

ТРАПЕЗЫ ПРЕДКОВ. АГРАРНО-ХТОНИЧЕСКИЕ КОРНИ И ПОСТМОДЕРНИСТСКИЕ ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЯ «СТОЛОВ СВЯТОГО ИОСИФА» НА СИЦИЛИИ

ИНЬЯЦИО ЭМАНУЭЛЕ БУТТИТТА

(Университет Палермо: Италия, 90128, г. Палермо, Виале делле Шенце, д. 15)

***Аннотация.** Многие традиционные религиозные праздники на Сицилии несут в себе символизм, связанный с идеей плодородия растительности и человека, возвращения жизни и изобилия, и демонстрируют временную связь с производственными циклами основных сельскохозяйственных культур. Такие символические и временные связи особенно очевидны в случае трапез, устраиваемых по обету в праздник святого Иосифа (19 марта). Виды и форма блюд, приготовляемых по этому случаю, театрализованные элементы обрядов, сопровождающих «священную» трапезу, реальные и виртуальные участники этих обрядов (Святое Семейство, апостолы, так называемые «вирджинедди», «старички») ясно отсылают к системе аграрно-хтонических представлений, свойственных многим европейским и средиземноморским крестьянским культурам. Кроме того, время, когда отмечается праздник, имеет очевидную связь с весной и прорастанием пшеницы, отражая потребность в критический момент в защите сверхъестественных сил, проявляющих, несмотря на внешнюю христианскую коннотацию, хтонический и связанный с потусторонним миром характер.*

***Ключевые слова:** священные трапезы, обрядовый символизм, культурное наследие, Сицилия.*

***Дата поступления статьи:** 12 марта 2019 г.*

***Дата публикации:** 25 сентября 2019 г.*

***Для цитирования:** Буттитта И. Э. Трапезы предков. Аграрно-хтонические корни и постмодернистские переосмысления «столов святого Иосифа» на Сицилии // Традиционная культура. 2019. Т. 20. № 3. С. 150–164.*

***DOI:** 10.26158/ТК.2019.20.3.013*

Еще и в наше время вечером 1 ноября некоторые семьи в сельской местности и в народных кварталах крупнейших городов юга Италии имеют обыкновение оставлять на ночь накрытый стол с едой и напитками [Pitrè 1881, 393 и сл.; Lombardi, Meligrana 1989; Petrarca 1990, 119–130; Buttitta 1996, 245 и сл.; Bolognari 2001]. Считается, что это угощение предназначено для умерших, которые после захода

солнца направляются из холодного мрака загробного мира к свету и теплу своих прежних жилищ.

И вот мертвые пируют, поглощая угощение, созданное трудом живых и ожидаемое в течение целого года, а затем воздают за него, оставляя подарки детям (сладости, игрушки и т.п.) и обеспечивая на будущие месяцы, вплоть до нового подношения со стороны живых, благополучие

и процветание сородичам (здоровье, достаток, крепкое потомство, обильные урожаи, многочисленный скот и т.д.).

Эта традиция угощения мертвых в День Всех Святых является лишь одной из вех ежегодного цикла, связанных с подношениями пищи умершим. На самом деле есть и многие другие случаи, широко распространенные или характерные для конкретных религиозных групп¹, древнего или относительно недавнего происхождения², где имеет место подобный обмен дарами между живыми и мертвыми — иногда участвующими в этой ритуальной сцене как невидимые существа, иногда воплощающимися в виде некоторых реальных лиц [Lombardi, Meligrana 1989; Buttitta, Algolino 2006; Buttitta 2013; Mannia 2015] — между миром земным и подземным, здешним и потусторонним [Lanternari 1976; Cavalcanti 1995; Пропп 2000]. Среди таковых стоит упомянуть в силу устойчивого и длительного существования их театрализованных форм некоторые виды сборов пожертвований [Clemente 1982], в особенности (но не только) детские, для которых характерны жертвования еды и произнесение устойчивых формул пожеланий, засвидетельствованных с древности, но еще и сегодня встречающихся в некоторых регионах Италии [Mannia 2015; Buttitta 2016, 2017].

Самая известная и лучше всего документированная из религиозно-обрядовых практик, представляющих погребально-хтонический элемент и в целом ритуальный символизм аграрного характера, — это так называемые «столы святого Иосифа», широко представленные по всей Сицилии [Giallombardo 2006], распространенные также в некоторых частях Апулии [Ranisio 1981; D'Onofrio 1998; Musardo Talò 2012] и эпизодически фиксировавшиеся в Абруццо и Молизе [Cipriani, Lombardi 2013, 118 и сл.].

Здесь я коснусь некоторых контекстов праздника святого Иосифа на Сицилии, символическая ткань которых позволяет предполагать существование субстрата

неортодоксальных практик и верований, которые нельзя определить как «пережитки», напротив, они выступают как весьма актуальные и функциональные средства утверждения индивидуальной, семейной и общинной идентичности [Palumbo 2003; Fournier 2013; Giancristofaro 2017]. Если религиозно-обрядовые формы поведения и ритуальные символы, чуждые официальной литургии и имеющие долгую засвидетельствованную традицию бытования (например, использование вечнозеленых веток в процессиях, праздничное украшение листвой и хлебами, зажжение костров и шествия с факелами, сбор пожертвований детьми и ритуальное ношение масок, обрядовое использование пищи, танцы и бег гигантских кукол и носилок с изображениями святых, церемониальные пляски и игры, маски в виде демонов и животных, паломничество, связанное с покаянием или инициацией), являются на острове широко распространенными и прочно укоренившимися [Buttitta 1999, 2002, 2013; Giallombardo 2003, 2006; Bonanzinga 2013], то очевидно, что такая морфологическая, если не функциональная, устойчивость обусловлена в том числе постоянными, то скрытыми, то явными, переосмыслениями в плане идентичности, исторической памяти, политики, туристического использования наследия — процесса, в котором все чаще непосредственно участвуют и сами этноантропологи [Bravo 2001, 149–199; Palumbo 2003; Bonato 2006; Bortolotto 2013; Bonetti, Simonica 2016]. Однако уже ранее процесс трансформации и наделения новыми значениями символов и практик архаического происхождения, еще и сегодня хранящих память общества, тысячелетиями ведущего аграрный образ жизни, обеспечивался «глубокой взаимосвязью, установленной между христианством и народной, прежде всего крестьянской, культурой». Как пишет М. Ниола, именно «переосмысление, осуществляемое христианством в его многолетних усилиях по евангелизации

¹ Например, в общинах греко-византийского обряда «праздник мертвых» и соответствующая трапеза возле могил происходит в субботу накануне карнавала [Bolognari 2001].

² Ниола подчеркивает «далекий средиземноморский отзвук» аграрно-хтонического характера, присутствующий в символах и обрядовых практиках, которыми, по крайней мере до середины XX в., были отмечены многие формы «народной» религиозности в Италии [Niola 2009, 101].

