

- <sup>23</sup> Центральный государственный военно-исторический архив. Ф. 13454. Оп. 2. Д. 282. Л. 40—74.  
<sup>24</sup> *Сталь К. Ф.* Указ. раб. С. 124—125.  
<sup>25</sup> ЦГА. Ф. И-40. Оп. 1. Д. 754. Л. 3—4.  
<sup>26</sup> *Коджесау Э. С.* Патронимия у адыгов // Сов. этнография. 1962. № 2. С. 117.  
<sup>27</sup> ЦГА. Ф. И-9. Оп. 1. Д. 14—19.  
<sup>28</sup> Предания о Жабаци. Нальчик, 1965. С. 51—52.  
<sup>29</sup> Полевые материалы автора 1988—1992 гг. // Архив Института этнологии и антропологии (далее — АИЭА). Тетр. 1, 10, 12; тетр. 2, № 1, 4.  
<sup>30</sup> Там же. Тетр. 1, № 10, 12—15; тетр. 2, № 1—5.  
<sup>31</sup> Красная Кабарда. 1923. № 34, 86.  
<sup>32</sup> ЦГА. Ф. Р-178. Оп. 1. Д. 15. Л. 1, 3.  
<sup>33</sup> Там же. Ф. Р-110. Оп. 1. Д. 18. Л. 1—8; Ф. Р-237. Оп. 1. Д. 76; Ф. Р-71. Оп. 1. Д. 57. Л. 4; Д. 2. Л. 2; Ф. Р-288. Оп. 1. Д. 20. Л. 1—23.  
<sup>34</sup> АИЭА. Тетр. 3, № 1—5, 8, 9.  
<sup>35</sup> Там же. Тетр. 3, № 8.  
<sup>36</sup> Там же. Тетр. 3, № 9.  
<sup>37</sup> Там же. Тетр. 3, № 2, 7.  
<sup>38</sup> Там же. Тетр. 1, № 18; тетр. 2, № 4; тетр. 3, № 8.

## The Hierarchy of social statuses in the Kabarda society (mid XIX—XX centuries)

The evolution of the traditional leadership in Kabarda is analysed in the context of the Adyg value system. Biological and social aspects of the age category are taken into account. The author looks at the tradition of respect to the elderly as related to the social status hierarchy of the Kabarda society during the XIXth and the XXth centuries.

I. L. Babich

© 1994 г., ЭО, № 4

В. Б. Зайковский

## НАРОДНЫЙ КАЛЕНДАРЬ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

В народной культуре восточных славян персонифицированы разные отрезки времени, среди которых важное место занимают олицетворенные праздники. Д. К. Зеленин считал, что «персонификация какого-то отрезка времени для восточных славян нова и, очевидно, заимствована с Запада»<sup>1</sup>, но скорее всего это явление топологически общее для многих культур и связано со стремлением человека одушевить окружающий его мир, в том числе и время. Персонификации праздников способствовало и то, что обычно они носят имена христианских святых, которым они посвящены, причем святой как бы воплощается в дне его памяти и часто довольно сложно различить, в каком случае речь идет о самом святом, а в каком — о его празднике. Подобным образом в роли святых выступают и персонифицированные названия других календарных дат — Семик, Троица, Покров и т. п. Вероятно, вследствие такого олицетворения возникли уже в христианскую эпоху восточнославянские праздники типа Купала, Коляды и др. Сказалось также и взаимовлияние названий календарных дат и мифологических персонажей, примером чего может служить обрядовый термин *русалка*, обозначающий и мифологический персонаж, и обрядовый, и календарную дату. Этнокультурная значимость праздника и соответственно его названия слагаются из многих компонентов: хозяйственного значения даты, семантики обрядов, приуроченных к этому периоду, функциональной народнохристианской семантики святого, а также обрядового или мифологического персонажа и т. п. Эти составляющие находятся во взаимодействии как между собой, так и с компонентами семантики

других элементов народного календаря как системы. В нашей статье на основе письменных источников, архивных фондов и материала, собранного автором в Восточном Полесье, делается попытка рассмотреть один из аспектов такого взаимодействия — соединение персонифицированных календарных дат в пары, зафиксированное в пословицах, поговорках, календарном обрядовом фольклоре и т. п., и выяснить возможные причины такого объединения.

Наиболее распространено у восточных славян объединение персонифицированных праздников в оппозитивно-дополнительные пары, когда они распределяются в календаре по своим функциям, признакам и в определенной мере противопоставляются друг другу. В основе такого объединения лежит прежде всего хозяйственная значимость этих дат, обозначающих начало или конец какого-нибудь периода, занятия и т. п. Это довольно обширная группа, так как одна и та же календарная дата может входить в несколько пар. Так, день св. Георгия (Юрия, Егория, на Черниговщине Григория, Рыгория — 23 апреля и 26 ноября<sup>2</sup>) может объединяться с днем св. Николая (Николой «вешним», «летним», «травяным» — 9 мая и «осенним», «холодным», «зимним» — 6 декабря): «Святой Юрий запасает (т. е. начинает пасти или обновляет паству) коров, а Никола коней»<sup>3</sup>; «Весной Георгий с летом, Никола с кормом; а осенью Георгий с мостом, Никола с гвоздем»; «Юрий з теплом, а Никола з кормом»; «Коли весенний Егорий с кормом, то осенний Никола будет с мостом»; св. Димитрия (26 октября): «З Юрия хороводи, з Дмитрия вечерниці»; св. Илии (20 июля): «Святой Егорий красную весну на красную горку начинает, пророк Илья лето кончает, жито зажинает», «Треба добре дбати аби не купувати: сіна до Юрка, збіжжя до Ілька». День св. Илии, в свою очередь, объединяется с праздником св. Петра (27 июня): «На Петра — колос, на Іллю — жнива»; св. Василий (1 января):

Ходить Ілля па Василя,  
Носить пугу жытяную.  
Куды махне — жыто расте,  
А пшеничка паспевае.  
Нехай вам Бог памагае.  
Дай Бог добрый вечер!

(...) Василь — те ж пад Новый год празник. Значить, Ілля лётний ходить па Василя...»<sup>4</sup> (Зап. Т. В. Зайковской от Евдокии Кондратьевны Сусло, 1925 г. р.; Софии Филипповны Мищенко, 1927 г. р., Анастасии Яковлевны Летошко, 1927 г. р.; Марфы Филипповны Мажуры, 1909 г. р. в с. Убежичи Репкинского р-на Черниковской обл./Полевая тетрадь (далее — ПТ). 1983. С. 8—9).

