

Т. Д. Златковская

К ПРОБЛЕМЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ДРЕВНЕБАЛКАНСКОЙ И ДРЕВНЕСЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУР: ОБРЯД СУРВАКАНИЯ У БОЛГАР

Календарная обрядность — один из наиболее традиционных элементов духовной культуры, в ней из поколения в поколение передается четкий обрядовый код. Существенная трансформация этого кода не происходит под влиянием кратковременных факторов: значительные изменения его могут возникнуть лишь под действием глубоких и длительных этнокультурных процессов, отражая основные их этапы. Такое отражение в обрядности процесса формирования народов особенно существенно при изучении этносов, переживших эпохи переселения. Помимо этногенетических проблем, изучение генезиса обрядности дает материал для раскрытия важнейшего вопроса о различных видах заимствований, происходящих при переселениях народов и формировании их культуры из разных этнических компонентов. С этой точки зрения календарная обрядность болгар является благодарным объектом для исследований: в ней нашел отражение трудноуловимый по другим источникам процесс интеграции древнебалканских и древнеславянских компонентов, определивший некоторые особые черты в духовной культуре славян на Балканских землях.

Заимствование болгарам элементов древнебалканской (на ее поздних этапах — фракийской) обрядовой традиции шло различными путями и приобретало разные формы. Весьма часто следы духовного наследия проявляются здесь во включении отдельных черт древних балканских ритуалов в славянский обряд, в результате чего формировалась новая обрядность, присущая болгарскому народу. Но, как нам представляется, можно проследить и качественно иной вид заимствования древней традиции, проявляющийся в календарном приурочении обряда (или его отдельных компонентов), уходящем своими корнями в ритуальный календарь древнего балкано-карпатского населения.

К такого рода явлениям, как нам кажется, следует отнести обряд, включающий целую систему магических действий с хлещущей ветвью («сурвачка», «суровачка», «суровакница» и др.) у болгар. Этот обряд у болгар обозначается терминами «сурвакане», «суровакане» и др., происходящими, как и «сурвачка», скорее всего от слова «суров» — сочный, зеленый¹. Обряд хлестания связан с верой в передачу живительной си-

¹ Происхождение слова «сурва» являлось предметом неоднократного обсуждения. По мнению Ст. Младенова (*Ст. Младенов*. Етимологически и правописен речник на българския книжовен език. София, 1941, с. 618) и других ученых, в том числе и А. Н. Веселовского (*А. Н. Веселовский*. Разыскания в области русского духовного стиха, в. VI—X.—«Сборник Отделения русского языка и словесности Имп. Академии наук», т. 32, в. 4, СПб., 1883, с. 191), слово «сурвачка» следует связывать с прилагательным «суров» (болг.). Это мнение оспаривалось М. Филипповой-Байровой (*М. Филипова-*

лы свежесрезанной, полной соков ветви, контакт с которой должен принести людям здоровье, увеличение семейства, богатство и другие блага, способствовать плодородию полей, садовых деревьев, здоровью и плодовитости скота и т. п. Эта так называемая контактная магия имела целью перенесение жизненной силы растительности на человека.

Благодаря исследованиям главным образом болгарских ученых (М. Арнаудова, Хр. Вакарельского, Й. Захариева, Л. Каравелова, Д. Маринова, Л. Йордановой), а также А. Н. Веселовского и др.² обряд сурвакания предстает перед нами во всем своем многообразии. Он включает в себя сложную и разветвленную систему магических действий с хлещущей ветвью, входящую в новогодний праздничный ритуал. Основным элементом этой системы безусловно является хлестание ветвью, прутом (чаще всего — разукрашенной кизиловой или ореховой веточкой). В ночь или с утра Васильева дня (1 января) дружины сурвакаров, состоящие из мальчиков или взрослых парней, ходят по домам, сурвакуя (т. е. ударяют сурвачкой) хозяев и всех домочадцев; хлещут также их скот, улы, садовые деревья. Сурвакары желают хозяевам счастливого нового года: «Сурва, сурва година, весела година! Зелен клас на нива, голям грозд на лозе, желт мамул на леса, червена ябълка в градина, пълна къща с коприне! Живо-здро до година, до година, до амина!». Текст этих пожеланий бывает и иным, но смысл остается тем же. Хозяева одаривают сурвакаров. Ритуальное хлестание производится дружинами и вне дома. Аналогичные действия ветвью совершают и отдельные лица — члены семьи: старший по возрасту, хозяин и хозяйка, проснувшаяся первой в доме девочка (или вообще ребенок). Они сурвакуют членов своего семейства, родню, знакомых, свой скот, плохо плодоносящие садовые деревья. Скот и садовые деревья при этом хлещут теми сурвачками, которые вставлялись накануне в праздничный пирог³. Весьма существенно, однако, что роль сурвачки не ограничивается одним хлестанием. Магическая ветвь становится реквизитом и в других обрядовых действиях, включенных в новогоднее празднество. Так, она занимает важное место в новогодней трапезе. Одним из традиционных новогодних яств является слоеный пирог «баница» («млин», «тутманик», «зелник», «булгурник»). В него втыкают маленькие веточки, которые в некоторых местах называют «сурвачки», их число в банице равно числу членов семьи, иногда прибавляют специальные веточки для случайно зашедших в дом. По количеству почек, найденных в куске пирога, по наклону ветви и другим приметам судят о счастье, благополучии в доме и т. п.⁴ Особая роль отводится ветви

Байрова. Към въпроса за произхода на думата сурва и обичая да се сурвака на нова година.—«Български език», XV, 1965, с. 515—519), которая считает, что слово «сурва» происходит от греческого *σοῦρβα* — плоды дикой груши, соответствующего латинскому *sorbus* — груша. Сурвакание, по мнению М. Филипповой-Байровой, было воспринято в XVI—XIX вв. болгарами от жителей северной Греции, у которых этот обычай в свое время появился в результате влияния византийского новогоднего обряда, занесенного сюда римскими колонистами. Слабые стороны этой теории отмечены Л. Йордановой (Л. Йорданова. За народните сурвачки в България.—«Известия на етнографския институт и музей», XI, 1968, с. 277, 278), которая обратила внимание на то, что в древнегреческом языке нет слова *σοῦρβα*, а византийский новогодний обряд отличен от сурвакания у болгар.

