицким воскресеньем, или же к понедельнику после троицы и независима от того дня, когда начинается русальная неделя (в одних случаях — например у болгар — за неделю до начала троицы, в других — через неделю после ее начала), т. е. привязывается к христианскому празднику, а не к языческим русалиям. Существенно, во-вторых, и то, что русалии начинают отмечать с понедельника после троицы или за неделю до троицы, т. е. хронологически разделяют эти два праздника. Нельзя ли видеть в этих обстоятельствах следы того периода в истории обряда, когда русалии и троица существовали как отдельные празднества, представлявшие хотя и близкую по календарному приурочению, но различную (язы-



русальных обрядов у народов Балкано-Карпатского региона предстает перед нами как ярко выраженная особенность; на этой стороне обрядности здесь делается главный акцент. Мы не найдем этого мотива (во всяком случае, столь ярко выраженным) в русальской обрядности других народов, в частности, даже в очень развитом ритуале русалий у восточных славян.

Возвращаясь к поставленному в начале статьи вопросу о том, существовало ли влияние древнеримской обрядности на обрядность современных народов, мы можем сказать, что приведенные материалы, касающиеся одного, но очень широко распространенного в Балкано-Карпатских областях Европы обряда, не позволяют ответить на него положительно. Более того, античный и современный обряды обнаруживают полное несовпадение: корни обрядов, относящихся к излечивающим культам, столь ярко проявившимся в современной обрядности, нельзя проследить в римском ритуале розалий. И наоборот — поминовение предков, составляющее основное содержание и смысл римских розалий, не является стержневым ритуалом современной обрядности.

В чем же следует искать причину специфических черт русального обряда у Балкано-Карпатских народов?

Для решения этого вопроса представляется целесообразным обратиться к тем источникам, которые характеризуют особенности обряда розалий в Балкано-Дунайских провинциях Римской империи, отличающие здесь этот обряд от розалий на собственно италийской почве. Они заключаются прежде всего в том, что розалии в этих областях предстают перед нами как празднества, связанные с местной религией и отправлением местных культов. Наиболее характерны в этом отношении надписи из южной Фракии, в которых исполнение этого обряда поручено членам религиозного союза, посвященного *Liberо Patri Tasibasteno*<sup>25</sup>, т. е. Либеру Патеру, носящему местное прозвище — Тасибастенский. Прозвище бога, происходящее от фракийского топонима, подчеркивает сохранение и жизненность местных религиозных традиций и культов даже тогда, когда имя бога (*Liber Pater*) было романизировано. В другой надписи те же функции — совершение обряда розалий — поручаются членам религиозного союза Диониса (*μὀστῆς Διονύσου*)<sup>26</sup>. Связь розалий с культом Диониса — чисто балканское явление. Оно также свидетельствует о тесной связи с местной религией, так как глубокие корни культа Диониса на фракийской почве, уходящие в ранние слои индоевропейских верований, признаются большинством исследователей<sup>27</sup>. Ценный материал для характеристики той же связи розалий с местными культами дают и другие надписи, в которых этот обряд относится к кругу посвященных богине Диане<sup>28</sup>. В основе культа этой богини во Фракии (особенно же в юго-восточных областях страны<sup>29</sup>) часто лежало покло-

ческую и христианскую) обрядность? Что касается восточнославянских русалий, то нельзя не считаться с материалом, собранным Д. К. Зелениным и доказывающим все же, что поминовение предков не свойственно обряду русалий (см. Д. К. Зеленин. Очерки русской мифологии. Т. I — Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916, passim). С этим согласен и С. А. Токарев (см. С. А. Токарев. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX в., М., 1957, с. 87—94).

<sup>25</sup> P. Perdrizet. Указ. раб., с. 312—№ 4; с. 313—№ 5; см. также: «Corpus inscriptionum latinarum», III, 703—104. Надписи найдены у современной д. Геусилово, в Пангейских горах, между современными городами Драма и Кавалла.

<sup>26</sup> P. Perdrizet. Указ. раб., с. 304, 305, надпись № 1; эта надпись найдена в том же районе, у дер. Пангора.

<sup>27</sup> Литературу и источники по этому вопросу см.: Т. Д. Златковская. Ранние монеты южнофракийских племен.— «Нумизматика и эпиграфика», VII, М., 1968, с. 11—14.

