



**Мифопоэтические основы
славянского народного календаря.
Весенне-летний цикл**



Российская академия наук
Институт славяноведения

Традиционная Духовная Культура Славян



ТДК

Современные исследования



Т. А. Агапкина

Мифопоэтические основы
славянского народного календаря.
Весенне-летний цикл

 ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 2002

УДК 398
ББК 82.3
А 23

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(проект № 01–04–16068)*

Ответственный редактор
доктор филологических наук *С. М. Толстая*

Агапкина Т. А.

Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. — М.: «Индрик», 2002. — 816 с. (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования.)

ISBN 5–85759–143–0

Монография посвящена народному календарю — подсистеме традиционной культуры славян, с помощью которой моделировались представления о времени, природных изменениях и циклах хозяйственной деятельности. Народный календарь впервые исследуется сопоставительно на материале всех славянских традиций (восточно-, западно- и южнославянских), а также в совокупности всех составляющих его текстов и жанров (фольклорных, мифологических и обрядовых). Основное внимание уделено смысловой стороне календаря — мифопоэтическим темам и сюжетам, которые дают устойчивые межславянские схождения и «разыгрываются» на разных культурных языках (песни и паремиялогия, мифологические рассказы, верования и приметы, народная терминология и фразеология, обряды и обычаи).

Книга адресована фольклористам, этнологам, историкам культуры, а также всем тем, кто интересуется проблемами славянской традиционной культуры.

© Институт славяноведения РАН, 2002

© Т. А. Агапкина. Текст, 2002

© Издательство «Индрик».

Оформление, 2002

ISBN 5–85759–143–0

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ (ОБЗОР ЛИТЕРАТУРЫ; ПРОБЛЕМАТИКА)	10
--	----

ЧАСТЬ I.

ЗИМНЕ-ВЕСЕННЕЕ ПОРУБЕЖЬЕ (РАННЕВЕСЕННИЙ ПЕРИОД)	27
--	----

ГЛАВА 1. ПЕРЕХОДНЫЙ ПЕРИОД И ТЕМА «ПЛОХОГО ВРЕМЕНИ»	31
--	----

Концепт календарного рубежа в исследованиях XX в. — Языковой образ времени (*короткие, хромые, кривые, сухие, глухие, бешеные, вздорные, безрассудные, скромные, черные, ржавые, волчьи, мышинные, червивые дни и периоды*). — Характеристика времени в мифологических верованиях и рассказах (Благовещение, св. Касьян и др.). — Тема возвращения предков. — Концепт «плохой смерти». — Мертвецы-демоны. — Хтонические животные. — Запреты. — Последствия нарушения календарных запретов. — «Плохое время» как мифопоэтическая доминанта ранней весны.

ГЛАВА 2. ТЕМА ОЧИЩЕНИЯ	72
-------------------------------------	----

Культурное пространство. — Дом. — Пища. — Утварь и одежда. — Человек в его телесной ипостаси.

ГЛАВА 3. ОБЩИННАЯ КРИТИКА И ТЕМА ИЗБАВЛЕНИЯ ОТ ГРЕХОВ	89
--	----

Восточнославянские словесные поединки. — Хорватский суд над Карнавалом. Завещание Карнавала. — Словенская «сельская критика». — Чешское «называние имен». — Польские пасхальные оглашения. — Болгарские и македонские масленичные оглашения.

ГЛАВА 4. ТЕМА ПРОБУЖДЕНИЯ ПРИРОДЫ	106
--	-----

Природа: Свет. Тепло. Земля. Растения. Воды. Змеи. Насекомые. Птицы. Звери. Озвучивание природного ландшафта. — Человек: Сфера повседневности. Досуг. Сон и бодрствование.

ГЛАВА 5. ТЕМА ВЕСЕННЕГО НОВОЛЕТИЯ	135
--	-----

Поворот времени. — Снование/творение мира. — Гадания о погоде на предстоящий год. — Гадания о жизни и смерти. — Распознава-

ние доли. — Полазник. — Обрядовое деревце. — Поединки на рубеже старого и нового года. — Кровная жертва. — Сбор семьи за праздничным столом. — «Годовое» значение ранневесенних дат.

ГЛАВА 6. ТЕМА НАЧАЛА И ОБНОВЛЕНИЯ 152

Новая пища. — Новая одежда. — Новый огонь. — Возобновление хозяйственной деятельности. — Инициальные действия в социальных отношениях. — Инициальные мотивы в ранневесенней магии. — Обретение умения и удачи в делах и промыслах.

ГЛАВА 7. ТЕМА ПЛОДОРОДИЯ И ФЕРТИЛЬНОСТИ 169

Культурные растения: Магические танцы, хороводы, качели, катание по земле, драки. Масленичная пахота и сев; куцерские игры. — Человек: Сексуально-эротическая сфера и тема воспроизводства. Пища и тема изобилия. — Скот.

ГЛАВА 8. ТЕМА СИМВОЛИЧЕСКОГО ОСУЖДЕНИЯ

НЕЖЕНАТОЙ МОЛОДЕЖИ

И СТИМУЛЯЦИИ БРАКА («КОЛОДКА») 203

Тема безбрачия в ранневесеннем календаре. — «Колодка» в системе славянских традиций: локальные формы (западные славяне; словенцы и хорваты; балканославянские традиции; восточные славяне). — Славянская «колодка» в европейском контексте: семантические связи: Производящая семантика. Наказание и осуждение. — Основные мотивы: «колодка» как брачная пара; стимуляция супружества; тема запоздания; мотивы препятствия; осуждение и осмеяние безбрачия. — Итоги.

ГЛАВА 9. ТЕМА ЗАВЕРШЕНИЯ ГОДОВОГО МАТРИМОНИАЛЬНОГО ЦИКЛА 245

Масленичное чествование молодоженов у русских. — Величание молодоженов в русском «вьюнишнике». «Трехугодливое» дерево вьюнишных песни как семейная проекция мира. — Польский «wkip do bab». — Балканославянская традиция (установление и укрепление связей молодых с сообществом; снятие запретов в общении; изменение обращения к молодой; переодевание молодой; повышение фертильности молодой женщины; очистительные ритуалы).

Часть II.**КОНЕЦ ВЕСНЫ И НАЧАЛО ЛЕТА (ПОЗДНЕВЕСЕННИЙ ПЕРИОД)..... 263****ГЛАВА 1. ПОМИНАЛЬНАЯ ТЕМА..... 265**

Из истории разработки темы. — Пасхальные поминовения: Канун Пасхи. Предки возвращаются на землю. — «Хождение Богородицы по мукам» в свете календарной мифологии. — Воскресение мертвых и их проводы. От Пасхи до Радуницы. — Пасха мертвых. — Рахманы. — Поминки на пасхальной и Фоминой неделях. — Открытый рай и «хорошая смерть». — Пасхальный период в свете заветов. — Пасхальный период в зеркале языка. — Дети. Поминовения в троицкий период: Предки. Заложные покойники.

ГЛАВА 2. МЕТЕОРОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕМА..... 318

Тема предупреждения засухи: вода для предков; запреты, связанные с землей; Марков день; «сухие» дни; обливания; похороны кукулы. — Защита от града (Марков день; градовые праздники мая и июня; семь «великих» четвергов; «белые» дни). — Защита от грозы, грома и молнии.

**ГЛАВА 3. ВЕСЕННЕ-ЛЕТНИЕ РУСАЛИИ
КАК КАЛЕНДАРНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЙ КОМПЛЕКС 340**

К истории вопроса и постановке проблемы. — Хрононимы. — Основные аспекты мифологии русальского периода. — Имена и ипостаси русальских духов (соотношение мифонима и хрононима; происхождение демона/духа; сезонность появления; природные духи и их лики: растительность, водная и воздушная среда, русалки в образе коня). — Балканославянские русалии: вызывание болезней и лечающие функции; «русно время» и кожные болезни. — Русалии как заключительный этап весеннего цикла. — Некоторые итоги.

ГЛАВА 4. ДЕМОНЫ КАК ПЕРСОНАЖИ КАЛЕНДАРНОЙ МИФОЛОГИИ..... 373

Весенне-летние праздники сквозь призму демонологии (водяной, домовый, чернокнижник, черт, ведьма). — Южнославянские вештицы, появляющиеся на масленицу (основные мотивы). — Мотив отбирания молока в юрьевском цикле. — Мотив отбирания спора и урожая в ивановском цикле.

- Глава 5. ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКАЯ ТЕМА**
(РИТУАЛЬНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЙ КОМПЛЕКС
«ХОЖДЕНИЕ В ЖИТО»)..... 407
- «Хождение в жито» в системе локальных традиций. — Мифопоэтические основы «хождения в жито»: мотивы «ходить в жито»; «смотреть жито»; «мерить жито».
- Глава 6. ПАСТУШЕСКИЕ ПРАЗДНИКИ** 451
- Пастушеские праздники у восточных, западных и южных славян: традиции, формы, праздничные обязанности пастухов. — Мотив венчания скота.
- Глава 7. КАЛЕНДАРЬ И СОЦИАЛЬНАЯ СФЕРА.**
ТЕМА МЕЖПОЛОВОГО ОБЩЕНИЯ МОЛОДЕЖИ
В СИСТЕМЕ ВЕСЕННЕ-ЛЕТНИХ ПРАЗДНИКОВ 465
- Социализация подростков как тема календаря (лазарки, буенец, Красная горка); девичьи праздники и праздники парней. — Кумление. Мужские и женские праздники. — Брачные намерения и перспективы (гадания; смотрины; оглашение предстоящих браков). — Праздничные формы знакомства и межполового общения молодежи (оглашение брачных намерений, майское дерево, обмен подарками и услугами, пасхальные обливания, хороводы, качели).
- Глава 8. БРАЧНО-ЭРОТИЧЕСКАЯ ТЕМА ТРОИЦКО-КУПАЛЬСКОГО ЦИКЛА** 513
- Эротические отношения в молодежной среде и их отражение в фольклоре. — Брачно-эротическая тема в фольклоре и праздничных обычаях второй половины весны — начала лета (инцест, символические свадьбы, брачная тема в фольклоре и календарных символах южных славян). — Оргиастичность в троицко-купальских праздниках (разнузданное поведение, фаллическая символика календарных кукол; Ярила).
- Глава 9. ТЕМА ПРИРОДНОГО ПИКА (ЗАВЕРШЕНИЕ ВЕСЕННЕ-ЛЕТНЕГО ЦИКЛА)** .. 540
- Растительный мир (папоротник, росен, орешник, иные чудесные растения). — Животные. — Солнце. — Небо и звезды. — Воды. — Земля. — О природе календарного чуда.

Часть III.**ФОРМИРОВАНИЕ КАЛЕНДАРНОГО СИМВОЛИЗМА 575****Глава 1. «Вещный» символ в цикле весенне-летних праздников..... 578**

Из истории изучения календарного символа. — Масленичные символы (*Масленица, дед, козел, Пуст, Карнавал, Мясопуст, контрабас, музыкант, медведь, тур, коза, петух*). — Великопостные символы (*Коризма, Иуда, Марена/Смерть, гаик и лето, зима, Кисель*). — Троицко-купальские символы (*троицкая березка, купальское дерево, майское дерево, Куст, Тополя, колосок, Зеленый Юрий, троицкая кукла, Семик и Семичиха, Кострома, Ярила, весна, русалка, ведьма, Купала, Маринка, Иван/Ян, «король», кукушка, воробей, утушка, шуляк/коршун, стрела/сула*). — Весенне-летние календарные символы в балканославянских традициях (*Лавар, Мара-Лишанка, невеста, Еньова буля*). — Итоги.

Глава 2. Календарные костры: география и символика 663

География календарных костров. — Технология календарных костров (время; место; сбор материала и участники; формы календарных костров). — Символика и функции календарных костров (очистительная; уничтожение нечистой силы; апотропеическая; продуцирующая; любовно-брачная; посвятительная); символика пасхальных костров.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ..... 694**ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ..... 709****УКАЗАТЕЛЬ ОСНОВНЫХ ТЕМ, СЮЖЕТОВ, МОТИВОВ
И РИТУАЛЬНЫХ ДЕЙСТВИЙ 758****ПРЕДМЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ 780****УКАЗАТЕЛЬ ХРОНОНИМОВ..... 807****ОСНОВНЫЕ ПРАЗДНИЧНЫЕ ДАТЫ ВЕСЕННЕ-ЛЕТНЕГО ЦИКЛА 815**



ВВЕДЕНИЕ

Предлагаемая вниманию читателей монография посвящена весенне-летнему циклу славянского народного календаря — подсистемы традиционной культуры, моделирующей представления о природных изменениях и связанных с ними циклах хозяйственной и социальной деятельности. Народный календарь воплощается во всей совокупности жанров и форм духовной культуры: в фольклорном слове, языке, верованиях и сезонных обычаях.

В течение более чем 150 лет славянский народный календарь, взятый во множестве его составляющих (обрядовый фольклор, праздничные ряжения, обходы дворов, названия праздников, маски и др.), постоянно привлекал к себе внимание собирателей и исследователей: фольклористов, этнографов, музыковедов, диалектологов. В результате к настоящему времени его по праву можно считать едва ли не самым тщательно описанным фрагментом традиционной культуры. Материалы, посвященные сезонным праздникам, фиксировались на протяжении всей собирательской деятельности последних полутора веков и составляют на данный момент весьма репрезентативное собрание.

Немало сделано в области изучения календарного фольклора и обрядов восточных славян. Начиная с исследования А. А. Потебни «Объяснения малорусских и сродных народных песен» (1883; 1887)¹, один из томов которого посвящен символике весенних песен, рассматриваемых в контексте сопутствующих им обрядов, с работ А. Н. Веселовского — о св. Георгии и связанном с его именем празднике, о русалиях и купальской обрядности, с книги Е. В. Аничкова «Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян» (1903, ч. 1), ориентированной на исследование истоков весенних праздников и взаимосвязи календарных обрядов и фольклора, интерес к весенне-летнему циклу славянского календаря в той или иной степени присутствовал в отечественной науке всегда.

¹ Выходные данные упоминаемых во Введении работ см. в конце книги, в разделе «Литература».

В советское и постсоветское время интерес к народному календарю находил воплощение по преимуществу в работах описательных, по сути — в компендиумах материалов, фактически продолжавших традицию ранних русских компилятивных собраний И. М. Снегирева, А. И. Терещенко и И. П. Сахарова. Таковы «Круглый год: Русский земледельческий календарь», составленный А. Ф. Некрыловой; «Земляробчы каляндар (Абрады і звычаі)» (по белорусскому календарю), «Місяцелік: Український народний календар» В. Скуратовского (по украинскому) и множество других изданий.

Кроме того, в центре внимания были, как правило, отдельные составляющие традиционного календаря: обрядовые песни (ср. работы Ю. Г. Круглова) и их издания, ср. собрание И. И. Земцовского «Поэзия крестьянских праздников» и новейшие публикации обрядовых песен в серии «Библиотека русского фольклора» — по русской традиции, а также два академических тома из серии «Белорусское народное творчество» — «Веснавья песні» и «Купальскія і пятроўскія песні», календарь отдельных локальных и региональных традиций (вспомним работу Ф. Ф. Болонева о календаре семейских Забайкалья, публикацию календаря московского региона в серии «Фольклорные сокровища Московской земли», «Ветлужский фольклор. Народный календарь», описание нижегородских календарных праздников и др.).

При наличии огромного числа источников по восточнославянскому календарю, к сожалению, приходится констатировать отсутствие строгой систематизации материала. В настоящий момент в отечественной науке явно недостает указателей сюжетов и мотивов отдельных жанров календарного фольклора²; практически нет атласов, показывающих распространение на восточнославянской территории тех или иных сюжетов, верований, названий основных календарных праздников, календарных обрядов и иных единиц, значимых для календарной системы.

Сопоставительных работ по славянскому календарю, к сожалению, откровенно мало: к ним можно отнести книгу В. К. Соколовой

² Исключение составляют колядки, указатель сюжетов которых составлен А. Н. Розовым и помещен в приложении к его кандидатской диссертации, а также наш указатель весенних закличек, опубликованный в книге: «Этнографические связи календарных песен. Встреча весны в обрядах и фольклоре восточных славян» (М., 2000).

«Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в.» (М., 1979) и известную коллективную монографию «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы» (М., 1977. Весенние праздники; М., 1978. Летне-осенние праздники; М., 1983. Исторические корни и развитие обычаев), специальные главы в которых посвящены отдельным славянским народам. Приходится признать, однако, что — при всех несомненных достоинствах указанных работ и их новаторском для своего времени характере — сопоставительный аспект исследования был в большинстве своем сведен в них к последовательному изложению календарных обычаев отдельных народов.

На этом фоне в методологическом отношении заметно выделяются несколько работ. Прежде всего это новаторская для своего времени книга В. И. Чичерова «Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX вв.» (М., 1957), в которой фактически впервые предложен анализ отдельного календарного цикла, взятого во всей совокупности функционирующих на его протяжении форм народной культуры (примет, поверий, песен, обычаев, обрядов, игр, гаданий) и во всем разнообразии составляющих его календарных праздников, периодов и почитаемых дат (не только крупных типа святок, но — что принципиально важно — и самых мелких, казалось бы незначительных). Это также и книга Л. Н. Виноградовой «Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования» (М., 1982), где сделана попытка исследовать мифопоэтическую семантику святочного времени на материале рассматриваемого в единстве восточно- и западнославянского календаря. Что же касается весенне-летнего цикла, то лишь в книге Т. А. Бернштам «Молодежь в обрядовой жизни русской общины» (Л., 1988) и в недавно вышедшей монографии О. А. Пашиной «Календарно-песенный цикл у восточных славян» (М., 1998) предпринята попытка целостного рассмотрения восточнославянского календаря в аспекте его семантики и функционирования в системе традиционной культуры. Конечно, особое место в этом ряду занимает книга В. Я. Проппа «Русские аграрные праздники» (Л., 1963), но о ней мы скажем чуть ниже. Многие методологические принципы и приемы анализа народного календаря, используемые нами в монографии, есть результат осмысления этих работ и высказанных в них идей и соображений.

Вместе с тем изменения, происходящие в отечественной филологической науке последних десятилетий, активизация исследований (этнолингвистических, фольклористических, семиотических, этнографических), посвященных различным аспектам традиционной культуры народа, ее истокам, семантике, символике, прагматике, функционированию и многим другим проблемам, вызвала к жизни огромный поток работ, затрагивающих более частные проблемы, в том числе и те, которые имеют отношение к народному календарю. Обзор этой литературы — слишком обширной, чтобы охватить ее в небольшом Введении, — перенесен нами в соответствующие главы и соотнесен с изложением конкретной проблематики той или иной главы. Отметим лишь появление ряда коллективных трудов и сборников статей, посвященных изучению представлений о времени, а также структуры, происхождения и семантики календарей разных народов мира, в том числе славянских³.

В южнославянской научной традиции, где материалы по народному календарю в массе своей прекрасно изданы в составе многочисленных региональных монографий по болгарской, македонской, сербской, хорватской и словенской традициям (более полусотни этих монографий мы используем в книге), а также в виде современных компендиумов, к каковым принадлежат «Праздничный год словенцев» Н. Курета (Kuret 1965—1970), «Календарные обычаи у сербов» М. Недельковича (Недельковић 1993), «Македонские праздники и обычаи» М. Китевского (Китевски 1996), «Календарные обычаи сербов в Воеводине» М. Босич (Босић 1996) и мн. др. Что же касается исследований отдельных календарных праздников и периодов, то здесь также сделано немало: назовем хотя бы выпуски «Македонского фольклора» (1973, № 12) и «Этнокультурологического сборника» (Этно-културолошки зборник. Сврљиг, 1996, № 2), специально посвященные проблемам календаря и календарного фольклора, а также исследования Р. Попова по календарной мифологии болгарской традиции (Попов 1987, 1989, 1990, 1991 и др.). В аналитических работах ученые из южнославянских стран отдают предпочтение изучению архаических истоков календарных сюжетов или

³ См. хотя бы: Календарь в культуре народов мира. М., 1993; Время и календарь в традиционной культуре. Тезисы докладов Всероссийской научной конференции. СПб., 1999.

обычаев, взятых во всей совокупности балканских народных традиций (как славянских, так и неславянских), а также их взаимопересечений, взаимовлияний и региональных связей. Именно «балканскость» является доминирующей темой большинства сопоставительных работ, посвященных южнославянской народной культуре в целом и народному календарю, в частности.

В западнославянской научной традиции при наличии значительного числа обобщающих работ и компендиумов предпочтение также отдается региональным монографиям (как способу цельного представления материальной и духовной культуры определенного региона). Эта тенденция, начиная с многотомного труда О. Кольберга (O. Kolberg. *Dzieła wszystkie*), активно продолжается и по сей день, см. такие монографии, как «Горегронье» (Horehronie. Bratislava, 1969), «Замагурье» (Zamagurie. Poprad; Košice, 1972), «Календарные обычаи южночешского Собенова» (Fr. Vančík. *Kalendářní obyčeje z Jihočeského Soběnová*. Praha, 1969), «Лугачёвицкое Залесье» (A. Václavík. *Luhačovské Zálesí: Luhačovice*, 1930), «Обрядовый год в Поморье» В. Стельмаховской (B. Stelmachowska. *Rok obrzędowy na Pomorzu. Toruń*, 1933), «Обычаи, обряды и верования мазуров и вармяков» А. Шифер (A. Szyfer. *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków*. Olsztyn, 1975), «Календарные обычаи и обряды в Силезии» Я. Посьпеха (J. Pośpiech. *Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku*. Opole, 1987), «Народ в Татрах» Я. Олейника (J. Olejník. *L'ud pod Tatrami*. Martin, 1978) и мн. др.

Из исследований по западнославянскому календарю особо стоит отметить несколько обобщающих работ: «Духовная культура словацкого народа» Р. Беднарника (R. Bednárík. *Duchovna kultura slovenského ľudu*. Bratislava, 1943), раздел «Календарные обычаи и обряды» Я. Дыдовичовой (J. Dydowiczowa. *Zwyczaje i obrzędy doroczne*) в коллективной монографии «Народная культура Великопольши» (*Kultura ludowa Wielkopolski*. Poznań, 1967), книги Ч. Зибрты «Веселые минуты в жизни чешского народа» (*Veselé chvíle v životě lidu českého*, Praha, Vyšehrad, 1950), А. Вацлавика «Календарные обычаи и народное искусство» (A. Václavík. *Výroční obyčeje a lidové umění*. Praha, 1959), Я. Томеша «Масленичные, весенние и летние обычаи в Моравской Валахии» (J. Tomeš. *Masopustní, jarní a letní obyčeje na Moravském Valašsku*. Stražnice, 1972), защищенную в 1996 г. кандидатскую диссертацию М. М. Валенцовой «Терминология чешской

и словацкой календарной обрядности» (Валенцова 1996), коллективные труды «Календарные обычаи» (Výroční obyčaje. Brno, 1982) и «Масленичные традиции» (Masopustní tradice. Brno, 1979) и др.

Особенностью работ западнославянских исследователей является преимущественное внимание к социальным аспектам календаря, к проблемам, связанным с теми изменениями в календаре, которые обусловлены разрушением традиционной культуры, к городским формам бытования календарных праздников, т.е. ко всему тому, что можно назвать «современным состоянием традиционного календаря».

В исследованиях по западнославянскому календарю всегда уделялось особое внимание его ареальному аспекту, что отразилось в создании серии атласов, среди которых назовем «Атлас народной культуры в Польше» К. Мошиньского, «Этнографический атлас Словакии», а также начатый «Польский этнографический атлас», включающий тома по духовной культуре, в том числе календарю.

Вместе с тем, несмотря на очевидные достижения в описании и изучении славянского календаря, во многих отношениях эта тема остается для исследователей *terra incognita*.

В отечественных и некоторых зарубежных работах (монографиях, главах коллективных трудов по духовной культуре того или иного славянского народа или крупного региона, в статьях), посвященных традиционному календарю, наблюдается хорошо известная разобщенность между представителями отдельных гуманитарных дисциплин (прежде всего — фольклористами, этнолингвистами и этнографами). Стремление (осознанное или неосознанное, теоретическое или практическое) к изучению сугубо «своего» материала (будь то фольклорный текст, обряд или календарная терминология) неизбежно приводило к искажению общей картины бытования славянского календаря и природы самого этого явления традиционной культуры, к расщеплению целостной системы духовной культуры на составляющие, формально принадлежащие разным дисциплинам. Единство объекта исследования — народного календаря — зачастую попросту игнорировалось в угоду «чистоте» научной дисциплины.

Такой подход, характерный главным образом для советского периода развития отечественной науки, всегда вызывал определенное недоумение и несогласие, однако наиболее аргументированно и весомо возражения в его адрес стали звучать в последние два десяти-

летия. Н. И. Толстой писал по этому поводу: «Чрезмерно узкое определение фольклора как исключительно словесного народного творчества, ограниченного рядом особо выделенных жанров и текстов, имеющих художественную ценность, оставляет вне пределов фольклора обширные области народных представлений, народных знаний и народного поведения, которые как раз и связывают фольклор с другими элементами культуры. Рассмотрение обрядовых поэтических фольклорных текстов вне обряда, так же как и словесной стороны заговора вне ее действенной и предметной сторон, ведет к отрыву текста от функции, от действий и представлений, породивших этот текст, к одностороннему пониманию текста и фольклора»⁴. Десятью годами позже Б. Н. Путилов счел необходимым сформулировать свое мнение по тому же вопросу, взяв, однако, за точку отсчета не традиционную культуру в целом, а именно фольклор как ее органическую часть. «Фольклорист, — писал он, — не должен бояться, что, расширяя поле фольклора, он неизбежно вторгается в сферы, принадлежащие собственно лингвистике, диалектологии, этнонимике и т. п. Пересечение полей неизбежно, а вот строгое соблюдение границ может привести к образованию „пустот“, вовсе оставленных наукой»⁵.

Эти суждения, высказанные уже ушедшими от нас классиками отечественной филологической науки, в полной мере приложимы к состоянию изучения традиционного календаря. Его исследователю приходится иметь дело с крайне неоднородным материалом, ведь славянский календарь представляет собой весьма пестрое образование, сформировавшееся в результате совокупного действия целого ряда факторов: преобразования и переосмысления элементов языческого календаря под влиянием христианской церкви, спонтанного развития отдельных локальных традиций, усвоения разнообразных меж- и инославянских влияний. Немалую роль в становлении славянского календаря сыграли конфессиональные различия, а для южнославянских традиций — также и фактор вхождения этноса в балканский культурно-языковой союз. Воссоздание истории тех или иных фрагментов календаря затруднено недостатком исторических

⁴ Н. И. Толстой. Введение // Славянский и балканский фольклор. М., 1984, 3.

⁵ Б. Н. Путилов. Фольклор и народная культура. СПб., 1994, 225.

данных, сложностью в поисках «посредников» (в тех случаях, когда речь идет об историческом отождествлении явлений, принадлежащих этносам, живущим в значительном удалении друг от друга), невозможностью надежного разграничения генетического родства некоторых явлений, этнических и типологических универсалий и случаев прямого заимствования. Однако главная проблема состоит все же в комплексности самого народного календаря, где каждый элемент: календарная песня и пословица, обычай, название календарного праздника или детали праздничного реквизита — находится в неразрывной связи с другими элементами системы.

Все сказанное выше приводит нас к необходимости обозначить общий подход предлагаемого исследования как **комплексный фольклорно-этнолингвистический**, при котором весенне-летний цикл народного календаря рассматривается, во-первых, в совокупности всех его жанровых составляющих и, во-вторых, в контексте славянской духовной культуры как ее органическая часть.

Согласно логике обозначенного выше подхода, объектом исследования оказывается значительная часть явлений традиционной духовной культуры, которые бытуют в рамках календарной системы⁶. К ним относятся:

- *все жанры фольклорного слова, зафиксированные в составе календарных праздников*, т.е. календарные обрядовые и необрядовые песни, огромный пласт календарных паремий (пословицы, поговорки, речения), календарные приметы, гадания, ритуальная речь (тексты, звучащие в составе обряда, реплики его исполнителей, благопожелания, проклятия, похвалы, дразнилки и мн. др.), клишированные запреты и их мотивировки, мифологические поверья, рассказы и иные формы «календарной прозы», описывающие процессы замирания и возрождения природы, ее постоянного движения и обновления, былички о демонологических персонажах, активизирующихся в разные периоды календаря, и др.;
- *традиционные мифологические верования*, не всегда оформленные в виде мифологических рассказов, но содержащие

⁶ Вне нашего рассмотрения остаются народная музыка, связанная с календарем, и народное изобразительное искусство.

этнокультурно значимую информацию о той или иной календарной дате или празднике. Речь в данном случае идет не столько о мифологическом повествовании, т. е. о мифологемах, заключенных в повествовательных текстах, сколько в значительной степени — о так называемой «имплицитной» мифологии, т. е. о мифопоэтических воззрениях и представлениях, которые можно извлечь из анализа календарной терминологии, фразеологии, верований, гаданий и магических практик⁷.

- *календарная терминология и фразеология*: хрононимы — названия праздников, почитаемых дней и периодов, своей внутренней формой указывающие на семантику праздника, обозначающие ритуалы, магические действия, исполнителей песен, обрядов и др.;
- *описания праздников, обрядов и обычаев*, функционирующих в календарной системе. При этом мы исходим из принятого в настоящее время понимания традиционного обряда как «культурного текста, включающего в себя элементы, принадлежащие разным кодам»⁸.

Таким образом, мы будем рассматривать явления, относящиеся к четырем сферам духовной культуры: фольклору, языку, мифологии и обрядности. Выбор материала, оказывающегося в фокусе нашего внимания в том или другом разделе книги, зависит не от воли или предпочтений автора, а диктуется самим календарем. Если тема или сюжет, которые нам предстоит рассмотреть, воплощаются в материале фольклорного слова, то мы будем исследовать преимущественно календарные паремии и обрядовые песни. Если же тема освещается в традиции на языке ритуала, то именно его реалии станут рассматриваться в той или иной главе.

Такой подход, подчеркнем еще раз, связан с выделением принципиально нового объекта исследования — славянского календаря

⁷ О принципиальном единстве этих сторон мифа см. подробнее: *Е. М. Мелетинский. Поэтика мифа. М., 1995, 172 и сл.*

⁸ *Н. И. Толстой, С. М. Толстая. О вторичной функции обрядового символа // Историко-этнографические исследования по фольклору: Сб. статей памяти С. А. Токарева. М., 1994, 238.*

как целостной подсистемы, входящей в свою очередь в систему славянской духовной культуры.

Материалы по фольклору, традиционным верованиям, обрядам и языку народного календаря мы заимствуем прежде всего из огромной массы славянских фольклорных и этнографических источников, диалектных словарей, из собственных полевых записей, сделанных главным образом в Полесье в 1980-е гг., а также из ряда архивов, список которых можно найти в общей библиографии к книге.

Следующий методологический принцип, лежащий в основе монографии, касается **предмета исследования** и потому, заметим, является самым важным. До настоящего времени в работах, посвященных традиционному календарю, предметом исследования была по преимуществу субстанциональная сторона календаря — календарный фольклор (в фольклористике) или ритуал (в этнологии), народная терминология (в этнолингвистике и диалектологии) или народная музыка (в этномузыковедении). Однако мы убеждены, что *только содержательный план субстанционально различных форм культуры — фольклора, народной терминологии и обрядности — является той объединяющей основой, которая делает их сопоставимыми друг с другом, только мифопоэтическая семантика «собирает» и организует эти самостоятельные формы традиционной культуры в единую систему народного календаря.*

Изучение смысловой стороны славянского календаря и составляет предмет исследования.