² Библиографию работ о сурвакании см.: Л. Йорданова. Указ. раб., с. 265, прим. 1—5; с. 266, прим. 6, 7.

³ М. Арнаудов, Хр. Вакарелски. Обредни песни.—«Българско народно творчество», т. 5. София, 1962, с. 284 сл.; М. Арнаудов. Български народни празници. София, 1943, с. 42—45; *его же*. Студии върху български обреди и легенди, т. 2—Кукери и русалии. София, 1972, с. 49; Й. Захариев. Кюстендилската котловина. София, 1963, с. 382; Л. Каравелов. Паметници народного быта болгар, кн. 1. М., 1861, с. 173; Д. Маринов. Народна вяра и религиозни народни обичаи.—«Сборник за народни умотворения», т. XXVIII, 1914, с. 337—339; А. Н. Веселовский. Указ. раб., с. 122; Л. Йорданова. Указ. раб.

⁴ Л. Маринов. Указ. раб., с. 335; Л. Йорданова. Указ. раб., с. 289; М. Арнаудов. Български народни празници, с. 29, 42—44.

или дереву в части обряда сурвакания, называемой «ладувание» («пение на пръстените», «напеването на пръстените»). Несмотря на некоторые районные различия, можно отметить основные черты ладувания. Украшенное деревце или большую ветвь — «сурвак» — ставят в котел с водой; эта вода должна быть набрана накануне ранним утром при полном молчании («васильова вода», «мълчаната вода»). В котел опускают (или вешают на сурвак) перстни, а затем оставляют на ночь под открытым небом; на другой (т. е. в Васильев) день перстни один за другим вынимают из воды под пение различных куплетов; по их тексту пытаются узнать судьбу каждой из хозяек украшения. Вода из котла, в который ставили сурвак и клали украшения, считается целебной; сам же сурвак в конце обряда часто кидают в воду (реку, ручей и т. п.). В ладувании присутствуют и элементы свадебного обряда (гадание о суженом, обсыпание зерном, хлестание — сурвакание женихом невесты, их взаимное одаривание, обрядовая свадьба и т. п.)⁵.

Новогодние хлестания имеют место у многих европейских народов⁶, в том числе у славянских. Так, например, в Польше в рождественский сочельник члены рождественской дружины («гвездоры») ударили розгой всякого, кто не успевал быстро уйти с их пути; они же в этот день награждали непослушных детей ударами розог⁷. В Словакии на второй день рождества (день св. Степана) девочки и мальчики ходили по домам как ползаники, держа в руках еловую ветку — «ползаничку», украшенную цветами и лентами; потом ее помещали над дверью избы с целью охранить семью от грозы и града. В этот же день в некоторых районах было принято, чтобы парень хлестал прутом («шибачка») по ногам полюбившуюся ему девушку⁸. Хлестание людей, скота и деревьев на рождество, в «день невинных младенцев» и на новый год было распространено и у народов Югославии⁹. Эти факты свидетельствуют о том, что хотя в зимних новогодних праздниках у многих славянских народов встречаются обряды с хлещущей ветвью, они, во-первых, чаще всего ограничиваются лишь хлестанием, не включая всего того многообразия магических действий с нею, которым характеризуются обряды с сурвачкой у болгар; во-вторых, они производятся в отдельных местностях и районах, редко охватывая всю страну в целом, как это имеет место в Болгарии.

Болгарский ритуал сурвакания обнаруживает больше сходных черт не с зимними, а с весенними славянскими обрядами. Ритуал хлестания в весенней обрядности славян занимает значительное место. У восточных славян он совершается в период великого поста, в последнее перед пасхой «вербное» воскресенье. Веточки вербы были здесь, как и в некоторых регионах Европы, избраны для ритуала хлестания потому, что она ранее других распускается и более всего пригодна для магических прикосновений, долженствующих передать жизненные силы, здоровье и благополучие. Ветками вербы ударили всех (или тех, кто спал) членов семьи, всех домочадцев, чаще же всего детей. Главная цель хлестания — наделение здоровьем. Она ясна как из сообщений информаторов, так и из приговоров и заклинаний, которыми сопровождали удары. Напри-

⁵ Д. Маринов. Указ. раб., с. 339; Л. Каравелов. Указ. раб., с. 174—176; М. Арnaudов. Български народни празници, с. 46—47; Л. Йорданова. Указ. раб., с. 291—293.

⁶ W. Mannhardt. Wald-und Feldkulte, B. I. Berlin, 1904, S. 251 fl., «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники». М., 1973, с. 95 (в Англии), с. 104 (в Скандинавии), с. 143 (в Германии), с. 162—166, 173 (в Австрии), с. 183 (в Швейцарии), с. 200 (в Венгрии), с. 318 (в Греции). А. Н. Веселовский. Указ. раб., с. 123.

⁷ О. А. Ганцкая, Н. Н. Грацианская, С. А. Токарев. Западные славяне.—«Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники», с. 209.

⁸ Там же, с. 218.

⁹ М. С. Кашуба. Народы Югославии.—«Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники», с. 253, 257, 258.