деревенского и городского простонародья в Италии, сделало возможным выживание — и не только в пережиточной форме — архаических обрядовых практик, дошедших до нас»³ [Niola 2009, 101]. Это происходит благодаря тому, что, как заметил М. Элиаде, европейские крестьяне сумели выработать «специфическое понимание и осмысление христианского послания», «новый тип религиозного творчества», заслуживающий внимания при изложении «общей» истории христианства», который можно определить как «космическое христианство» [Eliade 1997, 144]. В таком контексте христологическое повествование о воплощении, смерти и воскресении, нарушая линейность священной истории, представляется в нарративах и обрядовых действиях сельского населения Европы в циклической временной последовательности, в которой всякий раз вновь происходит спасение и возрождение не только человечества, но и природы [Auf der Maur 1990; Cullmann 2005], т.е. жизни и плодородия.

Таким образом, исследователь, желающий объяснить материальные и нематериальные проявления сегодняшней «народной религиозности»⁴, должен иметь дело с их историческим и идеологическим генезисом и процессами морфологической, функциональной и семантической трансформации в связи с изменением условий жизни — т.е. природного, социального, религиозного, политического и экономического контекста — отдельных культур, признав, что праздничный календарь крестьянской общины следует рассматривать как связную систему, отражающую

как на структурном, так и на символическом уровне, наряду с социальными и политическими установками, мифоритуальные сценарии, связанные с временным разворачиванием циклов животного и растительного мира [Brelich 1954–1955; Servier 1962; Lanternari 1976; Grimaldi 1993; Пропп 2000; Buttitta 2006]. Как писал А. Греймас, праздники календарного цикла связаны со сменой времен года и, в аграрных обществах, с чередованием полевых работ и соответствующих забот людей. Эти работы, повторяющиеся из года в год и выполняемые по установленным правилам, должны были получать благословение и защиту со стороны божеств-хранителей; их успешный результат давал повод для благодарности богам и проявления радости. Следовательно, невозможно разделить вечное возвращение ежегодных работ и религиозных праздников: боги участвуют в них так же, как и люди. Обряды и мифы, литургия и теология неразрывны [Dumézil 1929; Sabbatucci 1988; Greimas 1995, 4].

В случае с праздником святого Иосифа, в частности, можно наблюдать очевидную связь с весной и появлением ростков пшеницы и необходимостью поставить их в этот критический момент под защиту сверхъестественных сил [Giallombardo 2006; Buttitta 2013]. Сил, которые, несмотря на очевидные указания участников обрядов в христианском духе (Святое Семейство), оказываются гораздо более сложными и укорененными в архаических представлениях загробно-хтонического характера. Об этом говорит и Элиаде: «...религиозное творчество европейских народов, взятое в его целостности,

³ По этому поводу А. М. Чирезе, разобрав и прокомментировав некоторые послания Григория Великого относительно способов христианизации Сардинии и Англии, заключает: «С учетом очевидной силы сопротивления и необходимости приспособляться (*duris mentibus simul omnia abscindere impossibile esse non dubium est*), неудивительно, что, несмотря на сотни запретов и осуждений “непохвальных обычаев” (*consuetudines non laudabiles*) со стороны церковных соборов и синодов за две тысячи лет, “народная религиозность” (и не только она) еще и сегодня сильно проникнута элементами “магии” и “суеверий”» и отмечает, кроме того, сколь многочисленны примеры «смешения и переплетения дохристианских и христианских верований и практик» [Cirese 1997, 100–101].

⁴ Как заметил А. Н. Террин, если «народная религиозность» «имела свое имя и свое место в 1960–70-е гг., и в частности после II Ватиканского собора», сегодня уже невозможно «выделить “народную религиозность” из контекста современного католицизма, значительно более дифференцированного», и «невозможно отличить “официальное” от “частного”, “низового”, “периферийного” в рамках плюралистического контекста, в котором система верований находится в постоянном процессе адаптации» [Sobrero, Squillacioti 1978; De Rosa 1981; Tagliaferri 2014, 10].

иллюстрирует преэвентность традиции, идущей по крайней мере от неолита» [Eliade 1997, 144]. Древние земледельческие народы, пишет Р.Т. Рандл Кларк, «...сочетали обряды плодородия с куль-

том мертвых. Это были на самом деле два аспекта одной и той же религии — выражение надежд и тревог общины. <...> Община состояла не только из живущих, но и из предков. <...> предки были



«Алтарь св. Иосифа». Санта-Кроче-Камерина, 2018 г. Фото А. Руссо и Дж. Муччо
"St. Joseph's Altar". Santa Croce Camerina. 2018. Photo by A. Russo and G. Mucho

хранителями источника жизни, откуда проистекали все силы, дающие здоровье и поддерживающие благосостояние, а не просто душами ушедших людей <...>. Всё, что бы ни происходило, хорошее или плохое, в конечном счете зависело от них. Прорастание пшеницы, приплод стад, сила человека, его успех на охоте или на войне — всё это было проявлениями их могущества и их одобрения» [Rundle Clark 1959, 119].

Нужно сделать акцент на транскультурном характере движения «умерших» в определенные критические периоды года, в частности, в дни равноденствия и солнцестояний и особенно в период с осени до весны, от сева до прорастания пшеницы: именно в тот период, в который жизнь более чем когда-либо зависит от вмешательства хтонических сил, прежде всего мертвых, предков. Как отмечает Л. Жерне: «Мертвые играют фундаментальную роль в древнейшем слое религиозных представлений: они в некоторой степени участвуют во всех праздниках; в особенности в некоторые конкретные моменты. Одним из этих моментов, судя по всему, является начало зимы <...>. Но мертвые в особенности ассоциируются с праздниками конца зимы: в этих праздниках есть много очень четких сходжений. В Аттике мертвых принимали и проводжали на праздник Антестерий» [Gernet 1983, 28].

Существа неоднозначные, требовательные, пугающие — податели плодородия и богатства, опасные, но необходимые для воспроизводства жизни, — с ними следует поддерживать постоянные взаимоотношения в форме пожертвований, структурированные на обрядовом уровне: «Цикл пищевого дарообмена включает в себя не отдельного индивидуума, а целиком группу, на которую он налагает повинность не трудовую, а в форме магико-религиозных практик. Посредством подношения пищи мертвым, посредством ритуалов, устанавливающих опеку подземных сил над растениями, коллектив стремится постоянно возобновлять оборот благ между подземным (*hypochthonion*) миром и земным (*epichthonion*). Сельскохозяйственные работы выполняются, но люди размышляют не о них. Их эффективность условна. Никому не пришлось бы в голову, что

человеческие действия сами по себе имеют силу произвести съедобные продукты из земли: пища появляется потому, что человек сумел заручиться благоволением сил, дающих благо. <...> Фактически все зависит от сверхъестественных сил, человеческая деятельность носит чисто *посреднический* характер» [Daraki 1985, 59].

В критические моменты следует вступить в контакт с теми, кто «обеспечивает жизнь и воспроизводство плодов земли», принеся им в рамках «необходимой» и «обязательной» щедрости в жертву продукты, в первую очередь растительного происхождения — плоды земли, т.е. «дары», которые сами мертвые сквозь землю принесли в дар живым. Принцип *do ut des* не остается абстрактным «и действует как в одном, так и в другом мире: торговый обмен между людьми находит свое отображение и обеспечивается религиозным обменом, в котором обязанность приносить дары и ожидание воздаяния суть явление непосредственное» [Gernet 1983, 47].