Преимущественное внимание к содержательному аспекту духовной культуры исходит из фундаментальной идеи интегральности этой культуры, единства мифопоэтической семантики всех ее компонентов, что обусловлено в свою очередь общей системой народных представлений о мире и человеке. Заметим, что именно событийная основа календаря определяет ту концепцию времени, которая заложена, например, в традиционных славянских (и не только славянских) названиях месяцев. Как известно, они являются в массе своей «назывными», т. е. определяют месяц по названию того события (природной или хозяйственной жизни), которое представлялось главным для этого месяца, ср. хрестоматийные русские названия

марта: *каплюжник, дорогорушитель*; апреля: *снегогон, цветень*; мая: *травень* и т. д. Календарное время — это всегда время какого-нибудь события из жизни природы (циклически проходящей через все этапы — от пробуждения до замирания) или связанной с нею хозяйственной деятельности человека.

Большинство работ, посвященных славянскому календарю в целом и весенне-летнему циклу в частности — как в отечественной науке последних полутора веков, так и в зарубежной славистике, — имело по преимуществу описательно-систематизирующий характер. Мы уже упоминали о том, что многочисленные и весьма разнообразные по составу и функциям весенне-летние праздники и их фольклор рассматривались в этих работах, как правило, в соответствии с их календарной последовательностью. Основное внимание в литературе по славянскому календарю уделялось наиболее заметным, крупным праздникам весенне-летнего цикла (масленице, Пасхе, Юрьеву дню, Троице и Купале).

Однако для целей нашего исследования такая строгая календарная последовательность изложения материала видится не самой удачной. Одни и те же сезонные верования, календарные песни, паремии и обычаи приурочиваются, как правило, не к одному календарному празднику, а бытуют в рамках протяженных календарных периодов (до двух месяцев), определяя тем самым мифопоэтическую семантику последних. В таком случае именно мифопоэтическое содержание календарного времени оказывается той внутренней связкой, которая объединяет внешне различные и порой далеко отстоящие друг от друга сезонные праздники в единый календарный цикл, — так же, как это мифопоэтическое содержание объединяет и сопоставляет в едином этнокультурном тексте субстанционально различные элементы календарной системы (фольклорный текст, календарный термин и обряд).

Вот почему при изучении весенне-летнего цикла славянского календаря нам кажется целесообразным отказаться от традиционного жестко «хронологического» подхода к материалу (т.е. от последовательного изучения масленичных, великопостных, пасхальных, юрьевских, троицких и купальских мифопоэтических констант). Для осмысления содержательной стороны весенне-летнего цикла как целостного образования, сохраняющего межэтническое (общеславянское) единство, важно изучать не семантику отдельных календарных праздников, а исследовать возможно более полный перечень (набор) общесла-

вянских мифопоэтических доминант (т. е. содержательных схождений) в области всего весенне-летнего цикла славянского календаря и их основные жанровые и ареальные вариации. Это и есть цель нашей работы.

Под мифопоэтической доминантой⁹ (она и является предметом изучения в монографии) мы понимаем некую общую тему (содержательное схождение), которая — наряду с несколькими другими — пронизывает определенный календарный период, присутствует на всем его протяжении и воплощается во всех его жанровых формах. Устойчивый и ограниченный набор таких доминант (или доминантных тем) объединяет целый комплекс верований, примет, песен, других фольклорных текстов, обычаев и запретов, функционирующих на этом отрезке календаря, и в конечном счете формирует то, что можно назвать мифопоэтической семантикой календарного времени.

Мифопоэтическая доминанта рассматривается нами как целостная единица содержания («тема», лейтмотив), действующая в поле фольклорной традиции и выраженная средствами разных языков культуры. Каждая такая календарная тема (будь то «Возвращение и поминовение предков», «Русальская тема», «Очистительная тема» или «Тема весеннего новолетия») варьируется в фольклорно-этнокультурном дискурсе, проявляя себя то через календарное поверье, то через песню или поговорку, то через название праздника или содержание обряда.

В современной филологической науке понятия, аналогичные мифопоэтической доминанте, используются довольно широко, хотя полной ясности их значений, к сожалению, пока нет. Так, для исследователей древнерусской литературы термином, во многом коррелирующим с предложенным выше, является *топос*, *топика* (хотя чаще под *топикой* все же понимаются сугубо текстовые схождения). Для отечественных фольклористов близким понятием оказались *этнопоэтические константы* (предложенные В. М. Гацаком) — «...стилевые и сюжетно-повествовательные координаты изображаемого фольклорного мира в непосредственно текстовом... воплощении: вербальном... музыкальном... акциональном... предметном...»; по мысли

⁹ В качестве ее синонимов в книге используются иногда понятия «константа, идея, тема».

В. М. Гацака, за этим понятием стоит «объединяющее представление о фольклоре как многосубстанциональном явлении» (Гацак 2000, 7). Однако поскольку в современной научной фольклористической практике понятие *этнопоэтические константы* в большей мере применимо все же к собственно вербальной составляющей фольклора (поэтические формулы и пр.), мы решились предложить термин *мифопоэтическая доминанта* (*доминантная тема*), предполагая использовать его для обозначения исключительно содержательной стороны фольклорной культуры.

Календарное время, о мифопоэтической семантике которого мы говорим, **входит также в систему народной аксиологии**: наряду с другими элементами традиционной картины мира (прежде всего пространством) время получает качественные характеристики и воспринимается как неоднородное¹⁰. Оно «наделяется положительной и отрицательной оценкой, включается в ритуальную и магическую практику, получает символическую интерпретацию и благодаря этому служит одним из важнейших культурных инструментов упорядочения мира и регламентации человеческой жизни» (Толстая 1997, 78). Как отмечают исследователи календаря, «...представление о том, что время как объективная реальность содержит собственные, только ему присущие качественные характеристики, могущие быть усвоенными человеком при соблюдении определенных правил, во многом определяло стратегию жизни» (Назаренко 1999, 27). И, заметим, наоборот: человек или вещь, обладающие некими качествами, в определенные моменты календарного года могли так или иначе повлиять на время: сделать его более благоприятным к человеку или же передать ему негативные свойства.

Наш подход во многом близок тому, что представлен в книге В. Я. Проппа «Русские аграрные праздники». Это сходство обусловлено двумя обстоятельствами. Во-первых, «морфологическим» принципом изучения календаря, т. е. принципом выделения, описания и исследования неких базовых элементов календарной системы, трактуемых как повторяющиеся и способные выступать в различных комбинациях с

¹⁰ Представление о неоднородности и «качественности» времени и пространства — одна из важнейших примет мифологического мышления.

другими, аналогичными им элементами (для нас такими элементами являются мифопоэтические доминанты). Во-вторых, тем, что для Проппа, как и для нас, существен более широкий, нежели один праздник, календарный контекст, на протяжении которого эти элементы наблюдаются и исследуются: Пропп рассматривает повторяющиеся ритуальные элементы календаря на материале всего годового круга; мы также изучаем мифопоэтические доминанты не отдельных праздников, а всего весенне-летнего цикла.

Однако есть и расхождения. Отличие нашего подхода от того, что был предложен в книге Проппа, определяется следующими моментами. Если для Проппа основными единицами исследования были преимущественно ритуальные (формальные) элементы календаря (поминание усопших, обрядовая еда, культ растений и др.), т. е. его субстанциональные единицы, то нас интересуют содержание календаря, система его мифопоэтических доминант, для которой и фольклор, и ритуалы, и терминология — лишь формы, способы выражения этого содержания.

Второе существенное отличие состоит в том, что если для Проппа различия между отдельными календарными циклами, или сезонами, фактически не играли никакой роли (он изучал повторяемость ритуальных элементов в рамках всего годового цикла), то для нас каждый сезон — самостоятельный фрагмент годового круга, со своими особыми мифопоэтическими константами, которые и формируют неповторимый образ этого сезона.

В заявленной выше теме монографии важно не только то, что ее объектом является народный календарь, но также и то, что этот календарь — славянский. Однако суть этой проблемы — не только в использовании материала разных славянских традиций. Следующая существенная в методологическом отношении особенность исследования состоит в том, что в центре внимания оказываются не просто факты, взятые из русских, польских, болгарских и других календарных праздников, а лишь те, которые имеют общеславянский характер, т. е. в той или иной степени **существенны для календаря всех трех (в крайнем случае — двух) славянских традиций: восточно-, западно- и южнославянской.** К сожалению, сопоставительных работ, посвященных славянскому календарю в целом, до сих пор фактически не было.

Таким образом, исследуя общеславянские основы календаря (содержательные сходства в области весенне-летнего народного кален-

даря отдельных славянских традиций), мы попытаемся приблизиться к проблеме происхождения его базисных компонентов (мифопоэтических доминантных тем), которые могли бы — гипотетически рассуждая — иметь праславянские истоки.

Методологическая установка на постижение общеславянской основы славянского календаря своим логическим продолжением (и в известной степени — противовесом) имеет такую особенность исследования, как его **ареалогический аспект**, пристальное внимание к географии изучаемых явлений, понимание того, что ареальные наблюдения (поданные в виде карты-схемы или без оной) — не просто иллюстрация материала, а важнейший инструмент комплексного фольклорно-этнолингвистического исследования. К счастью, ареалогические наблюдения и понимание необходимости учета географии явлений традиционной культуры, ее разных жанров и сфер, как кажется, достаточно прочно вошли в современную практику изучения народной культуры, диалектный характер которой признается ее важнейшим свойством. Для современных гуманитарных дисциплин, занятых изучением традиционных форм культуры, в том числе для фольклористики, «актуальным становится вопрос о создании продуманной серии карт (атласов) для выяснения общих закономерностей формирования и развития ареалов бытования фольклорных явлений и их соотношения с этническими границами, границами этнических групп и языковыми изоглоссами...» (Чистов 1986, 79). Диалектное представление того или иного материала важно еще и потому, что «дает исследователю в руки готовую типологию изучаемого явления, показывая закрепленные за разными регионами его разновидности, формы, типы и их иерархию» (Толстая 1995а, 2). Ареальный аспект исследования имеет особое значение для изучения традиционного календаря и календарного фольклора, теснейшим образом связанного с региональными фольклорными и в целом этнокультурными традициями.

Из сказанного выше следует, что наша работа носит по преимуществу **сравнительно-типологический характер**. Она предполагает установление и последующее сопоставительное исследование явлений, принадлежащих всем славянским народам и взятых в совокупности основных их вариантов (как жанровых, так и локальных). В каждом

конкретном случае изучение вариативности (в том числе «диалектологии») календарного сюжета или мотива позволяет отделить частное от общего, локальное (в широком смысле) от общеславянского (существующего, разумеется, не как этнокультурная реальность, а как умозрительный инвариант). Типологический анализ с его методикой моделирования глубинных типовых сюжетов и мотивов дает возможность обобщить огромный и весьма разнородный в жанровом и диалектном отношении эмпирический материал путем сведения его к ограниченному набору мифопоэтических доминант-инвариантов.

Что же касается собственно ареалогических наблюдений, то в нашей книге они предшествуют типологическим, составляя основу сравнительно-типологического исследования, поскольку географическое распределение различных вариантов реализации некоего типового сюжета или мотива из сферы календаря дает необходимую информацию для установления внутренней типологии изучаемого явления.

* * *

В годовой структуре календаря весенне-летнему циклу отведено особое место. И хотя традиционный славянский год делится прежде всего на зиму и лето (у южных славян специально на два полугодия: летнее — юрьевское и зимнее — дмитровское), а весна считается предсезоньем (ср. ее названия в южнославянских языках типа болг. *пролет* 'пред-лето'), тем не менее этот — переходный, промежуточный — сезон является важнейшим в календаре: как по количеству мифологем, проигрываемых на всем его протяжении, так и по их значимости. Именно время от конца зимы и до начала жатвы (т. е. то, которое мы и называем весенне-летним) оказывается наиболее существенным с точки зрения его роли в природном и хозяйственном циклах, ибо на него приходится самый важный этап космобиологического цикла: пробуждение природы и связанные с этим этапы хозяйственной деятельности, от которых зависят урожай и общее благополучие традиционного сообщества. Начало весны является основной календарной границей, границей старого и нового годов, при том что само празднование новолетия в той или иной этнокультурной традиции или в ту или иную эпоху приурочено к 1 января, 1 марта или 1 сентября.

Весенне-летний цикл по своей протяженности захватывает почти половину года: его началом мы считаем первые числа февраля (особенно активно реализующие свои весенние значения прежде всего у южных славян), а его конец приходится на троицко-ивановско-петровские праздники конца июня — начала июля.

Исследуемый цикл подразделяется нами на два периода: зимне-весеннее порубежье (ранневесенний период) и конец весны и начало лета (условно говоря — поздневесенний период), граница между которыми проходит по пасхально-юрьевско-марковским праздникам. Ранневесенний период охватывает традиционные праздники и календарные даты февраля, марта и отчасти апреля. Поздневесенний — праздники и даты второй половины весны и начала лета (отчасти апреля, мая, июня). Поэтому в первой части монографии «Зимне-весеннее порубежье» рассматриваются мифопоэтические константы, типологически связанные с концептом архаического весеннего новолетия. Во второй части книги «Конец весны и начало лета» исследуются мифопоэтические константы и сюжеты второй половины весны, периода расцвета природы и активной хозяйственной деятельности. И, наконец, в книге есть и третья часть, посвященная проблемам формирования календарного символизма.

В монографию, помимо списка использованных источников, насчитывающего около тысячи позиций, включен также «Указатель основных тем, сюжетов, мотивов и ритуальных действий», призванный помочь читателю сориентироваться во множестве рассматриваемых в книге тем и сюжетов, а также «Предметно-тематический указатель» и «Указатель хрононимов».

Часть I

ЗИМНЕ-ВЕСЕННЕЕ
ПОРУБЕЖЬЕ
(РАННЕВЕСЕННИЙ
ПЕРИОД)

Ранневесенний период, маркирующий пограничье зимы и весны, охватывает достаточно обширный отрезок календарного времени. Масленица и первая неделя Великого поста, а также более позднее Благовещение, без сомнения, являются его базовыми точками, основными внутренними рубежами, однако помимо них существует множество отмечаемых дат более мелкого масштаба, к которым приурочены разнообразные верования, приметы, обряды и обычаи, свидетельствующие о его переломном характере.

Вот лишь неполный перечень основных ранневесенних праздников и почитаемых дат¹: Трифон (1.02), Сретение (2.02), Симеон (3.02), Харлампий (10.02), Власий (11.02), Валентин (14.02), Обретение главы Иоанна Предтечи (24.02), Матей (25.02), Тарасий (25.02), Прокоп (26.02), Евдокия (1.03), Герасим (4.03), Казимир (4.03), Сорок мучеников (9.03), Григорий (12.03), Алексей (17.03), Гертруда (17.03), Иосиф (19.03), Бенедикт (21.03), Благовещение (25.03), Федул (5.04), Руф (8.04), Антип (11.04), Василий (12.04), Мартын (14.04), Пуд (15.04), Агнесса (20.04), Войцех (23.04), Георгий (23–24.04), Марк (25.04), Иаков (30.04), Иеремия (1.05), Борис и Глеб (2.05), София (5.05), Никола вешний (9.05), а среди переходных дат: мясопустные суббота и воскресенье, масленица и отдельные дни масленичной недели, Чистый понедельник, Тодорова, или Сборная, суббота, Средопостие, Вербное воскресенье, Страстные четверг и пятница, Пасха.

Для характеристики ранневесеннего периода важно, что и южные, и восточные славяне являются в известном смысле преемниками византийской (в более широком смысле — переднеазиатской) традиции отсчитывать новый год с начала весны или от даты весеннего равноденствия.

Как известно, до 1348 г. Новый год в Древней Руси отмечался 1 марта. На Руси (по Кормчим без толкований и с толкованиями Сербской и Русской редакций) было широко из-

¹ Даты православного календаря приводятся в книге в основном по старому стилю.

вестно и 62-е правило Трульского собора 692 г., осуждавшее «каланды», «русалии», а также весенний праздник Нового года — 1 марта. Это правило было актуально для древнерусской церкви, боровшейся с народными обычаями и обрядами (об этом см.: Ццапов 1978, 342). Что же касается южных славян, то у них отнесенность Нового года к 1 марта наиболее выразительно проявилась в приуроченности к этой дате так называемых «заемных дней» и легенды о мартовской старухе (Кабакова 1994).