Следует заметить, что в восточнославянском фольклоре бытуют тексты, включающие и больше названий дней, следующих друг за другом: «Варвара заварит, Савва засалит, Никола закует»; «Прийшоу Пятрок — апау лісток, прійшоу Ілля — апала два, прійшоу Барыс — усё пагрыз, прійшоу Міхал — усіх з поля паспіхау»<sup>5</sup> и т. п., а в некоторых обрядовых песнях, например волочечных, перечисляются все основные праздники, но это явления несколько иного порядка, указывающие на последовательность событий, а не на их противопоставленность, рубежность. В данном аспекте важно выяснить причины такого объединения, в том числе функции святых в календаре и в народной культуре вообще, соотносимость этих функций и пр.

Существование пары дней святых подобного типа может быть результатом влияния другой культуры (в народном календаре преимущественно греко-христианской), как в паре св. Георгий весенний и св. Димитрий. Греки и албанцы считали год от дня св. Георгия и до дня св. Димитрия, рассматривая остальные шесть месяцев как «мертвый сезон»<sup>6</sup>, что объясняется хозяйственным укладом скотоводов-горцев: весной на св. Георгия скот обычно отгоняли на пастбища, а на св. Димитрия пастухи со стадами возвращались в селения<sup>7</sup>. С другой стороны, время от дня св. Димитрия до дня св. Георгия считалось холодным, темным,

зимним временем, ср. болгарскую загадку о печи: «Засмеяло се арапче: Коулко съм убаво! Сите си обичат от Митровден до Гергьовден!»<sup>8</sup>. Вероятно, сказало и влияние астрономических наблюдений, так как, по старым литургическим песнопениям Фессалоник, бог Димогергий, объединяющий св. Димитрия и св. Георгия, — «это просто солнце во время стояния летнего и осеннего»<sup>9</sup>. Объединению дней памяти этих святых способствовало, несомненно, сходство агиографических и иконографических образов змеборца Георгия и убийцы скорпиона Димитрия (результатом такого сходства является, очевидно, резное изображение св. Георгия на западном фасаде Дмитриевского собора во Владимире-на-Клязьме, парные образы святых всадников на иконах и др.) и близость значений их имен: Γεώργιος (Георгиос) — «земледелец», Δημήτριος (Дэмэтриос) — по форме притяжательное прилагательное от имени богини земледелия и плодородия Деметры — Δημήτηρ (Дэмэтэр), которое рассматривается как сложное слово с первоначальным значением «мать земли»<sup>10</sup>.

Как видим, причин соотносительности календарных дат и соответственно святых, которым посвящены эти дни, друг с другом может быть несколько, и трудно отдать предпочтение какой-либо из них. Приведем еще пример. Соединение св. Илии и св. Василия в щедровках (колядках) с зачином «Ходит Илья на Василия...» Б. А. Успенский объясняет соотносительностью св. Илии и св. Василия с основными героями исходного мифа — Громовержцем и его противником<sup>11</sup>. А. П. Знойко связывает его с космогоническими представлениями: Щедрый Вечер — праздник рождения Месяца (Василя)<sup>12</sup>, а в это время Солнце проходит созвездие Перуна (Стрельца), основные функции которого были присвоены св. Илие<sup>13</sup>.

К указанным объяснениям добавим еще одно, которое, на наш взгляд, не столько противостоит, сколько дополняет и связывает оба предыдущие. По народной этимологии греков (от которых вместе с христианством, как уже было показано выше, заимствовались и не ортодоксально христианские элементы), св. Илия в результате сближения с греч. ὁ ἥλιος (*о́ и́лиос* — солнце) обозначает солнце, а св. Василий — закат солнца, вечернее, может быть, зимнее солнце: от др.-греч. причастия βας (*вас*) — «пришедший, прибывший; взшедший; сошедший, спустившийся; возвратившийся; вышедший, ушедший, исчезнувший, пропавший» и ἥλιος (*и́лиос*) — «солнце»<sup>14</sup>. Если допустить, что восточным славянам было известно такое значение имен святых, то фразу «Ходит Илья на Василия» можно трактовать как движение солнца от летнего к зимнему положению на небе, или даже, может быть, светила дневного к светилу ночному, т. е. месяцу, который на Украине часто называют Василем, особенно в заговорах. А пара солнце — месяц традиционна для фольклора. Добавим еще, что св. Илия упоминается не только в вариантах щедровки «Ходит Илья на Василия», но и в других новогодних песнях:

Еще ходит Илья-пророк  
По полю, ой, илею,  
Он считает, смекает  
Суслончики, илею...<sup>15</sup>

С именем св. Илии, возможно, связаны рефрены *илию*, *илею* в таких песнях, а также *Вилия* — название кануна Рождества, бытовавшее в Ровенском уезде Волынской губернии<sup>16</sup>.

Меньшую группу составляют дифференцированные пары персонифицированных праздников, также обозначающих начало и/или конец определенных хозяйственных занятий, периодов, но посвященных одному святому. В этих случаях святой воплощается в двух календарных датах, обычно разделяющих год на две части: веста (лето) — осень (зима), хотя могут быть и другие соотношения. У восточных славян наиболее значимыми являются дни св. Николая («вешнего» 9 мая, «зимнего» 6 декабря) и св. Георгия («теплого» 23 апреля, «холодного» 26 ноября), фиксирующих начало теплого и холодного сезонов: «Два Николы — теплый и холодный, два Егория — холодный и голодный», «Никола зимний лошадь на двор загонит, Никола вешний лошадь откормит», «Два Миколи: один з

травую, другой з морозом», «В кожнім році два Миколи: на першого Миколи не буває холодно ніколи, а на другого Миколи не буває тепла ніколи».

Как уже было сказано, деление года на два сезона было характерно для горцев-скотоводов балканского ареала, а у греков-пантийцев (Малая Азия) эти сезоны определялись двумя месяцами: ноябрем и апрелем, которые к тому же имеют одинаковое народное название — Айорийтас, связывающееся в представлении пантийцев как с названием воздуха, вихря, так и с краткой формой имени св. Георгия — Айор, Аэр. К осеннему дню святого пантийские греки развешивали и расстилали в домах ковры, дорожки и покрывала, а к весеннему дню убирали их, с чем связывают и поговорку «Айорийта стрбосон — Айорийта скбосон» (Ноябрь покрывает — апрель раскрывает, снимает», первоначально, очевидно, подразумевался снежный покров). Кроме того, весеннего Георгия пантийцы представляют молодым всадником на белом коне, «юным змеборцем, защитником, целителем, светлым, весенним божеством», а осеннего — «мрачным пожилым мужчиной в темных одеждах» на черном коне, часто вестником смерти, являющимся за душой, сходным с Михаилом-архангелом 17. Образ «двойного» Георгия у восточных славян, таким образом, соотносится с «двойной природой» пантийского Георгия.