То, что благодарственные и памятные обряды, обращенные к мертвым, исполняются в качестве постоянного элемента аграрных праздников, — идея, разрабатывавшаяся, в частности, М. Элиаде, а также встречающаяся у В.Я. Проппа, который пишет, что «поминовение усопших в разных формах есть один из постоянных элементов аграрных, обрядовых празднеств», показывая, что по представлениям крестьянского населения «...умершие якобы продолжали жить под землей и имели над ней большую власть, чем земледелец, ходивший по ней с плугом. Из глубин земли умершие могли высылать урожай или неурожай, могли заставить землю родить или задержать ее силы» [Пропп 2000, 18, 28], причем автор ссылается здесь, среди прочего, на обрядовые контексты, в которых появляются звероподобные маски (козы, лошади, быка) и непосредственно ряженье в мертвецов.

Невозможно объяснить случайностью или только соображениями благотворительности и требованиями перераспределения благ тот факт, что именно бедняков, часто бедных детей, приглашают к «столам» и «алтарям» для трапезы, имеющей огромный символическое значение, связь которой с производственным циклом и прошением об изобилии

очевидна. Ведь это происходит в период наибольшей нехватки пищи. Алкман во фрагменте 49 замечает, что весна — это время года, «когда всё расцветает, но мало еды», ростки зерновых культур только-только показали из-под земли, а пищевые запасы, обеспечивавшие выживание семьи в течение зимы, постепенно исчерпались, в то время как нового урожая предстоит еще дожидаться⁵. Нужно обеспечить обильный урожай, восславить изобилие, предвосхищая богатую жатву, и неограниченное потребление пищи (хлеба) становится обязательным. Отсюда необходимые подношения еды беднякам, детям, обездоленным — фигурам инаковости, призванным ритуально представлять мертвых — гарантов цикла жизни; и одновременно — совместная трапеза, символическое перераспределение и излишества, которые призваны предвосхищать и предвещать будущие богатства⁶. Реальные и символические адресаты этих пищевых подношений — опять же мертвые, олицетворяемые участниками обряда. Это значение хорошо подчеркнуто Ф. Джалломбардо, которая, рассматривая проблему христианского переосмысления и изменения функций «мифологического модуля»: бегство Святого Семейства — поиски ночлега — угощение, — отмечает, что здесь воплощается «в христианском ключе архаическая тема путешествия в потусторонний мир и ежегодного возвращения мертвых, которых приветствует и угощает община, а затем одаряет пищей на прощание» [Giallombardo 1990, 19]. Угощение детей/бедняков/мертвых, разделение с ними трапезы, символическая редистрибуция и особенно ритуальное расточительство магически способствуют и предвещают будущие богатства, но одновременно свидетельствуют

о нынешней бедности, в том числе посредством использования полевой зелени — единственной пищи, изобилующей в этот период оскудения [Buttitta 1996, 245–255; Lombardi, Meligrana 1989, 139]. Относительно лиминальности детей хотелось бы упомянуть мысль, высказанную Ф. Йези: «...ребенок не только ближе к смерти, чем взрослый, поскольку он ближе к рождению, а следовательно — к границе с небытием. Он также более, чем взрослый, близок к смерти в силу того, что она может легче поразить его. На протяжении тысячелетий (нынешние времена составляют лишь относительное исключение) ребенок был, наряду со стариком, тем, кому угрожает смерть» [Jesi 2013, 35]. Напомним также, что во многих обществах ребенок не рассматривается как полноценное человеческое существо, пока не пройдет определенные обряды инициаций.

М. Дараки отмечал по поводу обрядов праздника Антестерий, что «присутствие за столом детей и призраков особенно подчеркивается» и демонстрирует удивительную близость между этими двумя «группами». Если в третий день все разделяют трапезу с хтоническими существами, «...именно дети накануне открывают это смешанное пиршество. Сладости, которыми их угощают и которые они держат на блюдах, — те же самые, что преподносятся мертвым: так называемые “медовые пирамидки” (*melittouta*) и “спирали” (*streptoi*). Если эта совместная трапеза отмечает принадлежность молодых афинян к общине, то это община, большая часть членом которой — не от этого мира» [Darakaki 1985, 86].

А. Буттитта в очерке, предпосланном публикации в 1995 г. «Казни Деда Мороза» К. Леви-Стросса [Lévi-Strauss 1995], подтвердил предположение, что

⁵ *Prima Natali — né friddu, né fami, doppu Natali — lu friddu e la fami* (Перед Рождеством — ни холода, ни голода, после Рождества — холод и голод), — гласит калабрийская поговорка: крестьянские припасы начинали иссякать уже после Рождества [Teti 1978, 177]. Д’Онофрио замечает по поводу «столов святого Иосифа» в Апулии, что они проводятся в «особенно деликатный период сезонного календаря, когда к постепенному истощению запасов добавляется беспокойство, характерное для аграрных обществ, что растения не вырастут и плоды не созреют» [D’Onofrio 1998, 119].

⁶ Подчеркнем социализирующую роль обряда. Подготовка «столов» и «алтарей» требует координации, организации и участия членов семьи, родственников и соседей. «Совместные еда и питье, подчас из общей тарелки или из одной чаши, приобретает фундаментальное значение для общественной и обрядовой жизни. В сущности, трапеза такой вид отношений, который создает связи и обязательства, “богатые смыслами”» [Giallombardo 2006, 12].



Совместная варка «супа св. Иосифа». Рибера-Сан-Джузеппе, 2018 г. Фото автора
Joint cooking of "St. Joseph's soup". Ribera San Giuseppe, 2018. Photo by the author

в определенных обрядовых контекстах дети призваны представлять мертвых. Естественно, пишет Буттитта, опираясь на наблюдения Леви-Стросса, что представляют мертвых в обществе живых «те, кто по той или иной причине лишь частично включены в данный коллектив» и таким образом имеют свойство инаковости, отличительное для дуализма живых и мертвых. Неудивительно, следовательно, отмечает далее автор, что героями праздника оказываются прежде всего дети и наряду с ними чужестранцы и рабы.

До сих пор еще в контексте различных праздников встречается обрядовая практика так называемых «вирджинедди» (сиц. *fari i virgineddi*), т.е. угощения строго определенными блюдами группы детей. Так, например, происходит в Палагонии на праздник святой Февронии, в Кальтабеллотте на святую Луцию, в Салеми на день святого Франциска из Паолы, в Каламоначи на день святого Викентия Феррера. В последнем случае женщины «могут готовить в любой вторник года в большом количестве суп из смеси огородных и дикорастущих овощей (зеленые и сухие бобы, кочанная и цветная капуста, дикий фенхель), разных макаронных изделий и риса. Разнообразие соединенных вместе продуктов — относящихся

к доземледельческой и земледельческой эпохе — ясно указывает на символический смысл семян (рис, бобы) и овощей, входящих в его состав. В прошлом суп святого Викентия ели прямо из чана каждый своей ложкой, сегодня его раздают в пластиковых тарелках каждому из приглашенных детей-вирджинедди и любому, кто захочет его попробовать, причем первенство имеет ребенок, для которого святой совершил чудо» [Giallombardo 2006, 20].