ГЛАВА 1

ПЕРЕХОДНЫЙ ПЕРИОД И ТЕМА «ПЛОХОГО ВРЕМЕНИ»

З благовистнаго теляти добра не ждати.

Украинская пословица

Концепт календарного рубежа в исследованиях XX в. — Языковой образ времени (*короткие, хромые, кривые, сухие, глухие, бешеные, вздорные, безрассудные, скоромные, черные, ржавые, волчьи, мышьиные, червивые дни и периоды*). — Характеристика времени в мифологических верованиях и рассказах (Благовещение, св. Касьян и др.). — Тема возвращения предков. — Концепт «плохой смерти». — Мертвцы-демоны. — Хтонические животные. — Запреты. — Последствия нарушения календарных запретов. — Итоги.

В исследованиях XX в., посвященных вопросам аксиологии времени, структуре традиционного народного календаря, сезонным праздникам и обрядам, едва ли не самое заметное место занимает концепт календарного рубежа (переходного периода), обоснованию которого посвящено немало теорий и гипотез. Одна из первых попыток в этом направлении принадлежит А. ван Геннепу (1909), убежденному в необходимости включения календарных обрядов в категорию «rite de passage» и выдвинувшему тезис о переходных обрядах сезонного круга (обряды летнего и зимнего солнцестояния, весеннего и осеннего равноденствия), которые содержат те же элементы, что и иные переходные обряды, т. е. элементы отделения и приобщения (ван Геннеп 1999, 161–166). Позднее концепция календарного перехода нашла логическое развитие в теории «вечного возвращения» М. Элиаде. Им же были сформулированы важнейшие «параметры» календарного рубежа, циклически повторяющегося «Нового года», среди которых ученый называл классическое двенадцатидневье, разделяющее старое и новое время; визиты мертвых к живым, присутствие на земле хтонических (по выражению М. Элиаде, «хтонически-похоронных») существ, тушение старого и зажигание нового огня, ритуальные сражения между противостоящими друг другу группами, очищение, изгнание демонов и мн. др. (Элиаде 1987, 65–92). Представления о смене времен года как о переходе от хаоса к космосу, от деструктуризованного мира к воссозданию новой реальности, от природы к культуре, о рубеже Старого и Нового года как о «разрыве»

пространства и времени и глобальном нарушении норм жизни определили направление теоретических изысканий в отечественной науке (Топоров 1988; Байбурин 1993, 123–152). В славянской науке последнего десятилетия эта тема оказалась более всего близка болгарским ученым, исследовавшим феномен календарного рубежа на материале болгарской народной традиции (см.: Попов 1987; Габровски 1989; Попов 1989; Гребенарова 1989; Попов 1990; Вълчинова 1994). Подход болгарских ученых к этой проблеме определяется представлением о календарной системе как о своего рода макрообряде, содержащем положительные и отрицательные элементы (жизнь/смерть, день/ночь, новый/старый и под.). При нарушении равновесия между положительным и отрицательным полюсами происходит смена календарных сезонов, наступает пора аморфного, кризисного времени, когда собственно и осуществляется процесс перерастания хаоса в космос как в природном, так и в социальном аспекте. К числу базовых критериев (или переходных признаков), позволяющих идентифицировать рубежные, переходные периоды календаря, принадлежат: 1) календарные верования и поговорки, которые маркируют наступление сезонного перелома, а также отрицательные характеристики, относящиеся к этим отрезкам календаря (и отражающиеся, заметим, в высокой терминологической «нагруженности» переходного периода); 2) вторжение хтонического начала в земную жизнь; 3) развитая система запретов; 4) нарушение социальной структуры общества, требующее разрешения средствами ритуала; 5) гадания, предсказания, очистительные ритуалы и др.

В отечественной науке к теме календарного рубежа и сезонных переходов обращались Л. Н. Виноградова (1996) и автор настоящей работы (1992).

Рассматривая ниже мифопоэтические константы ранневесеннего времени, мы сосредоточим внимание на нескольких темах и мотивах, которые, как нам кажется, более других отражают переломный характер цикла. Это прежде всего 1) языковой и мифопоэтический образ ранневесеннего цикла (отраженный в хрононимах, в мифологических рассказах и верованиях); 2) система календарных запретов зимне-весеннего порубежья и мотивирующие их поверья; 3) тема возвращения предков; 4) концепт «плохой смерти» и 5) тема активизации демонов-мертвецов и иных хтонических сил.

В центре внимания в этой главе — восточнославянская, балканославянская и карпатская традиции (где интересующие нас мифологические представления сохранились в наиболее цельном виде).

ЯЗЫКОВОЙ ОБРАЗ ВРЕМЕНИ

Негативное отношение ко всей ранней весне, а в особенности к февралю, проистекающее, напомним, из того, что февраль некогда (еще в древнеримскую эпоху) был последним месяцем года, нашло отражение в его названиях. Среди них заметны болгарские, указывающие на неполноту и ущербность февраля ('короткий', 'маленький', 'куцый' и под.), ср. болг. *сечко*, *сечко-дечко*, *малък сечко* (в противовес январю, называемому *голям сечко*), болг. *малкин*, *малък*, *малкушан*, *малкоман*, *малкошит* (Стоилов 1902, кн. 10; Странджа, 222)¹, сопоставимые с турецким названием февраля *кючюк* 'маленький'. По наблюдениям Г. Вылчиновой, в неславянских балканских традициях февраль получает названия со значением 'хромой', ср. греч. *Κουτσοφλεβάρος* 'хромой февраль' (Вълчинова 1994, 34–35)². Таким образом, краткость самого месяца получает в хрононимах метафорическое истолкование с неизменно отрицательными значениями. Эти значения оказываются поистине сквозными для февральского (и отчасти мартовского) календаря, поскольку распространяются на большую часть почитаемых дней (как фиксированных, так и переходных). Почти все так или иначе почитаемые февральские дни наделяются негативными характеристиками (среди них — *куцый*, *хромой*, *сухой*, *глухой*, *кривой*, *бешеный*, *вертящийся*, *черный*, *ржавый* и др.)³, развивающими темы нарушения парности

¹ Очевидно, что эти названия могут быть мотивированы причинами чисто календарными — реальной краткостью февраля в сравнении с другими месяцами года.

² В Греции хрононимам со значением 'хромой месяц' соответствовал обряд, совершаемый в Пелопоннесе в последний день февраля: на закате солнца вокруг города бегали мальчики с колокольчиками и преследовали хромого человека или хромого мальчика с клюкой, возглавлявшего эту гонку. При этом дети кричали, что они *βγαλλομεν το φλεβάρος* (то *κουτσοφλεβάρος*), *διωχνομεν το κουτσοφλεβάρος* 'удаляют, изгоняют хромой февраль' (Dawkins 1906, 206).

³ Мы оставляем в стороне вопрос о семантических и этимологических связях перчисленных слов, хотя они, без сомнения, имеют место, ср. рус. *куцый* 'низкорос-

(кривизна/косоглазие, одноглазость; хромота), аномальности (куцость; сухость/худоба; глухота), а также неправильного («кривого») поведения (бешенство, вертоглавость, безрассудность, вздорность, отступление от поста). Эти негативные характеристики становятся источником появления многочисленных поверий и мифологических рассказов о зловредности и опасности самого дня и святого, памяти которого он посвящен. И более того, такие же негативные характеристики навязываются любому персонажу, имеющему отношение к этому дню или празднику (кукле, чучелу, ряженому, фольклорному образу), что предопределяет его облик, названия, одежду. Рассмотрим основные лексико-семантические группы ранневесенних хрононимов⁴.

КОРОТКИЙ, КУЦЫЙ. Этот признак, приписываемый, как мы видели, и самому февралю, имеет окказиональное распространение, ср. болг. *кутриот сфетец Касиан* «маленький, с мизинец, св. Касьян (29.02)» (Стоилов 1902, кн. 9, 564), пол. любел. *kusaki* (от *kusy* 'куцый') 'три последних дня масленицы' (Pleszyński 1892, 84), а также рус. *кургузка, кургузая, покургузка* (ПКП) как эпитеты Масленицы (в ритуальной речи при ее «проводах» и в масленичных песнях).

ХРОМОЙ — зап.-болг. *Куцулан, Куцаран, Куцуланска Богородица* 'первые три дня февраля' (Вълчинова 1994, 37); болг. *Куц вторник, Куца сряда, Куц петък* 'вторник, среда и пятница Тодоровой недели' (вероятно, не без влияния представлений о хромых «тодорцах» и св. Тодоре) (Пирински кр., 438; Попов 1991, 86–87, 92), а также *Рома* («хромая») *неделя* '2-я неделя Великого поста' (до четверга на этой неделе по земле *иду роми* — пробегают хромые кобылы, которых раньше очень боялись) (Босић 1996, 224, юж. Банат). В Междумурье (Хорватия) *Plantavi* («хромой») *petek* 'пятница на масленице', день, когда празднуют именины все хромые в селе (Blažeka 1941, 70), ср. в этой связи серб. воеводин. *Трапава* (неуклюжая) *неделя* '2-я неделя перед Великим постом', *Трапики данци* 'неуклюжие деньки; дни на масленице' (Босић

лый, короткий' и болг. *куц* 'хромой'; болг. *крив* 'кривой', но также 'хромой', 'неправильный', 'дурной' и т. д. (о культурной семантике слав. **křiv-* см.: Толстая 1998).

⁴ Разумеется, нас будут интересовать только те хрононимы, которые содержат качественную оценку периода или праздника.

1996, 187, 191). Сема 'хромой' в составе хрононимов обнаруживается и на периферии ранневесеннего цикла, ср. чеш. *Chromá středa* 'Страстная среда' (Žalud 1919, 109). Хромота, наряду с горбатостью и косоглазием, — характерная черта облика ряженных на масленицу, ср. масленичную повозку с парой безобразных стариков — горбатой старухой, кривым и хромым стариком (Ивлева 1994, 104, Иркутская губ.), а также болгарскую Бабу Марту: горбатую и хромую (с одной ногой) старуху с железной палкой, что дает основание толковать образ Бабы Марты как персонификацию времени с присущими ему чертами уродства и непропорциональности.

КРИВОЙ. Хрононимы на **kriv-* (имеющие в слав. языках и диалектах значения 'непрямой, неправильный', а также 'одноглазый', 'хромой' и др.) известны в большинстве южно- и восточнославянских традиций, а также на Карпатах, ср. болг. *Крива сряда*, *Криви петак* 'среда и пятница на масленице', *Крива(та) неделя* 'масленица' (БМ, 328, Пазарджик), рус. смолен. *Кривая неделя* (Добровольский 1914, s.v.), гуцул. *Кривий тиждень* (Гуцульщина, 293) 'масленица', бел. *Кривы чацвер* 'четверг на масленице' (ЗК, 371), рус. *кривошейка* как эпитет масленицы в песнях (ПКП); словац. *Kriva streda* 'Пепельная среда' (Валенцова 1996, 680), рус. смолен. *Кривой поняделок* (РАМ, Ф—2716; Пашина 1998, 236), бел. витеб. *Кривэй панядзелак* 'Чистый понедельник' (Шлюбскі 1927, 60), болг. *Крива неделя* 'Тодорова неделя', *Крив вторник*, *Крив(и) петак*, *Крива сряда* 'вторник, среда, пятница на 1-й неделе Великого поста' (Пирински кр., 437; Пловдивски кр., 262; Стоянов 1970, 164, Софийско), болг.-банат. *Кривата недел'е* '3-я неделя Великого поста' (Телбизови 1963, 245), рус. *Кривой Касьян* (день св. Касьяна, 29.02). Болг. *Крива ср'ада* 'среда на мясоедной неделе, когда в отличие от обычного времени можно есть мясо' объясняется А. Б. Страховым через семантическую корреляцию «кривой» — «неправильный» и обозначает отступление от правильного поста в этот день (Страхов 1988, 106), ср. в подтверждение этого болг. *Крива неделя* 'масленица', с пояснением «защото се блажи среду и петък» [так как можно есть скоромное в среду и в пятницу] (Арнаутов 1913, 345, Еленско), а также '3-я неделя перед Великим постом' с аналогичным объяснением названия: «се яде наред блажно» [едят день за днем скоромное] (Даскалов 1906—1907, 6, Трявна). См. ниже **СКОРОМНЫЙ-НЕЧИСТЫЙ**.

СУХОЙ. Хрононимы с этой семьей немногочисленны, ср. макед. *Суv торник* (Филиповић 1939, 389), болг. *Сух, Суф вторник* (Плевен, Граово) (Мартинов 1958, 695) 'вторник на масленичной неделе', болг. *Сух вторник, Суха сряда* 'вторник и среда на 1-й неделе Великого поста' (Пловдивски кр., 202; Пирински кр., 437), болг. *Суото Тодорче, Суата Тодоришка (Тодоричка)* 'суббота на 1-й неделе поста, день памяти св. Тодора' (тем самым признак приписывается и св. Тодору) (Гребенарова 1989, 58; Странджа, 327); пол. *Sucha środa* 'Пепельная среда' (Szyfer 1975, 54, Вармия), пол. силез. *sucho* '1-я неделя Великого поста' (Rośpiech 1987, 150); морав. *Suché dny* 'дни на 2-й неделе Великого поста' (Pernica 1951, 44), а также бел. *Сухі дзень* 'день св. Власия, 11/24.02' (ЗК, 371).

ГЛУХОЙ⁵. Хрононимы характерны преимущественно для южнославянского ареала, ср. болг. *Глух вторник* (Арнаутов 1943, 67), серб. *Глуви торник* (Антонијевић 1971, 183) 'вторник на 1-й неделе Великого поста, один из самых опасных дней в году', болг. *Глуото, Глухия Тодорче, Глуата Тодоришка* (Гребенарова 1989, 58; Странджа, 327) 'суббота на 1-й неделе Великого поста' (глухота также приписывается св. Тодору, появляющемуся на земле в это время), болг. *Глуха неделя* (Тодорова 1990, 211, Варна) и серб. *Глува неделя* '1-я неделя Великого поста' (Ђорђевић 1958, 370); пол. силез. *głucho* '2-я неделя Великого поста' (Rośpiech 1987, 150); аналогичные хрононимы у южных славян иногда обозначают 3-ю, 4-ю и 5-ю недели Великого поста.

БЕШЕНЫЙ, БЕЗУМНЫЙ. Основная часть хрононимов — южнославянского распространения. Они обозначают 1-ю неделю Великого поста и отдельные ее дни: среду, пятницу и Тодорову субботу, ср. болг. *Луда сряда*, болг. страндж. *Лудото Тодорче*, вост.-и центр.-серб. *Луда неделя, Луда среда, Луди петак*. К тому же значению относятся болг. *Бесни, Беси* (он же: *Песи, Кучи*) по-

⁵ Эпитет «глухой» в великопостных хрононимах, возможно, восходит к христианской традиции, и в частности к эпизодам Священного писания (ср. евангельский эпизод изгнания из бесноватого нечистого духа, называемого «дух немый и глухой»), воспроизводимым в богослужебной практике 4-го воскресенья Великого поста (см. об этом: Тарасьев 1993, 175–177).

неделник 'Чистый понедельник, когда собак лечат от бешенства', т. е. совершается *бесене на кучета* (Захариев 1963, 388, Кюстендил); серб. *Бесне кобиле* 'период с 9 по 25 марта, с изменчивой погодой, когда какие-то лошади беснуются в облаках' (Косово, Лесковац) (Дебелькович 1907, 262; Требешанин 1971, 192), румын. *Trif nebunul* 'безумный Трифон, 1.02' (Кабакова 1989, словарь, s. v.), а также пол. *dni szalone* 'три последних дня масленицы, отличающиеся особым разгулом' (Вармия, Малопольша) (Раки-тянская 1989, 126; Bien-Bielska 1959, 49).