Святые могли ограничивать и более короткие промежутки времени, обычно связанные с каким-нибудь видом сельскохозяйственных работ. Так на Еремея-запрягальника (1 мая) или яремника «начинают пахать и потому на рабочих лошадях и быков надевают ярмо (ярем); работа эта оканчивается к 31 мая — ко дню Еремея распрягальника»<sup>18</sup>. Об этом же гласит и поговорка «Еремея подыми сетевое (1 мая) и Еремея (Ермия) опусти сетевое (31 мая)», т. е. начало и конец посева. Более длительный сельскохозяйственный цикл — от начала сева до начала жатвы — обозначался днями святых Бориса и Глеба (2 мая и 24 июня): «Борис и Глеб засевают хлеб», «Борис и Глеб — поспел хлеб». Вехами всех полевых работ служат дни св. Георгия-Юрия: «Юрий начинает полевые работы, Юрий и кончат». Заметим, что образ св. Георгия греков-пантийцев имеет много общих черт с античным Гермесом, сходным с римским Янусом. Янус, один из древнейших итальянских богов, изображался с двумя лицами и обозначал начало и конец времени и всякой деятельности, от него зависело хорошее начало и счастливый конец каждого дела. Хлебом приносили ему жертвы перед севом и жатвой<sup>19</sup>.

В некоторых случаях, даже если в году существуют несколько дней святого (святой) или святые с одним и тем же именем, они в народном сознании не связываются между собой, т. е. пары не образуют. Нам не встретились тексты, где бы соотносились друг с другом Лука весенний (22 апреля) и осенний (31 октября), Петр-полукорм (16 января) и Петр-поворот (12 июня), Евдокия-плющиха (1 марта) и Евдокия-малинуха (4 августа), Василий-свинятник (1 января), Василий-капельник (28 февраля, на юге — 7 марта), Василий теплый (22 марта) и Василий Парийский, или Василий-выверни оглобли (12 апреля) и др. С другой стороны, если дней святого три и более, связь фиксируется только между двумя, например, кроме Николы вешнего, «травного» и Николы зимнего есть еще «кочанный» и «обыденный» (27 июня) и Николы нарощенье (23 августа).

Явлением, противоположным раздвоению святого между календарными датами, можно считать процесс интеграции двух названий, имен в одно типа *двандва* — единое наименование, сочетающееся со словами в единственном числе. Эти названия могут обозначать и какой-то один праздник, день, и более длительный период. К первому случаю относятся Кузьма-Демьян (1 июля, 1 ноября): «Кузьма-Дамьян пришел, белые мухи летать (т. е. снег)», «Закует Кузьма-Демьян, до весны красной не расковать (реки льдом)»; Петр-Павел (27 июня): «Петр и Павел два прибавил (два часа дня)»; Зосима-Савватий (17 апреля): «Рой родится — Зосима-Савватий веселится» и др. Близки к ним и названия, образованные из двух имен одного святого (святой), различающиеся обычно временем возникновения — Параскева-Пятница, Юрий-Егорий. Последнее имя часто встречается в полесском фольклоре, например в заговоре от волков:

Свѣтѣй Юрій-Ягѡрій,  
Зыдї на Сїяньскую гару,  
Заиграї у семигласную трубу,  
Зманї своїх всех маннѣх сабак дакупы (...)

(Зап. автором от Феклы Петровны Полюшко, 1910 г. р. в с. Полюшкино Новгород-Северского р-на Черниговской обл. // ПТ. 1985. С. 15). В большинстве случаев объединение таких святых в пары произошло в христианском месяцеслове, а народное сознание лишь интегрировало их в одного святого. Ко второму типу можно отнести Юрия-Миколу (23 апреля — 9 мая) в егорьевских (юрьевских) песнях:

Юр'е-Мікола,  
Абыдзі жыта наўкола,  
І адамкні зямліцу,  
І выпусці расіцу<sup>20</sup>,

а также св. Егория-Макария (23 апреля — 1 мая) в заговорах-окличаниях на первый выгон скота: «Батюшко Егорий-Макарий, Спаси нашу скотинку И в поле и за полем, По полю ходили, Егорья носили ...<sup>21</sup>;

(...) В поле ходили,  
Кресты становили,  
Егорья вопили:  
«Батюшка Егорий,  
Макарий, батька храбрый,  
Спаси нашу скотинку,  
Всю животинку,  
В поле и за полем,  
В лесе и за лесом (...)<sup>22</sup>.

Св. Макарий упоминается в костромских окличаниях наряду с Егорием, как считает В. К. Соколова, «возможно, благодаря популярности в этих местах Макарьевского монастыря»<sup>23</sup>. По мнению Г. Г. Шаповаловой, так было «скорее всего потому, что православная церковь праздновала день св. Макария 1 мая, т. е. через неделю после егорьева дня»<sup>24</sup>. Но эта связь более глубокая, не только временная, а и семантическая.

Одна из наиболее важных функций св. Георгия у восточных славян (как, впрочем, почти у всех христианских народов) — покровительство скотоводству. Макарий также связан со скотом, на что указывают поговорки: «де Макар телят пасе», «где Макар телят не пас» или «пошел к Макару телят пасти»<sup>25</sup>. Эта связь подтверждается, на наш взгляд, тождественностью Макара и Сидора в вариантах «покойницких» игр<sup>26</sup> и весьма сходной поговоркой с тем же значением «де Сидір козам роги править» (ср. еще «драть, как Сидорову козу», «Сидорова корова») <sup>27</sup>.

Св. Георгий часто выступает как податель влаги (ср. многочисленные песни об отмыкании Юрием росы), а у украинцев Закарпатья и на Полесье, как и в южнославянской традиции, к этому дню приурочен обряд вызывания дождя: «Коли нема дощчу, Григорія робять. Тады до сонца выносили воду святую на Григорія. Против сонца выливали крестом»<sup>28</sup>. На территории полесья зафиксирован обряд вызывания дождя с помощью оплакивания «утонувшего Макарки»<sup>29</sup>. В. Н. Топоров объясняет его этимологической связью этого имени с лексемами, обозначающими «мокрое», «влажное», восходящими к индоевропейскому корню. Макарка связан с водой и смертью как переходом к иной, высшей, блаженной жизни<sup>30</sup> (ср. восприятие воды как границы между миром живых и миром мертвых в мифах, сказках, похоронных обрядах).

Связь имени Макарий с миром мертвых прослеживается уже в древнегреческом языке: *μακάρ* (макар) *μακάριος* (макариос) — «блаженный, счастливый, богатый»; а кроме того, «почивший, покойный»; *Μακάριον νῆσα* (Макарион

нёса) — «острова блаженных» (местопребывание душ умерших, ср. страну блаженных рахманов в представлении украинцев)<sup>31</sup>. Понтийцы говорят: «Мака́рию (поминальное блюдо) ее мы съели», т. е. она умерла. Исходя из сказанного, выражения «де Макар телят пасе», «пошел к Макару телят пасти», а также «де Сидір козам роги править» следует трактовать как мир мертвых, «тот» свет.