мер: «Будь великий, як верба, а здоровий, як вода, а богатий, як земля» (укр.), «Хира у лес, а здароуя у косьти» (белорусск.), «Верба красна, бей до слез, будь здоров!» (русс.)¹⁰. Постоянной и общей для всех славян была формула: «Верба хлест, бей до слез», «Не я бью, верба бьет». Слабо выражен сейчас, но все же сохранился обряд хождения дружин, состоящих из молодежи. Они с ночи до утра вербного воскресенья ходили по домам, произносили благопожелания и хлестали вербой хозяев; все заканчивалось коллективной трапезой членов дружины, плясками и «неприличными коверканиями». В этих дружинах В. К. Соколова справедливо видит рудимент более древнего и развитого обряда, вероятно, восходящего к периоду древнеславянской общности¹¹.

В вербное воскресенье распространено было и хлестание скота, подкидывание вербы в его корм («от падежа», «для здоровья»). Полагая, что верба в это время наделена чудодейственной силой, суеверные люди втыкали ее ветки по четырем углам нивы или же разбрасывали их, посыпали грядки золой от сожженной вербы. Во многих случаях применяли вербу как оберег или врачующее средство: дымом от нее окуривались; съедали по 9 (или по 3) почек, «от лихорадки и зубной боли»; вербу клали в воду и купали в ней детей. Верили также, что верба оберегает жилище от молнии и всякой нечисти. Для этого ее клали за иконы. С охранными целями ветки вербы втыкали где-нибудь в пчельнике. «Участвовала» верба в ритуальной трапезе: ее ветки вставляли в пасху¹².

Ритуал весеннего хлестания был широко распространен также у западных и южных славян. У поляков ветвью, которой придается магическое значение в вербное воскресенье, чаще всего является верба. Молодежь хлестала вербой («пальма») друг друга, девушки — парней, парни — девушек. И тут существовала обычная формула, произносимая у славянских народов при хлестании: «не я бью, верба бьет»; излюбленным временем для ударов было раннее утро. Считалось, что удары вербой способствуют плодородию фруктовых деревьев и охране скота; дымом от вербы окуривали коня при первой пахоте; верили, что вербы предохраняют жилище от молнии, способствуют урожаю зерновых и картофеля. В день св. Ежи (Юрьев день — 23—24 апреля) «пальмами» выгоняли скот на пастбище¹³. Весьма сходны с этими польскими обрядами хлестания у чехов и словаков¹⁴. В Югославии во время праздника «40 мучеников» (22 марта) девушки украшали себя ветками и хлестали друг друга, высказывая добрые пожелания. В Юрьев день, впервые выгоняя скот на пастбище, ударяли его прутиками; к детям прикасались веточкой дуба. В последние дни великого поста в стране повсюду наблюдалось взаимное ритуальное хлестание ветками. В некоторых местах (Хорватия) дети с ореховыми прутами обходили дома и «изгоняли пост»¹⁵.

Бесспорно, что обряды с зеленью имеют сходные черты у многих народов мира, неродственных по своему происхождению и даже не вступавших между собой в длительные контакты. Такие действия, как украшения жилища зеленью, принесение зелени в селения (или наоборот — отправление людей в леса для совершения обряда), игры и танцы вокруг деревьев, хлестание совершаются многими народами и мало могут дать сведений о генезисе обряда. Значительно важнее наличие сходства

¹⁰ Богатый материал об обряде хлестания у восточных славян собран В. К. Соколовой (В. К. Соколова. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979).

¹¹ В. К. Соколова. Указ. раб., с. 101.

¹² Там же, с. 97—101.

¹³ О. А. Ганицкая. Поляки. — «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники», М., 1977, с. 208—211.

¹⁴ Н. Н. Грацианская. Чехи и словаки. — Там же, с. 230.

¹⁵ М. С. Кашуба. Народы Югославии. — Там же, с. 254, 256, 258, 259, 263.

в деталях обрядовых действий. Детали многих славянских весенних обрядов с хлещущей ветвью обнаруживают множество совпадений с деталями зимних обрядовых действий с сурвачкой¹⁶. Так, совпадения касаются использования ритуальной ветви в праздничной трапезе: ветки вербы втыкают в пасху (например, восточные славяне) и в баню на Новый год (болгары); откусывают и съедают сережки с вербы (белорусы-пинчуки) и откусывают от веточек кизила (болгары во время ладувания); кормление у русских скота в вербное воскресенье веткой, употреблявшейся для хлестания, аналогично хлестанию скота у болгар той сурвачкой, которая стояла на праздничном новогоднем столе¹⁷.

Можно отметить также совпадения в деталях обряда хлестания, связанных с идеей плодородия, которое дает якобы ритуальная ветвь; они общие как для восточно- и западнославянского хлестания весной, так и болгарского зимой на новый год. Вербы и соответственно сурвачки втыкали в стены хлева, ставили на крышу, заталкивали под потолок; ветки для хлестания разбрасывали по полям, посыпали грядки золой от сожженной вербы; у болгар особую роль в танце (хоро) во время ладувания играла «трудна жена», для того чтобы год был урожайным¹⁸. Есть общие черты в новогоднем болгарском обряде ладувания и обрядовых действиях русских в «великий четверг». Как уже было отмечено выше, обряд ладувания включает в себя в качестве основного действия погружение колец в котел с водой (собранной при полном молчании на заре), имеющей якобы очистительную, жизненную силу. Этой водой обливались, мылись. В русском обряде, совершавшемся в «великий четверг», в собранную на рассвете («до ворона») воду опускали серебро (в том числе и кольца), а затем ею умывались («для здоровья») ¹⁹. Бесспорны также совпадения свадебных моментов в зимнем ритуале с сурвачкой и сурваком у болгар, исследованные Л. Йордановой, с элементами ритуальной свадьбы в весенней обрядности других славянских народов²⁰.