ВЗДОРНЫЙ, СУМАТОШНЫЙ. Болг. *Шамотен* («шумный, вздорный, суматошный») *петък*, *Шамотец* 'пятница на Тодоровой неделе' (Гребенарова 1989, 58, Пирински кр.; Пирински кр., 437–438).

ВЕРТЯЩИЙСЯ, БЕЗРАССУДНЫЙ. Исключительно южнославянские хрононимы, представленные тремя группами, с несколько разными значениями. Болг. *Въртоглав четвъртак* (от *въртя* 'вертеть, вращать, кружить') 'безрассудный, досл. «головокружительный», четверг на Тодоровой неделе; в частности первый из семи четвергов, проклятых Богородицей в ожидании Вознесения Иисуса' (Ангелова 1948, 215, Самоковско), а также болг. *Щуроглав четвъртак* (Пловдивски кр., 202) 'четверг на 1-й неделе Великого поста', *Штура неделя* '1-я неделя Великого поста, празднуемая от «штуроголавост», т. е. вертячки, у скота' (СбНУ, 1900, кн. 16–17, ч. 2, 218, Софийско). На юго-востоке Сербии, в Македонии и сев. Болгарии известен хрононим *Вртолом*, *Вртолома*, *Вртоломей* (от серб. *врт*, болг. *врат* 'шея') 'четверг на масленице, празднуемый для здоровья, досл. «шеелом», а также 'день, когда время поворачивается на лето' (Петровић 1907, 443, Грузжа; Добруджа, 320). Третья группа локализована на севере и в западной части южнославянской территории (Хорватия, сев.-вост. Словения): это серб. воеводин. *Вртичава среда* 'среда на масленице' (Босић 1996, 199), хорв. *Vrtičeva*, *Vrteča*, *Vrtičava sreda*, словен. *Vrteča sreda* 'среда перед началом масленицы' (от серб.-хорв., словен. **vrteti* 'вертеть') (Filakovac 1914, 166; Lovretić 1897, 394; Blažeka 1941, 70; Kuret 1, 16; Čolić 1916, 146).

СКОРОМНЫЙ-НЕЧИСТЫЙ. Восприятие скромного как нечистого более всего известно по болг. *Мръсни дни* 'святки' (от **mъrsiti* 'нару-

шать пост, есть скоромное'), однако аналогичные хронимы встречаются и в интересующий нас период, ср. окказ. болг. *Мръсници* 'Тодорова неделя' (Попов 1991, 85, Казанлышко), болг. *Блага неделя* 'масленица' (когда едят мясо) (РКС 353, с. 92, Врачанско), а также словац. *Blázňivé dňi*, чеш. и морав. *Masopust blázňivýj* (Валенцова 1996, 607), *Blázňivé dny* 'последние три дня масленицы' (Ретіса 1951), а также *Blázňová středa* 'Пепельная среда' (Валенцова 1996, 884, чеш.)⁶.

ЧЕРНЫЙ. У восточных славян известно только укр. *Чорна неділя* 'масленичное воскресенье' (Полтав. епарх. вед., 1904, 261); у западных славян хронимы с семой «черный» обозначают дни на 3-й, 4-й, 5-й, 6-й и Страстной неделях и обычно связаны с темой смерти Иисуса Христа. У южных славян (преимущественно у болгар) «черными» назывались Тодорова неделя (*Черна неделя*), а также вторник, среда и пятница на этой неделе, ср. *Чер* (*Черен*) *вторник*, *Черна сряда*, *Чер петък* (Попов 1989, 86–87; Пловдивски кр., 202). «Черный» вторник принадлежал к числу наиболее неблагоприятных и опасных дней в году, ср. болг. *Роден е в Черен вторник* 'о неудачливом, несчастном человеке'. На северо-востоке Болгарии считалось, что ребенок, рожденный в этот день, непременно останется сиротой. Чтобы предотвратить это, на ребенка — в качестве оберега — надевали серьги, вне зависимости от того, мальчик это или девочка (Тодорова 1990, 212, Варна).

РЖАВЫЙ. Болг. *Аржав* (*Ръждав*) *вторник* 'вторник на Тодоровой неделе' (Ангелова 1948, 215, Самоковско), словен. *Rjavi petek* 'пятница перед масленичным воскресеньем' (Kuret 1, 16, Прекмурье).

⁶ Связь понятий «скоромный» и «нечистый» отражается в самых разных текстах рассматриваемого периода. Так, согласно македонскому преданию, некто умер во время масленицы и у него во рту нашли остатки мяса, что и посчитали причиной смерти (как наказание за нарушение запрета есть мясо на Сырной неделе) (Китевски 1996, 66). В качестве параллели укажем на русское поверье о том, что человек, у которого в Чистый понедельник в зубах останется кусочек скоромной пищи, во сне чертей будет видеть (КГ, 452), а также на современное расхожее убеждение, согласно которому, если есть мясо на ночь, черти будут сниться. Любопытен и болгарский пример: чтобы успешно вывести из яйца демона-«мамника» (держа яйцо у себя за пазухой), «магёснице»-ведьме нужно съедать каждый день с утра понемногу скоромного (Мицева 1994, 164).

ВОЛЧИЙ, МЫШИНЫЙ, ЧЕРВИВЫЙ. Это исключительно южнославянские хрононимы:

болг. *Вълчи дене* (они же: *Трифунци*) 'первые три дня февраля' (БМ, 73), *Куцулан*, *Куцаран*, *Куцуланска Богородица* (Вълчинова 1994, 37) 'то же' (вероятно, под влиянием названий хромого волка — предводителя волчьей стаи, которого называют *Куц* и *Куцулан* и которому посвящен последний из трех праздничных дней), *Вълча Богородица* 'Сретение' (Попов 1991, 116); сев.-болг. и харманлий. *Вълчи дни*, *Вълчки празници* 'первые три дня февраля' (там же, 119), болг. (Белослатинско) *Вълкодрей* 'день св. Симона, 3.02' (там же);

болг. (зап.-родоп.) *Миши празник* 'Сретение' (Попов 1991, 119), *Миши празници* 'первые три дня февраля' (БМ, 217), *Мишкини празници* 'первые два дня февраля' (Родопи, 96), серб. *Мишја субота* 'суббота 1-й недели Великого поста' (Босић 1996, 218, Воеводина); босн. *Mišija subota* 'суббота масленичной недели' (Rakita 1971, 57, зап. Босния), хорв. *Mišji petak* 'пятница на масленичной неделе' (Lovretić 1897, 394, Оток), *Miš(i)ja sobota* 'суббота на масленичной неделе' (Lang 1913, 71, хорв.; Rakita 1971, 57, зап. Босния);

болг. *Църлив* («червивый») *четвъртък* 'четверг на Тодоровой неделе' (Пирински кр., 437; АЕИМ, № 770—II, с. 38, Благоевградско).

Разнообразные отрицательные значения имеет и множество других, единичных хрононимов, относящихся к датам ранневесеннего периода, ср.:

болг. *Лихите деня* (Странджа, 321);

болг. *Злочестници* 'три первых дня февраля' (Вълчинова 1994, 36);

вост.-болг. *Хаталия неделя* («опасная»);

болг. *Лош* («плохой») *вторник* (Пирински кр., 437);

болг. *Празна* («пустая») *среда* 'вторник, среда на Тодоровой неделе' (Пирински кр., 437);

болг. *Крастава* («коростная») *събота* 'Тодорова суббота' (Попов 1991, 87);

болг. *Срамна неделя* '1-я неделя поста' (Тодорова 1990, 211, Варна);

болг. *Тънтивеска* (от *тънтя* 'отдаваться, звучать — о гуле, шуме') *неделя* '1-я неделя поста' (Тодорова 1990, 211, Варна);

славон. *Volni ponedilak* 'больной понедельник (масленица)' (Čolić 1916, 146);

славон. *Trudni utorak* 'трудный вторник (масленица)' (Čolić 1916, 146);

славон. *Višličavi petak* 'дырявая пятница (масленица)', от серб.-хорв. *бушити* 'сверлить, протыкать' (Čolić 1916, 146);

славон. *Stiničava subota* 'потухшая суббота (масленица)', от серб. *стинутити* 'погаснуть, затухнуть' (Čolić 1916, 146);

хорв. *Čokljava* («изувеченная») *sobota* 'суббота на масленице, когда празднуют именины все калекы' (Blažeka 1941, 70, Междумурье);

пол. силез. *chudo* '1-я неделя Великого поста' (Pośpiech 1987, 150);

смолен. *Горбатый понедельник* 'Чистый понедельник' (Пашина 1998, 236);

бел. *Шилывытыый пыниделык* '1-й понедельник Великого поста' (Никифоровский 1897, № 1882), смолен. *Шиловотик* (Пашина 1998, 236);

словац. *Škaredá* («безобразная») *streda* '1-я среда Великого поста' (Валенцова 1996, s. v.).

ХАРАКТЕРИСТИКА ВРЕМЕНИ В МИФОЛОГИЧЕСКИХ ВЕРОВАНИЯХ И РАССКАЗАХ

Таким образом, наиболее неблагоприятными периодами ранневесеннего календаря оказываются масленица и первый день Великого поста (у восточных и западных славян, а также на западе южнославянского ареала) и Тодорова неделя (на востоке Балкан и отчасти на Карпатах)⁷.

⁷ Показателен в этом смысле хроним *Растурен понедельник*, обозначающий 'понедельник после Тодоровой недели', когда можно начинать работы, запрещенные ранее (Костић 1978, 425, Заечар).

Что касается восточных славян, то в их ранневесеннем календаре есть некоторые другие «плохие» даты, о которых нам пока не приходилось говорить. Это день св. Касьяна и Благовещение.

День св. Касьяна (29.02, празднуемый один раз в 4 года), рус. *Касьян недоброжелатель, завистливый, злопамятный, завистник, скупой, немилостивый* (Чичеров 1958, 531), был последним днем года (согласно старому исчислению Нового года) и считался едва ли не самой опасной и страшной его датой. В образе св. Касьяна, известном по восточнославянским легендам и сказкам, явно присутствуют демонические черты: несоразмерно большие веки, смертоносный взгляд («*Касьян на что ни взглянет, все вянет*»), косоглазие («*Касьян глазом косит*»), опасность для окружающих («*Касьян все косою косит*»), дурной характер, злобность, связь с дьяволом и демонами, которыми он был украден в детстве (Касьян — сторож ада), а также завистливость, склочность, маленький рост (болг.) и др.⁸ Именно за вредность, недоброту и завистливость Касьян наказан Господом и потому отмечает свой праздник лишь один раз в 4 года. Согласно некоторым восточнославянским легендам, настоящий Касьян бывает еще реже, один раз в 7 или 16 лет. В свой праздник Касьян, приподнявшись, смотрит вокруг, и с тем, на что он первым делом взглянет, в этот год и случится несчастье: если на людей, то мор, если на скот, то падеж, если на поле, то неурожай (МЭХГ 8, 241, харьков.). В качестве своеобразной компенсации за св. Касьяном закреплены три дополнительных дня: четверги на масленичной⁹, Святой и троицкой¹⁰ неделях (т. е. дни, которые и без Касьяна принадлежат к числу опасных, демонических и «навых»). В день св. Касьяна люди по возможности избегают любых форм деятельности, но несмотря на это несчастья все же случаются. Верят, например, что человек, родившийся 29.02, будет

⁸ По совокупности признаков Касьян может быть причислен к так называемым святым-демонам, к ряду которых принадлежит и св. Тодор (ср.: Попов 1991).

⁹ Масленичный четверг, бел. *Крывый*, на Украине и в Белоруссии посвящен *Волосию* и празднуется во имя благополучия скота. В России же с этого дня принято отсчитывать полный запрет на любые виды работ, распространяемый на все оставшиеся дни масленичной недели.

¹⁰ Например, в Воронежской губ. троицкий четверг «целый день празднуют в честь *Кассьяна* — из боязни неожиданного несчастья» (Мальхин 1853, 215).

всю жизнь несчастлив: «Касян оком глянув, не буде с нього рожденного добра» (Скуратівський 1993, 195, укр.); будет уродом или «недолговечным» (Иванова, Марусов 1893, 439). В Сибири считалось, что Касьян «заворачивает» головы цыплятам, после чего некоторые из них пропадают совсем, а некоторые становятся уродами. Думается, что негативное восприятие Касьяна повлияло и на отрицательное отношение к високосному году: по русским поверьям, в «Касьянов год» не женятся, в этот год у коров пропадает молоко и не бывает приплода («Худ приплод в високосный год»); ребенок, родившийся в високосный год, скоро умрет (серб.); в этот год не рекомендуется ни сажать, ни прививать плодовых деревьев, т. к. все равно не будет урожая (ю.-слав.) (Агапкина 1994, 99)¹¹.

Благовещение осмысливается как исключительно неблагоприятная дата во многих восточнославянских традициях¹². Опасность Благовещения исходит якобы от самого праздника, приобретающего черты мифологического персонажа (аналогичного святому-демону): «Его не как праздник отмечают, его опасаются. В этот день овец не стригут, первой день на работу не выходят, коров не выпускают» (АА, Тихманьга Архангельской обл.); «Вин такэй, як можэ наказаты, на ёго не можно робыты» (ПА, ровен.). Благовещение считается днем несчастий, ссор, скандалов и недоразумений, в том числе и чисто житейских. Поэтому люди стараются провести Благовещение в покое, не покидая дома, в тишине и бездеятельности. Тем не менее все, что каким-либо образом оказывается причастно к этому дню, обречено на неудачу. Как св. Касьян «распространяет» свою зловредность на весь високосный год, так и Благовещение не ограничивается воздействием на события одного дня: тот день недели, на который пришлось Благовещение, совершенно непригоден в течение года («Благовещенья весь

¹¹ О Касьяне см. подробнее: Ливотов 1897; Потанин 1902; Мендельсон 1897; Стоянов 1902; Чичеров 1958; КГ; Looiits 1954; СД 2, s. v. Касьян.

¹² Хотя Благовещение относится в восточнославянском календаре к числу самых неблагоприятных дней в году, тем не менее в его славянских названиях это никак не отражено, что можно объяснить «фактором Богородицы», которой посвящен праздник, и его высоким христианским статусом (о названиях см.: СД 1, 182–183). Ср. в этой связи принятое в народной традиции уравнивание Благовещения и Пасхи. В целом же семантика самого праздника гораздо более разнообразна и не исчерпывается «отрицательными» значениями.

год опасаются»): в этот день не предпринимают никаких хозяйственных начинаний — ни пахоты, ни сева, ни рыбной ловли, ни охоты, ни тканья или снования, ибо все уродится и получится «паршивым», «червивым» или не уродится вовсе. Кроме того, Благовещение провоцирует негативное отношение к своему ближайшему соседу — дню архангела Гавриила, 26.03, называемому *Благовистник*, который также считается непригодным для каких-либо работ, а все родившееся в этот день оказывается «уродливо и неспоро» (КГ, 145). Само слово *благовистный* приобретает значение 'сумасшедший': верят, что все родившееся в этот день будет не в своем уме (Білецький-Носенко 1966, 57, укр.); гуцулы в течение всего года называют *благовісним* тот день недели, на который пришлось Благовещение, и избегают отдавать в этот день что-нибудь из дома из боязни повредить скоту (Шухевич 1904, 214)¹³.

У южных славян к неблагоприятной во всех отношениях Тодоровой неделе присоединяются дни на рубеже января и февраля, а особенно — первые три дня февраля: Трифонов день, Сретение и день св. Симеона, называемые Волчьими, Мышиными и отчасти Кротиными и Заячьими днями (см. выше). В Добрудже и на всем северо-востоке Болгарии зимний Симеонов день считается «самым опасным» (Добруджа, 317), а св. Симеона болгары называют *Забележник*, *Бележник*, т. к. он якобы оставляет на людях отметки, знаки и раны (Попов 1991, 118). Эти дни строго праздновали беременные женщины, так как отрицательное влияние праздника и святого сказывалось на детях (например, при неуважении к празднику у них мог родиться ребенок со знаками на теле) (Тодорова 1990, 209, Варна). К неблагоприятным относился также день св. Харлампия (10.02): считалось, что заболевший в этот день не сможет выздороветь.