Не менее очевидна связь св. Георгия с культом мертвых, хотя некоторые ученые высказывают сомнения в закономерности этой связи<sup>32</sup>. Приведем здесь в качестве примера полесскую песню, исполнявшуюся в день св. Георгия весеннего, которую можно сопоставить с текстом, где Сидор Карпович тоже умирает в среду<sup>33</sup>.

Не стой, Ю́рья, над вадо́й,  
Не трасі́, Ю́рья, барадо́й,  
Умер Ю́рий у се́реду,  
А Ю́рьиха папе́раду.  
Абсади́ли Ю́рия гвазди́ками,  
А Ю́риху васи́льками<sup>34</sup>.

Можно добавить еще, что и св. Макарий, и св. Георгий каким-то образом (скорее всего через их связь со скотом) связаны с торговлей, ярмарками: «На Макария нижегородская ярмарка именинница» (открывается знаменитая Нижегородская ярмарка)<sup>35</sup>, а без соотносимого со св. Георгием «вовчого бога Полисуна», который на Юрия раздаст хлеб волкам, «ярмарка никола не буде, винь на все цину зводитьь»<sup>36</sup>. Сюда же следует, очевидно, отнести и пензенское название годового торгового ярмарки — *ерила*<sup>37</sup>, учитывая, что св. Георгий во многом заменил языческого Ярилу. Торговых же людей — целовальников, откупщиков, а также плутов, называли *макарами*, а выражение «подпустить макарку», так же как и «объегорить», означает «сплутовать, обмануть»<sup>38</sup>. Такое же значение имеет и слово «обмикулить», что возвращает нас к связи Егория-Георгия с Николой. Возможно, Б. А. Успенский прав, объясняя их соединение тем, что оба они заместили Велеса, но следует учитывать, что св. Георгий и св. Николай уже в византийскую эпоху имели ряд сходных черт, например покровительствовали морякам<sup>39</sup>. Покровительство скоту, торговле, плутовству, связь с миром мертвых — эти и некоторые другие черты присущи и св. Георгию малоазийских греков<sup>40</sup>, прямыми наследников византийской народной культуры. Вместо слияния имен св. Георгия и св. Николая могут объединяться их эпитеты (эпитеты): «Спасителю Победоносцу и Чудотворцу! Отче наш, Георгий, спаси и сохрани нашу скотинку Рудонюшку и Пестронюшку в темных лесах, в жидких местах от диких зверей, от пловучих змей и от злых людей. Аминь»<sup>41</sup>. По своей форме — это молитва, вознесенная к Иисусу Христу, на что указывают обращения «спасителю», «отче наш», т. е. здесь соединены не два, а даже три эпитета (Иисуса Христа, св. Георгия и св. Николая). Обращение к св. Георгию как к Иисусу Христу не случайно — их имена могут упоминаться вместе в одном фольклорном тексте, особенно в заговорах: «Заклинаю вас, гадюки, именем Господа нашего Иисуса Христа и св. великомученика Григория Побидоносца и всеми небесными силами заклинаю три царици: Курію, Невію и Полюю щоб не вредыли (...)»<sup>42</sup>. Св. Юрий может заменять Христа или выступать в том же контексте: «З гары ехау Исус Христос на вараном кане, на залатом седле, золатам падперезавсь, среблом абгарадивсь (...)» (заговор записан от Прасковьи Сергеевны Кононенко, 1935 г. р., в с. Черныш Черниговского р-на Черниговской обл. // ПТ. 1987. С. 3). «Іхав св. Юрій на вороному коні, на золотому сидлі, золотою нагайкою поганя (...)»<sup>43</sup>.

Персонифицированные праздники с интегрированными именами могут соединяться друг с другом или с другими днями по первому или второму типам. Так, летний Кузьма-Демьян (1 июля) может соотноситься с осенним (1 ноября), с Борисом и Глебом (а в фольклоре они вообще взаимозаменяемы<sup>44</sup>); с Николой: «Козьма-Демьян с гвоздем, Никола с мостом» и т. п.

Названия подобного типа, сочетающие в себе имена двух божеств или святых, распространены и в других культурах: Гермфродит и уже упоминавшийся Димогоргий у греков; Митра — Варуна в иранской традиции; пернатый змей, или птица-змея — Кецалкоатль мезоамериканских индейцев; св. Мэлэнэ у французов, который «соединяет, может быть, в своем имени имена двух святых Мины и Елены»<sup>45</sup> и т. п. И не случаен пропуск в Лаврентьевской летописи разделительной точки и союза «и» между именами Хорс и Дажьбог в перечне идолов, поставленных Владимиром на Киевской горе, в то время как между другими названиями стоит и точка, и союз<sup>46</sup>.

Подобные парные словосочетания типа *двандва* широко бытуют и в восточнославянском фольклоре: мать-отец, золото-серебро, мед-вино<sup>47</sup>: «Козел да баран на дыбушки стал, чувильку достал (...)», «Сорока-ворона кашку варила, гостей поджидала(...)».

Процесс интеграции обычно охватывает тех святых, те фольклорные персонажи, образы и т. п., которые обладают рядом общих черт, имеют сходные или тождественные функции, в определенной мере эквивалентны друг другу, и это усиливает значимость каждого из них, однако при определяющей роли первого члена композита. К примеру, день святых Козьмы и Дамиана, Кузьмодемьяна, носит название «кузьминки», их осмысление как кузнецов проистекает из народной этимологии имени Кузьмы. Даже встречающееся употребление названия как существительного женского рода определяется именем Кузьма, поскольку такой родовой трансформации обычно подвергаются имена с окончаниями -а, -я: Илья, Никола и пр.

Наименования подобного типа имеют, очевидно, глубинную основу, исходящую из природы человеческого мышления, соответственно из природы языка, ибо, как замечает Вильгельм фон Гумбольдт, уже «в самой сущности языка заключен неизменный дуализм»<sup>48</sup>. С точки зрения языковой, названия указанного типа подобны парным оборотам, бытующим в разных фольклорных жанрах: грусть-печаль, сад-огород и т. п., а также, на наш взгляд, сопоставимы с существительными с удвоенным корнем или основой, обозначающими важные для народной культуры понятия и предметы: *додола*, *перперуда*, *верверица*, упоминающиеся в текстах вызывания дождя, *кукушка*, *зозуля*; *Ляля* (весна), *Цеця* (осень), *Зюзя* (зима) как названия времен года у белорусов. Последние сохранились и в детской речи<sup>49</sup>, для которой также весьма характерны слова с редупликацией: мама, папа, дядя, тетя, баба; люля, коко, кака и т. п. Употребление имен соединенных святых с глаголами, прилагательными и т. д. в единственном числе близко по своей природе, вероятно, к двойственному числу, являющемуся обозначением закрытого целого и совмещающего в себе природу множественного и единственного чисел<sup>50</sup>.