Указанные совпадения в обряде сурвакания с элементами весенних славянских обрядов прочно включают болгарский ритуал в систему славянской обрядности. Специфику же болгарского сурвакания составляет не обряд, а его зимнее приурочение. Как известно, древние славяне начинали отсчет дней в году с весны²¹. Несмотря на неоднократные из-

¹⁶ Сравнение будет проведено главным образом с восточнославянскими обрядами.
¹⁷ В. К. Соколова. Указ. раб., с. 99, 100; Л. Йорданова. Указ. раб., с. 288, 289, 291; В. Я. Пропп. Русские аграрные праздники. Л., 1963, с. 57; Д. Маринов. Указ. раб., с. 335.

¹⁸ В. К. Соколова. Указ. раб., с. 100; М. С. Кашуба. Народы Югославии. — «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники», с. 263; О. А. Ганцкая. Указ. раб., с. 208—211; Н. Н. Гращанская. Указ. раб., с. 230; М. Арnaudов. Студии..., с. 44, 45; его же. Български народни празници, с. 29; М. Арnaudов, Хр. Вакарелски. Указ. раб., с. 284; Л. Йорданова. Указ. раб., с. 291, 293, 294.

¹⁹ В. К. Соколова. Указ. раб., с. 102, 103.

²⁰ Л. Йорданова. Указ. раб., с. 297.

²¹ Н. Г. Бережков. Хронология русского летописания. М., 1963, с. 36; С. И. Селешиников. История календаря и хронология. Л., 1972, с. 153, 154, 157; М. Арnaudов. Студии..., т. 1, София, 1972, с. 10, 11; В. Я. Пропп. Указ. раб., с. 14, 31; Я. Захариев. Пиянец. Земля и население. — «Сборник за народни умотворения», кн. XLV, София, 1949; Ю. В. Попович. Молдавские новогодние праздники. Кишинев, 1974, с. 16. Первоначально счет времени у древних славян велся по сезонам; астрономические наблюдения привели к возникновению 12-месячного лунного календаря, в дальнейшем замененного лунно-солнечным. Сложнее определить дату начала года. Хотя принятие весенней даты нового года славянами иногда относят к X в. н. э. (М. Арnaudов. Студии..., т. 1, с. 10, 11; С. И. Селешиников. Указ. раб., с. 152, 157), есть основания полагать, что в славянском календаре она утвердилась уже в самые ранние периоды. Календарь IV в. н. э. из земли полян (Б. А. Рыбаков. Календарь IV в. из земли полян. — «Сов. археология», 1962, № 4) начинается исчисление года с 1 апреля (по новому стилю). С этим совпадает древнее деление года у болгар на два периода от начала весны — Георгиева дня — до Димитрова дня (лето) и от Димитрова дня до Георгиева дня (зима) (М. Арnaudов. Студии..., т. 1, с. 11).

В Древней Руси гражданский год начинался 1 марта. С 1348 г. на Московском соборе решено было начинать год с 1 сентября, но решение это было проведено в жизнь

менения весенней даты нового года в славянских странах и перенос начала года на сентябрь и январь, следы новогоднего празднества сохранились в их весенней обрядности в более позднее время; они заметны и в современных весенних обрядах. Эти следы новогодних ритуалов проявляются в совпадении элементов современного январского новогодне-го обряда с элементами весенних праздников на масленицу и пасху. Нас они интересуют в связи с тем, что дают возможность в какой-то мере реконструировать древний новогодний весенний обряд у славян.

Необычайно обильная праздничная трапеза, столь характерная для новогоднего обряда и объясняемая «магией первого дня», совершается на масленицу так же, как и на январский новый год, в чем можно видеть указание на сохранение в весенней масленичной обрядности главного элемента новогоднего празднества. Эта обильная ритуальная еда на масленицу — общеславянское (и даже общеевропейское) явление, несмотря на то, что существуют различия в проведении масленицы у каждого народа. Не менее любопытна с точки зрения выявления аналогий между январским и древним весенним новым годом и пасхальная трапеза. Как известно, блюдо, приготовленное из поросенка, — одно из основных и обязательных в январской новогодней трапезе. Однако у украинцев и белорусов поросенок входил и в число пасхальных блюд, как бы дублирующих новогоднюю трапезу. Черты особого религиозно-магического ритуала поедания поросенка проявляются в том, что его предварительно освящали в церкви, а кости, оставшиеся после еды, за-капывали на ниве или бросали в воду²².

Черты новогоднего празднества сохранили и весенние колядки. В этом отношении знаменательно присутствие у восточных славян колядования на масленицу. Сходство с новогодними колядками обнаруживают так называемые волочebные песни белорусов, исполняемые во время пасхальных обходов дворов. Новогодний характер волочebных песен (в которых, как и следовало ожидать в новогодней колядке, видна забота о благополучии на весь год) замечен в перечислении всех праздников и важных для земледельческого хозяйства дат, начиная с весны²³.

Как отмечено рядом исследователей²⁴, характерны и совпадения современных новогодних обрядов с действиями в «чистый четверг» на страстной неделе. Так, например, обряд заготовления «молчальной воды» в «великий четверг» аналогичен обряду, совершаемому под крещение. Характерно, что действие «молчальной воды» как средства от болезней, по мнению верующих, растягивалось на весь год. Можно привести и другие примеры совпадения январского новогоднего праздника и весенних обрядов.

Отмеченные совпадения дают возможность полагать, что современная весенняя обрядность славянских народов несет нам информацию о составных элементах весенних новогодних празднеств древних славян. К таким «реликтовым» новогодним действиям следует отнести и обряд хлестания. В этом отношении новогодний болгарский обряд хлестания — сурваkanie — по общей направленности, системе ритуальных действий и отдельным деталям входит в общеславянскую систему новогодних

с 1492 г. (Л. В. Черепнин. Русская хронология. М., 1941, с. 27). Только в 1699 г. по указу Петра I новый год в соответствии с юлианским календарем был перенесен на 1 января.