Представление об опасности для человека дня св. Трифона связывается, с одной стороны, с волчьей темой, о которой нам уже приходилось говорить, а с другой — с известной у болгар легендой о встрече Богородицы (которой посвящен день 2.02 и которую кое-где считали сестрой св. Трифона) и св. Трифона; Мария прокляла Трифона за то, что тот назвал маленького Христа собакой, и Трифон отрезал себе нос (ср. болг. названия этого дня *Трифон Зарезач*, *Резан*, *Порезан* и под.).

¹³ О негативных коннотациях слав. слов на ⁺*благ-/блаж-* см.: Страхов 1988.

У восточных славян начало февраля в этом отношении выражено слабо, однако отдельные параллели все же просматриваются. Так, на Черниговщине человек, родившийся на Сретение, считался несчастливым (ПА, Яриловичи Репкинского р-на).

ТЕМА ВОЗВРАЩЕНИЯ ПРЕДКОВ

Ранневесенний период (в особенности две недели, предшествующие Великому посту) во всех православных традициях был насыщен поминальной тематикой. В значительной степени это объясняется тем, что на мясопустную субботу приходилось официально установленное церковью поминовение усопших, однако и в дохристианской практике ранневесенние поминки также, вероятно, имели место¹⁴.

У восточных славян заметны две основные тенденции ранневесеннего поминовения. У русских, а также отчасти на востоке Украины и Белоруссии основные поминальные действия, и прежде всего символическое кормление предков, были отнесены к масленичному заговенью, вечеру накануне Великого поста. К обильному ужину на заговенье почти всегда приглашали «родителей». В Калужской губ. вечером на масленичное заговенье старухи выносили во двор угощение и там «звали родителей», приглашая персонально последнего умершего в семье: «*Артем, иди с нами загавливаться*», «*Артем и все родители — с нами кушать*» (Шереметева 1936, 102). После ужина пищу не убрали, а оставляли на столах, прикрыв ее скатертью: верили, что ночью приходят родители и загавляются на весь Великий пост (Зеленин 1905, 10, новгород.). Здесь же оставляли ложки, а наутро гадали по ним: чья ложка перевернется к утру, тот умрет в течение года (Шлюбські 1927, 60, витеб.). Порой приход предков обставлялся весьма таинственно. По свидетельству из Черниговской губ., «на заговини у пост як повечеряють, дак усі йдуть у другу хату, або до сусіди, і все те, що останеться

¹⁴ В Древней Греции к 11–13 февраля были приурочены праздники в честь мертвых (т. н. «antesteria»), а в Риме к концу февраля — не менее известные *feralia, dies parentales*. В Европе весенние задушки сохранились лишь на востоке и юго-востоке, т. е. на территориях, принадлежащих миру *Slavia Orthodoxa*, поскольку католическая церковь установила единый день поминовения усопших — 2 ноября, к которому в итоге оказались «стянуты» основные верования и ритуалы, развивающие тему предков.

од вечері, оставляють мертвим покойникам: вони до пітухів прийдуть і тож заговіють» (Драгоманов 1876, 66). Ожиданию предков на масленичное заговенье посвящены многочисленные былички, рассказывающие о том, как кто-либо из домочадцев, спрятавшись на печи или проснувшись ночью, мог наблюдать ужин предков до петухов или до того момента, пока не выдал чем-нибудь своего присутствия.

Поминальные мотивы характерны, впрочем, и для всей масленичной недели. Широко известно у русских обыкновение класть первый выпеченный на масленицу блин на окно, на божницу «для душ» или съесть его на помин души (Кремлева 1993, 29), подвешивать блины к крыше (Занозина 1991, 70, курск.), ходить с блином «прощаться» с покойниками на кладбище вечером в Прощеное воскресенье и др.

В западной части восточнославянского континуума (на Украине, в Белоруссии, а также в некоторых южнорусских областях) поминовение умерших совершалось в основном в сроки, установленные церковью. К мясопустной субботе (первой из трех «родительских» суббот, за которой следовали еще Духовская и Дмитровская) были приурочены здесь так называемые «деды»: бел. *дзяды*, укр. *діди*, вост.-полес. *масленые деды*, ю.-рус. *родители, родичи*, рязан. *мясоедные родители* (Семенова 1898, 231), бел. витеб. *тойстыя дяды* (вероятно, от «толстой», т. е. мясоедной, субботы) (Никифоровский 1897, 296) — поминки, устраиваемые в доме и сопряженные с ожиданием и приглашением предков, навещающих в это время свои дома. «Деды» дали название и самой неделе, ср. полес. *Дедовая, Дедовская неделя* 'мясопустная неделя', брянск. *Поминальная неделя* (о «дедах» как поминальных днях подробнее см.: Толстая 1986, 98—103).

Помимо мясопустной субботы и масленичного заговенья поминки у восточных славян могли иметь место также во 2-ю и 3-ю субботы Великого поста. Поминальные мотивы присутствуют в символике обрядов, связанных с приготовлением орнитоморфных хлебцев в день Сорока мучеников, и в других ранневесенних праздниках.

У балканских славян *задушнице, задуше* также устраивали в мясопустную субботу или накануне ее. Это были общие поминки, когда во дворах и на кладбище жгли свечи по числу умерших родственников, готовили специальные хлебцы, кутью, белую халву и раздавали их на кладбище на помин души, носили на могилу первые весенние цветы и зелень, поливали могилы вином, передавая таким об-

разом предкам вино, свет и пищу, чистили кладбище¹⁵. У болгар и сербов мясопустные поминки зачастую считались главными в ряду других: например, в западной Болгарии (Дупнишко) их называли *Гулема* (Большая) *задушница* (Кепов 1936, 111), в Страндже *Великото одуше* (Странджа, 300); в Шумадии и Воеводине *Велике задушнице* (Народно стваралаштво, 1979, год. 18, св. 71, 137; Босић 1996, 184).

На самом северо-востоке Сербии (прежде всего у романского населения, но также и у славянского) поминовению умерших был посвящен общесельский масленичный костер, называемый *привез*: дрова для него давали в основном из домов, где в течение года кто-то умер, но сами костры жгли в память о всех умерших; вокруг костров всю ночь веселились, пили ракию, трапезничали (Милошевић 1937, 204; Милићевић 1894, 183–184; Зечевић 1967, 77). В Ресаве верили, что на то место, где был костер, приходят души, чтобы также немного повеселиться (Мијатовић 1928, 30).

Второй главной датой ранневесенних задушек (после мясопустной субботы) у южных славян была Тодорова неделя. У болгар в Добрудже предков поминали в пятницу (*тудоровската душница*) (Добруджа, 323), а у болгарских переселенцев в Молдавии — в субботу (*тудоришката задуше*) (Бадаланова 1990, 101). В Благоевградско (Пирин) четверг на Тодоровой неделе носил название *Просениковден*, празднуемый «за умрелите»: женщины готовят *просеник* (хлеб из кукурузной муки) и раздают его в память о мертвых (АЕИМ, № 771—II, с. 33).

Тодоровские поминки иногда адресовались не всем умершим, а лишь некоторым категориям покойников. Так, в восточной Сербии (Заечар) бытовало убеждение, что если покойник умер во мраке («без свечи»), то компенсировать это можно было многолетним постом в Тодорову субботу, считавшуюся здесь праздником мертвых (Зечевић 1978, 385)¹⁶. В Банате и отчасти Среме в Тодорову суббо-

¹⁵ Грбић 1909, 31; Филиповић 1952, 367, сербы в Боснии; Филиповић 1967, 266; Маринова 1995, 239.

¹⁶ Так же и в Греции в 1-ю субботу Великого поста люди собирались на кладбищах и возлагали венки на могилы (Klinger 1931, 5). Редкой параллелью к этой балканской традиции помянуть умерших в 1-ю субботу Великого поста является черниговское поверье, объясняющее местное название этого дня *Збірная суббота*: во время обедни на паперти церкви якобы собираются все мертвецы и раду-

ту и пятницу готовили коливо, разносили его в дома, где в течение года кто-то умер, или просто по соседям «за душу покойника». Здесь же на Тодоровой неделе готовили хлебные изделия, аналогичные поминальным: просфоры и калачи в форме креста (Босић 1996, 219). В р-не Белоградчика (сев.-зап. Болгария) Тодорова суббота считалась тем поминальным днем, когда вспоминали обо всех, кто умер в течение прошедшего года, раздавали калачики и верили, что ими «се нахранят на она свят» [наедятся на том свете] (Попов 1991, 94).

Впрочем, как и у восточных славян, на юго-востоке Европы календарные поминки порой приурочивались и к масленице. В Македонии задушницы, например, справляли не только в мясопустную субботу, но и в субботу Сырной недели. Эти поминки назывались *Умрело дете за баница*, *Умрело дете за баничка*, *Дете за кора* — якобы в память о ребенке, просившем у бедной матери *баницу* (специальный слоеный хлеб, который обычно едят в этот день), и умершем, так и не дождавшись хлеба; в память об этом ребенке матери, имеющие детей, и раздавали *баницы* в масленичную субботу (Тановић 1927, 33, Гевгелия; Делиниколова 1960, 148, Радовиш; Китевски 1996, 66). На северо-востоке Болгарии (окр. Варны) масленичная суббота носила название *Платековден* от болг. *платеки* 'маленькие тонкие лепешки-питы', которые пекли без масла и раздавали соседям в память об умерших. Строго соблюдалось требование подавать их в те дома, где недавно кто-нибудь умер или где жили люди преклонного возраста. После раздачи лепешек женщины шли на кладбище, где окуривали и поливали могилы близких (Тодорова 1990, 210).

Следы масленичного поминовения умерших можно обнаружить и на более западных территориях (хотя, как мы уже упоминали, весенние поминовения нехарактерны для мира *Slavia Latina*). Так, банатским болгарам-католикам и черногорцам была известна *Задушна събота* 'мясопустная суббота', когда, помимо церковной панихиды, устраивали поминки и на кладбище, жгли свечи на могилах, раздавали детям яблоки и сушеные фрукты «за мъртвите» (Телбизови 1963, 243; Jovićević 1928, 305); впрочем, у черногорцев вся мясопустная неделя считалась «задушной». У банатских болгар в масленичный четверг после ужина хозяйки не убирали остатки еды и не

ются, если видят, что их родственники раздают милостыню в память о них (Малинка 1898, 161).

мыли посуду. У хорватов в Полице этот четверг (последний перед постом) назывался *Zadušni četvrtak* (Ivanišević 1905, 42), ср. то же в Славонии (Čolić 1916, 146; Filakovac 1914, 166). У словаков масленичная суббота также кое-где была поминальной (Horváthová 1986, 139).

На связь масленичного периода с культом предков, возможно, указывают и некоторые южнославянские хрононимы, такие, например, как хорв. *Zaklopiti četvrtak*, *Zaklopita subota* 'последние четверг и суббота перед Великим постом' (Ivanišević 1905, 42, Полица; Lovretić 1897, 394, Оток), серб. срем. *Заклопита субота* 'суббота на 1-й неделе поста' (Босић 1996, 222), от серб.-хорв. *zaklopiti* 'закрывать глаза; умереть; замкнуть'; а также отчасти перекликающееся с ними болг. *Похлупат*, *Похлупен*, *Захлупак понеделник* (от болг. *захлупвам* 'закрывать крышкой', *похлупвам* 'покрывать') '1-й понеделник Великого поста, когда, согласно поверьям, «запирают мертвых», вероятно, после их краткого пребывания на земле (Хасковско, Родопы) (Гребенарова 1989, 58; Попов 1991, 94).

КОНЦЕПТ «ПЛОХОЙ СМЕРТИ»

В южнославянском ранневесеннем календаре к сфере смерти имеют отношение мифологические верования и обычаи, связанные с так называемым *тримернето*, *тримирнето* 'трехдневным постом в первые три дня Великого поста', на Тодоровой неделе (от греч. *τρία* 'три' и *ημερα* 'день').

Соблюдение (или несоблюдение) этого трехдневного поста соотносилось с темой смерти и прямо проецировалось на будущую загробную жизнь человека. Болгары в Страндже считали, что, если человек не постится строго первые дни поста, на «том свете» перед ним будет стоять пустой кувшин, без воды, и он не сможет утолить жажду; соблюдающему «тример» было обеспечено отпущение грехов и место в раю, а нарушившему пост — дорога в ад (см., например: Странджа, 327). Соблюдающему «тример» посторонние давали деньги, чтобы он смог купить специальный кувшин и подарить его кому-нибудь в надежде обрести эту вещь в своей загробной жизни («он ему вернется на том свете»); а кроме того, деньги могли понадобиться человеку для «оттатък» 'по ту сторону' (ср. деньги, бросаемые в гроб при погребении и предназначенные для уплаты за перевоз на «тот свет»). Постился каждый сам по себе, не сообщая об этом близким; однако по окончании поста надо

было уведомить близких как об удачном его завершении, так и в том случае, если человеку не удалось выдержать «тример».

Сходство положения человека, соблюдающего «тример», и покойника (или умирающего) отразилось в прямом отождествлении «тримера» и смерти, ср. болг. название «тримера» *живо одуше* 'задушница по живым' (Гребенарова 1989, 63, Сакар). И действительно, по окончании «тримера» постящийся устраивал постное угощение, куда ожидал гостей: чем больше народу к нему придет, тем богаче будет его жизнь на «том свете» (Странджа, 327). В этом свидетельстве очевидна параллель между поминальной трапезой (когда от количества помянувших умершего людей в значительной мере зависит его посмертное благополучие) и трапезой по окончании «тримера».

И сам Великий пост (как и пост вообще) в известном смысле отождествлялся со смертью, замиранием жизни. Это было своего рода межвременье, разделяющее годовые циклы жизни каждого отдельного человека, время личного испытания человека, которому предстояло преодолеть постовое время и который вступал в него с известным страхом относительно своего будущего. Об этом свидетельствуют многие факты, в том числе русская пословица «*Всяк заговеется, но не всяк разговеется*»; болгарский обычай петь на масленичное заговенье «Христос воскрес» специально для тех домочадцев, которые могут умереть в течение Великого поста и не услышать этих слов на Пасху (Даскалов 1906–1907, 6); восточно-славянский великопостный обычай в течение всех семи недель поста рано ложиться спать и поздно вставать, чтобы поскорее прошел пост (СД 1, s. v. *Великий пост*), а также, естественно, «*прощаться*» и/или просить друг у друга прощения накануне Великого поста (обычай, в полной мере отразившийся в славянских хрононимах, ср. рус. *Прощеное воскресенье*, серб. *Проштени покладе*, болг. *Прошка* и др.).

В этом контексте становится понятно, что трехдневный пост в начале Тодоровой недели был своего рода эпицентром отрицательного времени. Человек, соблюдавший «тример» и не доживший до конца его, считался «нечистым» покойником и грешником (его жертва-пост не была принята Богом), на что, в частности, указывали характерные черты его погребения. Умершего во время «тримера» хоронили не на кладбище, а в общесельской выгребной яме (Вукомановић 1925, 345; Тодорова 1990, 212, Варна; Странджа, 322) или возле мельницы (ЖСт, 2000/1, 44, северо-восток Болгарии); его не вносили в цер-

ковь, и священник не отпевал его, а из дома такого покойника выносили не через дверь, а через пролом в стене (Странджа, 294, 296).

«Плохая смерть» приводила к посмертным превращениям умершего в демона. Согласно поверьям, известным там же, в Страндже, человек, умерший во время «тримера», становился «сухим Тодором», наводящим ужас на людей в течение Тодоровой недели «*суото Тодорче е умряло през Тримерото*» [Сухой Тодор — это человек, умерший во время «тримера»] (Гребенарова 1989, 64). Зачатые, рожденные и умершие во время Тодоровой недели люди также могли превратиться в караконджула (БМ, 165) или вампира (Странджа, 327). Поэтому комплекс поминальных ритуалов, им посвященных, был до крайности редуцирован: в частности, в память о них раздавали только сырое жито (а не специально выпеченные хлебы, как обычно) (СбНУ, 1900/16—17/2, 21, Тырново; Попов 1991, 95).