Немаловажную роль в формировании подобных представлений и соответствующих им языковых явлений сыграла широко распространенная симметрия природных объектов. К замечанию А. В. фон Шлегеля, на которое указывает Гумбольдт, что «глубоко двусторонняя симметрия человеческого тела и тела животного затрагивает фантазию и чувство и превращается в один из главных источников архитектоники искусства»<sup>51</sup>, можно добавить: не только искусства, но и культуры в целом, в том числе и языка как явления культуры.

Важным для народного сознания являются также парность полов, восприятие пары муж и жена, брат и сестра как единого целого, которое соответственно оформляется и на языковом уровне: ср. например, понтийское существительное среднего рода *андройнон* «муж и жена, супружеская пара» — от *андрас* «муж, мужчина» и *йини*, *йинэка* «женщина, жена, супруга»; баскское название мужа и жены, где аффикс присоединяется ко всему комплексу<sup>52</sup>; укр. «Просив батько й мати», «Чи велика в пецу яма, / Чи вліз би сі тато й мама»<sup>53</sup> и т. п.

Родственные пары есть и в народном календаре. К ним в основном относятся

праздник святого и его «батько», «мать» или «сын» — так называются последующий или один из дней, предшествующих празднику.

Наиболее распространенной у восточных славян является пара Никола и его «батька». *Николин батька* может отмечаться накануне Николы вешнего (8 мая): «Мыкыльный батько — пырыд Мыкóлюю поря́дком [т. е. непосредственно]». Высня́на Мыкóла з батьком»<sup>54</sup> или после него: «Наза́утра Микóлы гуля́ють, шоб град ничо́го не паби́л, цэ Микóлин батька»<sup>55</sup>. Празднование *Николина «батьки»* после Николы Б. А. Успенский рассматривает как отражение обратного счета времени и считает, что «именно обратный счет времени в данном случае представляется первичным»<sup>56</sup>. Это подтверждается также и тем, что «сына» праздника, «маленьке свято», отмечают в Полесье обычно накануне дня святого: «Мале́ньке свя́то уперо́д: Ушо́сник — Уше́стье, Микóульник — Микóла, Полу́петро», «У ка́жного Микóлы свой Микóульник, свой син»<sup>57</sup>. Сюда же можно отнести *Великоденышка* — название Страстного (Чистого) четверга, отмечаемого перед Пасхой (Великоднем)<sup>58</sup>, *Ивана Малого* — «канун дня Иоанна Бого- слова, называемого Иваном Великим»<sup>59</sup>. В такой же последовательности отмечали и старого и молодого Ярилу в Пошехонье: молодого за неделю до Иванова дня, а старого — перед самым Ивановым днем<sup>60</sup>. Это согласуется с представлением о том, что год, как и человек, с каждым днем становится старше; соответственно и месяцы в сказке о двенадцати месяцах — весенние моложе летних, летние моложе осенних, а самые старые — зимние (ср. представление понтийцев о весеннем и осеннем Георгии). У месяцев тоже есть «батько», ср. украинскую пословицу «Лютень казав: як би я в батькових літах — бику тре- тьяку роги вирвав би»<sup>61</sup>.

Старше своего сына в таком понимании *Петров «батька»*: «Наза́утра Петра́ гуля́ють, шоб град ничо́го не паби́л, цэ Петро́у батька»<sup>62</sup>, *Василев «батько»* (2 января) и «батько» *Варвары* — Савва (5 декабря). С другой стороны, более распростра- нено представление о том, что предшествующий месяц для последующего «батьюшка»: «Ноябрь — сентябрев внук, октябрев сын, зиме родной батьюшка», «Январь — весне дедушка». Подобным образом канунами соответствующих дней на Полесье являются *Грумнычний батько* (день перед Сретеньем — Громницами): «На батька Грумны́ного шыху́ють свычкы́, ростоплю́ють वो́сок и липля́ть свычкы́, а на Грумны́ци свы́теть, а прынысу́ть посьвя́чаны, то выку́рюють крýжа на ба́льцы. Тре́ба коб рокова́л. Як грымы́ть, то свы́теть»<sup>63</sup>; *батько Благовещенья*: «Не так б'ойся Благовещення, як батька его — Благо- весник день перед Благовещеньем, это батько Благовещення»<sup>64</sup>; *Покровный батько*: «Покры́ўний батько е уперо́д пэ́рэд Покро́вою за три дни и то́жэ уин Иу́ан зуэ́цца»; «2 октября Куприя (Киприана): празднуют покривняного бать- ка, т. е. отца святой Покровы; многие думают, что батько Покрова так и называется *Куприй*»<sup>65</sup>.

В фольклоре упоминается и *батько Юрия* (св. Георгия):

Юрья, добрый вечер,  
Юрья, подай ключи.  
Бацько, которые?  
Сынку, земельные —  
Землю отмыкацы,  
Росу выпускацы<sup>66</sup>.

Но чаще упоминается его мать:

А Юрьева мати,  
Божа милы ( припев после каждой строчки)  
По небу ходила,  
З Юрьем говорила:  
«А Юрью мой, Юрью,  
Подай Петру ключи  
Землю одомкнути (...)»<sup>67</sup>.

Матерью, как предполагает Г. А. Барташевич, является сама весна, распоряжающаяся ключами в первых по времени исполнения весенних песнях-закликаниях<sup>68</sup>.

Известна и мать св. Василия: «У князь-селі сей праздник (2 января) — присвячений памяти матері св. Василия»<sup>69</sup>.

Васильова мати, пошла щедрувати,  
Коло стола стояла — золотий хрест держала,  
Срібну кадильницю — хрститеся люди,  
Бо у вас Христос буде!  
Богу свічку ставте, а мені пиріг дайте!

(Зап. Г. С. Синицей от С. Г. Скакун, 1898 г. р., с. Рудьковка Бобровицкого р-на Черниговской обл. // ПТ. 1983. С. 17.) Мать св. Василия из-за распространенного обычая отмечают ее день накануне Васильева дня называют Маланкою, так как 31 декабря — день св. Меланьи. В других песнях, наоборот, Василия называют батьком Маланки:

Маланка ходила,  
Василька просила:  
— Васильку, мій батьку,  
Пусти мене в хатку<sup>70</sup>.