²² В. Я. Пропп. Указ раб., с. 26; В. К. Соколова. Указ. раб., с. 111.

²³ И. М. Снегирев. Русские престопадные праздники и обряды, в. II. М., 1837, с. 133, 134; А. В. Терещенко. Быт русского народа, т. VII. М., 1848, с. 328, 329; И. И. Земцовский. Песни, исполняемые во время календарных обходов дворов. — Сов. этнография», 1973, № 1, с. 38; В. К. Соколова. Указ. раб., с. 126.

²⁴ Д. К. Зеленин. Очерки русской мифологии, в. I. Пг., 1916, с. 222; Г. С. Виноградов. Материалы для народного календаря русского старожилого населения Сибири. Иркутск, 1918, с. 36; В. К. Соколова. Указ. раб., с. 102.

праздников²⁵. Однако, как можно было убедиться, хлестание, весьма ярко представленное в древнем весеннем новогоднем обряде, далеко не в равной мере сохранилось в новогодних празднествах современных славянских народов. У подавляющего большинства этих народов после передвижения даты нового года на осень и зиму хлестание по-прежнему осталось весенним обрядом, не перешедшим на январь. Отделение этого элемента новогоднего обряда можно объяснить временем цветения деревьев, отсутствием распустившейся ветви в зимнее время, неоднократно имевшимися изменениями новогодней даты, а также и тем обстоятельством, что январский новый год был введен в странах со славянским населением в тот сравнительно поздний период, когда языческий обряд хлестания был уже сильно размыт христианскими догмами, связанными с библейской легендой о въезде Христа в Иерусалим и приветствии его пальмовыми ветвями. Перенос на зимнюю дату и сохранение основных элементов славянского весеннего новогоднего хлестания представляют собой характерную черту болгарского новогоднего обряда. Такой сдвиг в ритуальной хронологии следует, как представляется, объяснить особенностями исторического развития той части славянских племен, которая легла в основу этногенеза болгар.

Передвинувшиеся в первые века нашей эры на Балканский полуостров славянские племена принесли сюда весенние новогодние действия, еще в полной мере сохранившие древнеславянский ритуал; в нем присутствовали и магические обряды с хлещущей ветвью. Этот древний элемент новогоднего ритуала не исчез здесь и тогда, когда новый год стали праздновать зимой. Необычайная прочность традиционных элементов культуры народа, проявляемая именно при переселениях, — факт, достаточно хорошо изученный этнографами, в частности и на болгарских материалах.

Однако не только этой прочностью традиций при передвижениях племен и народов следует, как думается, объяснять цельность и сохранность древнеславянского новогоднего ритуала у болгар. Само отправление новогоднего праздника в январе имело древние традиции в Балкано-Дунайском регионе. Мы видим как бы два (но переплетающихся) слоя этих традиций. Один из них — римский. Введенный в Риме в 153 г. до н. э. январский новый год еще во времена Овидия не был значительным праздником²⁶. Однако очевидно, что уже в IV в. н. э. январские календы стали большим событием в жизни Рима²⁷. Славянские племена, осевшие на Балканских землях, были включены в обрядовый ритм календарных римских праздников с их январским новым годом, отмечавшимся народом в январе еще и тогда, когда официально в Византийской империи начало нового года было перенесено на 1 сентября²⁸.

Тем не менее объяснять специфику календарного приурочения новогоднего хлестания у болгар только влиянием римского календаря не

²⁵ В обряде новогоднего хлестания у болгар иногда усматривают проявление влияния позднеримского новогоднего праздника (М. Арnaudов. Очерци по българския фолклор, т. II. София, 1969, с. 318, 319 и особенно 320), ссылаясь при этом на подробное описание праздника январских календ в Риме, составленное ретором IV в. н. э. Либанием. Приведенное во многих работах (например: М. Арnaudов. Очерци..., с. 318—320; А. Н. Веселовский. Указ. раб., с. 101—103; его же. Разыскания..., в XIV. — «Сборник Отделения русского языка и словесности Имп. Академии наук», т. 46, в. 5, СПб., 1890, с. 261; М. Филипова-Байрова. Указ. раб., с. 518; М. Р. Nilsson. Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes. Lund, 1951, S. 216—218), оно не нуждается в повторном изложении. Из этого описания, однако, бесспорно следует, что январские календы в Риме не содержали обряда хлестания. Присутствующее в других римских празднествах (например, в честь Вона Деа, в луперкалиях), хлестание ветвью отсутствовало в новогоднем ритуале римлян.

²⁶ Ovid., Fasti, I, 190.

²⁷ М. Р. Nilsson. Указ. раб., с. 216—218; М. Арnaudов. Очерци..., с. 319, 320; А. Н. Веселовский. Разыскания..., в. VI—X, с. 101—103; в. XIV, с. 281.

²⁸ И. Захариев. Указ. раб., с. 178 и указанная там литература.