<sup>28</sup> P. Perdrizet. Указ. раб., с. 304, надпись № 3-CIL, III, № 7526 (у с. Карахарман близ древней Истрии); там же, р. 310—312, надпись № 3-CIL, III, № 707 (близ совр. г. Драма, в с. Прусачаны).

<sup>29</sup> D. Popov. Caractéristique et localisation du culte de Bendis.— «Etudes balkaniques», 1976, № 2, p. 115—120

нение местному божеству — Бендиде, идентичному (или близкому) Артемиде — Диане. На эту идентичность или сходство указывают античная литературная традиция, фракийские прозвища богинь и их иконография<sup>30</sup>. Надпись из с. Прусачаны, в которой розалии посвящены Диане, особенно знаменательна в этом отношении: посвяtitель и его супруга сохраняют фракийские имена (Цинтий, сын Полулы, и Сика, дочь Бития) и живут в селе, носящем фракийское название (Скапорены); существенно и то, что надпись происходит из юго-восточных областей Фракии, где процесс слияния культа Бендиды с культурами Артемиды и Дианы бесспорно доказан<sup>31</sup>. Менее показательна в этом отношении вторая надпись из с. Карахарман близ Истрии, однако здесь посвяtitель происходит из села, носящего фракийское название (*vicus Celeris*). Хотя и с меньшей долей вероятия, но к категории аналогичных свидетельств о принадлежности розалий к кругу местных балканских обрядов можно отнести и надпись из Добруджи, в которой празднование розалий связывается с культом Сильвана<sup>32</sup>. Культ этого божества был очень широко распространен в Карпатских и Придунайских областях<sup>33</sup>. Ряд свидетельств делает допустимым предположение, что и этот культ у фракийских племен имел местную основу. К ним следует отнести фракийский обычай посвящать Сильвану стелы, на которых изображено верховное фракийское божество — Фракийский всадник<sup>34</sup>. Вероятно, в этом, как полагает Я. Тодоров, можно усмотреть стремление отождествить римское божество с наиболее популярным туземным богом. Обращает на себя внимание и то обстоятельство, что розалии справляют лица, сохранившие свои фракийские имена<sup>35</sup>, а также и то, что совершение обряда часто поручается односельчанам умершего.

Все эти соображения дают, как кажется, возможность полагать, что италийский обряд наслонился, судя по восприятию латинского наименования, на некую местную обрядность, которая не была зеркальной копией или некорректированным заимствованием римских розалий.

У нас мало данных, чтобы дать сколько-нибудь полную характеристику древнебалканскому празднику, слившемуся с римским обрядом и зафиксированному в эпиграфических документах под римским наименованием *rosalia*. Но источники дают повод отметить одну из особенностей древнебалканских розалий, которая, как представляется, имеет прямое отношение к вопросу о генезисе обряда русалий у современных народов. В культах тех божеств (Либеры Патера — Диониса, Дианы-Бендиды и Сильвана), связь которых с розалиями мы отметили, есть одна черта, которую следует считать сугубо местной, характерной для этих культов в изучаемой части ойкумены. Несмотря на множественность и разнообразие верований в проявление божественной силы, Дионис-Либер, Диана-Бендиды и Сильван в религиях Балкано-Дунайского региона часто выступают как врачующие божества. Именно здесь они приобретают

<sup>30</sup> Об идентификации Дианы-Артемиды с фракийской Бендидой см.: G. Kazarow. Ein neuer Beinamen der Diana.— «Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts (JOAI)», Bd. XVI, 1913. Beiblatt, S. 208; *его же*. Thrakische Religion.— RE, Zweite Reihe, Halbbd XI, S. 507; Ch. Picarel. Sur l'iconographie de Bendis.— «Serta Kazaroviana», t. I. София, 1950, с. 25; F. Cumont. Une statuette de Bendis.— «Revue archéologique», ser. 4, t. II, 1903, p. 381; Knaack. Bendis.— RE, Bd. III, S. 269—271; *его же*, RE, Suppl. I, S. 247; G. Wissowa. Diana.— RE, Bd V, Halbbd I, S. 337; W. H. Roscher. Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie, Bd I. Halbbd I, Leipzig, 1884—1886, S. 779, 780; V. Parvan. Getica. București, 1926, p. 739; D. Popov. Указ. раб., 114—125 (здесь же собрана полная историография работ о Бендиде — см. сн. 1).