Относительно Васильевой матери Б. А. Успенский считает, что, «поскольку св. Василий выступает как один из христианских заместителей Волоса (...), отношения Мелании-Меланьи и Василия соответствуют инвертированным отношениям Бадняка и Божича». С этой же парой Бадняк-Божич сопоставляются и Никола и Николин батька, а поскольку отношения старого Бадняка и молодого Божича отражают отношения Громовержца и его противника, следовательно, и отношения Николина батьки и Николы (а также Троицы и Троиchonка, Петра и Петрова батьки, молодого и старого Ярилы) восходят «к первоначальной схеме основного мифа»<sup>71</sup>. С этим можно в определенной степени согласиться, учитывая, что и на Николина, и на Петрова батьку «гуляють, шоб град ничога не пабил».

Наличие даже у заимствованных богов родственных отношений с местными богами свойственно различным мифологическим системам древних народов, но такие представления сохраняются и до наших дней. Так, понтийские греки считают, что у всех явлений есть мать, ср. Неромана — мать воды, Пархаромана — мать пастбища (*пархара*), мать св. Илии — Лемона<sup>72</sup>. Через призму родственных отношений во многом воспринимают мир и дети, например, если ребенок видит рядом голубей и воробьев, он делает закономерный вывод, что голубь — папа (мама) воробья. Исходя из рассмотренного материала, можно предположить, что подобные представления свойственны и носителям традиционной культуры восточнославянских народов, по крайней мере Полесья, где и в наше время бытуют названия «батько», «мати», «сын» по отношению к праздникам. Не последнюю роль здесь сыграло и христианское учение о Боге-отце, Боге-сыне и Богоматери.

Рассмотренные объединения персонифицированных праздников кажутся несколько разнородными, но здесь просматривается параллель языковым явлениям: отношения внутри родственных пар близки к подчинительной связи, а первых трех типов — к сочинительной, причем оппозитивные пары можно характеризовать как антономические, дифференцированные как полисемические с явлением энантиосемии (приобретения противоположных значений), а интегрированные — как синонимические. Это еще раз возвращает нас к предположению об общности мыслительных и языковых структур при формировании анализируемых явлений духовной культуры.

Особую группу составляют пары, в которых имя одного из святых употребляется как существительное женского рода:

Ой, Пятро Іллю кліча:  
Ой, Ілліца-сястрыца,  
Да хадзі ж пагуляем (...) <sup>73</sup>.

Одно и то же название бытует то в женском, то в мужском роде: «Покров пресвятая Богородица! Покрой мою победную головку жемчужным кокошником, золотым подзатыльником! Покров-батюшка, покрой землю снежком, а меня женишком!» <sup>74</sup>. Иногда пара изменяет род, что чаще всего происходит с соединенными названиями святых: «Матушка Кузьма-Демьяна! Скуй нам свадьбу!», «Кузьма-Демьян — матушка полевая заступница, иди к нам, помоги нам работать» <sup>75</sup>.

Рассмотрим приведенные примеры. Первый из них является одним из многочисленных вариантов зачина, в котором парень (девушка) зовет девушку (парня) погулять, посмотреть рожь и т. д., многих обрядовых и необрядовых песен. Наместе Пятра и Ілліцы-сястрыцы могут встречаться другие названия: Купала — Илья, Иван — Марья, брат — сестра, кукушка — соловей и даже туча — гром:

Ио, йо, семик-тройца,  
Туча с громом сговаривались:  
Пойдем, гром, погуляем с тобой,  
Во ту слободу, в Радышевчину,  
Ио, йо, семик-тройца <sup>76</sup>.

Но особенно тесно песни с подобным зачином связаны с купальско-петровским циклом <sup>77</sup>. И не случайно приурочение именно к купалью балладной песни о том, как брат сестру зовет домой — зарезать хочет <sup>78</sup>. Примечательно в этом отношении определение праздника Купала, услышанное нами в Новгород-Северском р-не Черниговской обл. «Се той празник, шо брат сестру зарубаут». В этом же районе повсеместно распространено плетение купальских венков из цветов растения «брат-и-сестра» (фиалка трехцветная). Не углубляясь здесь в анализ этого мотива, заметим, что в песнях указанного типа часто Купала зовет Ивана: «Купалка Ивана на вулку звала: / — Иван-Іванішча, хадзі на йгрышча...» <sup>79</sup>, и сопоставим это с фразой, тоже встречающейся в купальских песнях: «Сегодня Купала, а завтра Иван», и тем, что в народном календаре «соседние календарные даты осмысляются также как парные мужские и женские дни» <sup>80</sup>. Исходя из этого, можем предположить, что Иван Купала — это название по типу Кузьма-Демьян (ближе здесь будет Иван-Марья). Примером подобного типа осмысления соседних дней могут служить названия годовых поминальных дней в Восточном Полесье — Деда и Бабы: «Багато на году е дзедоў, не одныё — трое ци чэцьверо. То увечэри посьне готуюць кушаць — з грибаў, з рыбою, и кашу, и грушкы, и пекуць палюшкы — тольки из оляями или з маком, а назаўтра ужэ ёто называюцца Бабу. То ужэ ж Дзеды тые самыя, ну ужэ называюць Бабу, ужэ готуюць скоромну еду, ужэ яйчницу, сало, молочнэ ужэ. А увечери абязатэльно посну. Дзеды не у абуюки дзень, а у пятаўницу, а ужэ назаўтрэй, у суботу — ёто ужэ шчытаюць Бабу» <sup>81</sup>. Как результат восприятия соседних календарных дат подобные пары близки к парам типа праздник и его «батька», «мати», «сын», но есть существенное отличие: в родственных релевантным является противопоставление по «возрасту», поколению, а в парах, подобных Ивану-Купале, — по полу (грамматическому роду, с точки зрения языковой).

Половые различия существенны и во втором из указанных примеров, хотя подобное раздвоение характерно для дней, посвященных одному святому. Совмещение мужского и женского начал — андрогиния занимает важное место в религиозных представлениях многих народов. Это прекрасно отражено в отрывке индийского текста, в котором жрец Кецалькоатль взывает к богу Кецалькоат-

лю, «к тому, что находился в глубине небес, к той, у которой одежды из звезд, к тому, кто заставляет сиять все вокруг, к владычице нашей плоти, к той, что одета в черное, к тому, что одет в красное, к той что придает устойчивость земле, к тому, что покрывает ее хлопком. И обратил он свои слова туда, где находился Дуализм (Омейокан), к девяти кругам, из которых состоит небо»<sup>82</sup>. Ср. также *бердачей*, которых считают двупольными или смешанными в половом отношении и которым нередко приписывают магическую силу, или древнекитайское наименование шамана, жреца или гадалея — *Иньян*, которое подчеркивает слитность в одном лице мужского и женского начал<sup>83</sup>.