представляется возможным. Следует обратить внимание на то, что римская обрядовая хронология (точнее, празднование нового года в январе) не повела к аналогичным изменениям в приурочении новогоднего хлестания у других славянских народов, земли которых в древности также были подвержены римскому влиянию. Во всяком случае, степень романизации в античности и широта охвата обрядом зимнего хлестания в средние века и новое время не прямо пропорциональны. Сходство болгарского сурвакания с румынским обрядом *sôgova* и молдавским «соркова», отмечаемое многими исследователями²⁹, наталкивает на мысль о древнефракийском обрядовом наследстве и о влиянии фракийского календаря на приурочение элементов новогодней обрядности у болгар, румын и молдаван, т. е. тех народов, в этногенезе которых фрако-дакийские этнокультурные элементы играли существенную роль. Это предположение подтверждается несколькими фактами. Среди них прежде всего самый факт ритуального хлестания у фракийцев, совершаемого, скорее всего, на новый год. Сведения об этом дают изображения на фракийских изделиях из клада, найденного близ г. Летницы в Болгарии. На аппликации из этого клада наше внимание привлекают две части изображения: брак дочери богини-матери с божественным героем, освящаемый богиней-матерью, которая хлещет ветвью брачующуюся пару, и борьба того же героя с трехглавым драконом. Есть достаточно оснований полагать, что аппликации из Летницы представляют собой фракийский вариант одного из индоиранских мифов³⁰. В нем рассказывается, как молодой божественный герой (Индра, Митра, Фаридун) побеждает дракона, измучившего землю засухой, а своих жен — заточением; затем герой-победитель вступает в брак с женами дракона, вследствие чего земля получает долгожданную влагу. Очень близкую параллель сюжетам из Летницы можно найти, в частности, в скифском искусстве (например, пластинка из Сахновки), где персонаж с хлещущей ветвью прочно входит в число участников сцены бракосочетания божеств (гиерогамия). Эпизоды, о которых повествуют индоиранская торевтика и мифология, как можно видеть, аналогичны изображениям из Летницы, что дает достаточно основание говорить о параллелизме или генетической связи фракийский и индоиранских мифологических представлений. Не менее существенно для нас то, что индоиранский миф отражал содержание ежегодного праздника нового года в Индии и Иране, включавшего культовое хлестание во время мистического изображения гиерогами³¹.

Установить наличие хлестания в новогодней обрядности фракийцев важно для объяснения сохранности элемента хлестания в новогоднем ритуале народов Балкано-Дунайских земель. Сходство древнеславянской и древнефракийской идеи стимуляции годовых циклов с помощью ритуального хлестания могло создать и, видимо, создало благоприятную почву для сохранения этого элемента славянского новогоднего обряда после прихода славян на земли Балканского полуострова.

Изображение на аппликации из Летницы не дает, к сожалению, сведений для фиксации начала года на шкале времени у фракийских племен. Однако есть некоторые основания полагать, что у древнего населения Балкано-Дунайских земель началом нового года считался день зимнего солнцестояния. Высокий уровень астрономических знаний у фракийских племен как к северу, так и к югу от Дуная доказывается данными письменной античной традиции, археологическим и нумизматическим мате-

²⁹ А. Н. Веселовский. Разыскания..., в. VI—X, с. 121, 122; P. Caraman. Subsstratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la Români și Slavi.—«Contributie la studiul mitologiei creștine din orientul Europei. Omagiu profesorului Ilie Barbulescu». Iași, 1931 («Arhiva», an. XXXVIII, № 2—4), p. 429; Ю. В. Попович. Указ. раб., с. 63.

³⁰ И. Маразов. Гиерогамията от Летница.—«Археология», год XVIII, 1976, № 4, с. 6—8.

³¹ И. Маразов. К иконографии и семантике росписей Казанлыкской гробницы.—«Pul-pudeva», № 2, Sofia, 1978, p. 376.

риалом. Софокл, Еврипид и Макробий сообщают о гаданиях с помощью огня на алтаре у южнофракийского племени бизалтов, о связи культа Диониса у фракийцев с солнечным светом и самим солнцем (это подтверждается и эпитетом бога (φεραιυης)). Весьма подробные сведения о развитии астрономии у гетов (даков) находим у Йордана³². Он утверждает, что жрец гетского царя Биребисты Декеней объяснял гетам теорию 12 знаков зодиака, «путь планет», «как орбита луны увеличивается и уменьшается», «во сколько раз огненный шар солнца превосходит величиной земной шар», «изложил, под сколькими именами и сколькими знаками 346 звезд проходит в течение их быстрого движения с запада на восток, чтобы приблизиться или удалиться от небесного полюса». Его ученики наблюдали «положение неба», изучали «увеличение и уменьшение луны», «затмение солнца» и «каким образом солнце, желая достигнуть восточных областей, движется вперед в восточную область при помощи вращения неба». Литературную традицию дополняют нумизматические данные. Мы имеем в виду часто встречающееся дополнительное изображение на серебряных монетах фракийских племен VI—V вв. до н. э. в виде диска с точкой и отходящими от нее лучами, т. е. знаками, которые обычно принято считать солярными³³. К этому же типу источников следует, наверное, отнести солярные знаки на дольменах во Фракии.

Эти данные, указывающие на культ солнца, безусловно содержат в себе также информацию о необходимых для отправления такого культа астрономических познаниях. Весьма вероятно, что четыре главные точки для изучения «бега времени» — зимнее и летнее солнцестояние, весеннее и осеннее равноденствие — были известны фракийским жрецам. Без этого установление точных периодов и совершение развитой фракийской обрядности было бы невозможно. Однако определить точку отсчета дней в году это обстоятельство нам не помогает, так как практически для начальной точки года применим любой из четырех поворотных пунктов движения солнца. Но, возможно, следует обратить внимание на иные — археологические и этнографические материалы, совокупность которых, как нам представляется, может пролить свет на установление даты начала года во Фракии. Весьма ценные сведения для решения этого вопроса дает археология. Проведенные А. Дайковичем в конце 1950-х годов раскопки календаря-святилища близ древней столицы даков — Сармицегетузы³⁴ позволяют установить, что календарь даков содержал 360 дней и подразделялся на 12 равных (по 30 дней) месяцев; каждый из месяцев делился на 5 периодов по 6 дней. Еще более достопримечательно то, что, как показал Г. Шаррьер³⁵, даки раз в 34 года корректировали неточность своего календаря, отстававшего от тропического года на 5,2421 дня, с помощью двух деревянных конструкций внутри круглой конструкции из 180 андезитовых столбов, отмечавших движение солнца. «Цикл в 34 года, самый продолжительный из древних европейских исчислений, — пишет Шаррьер, — представляется типично автохтонным» и, добавим мы, отличающимся от римского года с его неравными месяцами и его корректировкой один раз в четыре года. Но особенно для нас важно то, что ориентировка календаря-святилища близ Сармицегетузы была связана с зимним солнцестоянием. Это дает Дайковичу возможность предполагать с достаточной долей основания, что отсчет дней велся от этой астрономической даты, и новый год у даков начинался зимой. Хотя строительство календаря-святилища происходило между 89 и 101 гг. н. э., не

³² *Jordan*, *Getica*, 69, 70.