Название «вирджинедди» в селениях, расположенных в горах Мадоние, носят мальчики и девочки, всегда в нечетном числе, приглашаемые на вотивное угощение, посвященное святому Иосифу [Sottile, Genchi 2011, 270 и сл.; Giacomarra 2012]. Среди многочисленных интересных аспектов этого обычая отметим, что первое блюдо состоит из риса или макаронных изделий с добавлением чечевицы или фасоли и часто с диким фенхелем; чечевицу и фасоль, с учетом их характера стручковых, как и бобов, Кузумано справедливо считает «символической пищей мертвых и практически главным блюдом поминальных трапез» в древности [Cusumano 1992, 75], а также всех праздников, посвященных мертвым, таких, как упомянутые Антестерии, характеризующиеся

употреблением так называемой *панспермии*, «которую все варят в городе» (Схолии к Аристофану. Лягушки, 218) — самый настоящий «ужин для душ» [Harrison 1991, 37], участие в котором запрещалось жрецам [Burkert 1981, 173]: очевидно, эта трапеза должна была носить частный, семейный характер. С другой стороны, панспермия употреблялась в Афинах как в ходе поминок, так и в другой кризисный момент — праздник Пнанепсий [Spineto 2005, 106]. По словам Дараки, весь город участвует в трапезе, «когда живые и мертвые едят из одного “котелка”» [Daraki 1985, 86]. М. Нильссон считает, что этот обряд следует связывать с римскими Паренталиями и с персидским праздником Хамаспатмедея — они также являлись весенними обрядами, связанными с культом мертвых [Nilsson 1992, 597].

Показателен тот факт, что праздник Паренталий завершался радостным пиршеством (*inter hilaritatem*: Val. Max., 2. 1. 8) всех родственников под покровительством *манов*. Известно символическое значение смеха как акта, разрешающего трагические ситуации. Смех предстает как проявление, абсолютно антагонистичное состоянию смерти, как жизненная энергия, способная вызвать и воспроизвести жизнь, хотя бы и в иной форме. Как отмечает Иллюминати, «...шутки и смех представляют собой самое четкое противопоставление миру мертвых, *umbrae silentes* и *taciti manes* (которые как раз в феврале возвращаются в мир живых)» [Illuminati 1961, 63]. Дюмезиль писал: «...смех <...> это средство, очень широко используемое в мире <...> для очищения индивидуума и общества; благодаря взрыву смеха дурные мысли и влияния изгоняются, сердце облегчается» [Dumézil 1929, 205–206; Бахтин 1990, 140, 451; Пропп 2000, 180 и сл.; Carbone 2004].

Широко засвидетельствовано также, что употребление в пищу вареных зерен и бобовых, хтонический символизм которых хорошо известен, является одной из черт часто присутствующих в церемониях, так или иначе связанных с мертвыми: от кутьи (*cuccia*), употребляемой на праздник поминовения усопших, до супа святого Иосифа, они имеют одно общее качество — всё это семена. В этой роли они участвуют в едином, хотя и внешне двойственном жизненно-хтоническом

символизме. Иными словами, они представляют собой жизнь *в потенции* — жизнь, которая может полностью воплотиться, лишь будучи помещена в землю — царство мертвых. Именно последним поручаются семена, и благодаря им они пускают корни и дают ростки, поднимаются, колосятся и в конечном счете приносят новые зерна. Эта взаимосвязь между живыми и мертвыми, между миром подземным и сферой крестьянского труда, полная зависимость урожая от сил земли была вполне ясна древнему земледельцу. Он хорошо знает, что «живые нуждаются в мертвых, чтобы защищать посевы и сохранить урожай» [Eliade 1976, 365]. Без мертвых, без их способности заставлять землю родить невозможно была бы жизнь людей, животных и растений.

Эта тесная связь между детьми и умершими, осознание, что «в трапезе патриарха участвуют не только боги и не только люди, но и их предки» [Cusumano 1992, 76], становится особенно очевидной в контексте некоторых конкретных случаев, например, в Каммарате и Троине, где само название, применяемое к юным участникам ритуальной трапезы, выявляет их статус как представителей «предков».

В Каммарате, в Сиканских горах, традиционный обряд предполагает предварительный сбор пожертвований продуктами и деньгами, осуществляемый женщинами из семейств, связанных обетом святому, сооружение больших столов, уставленных едой и хлебами, заранее приготовленными группой из тридцати избранных женщин, проведение угощения для бедняков и детей, которые, как считается, представляют Святое Семейство. Их может быть от 3 до 13, и они носят название «старички» (*i vicchiareddi*). Священным гостям прислуживает глава семьи, они должны попробовать все блюда, которые будут им предложены, и уносят с собой остальное по окончании обряда. Отметим, что этот обычай до сих пор существует также в соседнем селении Сан-Джованни-Джемине, где, в отличие от Каммараты с ее столами, накрываемыми в частных домах, готовится один стол на главной площади селения [De Gregorio 2008, 66–67].

В Троине, селении в горах Неброди, до недавнего времени обет, данный святому, исполнялся путем приглашения так

называемых «старичков», «маленьких стариков» (*vicchjunedda*). Это подразумевало устройство трапезы для определенного, обязательно нечетного числа детей, которое могло колебаться от 9 до 19, в зависимости от значимости полученной от святого милости. Дети должны были приходить на обед натошак, не позавтракав в этот день. В прошлом, как вспоминает А. Кастильоне, к столу приглашались и бедняки. «Детям, которые соглашались поститься (*ddiunari*), предлагается <...> угощение в доме человека, давшего обет; это общая трапеза, в которой <...> принимают участие также и взрослые. Число блюд тоже может быть разным, в зависимости от значительности обета, но и оно должно обязательно быть нечетным» [Castiglione 2016, 171].

Характерно, что и в этом случае основное блюдо представляет собой бобовые — нут.

В Троине близость, если не сказать идентичность, между детьми и покойными проявляется еще в одном обряде жизненного цикла — так называемых «вичиниедди» (*vicinieddi*, досл. «маленькие соседи»). Соседские дети в нечетном числе (3 или 5) получали приглашения в дома, где недавно кто-либо умер, от ближайшего родственника покойного, и им предлагали (также при условии предварительного поста) угощение из чечевицы и зелени. Перед едой дети произносили молитву с упоминанием имени покойного с целью, как говорится, «освежить его душу» (сиц. *arrifris càricci l'armuzza*), т.е. подать ему утешение. Кастильоне считает характерным тот факт, что «эта обрядовая практика часто упоминается информаторами именно в контексте “викьюнедда”, чтобы подчеркнуть их сходство и различие» [Castiglione 2016, 176].