Третий пример тоже можно объяснять по-разному. Такие формулы могли появиться в результате варьирования подвижных составляющих в клишированных формах типа «Звудь у колодци. Стоить дидь надъ водою да й колыше бороною», «Очереть. Стоить яворь над водою та й кивае бороною»<sup>84</sup> в цитированной форме: «Не стой, Юрья, над вадой, не траси, Юрья, барадой...», а также в приведенных выше вариантах к первому примеру. Но это явление может иметь и более глубокие корни, так как перемена пола, транссексуализм были очень важным явлением в народной культуре<sup>85</sup>.

Даже на основании приведенного в статье фрагментарного материала видно, что в каждом конкретном случае по отношению ко всем случаям объединения персонифицированных праздников в пары необходимо выяснение полного набора возможных причин объединения и детальное, углубленное рассмотрение каждой с тем, чтобы или отдать предпочтение одной из них, или увязать их между собой, соотнеся с разными хронологическими этапами, территориальными и этническими особенностями, влияниями других культур и т. д., что в рамках небольшой статьи сделать, конечно, невозможно.

Итак, пары персонифицированных праздников первого из рассмотренных типов, базируясь на оппозитивных началах, расчленяют год на части, выделяют какие-то значимые промежутки времени, делая его дискретным, прерывистым, о чем говорит и особая традиционная система отсчета<sup>86</sup>. Обособление определенных временных отрезков свойственно в некоторой мере и второму, и третьему типам, но второй объединяет противоположности, в определенной степени снимает противопоставленность общим именем, а в третьем образ олицетворенного отрезка времени (например, Егорий-Макарий) выступает нераздельным, «синкретичным», черты и функции которого слагаются из свойств составляющих — при определяющей роли, как уже указывалось, одного из них. Персонификация названий народного календаря в наибольшей степени проявляется в «родственных» парах. Благодаря этому явлению время «очеловечивается», становится «живым» и приемлемым для восприятия. В этом видится своеобразная стихийная диалектика, с помощью которой воспринимается и «обживается» такая сложная и непостижимая категория, как время.

#### Примечания

<sup>1</sup> Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 399.

<sup>2</sup> Здесь и далее даты указываются по старому стилю. Кроме того, поскольку в статье рассматриваются явления народной культуры, то и названия праздников употребляются в основном народные.

<sup>3</sup> Пословицы и поговорки даются по: Даль В. И. Пословицы русского народа в 2-х т. Т. 2. М., 1984; Прислів'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини/Уклад. М. М. Пазяк. Київ, 1989 — и другим сборникам. В целях экономии места выходные данные отдельно к каждой поговорке или пословице не указываются.

<sup>4</sup> Ср.: Календарно-обрядова поэзия сибиряков/Сост. Болонев Ф. Ф., Мельников М. Н. Новосибирск, 1981. № 96, 98, 104—111, 384; Добравин В. В. Русские календарные песни на Украине. М., 1974. № 16.

<sup>5</sup> Купальскія і пятровскія песні. Минск, 1985. № 855.

<sup>6</sup> Шестаков Д. Исследования в области греческих народных сказаний о святых. Варшава, 1910. С. 52.

- <sup>7</sup> Токарев С. А. Обычаи, обряды и поверья, связанные с животноводством // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 96—97; Иванова Ю. В. Следы солярного культа // Там же. С. 112.
- <sup>8</sup> Български народни гатанки. София, 1984. № 3386.
- <sup>9</sup> Шестаков Д. Указ. раб. С. 51.
- <sup>10</sup> Етимологічний словник української мови. Т. 2. Київ, 1985. С. 94—95.
- <sup>11</sup> См.: Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 130—131.
- <sup>12</sup> «Місяцю Василю» — часто встречающийся зачин в украинских заговорах. Это название К. Сосенко (Сосенко К. Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечора. Львів, 1928), а вслед за ним и А. П. Знойко объясняют происхождением от древнеармянского названия месяца Уаццля. См.: Знойко О. П. Міфи Київської землі та події стародавні. Київ, 1989. С. 68—69.
- <sup>13</sup> Знойко О. П. Указ. раб. С. 74.
- <sup>14</sup> См.: Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. Т. 1. М., 1958. С. 285, 290.
- <sup>15</sup> Календарно-обрядовая поэзия сибиряков. № 173.— ср. № 174.
- <sup>16</sup> Толстая С. М. Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектному словарю А — Г // Славянское и балканское языкознание: Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984. (далее — Толстая С. М. СБЯ. 1984). С. 192.
- <sup>17</sup> См.: Зайковская Т. В. Традиционные верования и представления греков Аджарии: античные истоки образов св. Илии и св. Георгия // Сов. этнография. 1989. № 2. С. 110—113.
- <sup>18</sup> Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Т. 3. М., 1869. С. 673.
- <sup>19</sup> См.: Словник античної міфології. Київ, 1989. С. 213—214.
- <sup>20</sup> Б. А. Успенский объясняет объединение имен святых в одно имя тем, что и св. Никола и св. Юрий заменили Волоса/Велеса. См.: Успенский Б. А. Указ. раб. С. 36—38.
- <sup>21</sup> Шаповалова Г. Г. Егорьевский цикл весенних календарных обрядов у славянских народов и связанный с ним фольклор // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 132.
- <sup>22</sup> Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья. Л., 1985. № 259 — ср. № 262, а также: Поэзия крестьянских праздников/Вступ. статья, сост. подгот. текста и примеч. Земцовского И. И. Л., 1970. № 454—456.
- <sup>23</sup> Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979. С. 170.
- <sup>24</sup> Шаповалова Г. Г. Указ. раб. С. 133.
- <sup>25</sup> Ср. объяснение этих поговорок у: Мокієнко В. М. В глубь поговорки. Киев, 1989. С. 169.
- <sup>26</sup> См.: Топоров В. Н. Заметки по похоронной обрядности. К 150-летию со дня рождения А. Н. Веселовского // Балто-славянские исследования. 1985. М., 1987. С. 38.
- <sup>27</sup> Связь Сидора со скотом могла быть обусловлена этимологией его имени: Исидор в переводе с др.-греч. — «дар Исиды», древнеегипетской богини Нила, земледелия, материнства и луны, в эллинистическую эпоху изображавшейся с коровьими рогами, у греков имевшей в качестве одного из атрибутов рог изобилия и отождествлявшейся с Деметрой и Ио. См.: Словарь античности. М., 1989. С. 231—232; Дворецкий И. Х. Указ. раб. С. 834.
- <sup>28</sup> Толстая С. М. СБЯ. 1984. С. 198; Соколова В. К. Указ. раб. С. 175—176.
- <sup>29</sup> См.: Толстой Н. И., Толстая С. М. Заметки по славянскому язычеству. Вып. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978. С. 111.
- <sup>30</sup> Топоров В. Н. Из индоевропейской этимологии II.2 // Этимология 1980. М., 1982. С. 146.
- <sup>31</sup> Там же. С. 143—149.
- <sup>32</sup> См.: Шаповалова Г. Г. Указ. раб. С. 127; Соколова В. К. Указ. раб. С. 176; Барташэвіч Г. А. Беларуская народная паэзія веснаваго цыкла і славянская фальклорная традыцыя. Минск, 1985. С. 58—62.
- <sup>33</sup> Топоров В. Н. Заметки по похоронной обрядности. С. 32.
- <sup>34</sup> Толстая С. М. СБЯ. 1984. С. 198.
- <sup>35</sup> Круглый год: Русский земледельческий календарь/Сост., вступ. ст. и примеч. Некрыловой А. Ф. М., 1991. С. 295.
- <sup>36</sup> Гринченко Б. Из уст народа. Чернигов, 1900. С. 8—12.
- <sup>37</sup> Даль В. И. Словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 1980. С. 521.
- <sup>38</sup> Даль В. И. Словарь... Т. II. М., 1981. С. 290.
- <sup>39</sup> См.: Шестаков Д. Указ. раб. С. 54—60.
- <sup>40</sup> См.: Зайковская Т. В. Указ. раб. С. 111—113.
- <sup>41</sup> Круглый год. С. 78.
- <sup>42</sup> Рукописные фонды Института искусствоведения, фольклора и этнографии АН УССР им. М. Ф. Рильского. Фонд 1—5. Ед. собр. 454. Л. 26.
- <sup>43</sup> Цит. по: Потебня А. А. Из записок по теории словесности. Харьков, 1905. С. 435—436.
- <sup>44</sup> См.: Афанасьев А. А. Указ. раб. С. 560—561.
- <sup>45</sup> Шестаков Д. Указ. раб. С. 51. Примеч. 11.
- <sup>46</sup> Этот случай рассматривает В. Н. Топоров в статье: Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: Источники и методы. М., 1989. С. 28—38.