Иными словами, качества «нечистого» и «опасного» времени проецировались на любое событие, происходившее в течение Тодоровой недели, что, вероятно, и явилось причиной возникновения концепта «плохой смерти», ожидающей человека, умершего в начале Великого поста.

МЕРТВЕЦЫ-ДЕМОНЫ

В ранневесенней календарной мифологии южных славян можно наблюдать явную редуцированность верований и мифологических рассказов, посвященных пребыванию душ умерших среди людей во время поминальных дней (во всяком случае — по сравнению с восточнославянской традицией). Вместе с тем сама тема присутствия мертвецов на земле в начале весны актуальна и для восточных Балкан, хотя здесь она связывается не с предками (как у восточных славян), а с «нечистыми» покойниками, обратившимися после смерти в демонов. В основном этот тезис относится к болгарским поверьям о св. Тодоре/Федоре (память которому православная церковь отмечает в том числе в 1-ю субботу Великого поста), а также отчасти к северо-восточносербским мифологическим рассказам о «тодорцах».

Преимущественно на севере Болгарии (однако и других местах тоже) св. Тодор представлялся нечистым покойником, перевоплощенным в волколака и караконджула (*вкаракончен* или *овампирчен*

покойник) (Попов 1991, 88–89); человеком, оглохшим в наказание за шитье в Тодорову субботу; умершим во время «тримера» (Странджа, 327). Он появлялся по ночам из могилы в течение всей Тодоровой недели (*като таласъм от гробища*) и бродил по селу в облике караконджула или волколака до первых петухов, а затем вновь уходил в могилу. Он ездил верхом на белом коне и мог затоптать всякого, кого встретил бы на пути; смерть ожидала и тех, кого он мог ударить рукой или палкой. Согласно другим поверьям, св. Тодор объезжал село в сопровождении «свиты», состоящей из караконджулов, волколаков, вампиров. Св. Тодор (способный к оборотничеству в самом широком смысле слова) мог появляться в облике молодого мужчины с золотым зубом и дыркой вместо носа, хромого человека с палкой и под. (Попов 1991, 88–89). Столь же опасным считался *Тудур* у банатских болгар (Телбизови 1963, 244). О хтонической природе св. Тодора свидетельствует также его способность быть невидимым для человека: в окр. Варны рассказывали, как однажды на Тодоровой неделе женщина, вопреки строжайшим запретам, расстелила на земле одежду для сушки и неожиданно услышала у себя над ухом голос: «Забери ее или я тебя заберу». Это был св. Тодор (Тодорова 1990, 212).

В северо-восточной Сербии, сербском Банате и Воеводине определенная связь с покойниками прослеживается в поверьях и ритуалах, относящихся к так называемым тодорцам/теодоровцам — невидимым хромым коням или всадникам (в облике людей, но с хвостами), которые бежали по земле на Тодоровой неделе или после нее. Они, как и св. Тодор у болгар, нападали на припозднившихся путников и наказывали людей, нарушивших запреты, которые следовало соблюдать в это время (о запретах см. ниже). В Воеводине хозяйки должны были к четвергу на Тодоровой неделе обязательно очистить очаг, иначе бы пришел св. Теодор, сам вычистил очаг, а женщину сурово наказал. В Банате, если бы женщина этого не сделала, Тодоровы кони непременно бы затоптали ее (Босић 1996, 213). Влашское население в северо-восточной Сербии (жители Джердапа, Неготинской Краины и др.) видело в тодорцах (*Sen-Toderi*) — белых конях во главе с Великим Тодором (*Sen-Toder al mare*), которые появлялись во вторник на Тодоровой неделе, — души умерших (Зечевић 1993, 262), нечистых духов и просто некие сверхъестественные существа (Костић 1968–1969, 380). Чтобы избежать неожиданного «нашествия» душ умер-

ших, в течение всей Тодоровой недели людям запрещалось общаться с умершими (Зечевић 1981, 157, 162; Толстой 1995, 138).

Поскольку в этих местах ранневесенние задушницы зачастую приходились на конец Тодоровой недели, часть приготовленного поминального колива предназначалась и тодорцам, появляющимся в ночь с четверга на пятницу 1-й недели поста; а испеченные в форме подков (или с отгиским подковы сверху) хлебцы имели значение умилоствительного дара Тодоровым коням. (Босић 1996, 219—220). В Тодоров день в Сербии и в Болгарии устраивались конные соревнования, причем на северо-востоке Болгарии перед началом ристалищ его участники обьезжали кладбище, чтобы кони не болели, а также чтобы почтить умерших (Тодорова 1990, 213, Варна; Добруджа, 323).

Среди хтонических признаков, присущих Тодоровым коням, исследователи традиционно обращали внимание на хромоту и белый цвет коней и плащей, в которые были завернуты всадники, на черты оборотничества или двойничества (конь-всадник), а также на хорошо известную связь коня с хтоническим началом и погребальным комплексом (Зечевић 1981). Добавим к этому еще некоторые детали. В контексте хтонической природы тодорцев весьма выразительно указание на то, что кони св. Тодора выскакивали прямо «из-под земли» (Бабовић 1963, 205, Срем). Кроме того, согласно верованиям, тодорцы, принадлежавшие темноте и мраку, совершенно не выносят свет, который для них опасен. Поэтому в течение всей Тодоровой недели люди стремились вернуться домой засветло, чтобы с наступлением темноты не встретиться с тодорцами (Милутиновић 1971, 148, Банат), не жгли огней ни в доме, ни снаружи (сев.-вост.-серб., гуцул.), а также рано ложились спать и поздно вставали, чтобы на них не напали Тодоровы кони (воевод.). Если бы тодорцы заметили свет в окнах, они бы разбили окна копытами и затоптали домочадцев (Босић 1996, 221, Воеводина).

Способы защиты от тодорцев были самыми обыкновенными и напоминали, в частности, те, которые использовались для оберега от разных демонов в других балканославянских регионах, — чеснок, острые и режущие предметы, качание на качелях и под.

Заметим, таким образом, что хотя в северо-восточносербских поверьях тодорцы напрямую не связаны с «нечистыми» покойниками, тем не менее их облик, в котором можно усматривать черты оборотничества (человек-конь или «превращенный» в демона по-

койник)¹⁷, а также демонический статус во время пребывания на земле (затаптывают и убивают людей) не позволяют считать тодорцев обычными предками, навеещающими свои дома в отведенное для них время. Св. Тодор и тодорцы принадлежат категории мертвецов, по тем или иным причинам не нашедших успокоения и потому перешедших после смерти в разряд демонов, нечистых духов (подобно русалкам и навям). Мертвецы-демоны, появляющиеся на земле ранней весной, — черта, как мы могли убедиться, исключительно южнославянская, не имеющая прямых параллелей в ранневесенней мифологии восточных славян.

ХТОНИЧЕСКИЕ ЖИВОТНЫЕ

В мифологии ранней весны заметное место занимают календарно детерминированные поверья и мифологические рассказы о появлении на земле хтонических животных (волков, змей, жаб, мышей, кротов, насекомых, червей). Эта тема актуальна прежде всего для хрономов (ср. многочисленные «мышиные» и «волчьи» дни) и для запретов, призванных предотвратить появление хтонических животных и обезопасить человека от встреч с ними (см. ниже). Наиболее активно она проявляется у южных славян (особенно у болгар), однако и на востоке славянского мира можно обнаружить ее отголоски.

«Волчьими» днями, когда волки особенно активны, когда они «бесятся» и играют свадьбы, считаются первые дни февраля в западной Болгарии и на Старой Планине (Вълчинова 1994, 37), на юго-западе Болгарии (Захариев 1949, 183, Пиянец), на западе Македонии (Делиниколова 1960, 147), в северной Болгарии и некоторых ю.-болг. регионах (Харманлийско) (Попов 1991, 119), у бессарабских болгар (Попов 1985, 219), а также в отдельных областях Румынии (Свешникова 1994, 67). Мышам посвящены два-три первых дня февраля в Страндже, у фракийских переселенцев в Добрудже, в Родопах, день св. Харлампия в Благоевградском окр., Трифонов день в Далмации; кротам — те же дни и специально — Трифонов день в западной Бол-

¹⁷ Ср. пример из окр. Вршца, подтверждающий приведенное выше требование держать в это время очаг вычищенным: тодорцы представлялись здесь невидимыми конями, которые попадали в дом через очаг, по пути превращаясь в вештиц (Филиповић 1950, 29).

гари; зайцам — Сретение и Симеонов день в Восточных Родопах. В некоторых других местах (у македонских болгар, кое-где на северо-востоке Болгарии и в Страндже) «мышиным» считается также первый день Великого поста (БМ, 217; Тодорова 1990, 211), что находит подтверждение и на западе Балкан (в Боснии и Хорватии), где к «мышиным» относятся последние дни масленицы (пятница и суббота).

Тема хтонических животных по-разному проявляет себя в ранневесеннем календаре. Это и «презентация» хтонического начала, когда по селу носят чучело волка, изготовленное из шкуры убитого животного (волк в данном случае «мифологически тождествен» иным персонажам «того мира», присутствующим в составе процессии масленичных ряженных, — Беговић 1986, 130, сербы-граничары); ряжение в волка в русской (пермской) масленице (Подюков 2001, 18); представление о том, что *Трифонци* (первые дни февраля, персонифицированные в облике волков) рыщут по земле и пугают людей (Гура 1997, 135, сев.-зап. Болгария); южнославянские поверья о волчьих и мышиных свадьбах, совершаемых в начале февраля (ср. также у русских поверье о том, что на Николая Студеного, 4.02, наступает пора звериных свадеб, КГ, 103); апотропеические практики, призванные защитить людей от нападения волков и порчи мышами зерна и одежды: символическое «замазывание», «зашивание» или «завязывание» глаз и пасти тем и другим (Странджа, 321; Тодорова 1990, 211 и др.), символическое «подрезание» хвостов мышам (Добруджа, 317); ритуальное прятание под камень ножиц и других острых и режущих предметов, чтобы мыши не грызли одежды (Гура 1997, 412, сербы Верхней Краины); насылание на них порчи и проклятий, а главное — многочисленные запреты, соблюдение которых должно предохранить человека от нежелательных контактов с этими животными. В некоторых практиках сочетаются гиластические и апотропеические черты, ср. болгарский обычай в день св. Харлампия печь три калачика и класть их в три угла или на три окна, «чтобы мыши их схватили и убежали» (АЕИМ, № 771—II, с. 61, Благоевградско).

ЗАПРЕТЫ

Мы установили присутствие в ранневесенней мифологии нескольких базовых компонентов переходного периода — отрицательных характеристик календарного времени, манистического и хтонического

начал. Посмотрим теперь, как соотносятся с ними многочисленные ранневесенние запреты. Отметим сразу, что в принципе каждый из названных компонентов (в силу его опасности для человека и культурного пространства) провоцирует появление запретов, непосредственным образом сориентированных на ту или иную «угрозу».

Для описываемого периода актуален комплекс типично «задушных» запретов, идентичных тем, что соблюдаются во время похорон и поминок: не убирают еду со стола на ночь (Телбизови 1963, 243, масленичное заговенье), не спуют, чтобы «не засновать» дорогу предкам, собирающимся навестить дома (ПА, Гомельская обл.; мясопустная суббота); не метут, чтобы не засорить предкам глаза (Тановић 1927, 33, мясопустная суббота); не шьют, чтобы не уколоть невидимые для глаз души, не зашить им рот и не покалечить глаза (Беговић 1986, 126, задушници), чтобы не продырявить дыни (*кратунките*), из которых (как из кувшинов) умершие дети пьют на «том свете» воду (Гребенарова 1989, 63, Тодорова неделя)¹⁸.

Более специфичны по своему содержанию запреты, связанные с появлением тодорцев или св. Тодора и распространяемые на 1-ю неделю Великого поста. Практически общим для всей территории, «охваченной» поверьями о тодорцах и св. Тодоре, был запрет появляться ночью на улице, шуметь, держать дом освещенным, дабы не привлечь к себе этих демонов-мертвецов. При несоблюдении запретов тодорцы могли затоптать человека копытами, вспороть живот, связать кишки в узел или обмотать их вокруг дерева или забора (Зечевић 1981, 158–159). Разумеется, весьма ограничены и работы на Тодоровой неделе, особенно ручные — «да их св. Тодор не би тукао по рукама» [чтобы св. Тодор не бил их по рукам] (Бабовић 1963, 205, Срем) — и ночные, до первых петухов. Поэтому в Тодорову субботу люди поздно вставали (Босић 1996, 220) (ср. то же о Касьяне). Немало запретов было внутренне мотивировано «конской» темой, актуальной для Тодоровой недели. Болгары в Банате не пекли в Тодорову субботу хлеб, полагая, что иначе «*Тудур за изтъпчи смуньтата*» [Тодор затопчет ковриги] и на них останутся следы его подков (Телбизови 1963, 244); женщины не выливали воду вне дома, иначе тодорцы могли бы поскользнуться (Зечевић 1981, 158).

¹⁸ В болгарских поминальных обрядах принято «передавать» на «тот свет» своим близким (якобы страдающим там от жажды) воду для питья, для чего люди сплавляют по реке эти самые «кратунки», наполненные питьевой водой (Петров 1962).

Наконец, среди запретов Тодоровой недели, как мы уже упоминали, есть и те, что говорят в пользу хтонического происхождения тодорцев, ср. запрет разводить огни и костры вне дома, т. к. тодорцы якобы не выносят дыма (возможно, света) (Зечевич 1981, 158), а также зажигать ночью огонь в доме (Falkowski 1937, 124, гуцулы).

Все перечисленные запреты носят до некоторой степени частный характер, поскольку они связаны с календарными пиками активности демонов и духов. Вместе с тем бóльшая часть запретов, действующих на протяжении всего ранневесеннего цикла, соотнесена не с манистическим, демоническим или хтоническим началами как таковыми, а напрямую сориентирована на само время, на его качество, характерные признаки и приметы.

Помимо традиционных запретов на полевые и домашние работы, прежде всего женские (тканье, прядение, шитье, снование, мотание, вязание), в этот период запрещались практически все виды деятельности: работы, имеющие отношение к скоту и домашней птице, лошадям, в том числе выгон скота; мытье головы, расчесывание волос, замешивание хлеба, стирка, развешивание белья и т. д. и т. п. Принципиально важным был и общий запрет на любую работу и «культурную» деятельность, т. к. только полный покой мог избавить человека от неприятностей (ср. о Благовещении: «Птица гнезда не вьет, девка косы не плетет»). На Харьковщине, например, считалось, что *Касьян немилосердный* наказывает даже тех, кто встает рано утром, до восхода солнца, так что из опасения люди долго спали в этот день (Иванова, Марусов 1893, 438). На Черниговщине в масленичное заговенье и 1-й понедельник Великого поста «не можна не шьть, не прясты, майстровать чоловики бережацця, щоб не було у хазяйстві якої уреды або й самим» (Малинка 1902, 253). Если же, забывшись, человек все же случайно что-то сделал в один из таких «плохих» дней, «*трэба, штоб ўсё сам параскидал*», иначе хозяйству будет нанесен непоправимый урон (ПА, Жаховичи Мозырского р-на Гомельской обл.).

Объектами запретов в этот переходный период были живые существа (люди, скот, домашняя птица), а также культурные растения. Цель большинства ранневесенних запретов состояла в том, чтобы избежать зачатия или появления у них потомства в этот период, поскольку потомство непременно родилось бы увечным, т. е. в материализованных формах воплотило бы качественные признаки

переходного времени (*кривой, хромой, косой, кущий, сухой, безобразный* и др.). Среди работ, наиболее последовательно возбраняемых в опасные дни, особенно часто встречаются поэтому кручение, плетение, шитье, прядение, починка изгородей, гнутье колес или оброчей для бочек и т. д. — как действия, нарушающие «правильность», превращающие «прямое» и «правильное» — в «кривое», «неправильное», уродливое.