³³ *Т. Д. Златковская*. Ранние монеты южнофракийских племен. — «Нумизматика и эпиграфика», VII. М., 1968, с. 21.

³⁴ *Н. Daicoviciu*. Nouvelles données concernant le sanctuaire calendrier dace. — «Dacia», N. S., IX, 1965, p. 383—385; *его же*. Il tempio-calendario dacico di Sarmizegetusa. — «Dacia», IV, 1960, p. 231—254.

³⁵ *G. Charrière*. Le comput et le monument calendrier des Daces à Sarmizegetusa. — «Bulletin de la Société préhistorique française», t. LX, fasc. 7—8, 1964, p. 408—410.

может быть сомнения в том, что сама дакийская система летосчисления должна была пройти длительный путь развития, прежде чем она достигла такого совершенства. Трудно предположить, что на нее оказал влияние юлианский календарь — и потому, что она оригинальна, и потому, что глубокое влияние римской культуры на даков в конце I в. н. э. вряд ли могло столь четко проявиться вообще, в календаре в особенности. Можно полагать, таким образом, что обычай отсчитывать начало года со дня зимнего солнцестояния не был принесен в Дакию извне.

В дополнение к этим сведениям можно, как представляется, привлечь и данные греческой трагедии. Во второй части Эсхиловой «Ликургии» — в «Бассаридах» — мы находим интересные строки, восстанавливаемые на основании «Описания звезд», произведения, приписываемого Эратосфену. В одной из глав, где рассказывается об Орфее, Эратосфен, прямо ссылаясь на «Бассариды» Эсхила, сообщает нам: «Диониса он (т. е. Орфей. — Т. З.) не почитал, а считал величайшим из богов Гелиоса, которого называл также Аполлоном; пробуждаясь ночью и до рассвета поднявшись на гору, называемую Пангеем, он ожидал восхода солнца, чтобы прежде всего увидеть Гелиоса. Поэтому, как сообщает поэт Эсхил, Дионис, разгневавшись, послал на него бассарид, которые растерзали Орфея и разбросали его члены»³⁶.

Как можно заметить, Эсхил дает нам своеобразную версию гибели Орфея: необычное для античной традиции противостояние двух божеств — Диониса и Аполлона³⁷, жрецом или поклонником которого выступает Орфей, и вариант гибели Орфея. Найти источники мифа, приведенного у Эсхила, настолько трудно, что иногда ограничиваются лишь констатацией оригинальности эсхилова варианта судьбы Орфея³⁸. Однако следует обратить внимание на биографию Эсхила, который как участник похода Кимона во Фракию мог воспользоваться фракийской устной традицией³⁹. В этом случае сообщение Эсхила приобретает для нас большую ценность, так как можно предположить, что поэт сообщает о некоем древнем фракийском ритуале приветствия восхода солнца. Имперфектная форма глагола, употребленная в отрывке из «Бассарид» (προσεμενε — поджидал), позволяет думать, что у Эсхила речь идет о многократном действии Орфея, может быть, об обычае⁴⁰.

На основании текста Эсхила трудно, однако, сказать, какое именно время года (скорее всего, какой из четырех поворотных пунктов в движении солнца) избрано для поклонения. Возможно, для хронологической привязки мифа и обряда к определенному времени года следует использовать указание на гнев Диониса и терзание менадами его противников. В преданиях о Дионисе прослеживаются два образа этого божества, которые характеризуют его как умирающее и воскресающее божество⁴¹. С одной стороны, бог растительности, посылающий плодородие, защитник роста растений и т. п., — олицетворение расцветающей природы, праздник которого (антестерии) отмечали весной; с другой стороны, бог-мститель, демонстрирующий свою божественную сущность и отстаивающий свое место среди богов. Менады, вакханки, бассариды, одетые в одежды из лисьего меха, с длинными, развевающимися на ветру волосами — его свита, фиас, которые в экстазе разрывают и поедают жертвы

³⁶ H. J. Mette. Die Fragmente der Tragödien des Eischylos. Berlin, 1959, S. 29, § 83a. Перевод отрывка цит. по: В. Ярхо. Эсхил. М., 1959, с. 272.

³⁷ Ср. Paus., II, 30, 2; III, 13,2 и 14,5.

³⁸ K. Ziegler. Orpheus. — A. F. Pauly. Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Halbband 35. Stuttgart, 1939, S. 1301.

³⁹ J. A. F. Toepfner. Attische Genealogie. Berlin, 1889.

⁴⁰ Такое предположение было высказано Л. А. Гиндиным при обсуждении моего доклада «Новогодний обряд хлестания у болгар и древнебалканская традиция» на Международном симпозиуме по фракийской истории и культуре (НРБ, Пловдив, октябрь 1977 г.).

⁴¹ C. Robert. Die griechische Heldensage. Berlin, 1920, S. 402.

божественного гнева. Они действуют главным образом на горных вершинах, темной ночью, в суровую погоду — скорее всего зимой.