Погребально-хтоническое измерение обрядов, посвященных святому Иосифу, проявляется со всей очевидностью в тех контекстах, где трапеза Святого Семейства приобретает значение поминального пира. Существует народно-христианская традиция, связанная со «смертью Иосифа», получившая также воплощение в искусстве и основанная на фрагменте из апокрифа IV–V вв. — «истории Иосифа-плотника». Так, в Алимене обряд устройства «стола», в котором участвуют также и «вирджинедди», представляет

собой поминки, устраиваемые для Богоматери в связи со смертью ее супруга, так же и в Леонфорте, где «вотивный алтарь <...> символизирует трапезу, устроенную самими апостолами для Девы Марии по случаю кончины ее мужа» [Buttitta, Algozi 2006, 34]. Как замечает Джалломбардо, «...поминальным угощением (сиц. *cùnzulu*, досл. “утешение”) сообщество живых ежегодно стремится смягчить страдание Богоматери, демонстрируя в исключительной форме свою солидарность, которая на неизбежных началах взаимности вернется к сообществу живых в виде божественной милости» [Giallombardo 2006, 122–123].

Также и в Нишеми трапеза (сиц. *сена*, досл. «ужин») «рассматривается как поминальное угощение для утешения Богоматери по случаю смерти Иосифа. Траурное событие связывается по времени с ночью на 18 марта. Оно проходит в соответствии с правилами, установленными самыми архаичными кодексами для траурного бдения. Участники молятся, но в то же время ведут “веселые и увлекательные разговоры между кумовьями”, в то время как публика созерцает роскошные алтари, а в соседнем доме играет музыка и устраиваются танцы. <...> Связь со смертью святого более осознанно присутствует в так называемой “седмице святого Иосифа” (сиц. *sittina ri san Giuseppe*). Она исполняется с 12 по 18 марта. Алтари, пока еще закрытые для публики, открываются на короткое время после полудня, когда прекращаются все работы, и становятся местом молитв и песнопений. Последние исполняются певцом под аккомпанемент пианолы. Шестая и седьмая части говорят о смерти и завещании святого: еще и сегодня самые пожилые респонденты называют их “жалобой” (сиц. *u lamentu*)» [Там же, 44].

Действительно, погребальный характер этой трапезы в Леонфорте, как и в других селениях, определяют именно «жалобы» — многоголосные песнопения, посвященные Страстям и смерти Христа, которые обычно исполняются только в ходе процессий Святой недели [Masciarella 1993; Giordano 2016].

В Ассоро и Леонфорте многоголосные песнопения исполняются членами братств и стариками; аналогично и в Мирабелле-Имбакари вечером 18 марта перед

алтарями, устроенными в домах верующих, давших соответствующий обет, поются «жалобы» в обстановке степенного молчания.

«Во время исполнения “жалоб” все молча стоят или сидят; некоторые женщины, более растроганные, плачут. По завершении певцам предлагают пищу и питье. Как в момент появления, так и в момент ухода к новому алтарю они произносят приветствия и пожелания принимающей семье. Этот факт имеет особое значение, поскольку указывает на сохранение (вопреки приспособлению праздников святого Иосифа к католическим канонам) архаической связи между фигурами “инаковости”, периодически посещающими людей, и благосостоянием последних, а значит, сезонным и космическим обновлением» [Giallombardo 2006, 47].

Таким образом, представление, что «стол» следует ставить ради утешения Богоматери, приобретает более глубокий и сложный смысл: смерть отмечается в то же самое время, когда празднуется возвращение к жизни в сознании, что вечный цикл существования всегда остается вне человеческого контроля.

Конечно неслучайно, что исполнение «жалоб» 18 марта открывает в Мирабелле-Имбакарри цикл обрядов Великого поста — «...время, обрядовая двойственность которого (действия, связанные со смертью и, напротив, нацеленные на возрождение жизни) еще и до сих пор в традиционной форме присутствуют в некоторых селениях острова <...>. Та же двойственность присуща древнейшим ритуальным хлебам и сладостям, появляющимся на столах этого селения в провинции Катания: эти хлеба, так же как и в других местах, отсылают

к таинственному миру смерти и ежегодного возрождения» [Там же].

В этом плане особое значение приобретают хлебобулочные изделия в форме спирали (сиц. *i cudduri*), присутствующие в Мирабелле, так же как и в других обрядовых ситуациях именно в связи с их отношением к хтоническому миру. Их разрезание на две части отмечает начало ритуальной трапезы [Perricone 2005, 18; Giallombardo 2006, 47–48], в которой объединяются вместе мертвые и живые; так живые делятся пищей со своими предками, обеспечивая их обязательства в отношении потомков и циклическое воспроизводство жизни [Cavalcanti 1995].

Такова идейная основа «столов святого Иосифа». Помимо временной приуроченности различных обрядов, их особенного социального значения, можно в любом случае наблюдать постоянный кругооборот пищи между подземным и земным миром: пища выходит из земли и возвращается в землю. Живые едят мертвых (вареные семена⁷, бобы, гранат, ритуальную выпечку, например, так называемые «кости мертвых» (*ossa ri muorti*), сладости, такие, как «куклы на ужин» (*i pupi a cena*)), а мертвые (дети, сироты, нищие) едят живых, их пищу, плоды их труда, хлеб — жизненную субстанцию и символ солнца. Это неразрывное единство, разделение общей трапезы, превращающееся в обмен самими собой в виде пищи. Это самое полное воплощение той религии хлеба [Cusumano 1992], которая стала символическим ориентиром всех средиземноморских культур со времен неолита до второй половины XIX в. и даже значительно позднее.

Перевод с итальянского М. Е. Кабицко

Источники и материалы

Bonanzinga 2013 — *Bonanzinga S.* La musica di tradizione orale // *Lingue e culture in Sicilia*. Vol. II / G. Ruffino (ed.). Palermo, 2013. P. 1098–1160, 1172–1177.

Castiglione 2016 — *Castiglione A.* Le parole del cibo. Lingua e cultura dell'alimentazione a Troina. Palermo, 2016.

De Gregorio 2008 — *De Gregorio N.* Cibo e parole di una comunità di montagna. A Cam-

marata con il questionario dell'ALS. Palermo, 2008.

Giacomarra 2012 — *Giacomarra M.* Il mangiare di san Giuseppe nel comprensorio delle Alte Madonie. Pietanze rituali e produzioni locali // *Alimentazione, produzioni tradizionali e cultura del territorio. Atti dei convegni internazionali* (Palermo, 5–7 dicembre 2011 e 20–22 novembre 2012) / S. Mannia (ed.). Palermo, 2012. P. 191–196.

⁷ Запрет на использование продуктов из муки (молотого зерна) в определенные дни следует интерпретировать как следствие обязанности поедания мертвых, демонстрацию абсолютной взаимосвязи и соучастия с ними через поедание их тел.

Giordano 2016 — *Giordano G.* Tradizioni musicali fra liturgia e devozione popolare in Sicilia. Palermo, 2016.

Macchiarella 1993 — *Macchiarella I.* I canti della Settimana Santa in Sicilia // Archivio delle tradizioni popolari siciliane. Vol. 33–34. Palermo, 1993.

Musardo Talò 2012 — *Musardo Talò V. (ed.)*. La festa di S. Giuseppe: dalla Sicilia alla Puglia. San Marzano di San Giuseppe, 2012.

Pitrè 1881 — *Pitrè G.* Spettacoli e feste popolari siciliane. Palermo, 1881.

Ranisio 1981 — *Ranisio G.* Il paradiso folklorico. San Giuseppe nella tradizione popolare meridionale. Napoli, 1981.