<sup>31</sup> D. Popov. Указ. раб., с. 119, 120.

<sup>32</sup> V. Parvan. Cetatea Ulmetum II.— «Analele Academiei Romane. Memoriile sectiunii istorice», ser. II, t. XXXVI, București, 1913—1914, p. 362—363, надпись № 15.

<sup>33</sup> A. Domaszewski, Die Religion des römischen Heeres. Trier, 1895, S. 77.

<sup>34</sup> Подборку таких надписей см. Я. Тодоров. Указ. раб., с. 53, прим. 5—10, с. 54.

<sup>35</sup> Из 15 имен умерших и их родственников, упоминаемых в надписях о розалиях из нашего региона, 14 бесспорно фракийские.

эпитет 'ελτμοοι — «выслушивающие», «внемлющие», «защищающие». Во Фракии, Мёзии и Дакии этот эпитет характеризует врачующие божества<sup>36</sup>. Это прозвище здесь применяется как к Артемиде-Диане, Аполлону, Фракийскому всаднику и Дионису, так и к Асклепию. Не менее характерны стелы с изображением врачующих божеств — Асклепия, Гигиены и Телесфора, содержащие эпиграфические посвящения Сильвану и Диане, из чего явствует, что Диана и Сильван воспринимались как божества-целители, отождествлялись или сближались с ними. Далее следует отметить также, что Артемиде-Диана и Сильван в изучаемых областях изображаются совместно с божествами-целителями — Асклепием и Фракийским всадником<sup>37</sup>. На связь Бендиды со здравеносными божествами указывают совместные изображения и упоминания в надписях этой богини с Делоптом — фракийским богом-целителем и Фракийским всадником<sup>38</sup>. Существенно и то, что храм Бендиды, воздвигнутый в Пирее, где жившие в Афинах фракийцы справляли свой обряд бендидий, был построен рядом с храмом Асклепия. В этой же связи, вероятно, следует вспомнить о двух атрибутах Бендиды — змее и сосновой шишке, имеющих отношение к врачеванию<sup>39</sup>. Очень интересно и то обстоятельство, что изображения Артемиды и Дианы в областях юго-восточной Фракии характеризуются наличием ветви плюща в руках богини. Этот символ, отсутствующий в греческих и римских изображениях этих божеств, справедливо признается особенностью культа Артемиды-Дианы во Фракии, отражающей черты древнефракийского культа Бендиды. Ветвь плюща в руках богинь символизирует бессмертие, является талисманом против могущества смерти<sup>40</sup>.

Еще более ярко выступает вера во врачующую силу бога Диониса. Об этом свидетельствуют прозвища, которыми наделяли это божество у фракийцев: «Спаситель» (Σωτήρ), «Лекарь» ('Ιατρος), «Излечивающий» (Παιώνιος), «Дающий здоровье» ('Υγιότης), «Устраняющий зло» ('Αλεξίκακος) и другие подобные эпитеты. Не менее существенно и постоянно присутствующее сходство (а иногда и идентичность) Диониса с Асклепием, выразившееся в совпадении их иконографии, прозвищ и атрибутов.

Все эти материалы свидетельствуют о связи розалий восточной части Дунайских и Балканских провинций Римской империи с культами божеств-целителей местных племен, связанных с верой в излечение.

В первой части этой статьи были высказаны соображения негативного характера, отрицающие тезис о происхождении обряда русалий от римско-италийских розалий. Материалы, приведенные во второй части этой работы, дают возможность высказать некоторые позитивные соображения относительно генезиса русального обряда у болгар, молдаван и румын. Вера во врачующую силу божеств, которым были посвящены розалии во фракийских областях античного мира, нашла отражение в ритуале русалий у современных народов. Древнее население Балкано-Карпатских областей передало более позднему населению этой части

<sup>36</sup> O. Weinreich. Θεοί'ελτμοοι — «Mitteilungen des archaologischen Institute in Athen», Bd. XXXVII, 1912, S. 1—68; C. Kazarow. Thrakische Religion. S. 477. З. Гочева обратила внимание на то, что этот эпитет, во фракийских областях применяемый к Аполлону и Фракийскому всаднику, приобретает здесь значение «защищающий». См.: Z. Gocseva. Epitheta des Apollon in Thracien.— «Thracia», IV, Serdicae, 1977, S. 212—215.