Данные Эсхила можно сопоставить с некоторыми этнографическими материалами. Болгарские исследователи (П. Петров, З. Гочева) обратили мое внимание на обряд, наблюдающийся еще и теперь в Болгарии, в г. Етрополе и его окрестностях. Всестороннее изучение этого обряда, проведенное П. Петровым⁴², дает возможность констатировать в нем архаические черты, которые, как мне представляется, имеют аналогии в действиях Орфея, описанных в «Бассаридах». Обряд в Етрополе начинается в четыре-пять часов утра, когда множество людей в полной темноте совершает восхождение на вершину горы, расположенной близ города. Праздничное веселье возникает в тот момент, когда участники обряда зажигают на вершине сотни костров, дрова для которых приносят снизу. На кострах готовят свинину, разогревают ракию, затем начинаются танцы («хоро», «юнашко хоро»). К 12 часам участники обряда спускаются в город, где празднество длится еще несколько часов в домах и на площади. В трапезе как на вершине горы, так и в домах главную роль играет свиное мясо. Участники обряда украшают головы венками из плюща, который достают из-под снега.

Совершение обряда, начинающегося до рассвета, высоко в горах, яркий свет костров, венки из плюща дают повод видеть в современном етропольском празднестве реминисценцию ритуала, засвидетельствованного в эсхиловом варианте мифа об Орфее.

Особый интерес для нас, однако, представляет календарное приурочение праздника: его справляют зимой, 31 января. Праздник помимо христианского наименования — «Атанасов ден» — имеет еще и другое название — «Средизимие». Второе название прочно связывает етропольский ритуал с зимним циклом календарных обрядов. Более того, можно рассматривать этот ритуал и как пережиток древнего новогоднего праздника, так как в народе Атанасов день имеет еще и третье наименование — «Каледа». Новогодний характер празднества подтверждается и особенностями трапезы, в которой основным блюдом является свиное мясо.

Принимая во внимание высказанные выше соображения о хронологической ориентации эсхилова мифа об Орфее, а также время совершения обряда в Етрополе, обряд поклонения солнцу у фракийцев можно приурочить к зимнему периоду и считать, что день зимнего солнцестояния был выдающимся днем фракийского календаря, и от этого дня фракийцы, скорее всего, и вели счет времени. Таким образом, сведения античной литературной традиции о начале года во фракийском календаре совпадают с археологическими и этнографическими материалами по вопросу о времени, с которого начинался счет дней в году у фракийских племен.

Хотелось бы добавить, что образ Орфея пережил античность и вошел в славянский эпос⁴³. Возможно и обряды, связанные с этим фракийским героем, были восприняты славянами.

Зимний новый год, таким образом, предстает перед нами не только как римская традиция, но и как древнефракийская. Идентичный у римлян и у фракийцев пункт на шкале отсчета дней в году создал крепкую основу для хронологической канвы, традицию более прочную, чем чисто римская. Это не могло не оказать влияния на приурочение новогоднего обряда у славян, столкнувшихся с такой традицией; они восприняли зимнюю дату нового года в тот ранний период своей истории, когда

⁴² Приношу глубокую благодарность дирекции Института этнографии БАН и коллеге Петру Петрову за предоставленную мне возможность ознакомиться с материалами об обряде в Етрополе.

⁴³ Г. Михайлов. Траките. София, 1972, с. 195—203; *его же*. Тракийски и други древни елементи в героичния епос.—«Векове», год. 5, кн. 5, София, 1976.

новогодний славянский обряд еще в полной мере включал в себя наиболее древние элементы ритуала, в частности разветвленную и многообразную систему магических действий с ветвью, употреблявшейся для ритуального хлестания.

Таким образом, можно прийти к заключению, что сохранение у болгар сложной системы древнеславянского новогоднего ритуала хлестания и включение ее в зимнюю новогоднюю обрядность объясняется благоприятной для этого явления историко-культурной средой, сложившейся ко времени прихода славян на Балканские земли. Следует отметить два фактора, в значительной мере определивших отмеченную особенность новогодней обрядности болгар. Во-первых, совпадение древнеславянской и древнебалканской идеи хлестания на новый год, получившей отражение в новогодних обрядах, как магического средства для обеспечения всяческого благополучия на весь предстоящий год. Во-вторых, глубину и силу древнебалканской традиции отсчета начала года со дня зимнего солнцестояния; ее восприятие славянами облегчалось также распространением римской юлианской системы времясчисления на Балканском полуострове.

ON THE PROBLEM OF RELATIONS BETWEEN EARLY BALKAN AND EARLY SLAVIC CULTURES: THE BULGARIAN SWITCHING (SURVAKANIE) RITUAL

One of the elements of New Year's celebrations among the Bulgars comprises complex ritual actions with a switch (the *survatchka*). This rite is rooted in the ancient Slav New Year's ritual enacted in spring and coincides with it in its general structure and in many details. However, the Bulgarian actions with the switch differ in their calendar dating being timed to the winter season. This peculiarity is due to early Balkan, Thracian tradition. Archaeological material (the calendar sacred building near Sarmizegetusa, the capital of the Dacii), literary tradition (fragment No. 2 from Aeschylus' «Liturgy», the «Bassarides»), and ethnographic data (the midwinter ritual, *sredizimye* in Etropole, Bulgaria) all point to the conclusion that the Thracians timed the year's beginning to the winter solstice. The Slavs in the north-east of the Balkan Peninsula have retained the complex system of the ancient Slav New Year's spring ritual with the switch; however, under the impact of early Balkan tradition they incorporated it into their winter New Year's ritual. The rise of this phenomenon was also furthered by the coincidence of the early Slav and early Balkan idea of switching as a means of stimulating the growth of plants, fertility, and every kind of prosperity for the whole coming year (see the appliqué from Letnitsa, Bulgaria, fig. 1).