Sottile, Genchi 2011 — *Sottile R., Genchi M.* Lessico della cultura dialettale delle Madonie. Vol. 1: L'alimentazione. Palermo, 2011.

Исследования

Бахтин 1990 — *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., (1965) 1990.

Пропп 2000 — *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники: Опыт историко-этнографического исследования. М., 2000.

Auf der Maur 1990 — *Auf der Maur H.* Le celebrazioni nel ritmo del tempo. Feste del Signore nella settimana e nell'anno. Torino, 1990.

Bolognari 2001 — *Bolognari M.* Il banchetto degli invisibili: la festa dei morti nei rituali di una comunità del Sud. Catanzaro, 2001.

Bonato 2006 — *Bonato L.* Tutti in festa. Antropologia della cerimonialità. Milano, 2006.

Bonetti, Simonicca 2017 — *Bonetti R., Simonicca A. (ed.)*. Etnografia e processi di patrimonializzazione. Roma, 2017.

Bortolotto 2008 — *Bortolotto C. (ed.)*. Il patrimonio immateriale secondo l'Unesco: analisi e prospettive. Roma, 2008.

Bravo 2001 — *Bravo G. L.* Italiani. Racconto etnografico. Roma, 2001.

Brelich 1954–1955 — *Brelich A.* Introduzione allo studio dei calendari festivi: In 2 vol. Roma, 1954–1955.

Burkert 1981 — *Burkert W.* Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica. Torino, 1981.

Buttitta 1996 — *Buttitta A.* Dei segni e dei miti. Una introduzione alla antropologia simbolica. Palermo, 1996.

Buttitta 1999 — *Buttitta I. E.* Le fiamme dei santi. Usi rituali del fuoco nelle feste siciliane. Roma, 1999.

Buttitta 2002 — *Buttitta I. E.* La memoria lunga. Simboli e riti della religiosità tradizionale. Roma, 2002.

Buttitta 2006 — *Buttitta I. E.* Feste dell'alloro in Sicilia. Palermo, 2006.

Buttitta 2013 — *Buttitta I. E.* Continuità delle forme e mutamento dei sensi. Ricerche e analisi sul simbolismo festivo. Acireale; Roma, 2013.

Buttitta 2016 — *Buttitta I. E.* Il destino nelle parole. Questue, mascheramenti e formule augurali // *Maschera e linguaggi* / P. Sisto, P. Totaro (ed.). Bari, 2016. P. 159–225.

Buttitta, Algozino 2006 — *Buttitta I. E., Algozino G. (ed.)*. Gli artara di san Giuseppe a Leonforte: miti riti simboli. Palermo, 2006.

Carbone 2004 — *Carbone M.* Storia del riso e della derisione. Bari, 2004.

Cavalcanti 1995 — *Cavalcanti O.* Cibo dei vivi, cibo dei morti, cibo di Dio. Soveria Mannelli, 1995.

Cipriani, Lombardi 2013 — *Cipriani R., Lombardi Satriani L. M. (ed.)*. Il cibo e il sacro. Roma, 2013.

Cirese 1997 — *Cirese A. M.* Dislivelli di cultura e altri discorsi inattuali. Roma, 1993.

Clemente 1982 — *Clemente P.* I canti di questua: riflessioni su una esperienza Toscana // *La ricerca folklorica*. 1982. № 6. P. 101–105.

Cullmann 2005 — *Cullmann O.* Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo. Bologna, 2005.

Cusumano 1992 — *Cusumano A.* Per una religione del pane. Le tavolate di San Giuseppe in Sicilia // *Mythos*. Rivista di Storia delle religioni. 1992. № 4. P. 67–79.

Daraki 1985 — *Daraki M.* Dionysos. Paris, 1985.

De Rosa 1981 — *De Rosa G.* La religiosità popolare. Storia, teologia, pastorale. Roma, 1981.

D'Onofrio 1998 — *D'Onofrio S.* Il cibo dei Santi // *Le solidarietà*. La cultura materiale in linguistica e in antropologia / S. D'Onofrio, R. Gualdo (ed.). Lecce, 1998. P. 115–132.

Dumézil 1929 — *Dumézil G.* Le problème des Centaures. Etude de mythologie comparée indo-européenne // *Annales du Musée Guimet* — *Bibliothèque d'Etudes*. T. XLI. Paris, 1929.

Eliade 1976 — *Eliade M.* Trattato di storia delle religioni. Torino, 1976.

Eliade 1997 — *Eliade M.* Storia delle religioni e culture "popolari" // *Eliade M.* Spezzare il tetto della casa. La creatività e i suoi simboli. Milano, 1997. P. 121–145.

Fournier 2013 — *Fournier L. S.* From rites de passage to liminality: Changes regarding theories and practices within French and Scottish public festivals // *The power of the mask* / A. Vaicekaskas (ed.). Kaunas, 2013. P. 7–17.

Gernet 1983 — *Gernet L.* Antropologia della Grecia antica. Milano, 1983.

Giallombardo 1990 — *Giallombardo F.* Festa, orgia e società. Palermo, 1990.

Giallombardo 2003 — *Giallombardo F.* La tavola, l'altare, la strada. Scenari del cibo in Sicilia. Palermo, 2003.

Giallombardo 2006 — *Giallombardo F.* La festa di san Giuseppe in Sicilia. Figure dell'alternanza e liturgie alimentari. Palermo, 2006.

Giancristofaro 2017 — *Giancristofaro L.* Le tradizioni al tempo di Facebook. Riflessione par-

tecipata verso la prospettiva del patrimonio Culturale Immateriale. Lanciano, 2017.

Greimas 1995 — *Greimas A.* Miti e figure. Bologna, 1995.

Harrison 1991 — *Harrison J.* Prolegomena to the study of Greek religion. Princeton, 1991.

Illuminati 1961 — *Illuminati A.* Mamurius Veturius // Studi e Materiali di Storia delle Religioni. 1961. № 32. P. 41–80.

Jesi 2013 — *Jesi F.* Il tempo della festa. Roma, 2013.

Lanternari 1976 — *Lanternari V.* La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali. Bari, 1976.

Lévi-Strauss 1995 — *Lévi-Strauss C.* Babbo Natale giustiziato. Palermo, 1995.

Lombardi, Meligrana 1989 — *Lombardi Satriani L. M., Meligrana M.* Il ponte di san Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud. Palermo, 1989.

Mannia 2015 — *Mannia S.* Questue e figure vicariali in area euromediterranea. Palermo, 2015.

Nilsson 1992 — *Nilsson M. P.* Geschichte der griechischen Religion: In 2 vol. München, 1992.

Niola 2009 — *Niola M.* Maria e le altre // La donna e il sacro. Dee, maghe, sacerdotesse, sante / T. India (ed.). Palermo, 2009. P. 101–108.

Palumbo 2003 — *Palumbo B.* L'Unesco e il campanile. Antropologia e politica dei beni culturali in Sicilia orientale. Roma, 2003.

Perricone 2005 — *Perricone R.* Le vie dei santi. Immagini di festa in Sicilia. Palermo, 2005.

Petrarca 1990 — *Petrarca V.* Le tentazioni e altri saggi d'antropologia. Napoli, 1990.