<sup>37</sup> Я. Тодоров. Указ. раб., с. 53, 60, 65, 69 и указанная там литература.

<sup>38</sup> A. Wilhelm. Inschriften aus dem Pieraieus.— YOAI, Bd. V, 1902, S. 131; P. Hartwig. Bendis, eine archaologische Untersuchung. Leipzig-Berlin, 1897, Taf. 1; Д. Дечев. Асклепий като трако-гръцко божество.— «Известия на Българския археологически институт» (далее — ИБАИ), т. III, 1925, с. 131—133, 149; ego же. Една семейна триада в религия на старите траки.— ИБАИ, т. XVIII, 1952, с. 48, 49; Л. Огненова. Някои аспекти на Бендида върху паметници от Тракия.— ИБАИ, т. XXII, 1959, с. 93; D. Popov. The Cult of Bendis in Athens.— «Bulgarian Historical Review», 1975, № 3, p. 63.

<sup>39</sup> A. Wilhelm. Указ. раб., с. 134; Л. Огненова. Указ. раб., с. 81—86.

<sup>40</sup> D. Popov. Указ. раб., с. 121.

Европы особый, отличный от римско-италийского, обрядовый код, отражающий своеобразный комплекс местных религиозных верований. Этой преемственностью общей древней традиции объясняются сходные черты в обряде русалий у народов различных этнолингвистических групп — южнославянской и восточнороманской.

Сравнение русалий у восточных славян с античным обрядом розалий приводит к сходному заключению: восточнославянские русалии не совпадают ни по главной направленности обряда, ни по основным элементам обрядовых действий с римско-италийскими розалиями; и здесь есть достаточно оснований находить корни русальского обряда не столько в античном ритуале, сколько в древнеславянской обрядности.

Следует отметить, что древние Балкано-Карпатские элементы верований, столь четко проявившиеся в русалиях у болгар, румын и молдаван, не являются единственным генетическим компонентом этого обряда на Юго-Востоке Европы. В нем ощутима и иная обрядовая струя, восходящая к древнеславянским пластам религиозных представлений. Очевидно, во всем комплексе различных обрядов, объединенных названием русалий, именно местные культы нашли яркое и самобытное отражение.

Не отрицая роли греко-римского наследства в процессе формирования духовной культуры европейских народов, мы хотели бы обратить внимание также на роль в этом процессе местных племен и народностей античной ойкумены. Попав в сферу эллинского, а позднее римского экономического, политического и культурного воздействия, они тем не менее сохранили в большей или меньшей степени свою собственную культуру, в том числе и обрядность. В историографии XVIII, XIX и начала XX в. изучение этого существенного пласта культуры античного времени почти отсутствовало или же значительно уступало исследованию собственно греческой и римской культур. Видимо, это обстоятельство привело к акцентированию именно греко-римского наследства в этнографических исследованиях XIX — начала XX в. Широкое изучение памятников материальной и духовной культуры местного населения, входившего в состав античных государств, развернувшееся в последние десятилетия, открывает широкие возможности для исследования истоков европейской обрядности.

#### ON THE PROBLEM OF SOUTH SLAV AND EAST ROMANCE PEOPLES' HERITAGE FROM CLASSICAL ANTIQUITY

The *Rusalii* ritual prevalent among the peoples of the Balkan-Carpathian Region is the most widespread instance adduced to show the important influence exerted by Greek and Roman ritual over the rituals of modern European peoples. The *Rusalii* are supposed to have their origin in a Roman-Italic ritual. However, comparison of the Roman and the modern rituals uncovers divergences in their tendency and in the principal elements of the ritualistic actions. This divergence from the Roman ritual is observed in the *Rusalii* among all European peoples, and particularly among the South Slav and the East Romance peoples. While the ancient rituals of this type in the Italic regions were held in memory of the dead, in the modern ritual among the South Slav and East Romance peoples most prominent are those ritual actions that are aimed at curing or preventing sickness. This feature in the *Rusalii* rituals of modern peoples owes its presence to the influence of local early Balkan cults connected with healing magic and expressed in specifically Balkan (and not Roman-Italic) *Rosalii*. The ritual procession was handed down from the early population of the Balkan-Carpathian regions to later inhabitants of this part of Europe. Investigation of the origins of the *Rusalii* ritual substantiates the view according to which the local tribes inhabiting this region in the period of classical-antiquity had made an important contribution to the intellectual culture of modern European peoples.