- <sup>47</sup> См. тематическую классификацию парных оборотов в фольклоре: Хроленко А. Т. Поэтическая фразеология русской народной лирической песни. Воронеж, 1981. С. 61—89; Мокшенин В. М. Образы русской речи: Историко-этимологические и этнолингвистические очерки фразеологии. Л., 1986. С. 226—227.
- <sup>48</sup> Гумбольдт В. фон. О двойственном числе // Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. М., 1983. С. 399.
- <sup>49</sup> Афанасьев А. Н. Указ. раб. С. 679.
- <sup>50</sup> См.: Гумбольдт В. фон. Указ. раб. С. 395.
- <sup>51</sup> Там же. С. 399.
- <sup>52</sup> Там же. С. 437. Примеч. к с. 399.
- <sup>53</sup> Весілля. У 2 кн./Упор. текстів, примеч. Шубравської М. М. Кн. I. Київ, 1970. С. 87, 28.
- <sup>54</sup> Толстая С. М. СВЯ. 1984. С. 185.
- <sup>55</sup> Толстая С. М. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю: К — П // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986 (далее — Толстая С. М. СБФ. 1986). С. 201. См. также: Успенский Б. А. Указ. раб. С. 42—43.
- <sup>56</sup> Успенский Б. А. Указ. раб. С. 43.
- <sup>57</sup> Толстая С. М. СБФ. 1986. С. 201.
- <sup>58</sup> Успенский Б. А. Указ. раб. С. 44.
- <sup>59</sup> Толстая С. М. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю: Д — И // Славянское и балканское языкознание: Проблемы диалектологии. Категория посессивности. М., 1986 (далее — Толстая С. М. СВЯ. 1986). С. 131.
- <sup>60</sup> Успенский Б. А. Указ. раб. С. 43. Попутно заметим, что на изображениях двуликого Януса иногда одно лицо делается молодым, а другое старым.
- <sup>61</sup> Гринченко Б. Д. Словарь української мови. Т. II. Киев, 1958. С. 390.
- <sup>62</sup> Толстая С. М. СБФ. 1986. С. 219.
- <sup>63</sup> Толстая С. М. СВЯ. 1984. С. 199.
- <sup>64</sup> Толстая С. М. СВЯ. 1986. С. 128.
- <sup>65</sup> Толстая С. М. СБФ. 1986. С. 224.
- <sup>66</sup> Соколова В. К. Указ. раб. С. 174.
- <sup>67</sup> Там же. С. 178; см. также: Барташэвіч Г. А. Указ. раб. С. 85, 86, 99—101.
- <sup>68</sup> Там же. С. 100.
- <sup>69</sup> Толстая С. М. СВЯ. 1984. С. 189.
- <sup>70</sup> Пісні Сумщини // Фольк. записи В. В. Дубравіна. Київ, 1989. С. 137.
- <sup>71</sup> См.: Успенский Б. А. Указ. раб. С. 42—44.
- <sup>72</sup> Зайковская Т. А. Указ. раб. С. 108.
- <sup>73</sup> Купальські і п'ятровські пісні. № 852, 855.
- <sup>74</sup> Круглый год. С. 372.
- <sup>75</sup> Цит. по: Успенский Б. А. Указ. раб. С. 155, 156.
- <sup>76</sup> Круглый год... С. 474.
- <sup>77</sup> См., например: Купальські і п'ятровські пісні. № 43, 83—101.
- <sup>78</sup> Поэзия крестьянских праздников. № 677; Русская народная поэзия. Обрядовая поэзия/Сост. и подгот. текста Чистова К. и Чистовой Б. Л., 1984. № 262.
- <sup>79</sup> Купальські і п'ятровські пісні. № 43, 89, 90, 94, 96, 99.
- <sup>80</sup> Толстая С. М. СВЯ. 1984. С. 182.
- <sup>81</sup> Там же. С. 182, 185.
- <sup>82</sup> Соди Д. Великие культуры Месоамерики. М., 1985. С. 124—125.
- <sup>83</sup> См.: Кон И. С. Введение в сексологию. М., 1983. С. 128—129.
- <sup>84</sup> Малинка А. Сборник материалов по малорусскому фольклору. Чернигов, 1902. № 75, 155.
- <sup>85</sup> См.: Кон И. С. Указ. раб. С. 126—128.
- <sup>86</sup> См.: Толстая С. М. СВЯ. 1984. С. 180.

## The Folk Calendar of the Eastern Slavs: Time Perception Through the Calendar Agiography

Slavic folk calendar agiography is the main focus of the paper. The author analyzes paired names of the saints in the folk calendars and proposes a typology of such pairs. Also, time perception is linked to the naming practices.

V. B. Zaikovsky