Rundle Clark 1959 — *Rundle Clark R. T.* Myth and symbol in Ancient Egypt. London, 1959.

Sabbatucci 1988 — *Sabbatucci D.* La religione di Roma Antica dal calendario festivo all'ordine cosmico. Milano, 1988.

Sebillot 1990 — *Sebillot P.* Riti precristiani nel folklore europeo. Milano, 1990.

Servier 1962 — *Servier J.* Les portes de l'année. Rites et Symboles. Paris, 1962.

Sobrero, Squillacciotti 1978 — *Sobrero A., Squillacciotti M.* Riflessioni sulla nozione di religiosità popolare // Testimonianze. 1978. № 201–202. P. 88–96.

Spineto 2005 — *Spineto N.* Dionysos a teatro. Il contesto festivo del dramma greco. Roma, 2005.

Tagliaferri 2014 — *Tagliaferri R.* Il Cristianesimo "paganò" della religiosità popolare. Padova, 2014.

Teti 1978 — *Teti V.* Il pane, la beffa e la festa. Cultura alimentare e ideologia dell'alimentazione nelle classi subalterne. Rimini; Firenze, 1978.

Vernant 2001 — *Vernant J.-P.* L'universo, gli dèi, gli uomini. Il racconto del mito. Torino, (1999), 2001.

© И. Э. Буттитта, 2019

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Буттитта И. Э. <https://orcid.org/0000-0002-5564-4028>

Ординарный профессор этноантропологических дисциплин Департамента наук о культуре и обществе Университета Палермо: Италия, 90128, г. Палермо, Виале делле Шенце, д. 15; тел.: +39 (091) 23-86-55-37; e-mail: ignazio.buttitta@unipa.it

FOOD OF OUR ANCESTORS: THE AGRARIAN-CHTHONIC ROOTS OF “SAINT JOSEPH’S TABLES” IN SICILY AND THEIR POSTMODERN REINVENTION

IGNAZIO E. BUTTITTA

(University of Palermo: 15, Viale delle Scienze, Palermo, 90128, Italy)

Summary. Numerous traditional Sicilian religious festivals have a symbolism related to plant and human fruitfulness and to the return of life and abundance and they reveal a temporal connection with the productive cycles of the main agricultural products. These symbolic and temporal connections are particularly evident in the case of votive banquets set up for Saint Joseph (March 19). The types and forms of foods prepared, performative moments that accompany the sacred meal, and the ritual actors who consume it (the Holy Family, the apostles, the *virginetti* [small virgins], the *vicchiareddi* [little old men]) clearly refer to an agrarian-chthonic ideology typical to numerous Euro-Mediterranean peasant cultures. Moreover, the time when the festival is celebrated has an evident relationship with the spring and the germination of crops and reflects the desire that this critical moment be protected by supernatural forces that, despite the surface Christian references, are rooted in chthonic beliefs connected to the afterlife.

Key words: sacred meal, ritual symbols, cultural heritage, Sicily.

Received: March 12, 2019.

Date of publication: September 25, 2019.

For citation: Buttitta I. E. Food of our ancestors: The agrarian-chthonic roots of “Saint Joseph’s Tables” in Sicily and their postmodern reinvention. *Traditional culture*. 2019. Vol. 20. No. 3. Pp. 150–164. In Russian.

DOI: 10.26158/TK.2019.20.3.013

References

Auf der Maur H. (1990) Le celebrazioni nel ritmo del tempo. Feste del Signore nella settimana e nell'Anno [Celebrations in the rhythm of time: Festivals of the Lord during the week and the year]. Torino. In Italian.

Bakhtin M. M. (1990) *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura srednevekov'ya i Rennessansa* [François Rabelais's works and the folk culture of the Middle Ages and the Renaissance]. Moscow. In Russian.

Bolognari M. (2001) Il banchetto degli invisibili: la festa dei morti nei rituali di una comunità del Sud [The banquet of the invisible: The feast of the dead in the rituals of a community in the South]. Catanzaro. In Italian.

Bonato L. (2006) Tutti in festa. Antropologia della cerimonialità [All in celebration: The anthropology of ceremoniality]. Milan. In Italian.

Bonetti R., Simonicca A. (ed.) (2017) *Etnografia e processi di patrimonializzazione* [Ethnography and the processes of patrimonialization]. Rome. In Italian.

Bortolotto C. (ed.) (2008) Il patrimonio immateriale secondo l'Unesco: analisi e prospettive [The intangible heritage according to UNESCO: Analysis and perspectives]. Rome. In Italian.

Bravo G. L. (2001) *Italiani. Racconto etnografico* [Italians: Ethnographic stories]. Rome. In Italian.

Brelich A. (1954–1955) Introduzione allo studio dei calendari festivi [Introduction to the study of festival calendars]. In 2 vol. Rome. In Italian.

Burkert W. (1981) *Homo necans*. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica [Homo necans: The anthropology of bloody sacrifice in ancient Greece]. Torino. In Italian.

Buttitta A. (1996) Dei segni e dei miti. Una introduzione alla antropologia simbolica [Signs and myths: An introduction to symbolic anthropology]. Palermo. In Italian.

Buttitta I. E. (1999) Le fiamme dei santi. Usi rituali del fuoco nelle feste siciliane [The flames of the saints: The ritual use of fire in Sicilian folk festivals]. Rome. In Italian.

Buttitta I. E. (2002) La memoria lunga. Simboli e riti della religiosità tradizionale [The long memory: Symbols and rites of traditional religiosity]. Rome. In Italian.

Buttitta I. E. (2006) Feste dell'alloro in Sicilia [Festivals of the laurel in Sicily]. Palermo. In Italian.

Buttitta I. E. (2013) Continuità delle forme e mutamento dei sensi. Ricerche e analisi sul simbolismo festivo [The continuity of forms and changes of the senses: Research and analysis of festive symbolism]. Acireale; Rome. In Italian.

Buttitta I. E. (2016) Il destino nelle parole. Questue, mascheramenti e formule augurali [Destiny in words: Questue, masking and gree-

ting formulas]. In: *Maschera e linguaggi* [Masks and languages]. Ed. by P. Sisto, P. Totaro. Bari. Pp. 159–225. In Italian.

Buttitta I. E., Algozino G. (ed.) (2006) *Gli artara di san Giuseppe a Leonforte: miti riti simboli* [The artara of San Giuseppe in Leonforte: Myths, rituals, symbols]. Palermo. In Italian.

Carbone M. (2004) *Storia del riso e della derisione* [History of laughter and derision]. Bari. In Italian.

Cavalcanti O. (1995) *Cibo dei vivi, cibo dei morti, cibo di Dio* [Food of the living, food of the dead, food of God]. Soveria Mannelli. In Italian.

Cirese A. M. (1997) *Dislivelli di cultura e altri discorsi inattuali* [Uneven levels of culture and other untimely discourses]. Rome. In Italian.

Clemente P. (1982) *I canti di questua: riflessioni su una esperienza Toscana* [The songs of begging: Reflections on a Tuscan experience]. *La ricerca folklorica* [Folkloric research]. 1982. No. 6. Pp. 101–105. In Italian.

Cullmann O. (2005) *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo* [Christ and time: The conception of time and history in early Christianity]. Bologna. In Italian.

Cusumano A. (1992) *Per una religione del pane. Le tavolate di San Giuseppe in Sicilia* [For a religion of bread: The tables of San Giuseppe in Sicily]. *Mythos. Rivista di Storia delle religioni* [Mythos: Journal of religious history]. 1992. No. 4. Pp. 67–79. In Italian.

Daraki M. (1985) *Dionysos* [Dionysus]. Paris. In French.

De Rosa G. (1981) *La religiosità popolare. Storia, teologia, pastorale* [Popular religiosity: History, theology, pastoral care]. Rome. In Italian.

D'Onofrio S. (1998) *Il cibo dei Santi* [The food of the Saints]. In: *Le solidarietà. La cultura materiale in linguistica e in antropologia* [Solidity: Material culture in linguistics and anthropology]. Ed. by S. D'Onofrio, R. Gualdo. Lecce. Pp. 115–132. In Italian.

Dumézil G. (1929) *Le problème des Centaures. Etude de mythologie comparée indo-européenne* [The problem of Centaurs: A comparative study of Indo-European mythology]. In: *Annales du Musée Guimet — Bibliothèque d'Etudes* [Annals of the Guimet Museum — Library Studies]. T. XLI. Paris. In French.

Eliade M. (1976) *Trattato di storia delle religioni* [Treatise on the history of religions]. Torino. In Italian.

Eliade M. (1997) *Storia delle religioni e culture "popolari"* [History of "popular" religions and cultures]. In: *Eliade M. Spezzare il tetto della casa. La creatività e i suoi simboli* [Breaking the roof of the house: Creativity and its symbols]. Milan. Pp. 121–145. In Italian.

Fournier L. S. (2013) *From rites de passage to liminality: Changes regarding theories and practices within French and Scottish public festivals.*

In: *The power of the mask*. Ed. by Vaicekauskas A. Kaunas. Pp. 7–17. In English.

Gernet L. (1983) *Antropologia della Grecia antica* [Anthropology of ancient Greece]. Milan. In Italian.

Giallombardo F. (1990) *Festa, orgia e società* [Feast, orgy and society]. Palermo. In Italian.

Giallombardo F. (2003) *La tavola, l'altare, la strada. Scenari del cibo in Sicilia* [The table, the altar, the street: Food scenarios in Sicily]. Palermo. In Italian.

Giallombardo F. (2006) *La festa di san Giuseppe in Sicilia. Figure dell'alternanza e liturgie alimentari* [The Festival of St. Joseph in Sicily: Figures of alternation and food liturgies]. Palermo. In Italian.

Giancristofaro L. (2017) *Le tradizioni al tempo di Facebook. Riflessione partecipata verso la prospettiva del patrimonio Culturale Immateriale* [Traditions in the time of Facebook: Reflections on the intangible cultural heritage]. Lanciano. In Italian.

Greimas A. (1995) *Miti e figure* [Myths and figures]. Bologna. In Italian.

Harrison J. (1991) *Prolegomena to the study of Greek religion*. Princeton. In English.

Illuminati A. (1961) *Mamurius Veturius* [Mamurius Veturius]. *Studi e materiali di storia delle religioni* [Studies and materials of religions history]. 1961. No. 32. Pp. 41–80. In Italian.

Jesi F. (2013) *Il tempo della festa* [The feast time]. Rome. In Italian.

Lanternari V. (1976) *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali* [The grand feast: Ritual life and systems of production in traditional societies]. Bari. In Italian.

Lévi-Strauss C. (1995) *Babbo Natale giustiziato* [Father Christmas executed]. Palermo. In Italian.

Lombardi Satriani L. M., Meligrana M. (1989) *Il ponte di san Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud* [The bridge of St. James: The ideology of death in the peasant society of the South]. Palermo. In Italian.

Mannia S. (2015) *Questue e figure vicariali in area euromediterranea* [Questue and vicarial figures in the Euro-Mediterranean area]. Palermo. In Italian.

Nilsson M. P. (1992) *Geschichte der griechischen Religion* [History of Greek religion]. In 2 vol. Munich. In German.

Niola M. (2009) *Maria e le altre* [Mary and the others]. In: *La donna e il sacro. Dee, maghe, sacerdotesse, sante* [The woman and the sacred: Goddesses, sorceresses, priestesses, saints]. Ed. by T. India. Palermo. Pp. 101–108. In Italian.

Palumbo B. (2003) *L'Unesco e il campanile. Antropologia e politica dei beni culturali in Sicilia orientale* [UNESCO and the bell tower: Anthropology and the politics of cultural heritage in eastern Sicily]. Rome. In Italian.

Perricone R. (2005) Le vie dei santi. Immagini di festa in Sicilia [The streets of the saints: Festive images in Sicily]. Palermo. In Italian.

Petrarca V. (1990) Le tentazioni e altri saggi d'antropologia [Temptations and other anthropological essays]. Naples. In Italian.

Propp V. Ya. (2000) Russkie agrarnye prazdniki. Opyt istoriko-etnograficheskogo issledovaniya [Russian agrarian holidays: An attempt at historical and ethnographic research]. Moscow. In Russian.

Rundle Clark R. T. (1959) Myth and symbol in ancient Egypt. London. In English.

Sabbatucci D. (1988) La religione di Roma, antica dal calendario festivo all'ordine cosmico [The ancient religion of Rome from the festive calendar to the cosmic order]. Milan. In Italian.

Sebillot P. (1990) Riti precristiani nel folklore europeo [Pre-Christian rites in European folklore]. Milan. In Italian.

Servier J. (1962) Les portes de l'année. Rites et symboles [The doors of the year: Rites and symbols]. Paris. In French.

Sobrero A., Squillacciotti M. (1978) Riflessioni sulla nozione di religiosità popolare [Reflections on the notion of popular religiosity]. *Testimonianze* [Testimony]. 1978. No. 201–202. Pp. 88–96. In Italian.

Spineto N. (2005) Dionysos a teatro. Il contesto festivo del dramma greco [Dionysus in theatre: The festive context of the Greek drama]. Rome. In Italian.

Tagliaferri R. (2014) Il Cristianesimo “pagan” della religiosità popolare [The “pagan” Christianity of popular piety]. Padua. In Italian.

Teti V. (1978) Il pane, la beffa e la festa. Cultura alimentare e ideologia dell'alimentazione nelle classi subalterne [Bread, the joke and the party: Food culture and food ideology of the lower classes]. Rimini; Florence. In Italian.

Vernant J.-P. (2001) L'universo, gli dèi, gli uomini. Il racconto del mito [The universe, the gods, men: The story of myth]. Torino. In Italian.

© I. E. Buttitta, 2019

ABOUT THE AUTOR

Ignazio E. Buttitta <https://orcid.org/0000-0002-5564-4028>

E-mail: ignazio.buttitta@unipa.it

Tel.: +39 (091) 23-86-55-37

15, Viale delle Scienze, Palermo, 90128, Italy

Full Professor of ethno-anthropological disciplines, Department of Social and Cultural Sciences, University of Palermo