Кроме того, запрещались работы, сопряженные с использованием острых, колющих, режущих предметов, поскольку производимые ими действия с мифологической точки зрения угрожали будущему потомству, находящемуся на «том свете»: неродившемуся приплоду, зародышу в яйце, ребенку в чреве матери, культурному растению в семени. Возможность такого «межмирного» воздействия была обусловлена самим характером переломного периода, со свойственным ему разрушением границ между мирами, их взаимопроницаемостью, а также практически беспрепятственным «внедрением» «того» мира и «того» времени в текущую, земную жизнь. Например, в Полесье на Благовещение среди прочего запрещалось и вбивать в землю кольшки (для заборов и изгородей), что на Черниговщине объясняли следующим образом: «Как забьешь колок, так забьешь прямо на тот свет. А это вредит скотинке и женщине беременной» (ПА, Ст. Яриловичи Репкинского р-на).

Иными словами, приметы переломного времени, как мы не раз уже видели, проецировались на все сущее, а поскольку само это время воспринималось как ущербное, то и все, причастное к нему и в нем происходящее, оказывалось таковым, т. е. ущербным. Тема уродств стала лейтмотивом ранней весны: она пронизывала не только хрононимы, но и систему правил, регулирующих бытовое и общественное поведение человека.

ПОСЛЕДСТВИЯ НАРУШЕНИЯ КАЛЕНДАРНЫХ ЗАПРЕТОВ

Рассмотрим основные группы ранневесенних запретов, обратив внимание на негативные последствия, предотвратить которые и призвано было их соблюдение.

Укороченность. Не кроят одежду в Трифонов день, иначе у того, кто носит одежду из скроенной в этот день ткани, «чи са скъсыват денете» [укоротятся дни] (Райчевски 1998, 19, болг. родоп.).

Кривизна. Кто месит хлеб в Кривую среду — окривеет лицом, глазами и ртом; ткань, сделанная в этот день, будет неровной, а цыплята, вылупившиеся из яиц, положенных под наседку в Кривую среду, также будут «кривыми» '?' (Телбизови 1963, 245, банат. болгары).

Хромота. Не чистят хлев и не выполняют женских работ в Куц вторник на Тодоровой неделе, чтобы скот не хромал — «за да не се криви» (АЕИМ, № 772—II, с. 8, 26, Благоевградско; АЕИМ, № 770—II, с. 38, Благоевградско); в Кривую среду на Тодоровой неделе не работают, «за да не окривеят конете» [чтобы не захромали кони] (от **křiv-* 'хромой') (Стоянов 1970, 164, Софийско); не работают в Кривую (т.е. Пепельную) среду — «цыплята начнут хромать» (Валенцова 1996, 680, словац.); не шьют в последние дни масленицы, «чтобы короўка не кульгала [не хромала]» (ПА, гомел.); кто шьет на масленицу, у того «bydło kuleje» [скот хромает] (Stelmachowska 1933, 101, пол. Поморье); не плетут лаптей на масленицу, иначе начнут болеть ноги (ПА, гомел.); не выгоняют скот в Хромую среду (на Страстной неделе), иначе коровы будут хромать (Žalud 1919, 109, чеш.).

Сухость. На масленичное заговенье не работают вообще, иначе руки *отсохнут* (Фон-Гребнер 1870, 45, Симбирская губ.); в Сухой вторник не работают, «да се не би сушили челяд и стока» [чтобы не сохли люди и скот] (Филиповић 1939, 389, Скопская Котлина); в понедельник на Тодоровой неделе не стирают, иначе «чолекът ще изсъхне [человек высохнет]», а в среду не греют воду, чтобы не было засухи (Странджа, 326).

Глухота. Не работают и не причесываются в Глухой вторник, чтобы не оглохнуть (Антонијевић 1971, 183, Алексиначко Поморавле); не сажаят кур на яйца, иначе цыплята будут глухие (Ђорђевић 1958, 370); не стирают платков во время Глухой недели, чтобы не болели уши (Кнежевић, Јовановић 1958, 112, Шумадия); женщины не моют голову и не причесываются в *Шамотен петък*, чтобы не оглохнуть (АЕИМ, № 772—II, с. 43, Благоевградско).

Раны, следы, метки на теле и лице человека. В день св. Савы (? 9.03, день Доминика Савио) не шьют, «gdyż zrobiłaaby się zanichtycia i kość musiałaby wuraść» [иначе случилась бы болезнь ногтей и выпа-

ла бы кость] (Schneider 1907, 28, лемковско-бойковское пограничье); в Чистый понедельник не работают, чтобы «не пообрывало пальцев» (Милорадович 1991, 201, полтав.); не шьют, иначе на пальцах появятся *задёры*, т. е. нарывы (Никифоровский 1897, 239, витеб.); в масленичную пятницу не работают, «защото вача нокте-яш» [будут больные ногти], а если работать все же приходится, надо зачернить ногти углем (Мартинов 1958, 695, Граово); в среду и пятницу на масленичной неделе не умываются, чтобы колосья не кололи глаза во время уборки (Родопи, 97); в первые дни февраля не работают, чтобы «дети не рождались без пальцев и с надрезанной кожицей» (Сорочяну 1995, 42, болгары в Молдавии); на Сретение не режут, не шьют, не плетут и не кроют, чтобы не рождались меченые дети, а беременные не причесываются, чтобы на лицах их будущих детей не было царапин (Странджа, 321); в день св. Симеона (3.02) женщины не прядут и не ткут, иначе у детей на лице будет метка (греч. *στυμαδι*) (Abbot 1969, 139, греческая Македония) или родится «*симьосано* [меченое] *дете*» (Добруджа, 317); в Родопях в Трифонов день не пользуются режущими предметами, чтобы не оставить на теле человека никаких следов (Райчевски 1998, 98); у банатских геров женщины воздерживались от работ в последние дни Тодоровой недели, т. к. в противном случае у них на теле появились бы следы от подков тодорцев (Филиповић 1958, 282)¹⁹.

Бешенство, безумие, головокружение. Бешеную среду празднуют от бешенства (Ангелова 1948, 215, Самоковско); в пятницу на 1-й неделе не выполняют женских работ, чтобы «не шава акъло» [чтобы умом не тронуться] (АЕИМ, № 772—II, с. 26, Благоевградско); не работают в день св. Григория (24.01), чтобы «птицы в голове не щebetали» (Стоянов 1970, 163, Софийско); не ткут в Средопостие,

¹⁹ Мотив следов, которые якобы оставляют ночные кони-тодорцы, находит выразительную, хотя и довольно редкую параллель в Полесье. На Брестщине считалось, что если в ночь на Юрьев день оставить во дворе разостланное на земле полотно, то утром на нем будут следы копыт: «Як пэрэд Юрьем лежыть полотно, ну разложила, разослала ўвэчэра, а на нём на другы дэнь вродэ, кажуць, копыты е» (ПА, Бельск Кобринского р-на). Поэтому полотно рекомендовалось убрать со двора на время праздника: «На Юр'я вытчэ, положи на воду и забярэ до свята, каб не було копыт коня Юр'я» (ПА, Кривяны Жабинковского р-на).

«потому что ткачиха, сделавшая это, сошла бы с ума и ходила по селу, припевая: „Средопос-недопос“» (Мартинов 1958, 695, Граово); в Бешеные среду и пятницу не ткут, а мужчины и женщины не причесываются, чтобы не сойти с ума (Костић 1978, 424, Заечар); от бешенства и эпилепсии празднуют *Девети торник од Божића* (приходящийся на рубеж февраля и марта) и Средопостную среду (Грбић 1909, 38, 45, Болевац); в Вертоглавый четверг не работают, «за да се не върти главата на хората» [чтобы у людей не кружилась голова] (Стоянов 1970, 164; Софийско); в Вертящуюся среду перед масленицей не прядут, не спуют, ничего не крутят и вообще не работают, иначе «*će se vrtit u glave*» [будет кружиться голова] (Filakovac 1914, 166, Славония) или чтобы «*јит се тозаќ не заврти*» [чтобы голова не кружилась] (Lovretić 1897, 394, Оток в Хорватии); не прядут вечером в последние дни масленицы, иначе человек, надевший одежду из этой пряжи, взбесится (Świętek 1893, 558, поляки над Рабой).

Вертячка (болезнь скота). Не работают со скотом в Бешеную среду, «да овце не би биле брљиве» [чтобы овцы не болели вертячкой] (Костић 1968–1969, 379, Неготинская Краина); в среду на масленицу не выполняют женских работ, «да се свињама не би вртело у глави» [чтобы у свиней не было вертячки] (Босић 1996, 199, Воеводина); в Безумную (Тодорову) неделю не работают с шерстью, чтобы предохранить рогатый скот от вертячки (СбНУ, 1900/16–17/2, 218, Пловдивски кр.); в Бешеный понедельник не впрягают скот, «за да не побеснява» [чтобы овцы не бесились] (Етрополе); не мелют на 1-й неделе поста, «*aby owse peduryty*» (Rehoj 1897, 357, лемки); на масленицу не прядут, «*bo się owse kręca*» [иначе овцы крутятся] (Schneider 1907, 33, лемковско-бойковское пограничье).

Бесплодие домашних животных и птиц (ср. шитье как метафору «зашивания», «закрытия» детородных органов). Не прядут в Чистый понедельник, «шоб скатыну нэ пазашивать» (ПА, чернигов.); не шьют в Пепельную среду, «иначе у кур жопы завяжутся, не смогут нести яиц потом» (Валенцова 1996, 680, словац.); не сажают кур на яйца, снесенные во время поста, т. к. из них не будет цыплят (ср. аналогию *постный — бесплодный*) (Чубинский 3, 22,

киев.); не шьют в масленичный понедельник, «*jeŕ inaŕe ne bi kokoŕi posile jaŕa*» [иначе куры перестанут нести яйца] (Blaŕeka 1941, 70, Междумурье), то же в масленичное заговенье (Kotarski 1917, 197, хорв. Лобор).

Болезни и падеж скота. В день св. Власия не работают, чтобы предохранить скот от падежа и болезней (КГ, 107; Неверович 1859, 137, рус.); не работают, иначе ласка повредит корове («Ласочка — вид нэйи свето Ёласия, то нэ роблят, абе вона нэ ківала на худобу») (Левкиевская 1994, 253, гуцул.); не прядут, «*a то корова испортитцъ, здохне, зъхварая*» (Занозина 1991, 19, курск.); в масленичный четверг не работают с конями: «то шо коневи зробыцьця, то скажуть: „*Зогрышыв, робыв на Волосого*“» (Климчук 1995, 350, брест.); если скотина наступит на место, где ходили цыплята, вылупившиеся из яиц, снесенных на Тодоровой неделе, она будет болеть (Попов 1991, 102, Преславско); в Ржавый вторник на 1-й неделе поста не только не работают со скотом, но даже не входят к нему в загон (Ангелова 1948, 215, Самоковско).

Угроза нападения хтонических животных, встречи с ними и урона от них.

Волки. В первые дни февраля (на Трифона, а также в течение всего периода от Трифона до дня Сорока мучеников) запрещалось работать с острыми и режущими предметами, сновать и навивать (Борђевић 1958, 359, Лесковацкая Морава); в Кюстендилском кр. в день св. Симеона остерегались произносить слово *вълк*, а в течение всех трех первых дней февраля женщины не выбрасывали наружу пепел и мусор, боясь рассердить волков (Попов 1991, 119); на Сретение не начинали никаких работ; в день, на который пришлось Сретение, не сновали в течение всего года, чтобы не встретиться с волками (Неверович 1859, 137, смолен.); в канун Сретения не мотали пряжу, иначе волка можно «обмотать» так, что он будет целый год приходить к жилью человека (Гура 1997, 138, пол. Мазовше); не мотали в последние дни масленицы, чтобы не было волков (Janota 1878, 358, пол. Подгалье); на масленицу муж не спал с женой, чтобы волки не поели поросят (Иванова, Марусов 1893, 445, харьков.).

Мыши. В день св. Трифона «заговаривают (заклинают) мышей», чтобы они не портили скирды с хлебом (КГ, 100, рус.; Чичеров 1958, 530, рус.); то же и в Далмации, где в Трифонов день постятся и не готовят на огне, чтобы мышей не было ни в доме, ни в амбарах, ни на поле (Ardalić 1915, 40); в субботу на масленице не прядут, иначе мыши будут грызть кудель (Lang 1913, 71, хорв.); в Чистый понедельник не пользуются ножами и топором, чтобы ни в доме, ни на поле не было грызунов (Тодорова 1990, 211, Варна); в Чистый понедельник не работают, чтобы мыши («глувци») не грызли жито и одежду (Филиповић 1939, 391, Скопская Котлина); в Боснии накануне масленичного заговенья не занимаются никакими женскими работами, особенно с холстом и холщовой одеждой, чтобы ее не погрызли мыши (Гура 1997, 412).

Черви. На Благу неделю (т. е. на масленичной или на 3-й неделе перед Великим постом) не работают «от червей», иначе черви съедят работу и будут досаждают скоту (Мartiнов 1958, 695, Граово); в четверг на Тодоровой неделе женщины не месят хлеб, иначе он будет червивым, и не готовят еду, чтобы не было червей ни на жите, ни на ячмене (АЕИМ, № 772—II, с. 59, Благоевградско); на 1-й неделе Великого поста не готовят (за исключением Чистого понедельника), чтобы не червивел скот и не плодились змеи (Тодорова 1987, 399, болг.); в день Сорока мучеников не месят хлеб и не варят, чтобы в пище и хлебе в течение года не заводились насекомые (СбНУ, 1900/16—17/2, 217, Софийско); в дни свв. Трифона и Симеона не едят просо, иначе черви поедят просо и кукурузу (ГЕМБ 1937/12, 205, Копаноник); в масленичный понедельник не работают, «да се стока лети не цвѣља» [чтобы скот не червивел летом] (Николић 1910, 130, Левач); не прядут на 1-й неделе Великого поста, чтобы в сыре не заводились черви (Rehoj 1897, 357, лемки; то же: Janota 1878, 359, Подгалье; ПА, гомел. — «штоб у сыру чэрви не пошли» и под.); не прядут на масленицу, иначе «кузка [черви] нападе на скот» (Малинка 1898, 160, чернигов.); в Чистый понедельник не прядут, не сучат ниток и не вяжут веревок, чтобы «„ни ныкруциц“ червей на капусту и сады» (Никифоровский 1897, № 1884, витеб.).

Змеи. Не брали в руки спиц и не упоминали о змеях на Тодоровой неделе, чтобы не видеть их в течение года (Милошевић 1937, 206,

Копаоник); не пряли в масленичную среду (называемую *Vrteča*), чтобы не привлекать в дом змей (Blažeka 1941, 70, Междумурье); не пряли на масленице, иначе «*się to gady będą wiły*» [гады будут виться вокруг] (АКЕ, Бельское воев.) и чтобы в доме не было ящериц и ужей (Janota 1878, 359, Подгалье).

Жабы. В среду на масленичной неделе не пряли, чтобы «жабы лен не жрали» (Kuret 1, 16, Прекмурье); в последние дни масленицы не пряли, чтобы жабы не ели лен (Janota 1878, 359, Подгалье; то же: Žalud 1919, 100, чеш.).

Уродливое («неправильное») потомство или его гибель.

Человек. На Касьяна, на Благовещение, на Тодоровой неделе нельзя грешить — родится калека (вост.- и ю.-слав.); морав. *valentinské dítě* 'уродливый ребенок, родившийся в Валентинов день (14.02)' (Bartoš 1892, 92); дети, зачатые и рожденные в течение Тодоровой недели, приобретают демонические черты и могут превратиться (как при жизни, так и после смерти) в вампиров, волколаков и караконджул (Попов 1991, 87, болг.); в первые дни февраля запрещались любые работы с острыми и режущими предметами, иначе приплод и дети будут «порезаны» (Вълчинова 1994, 36, болг.); в день св. Евтима (20.01), считающегося патроном детей, а также в день св. Симеона соблюдался запрет на все виды работ во избежание рождения ребенка с физическими или умственными недостатками (*лихе, сакато, симеонесто дете* 'меченый ребенок') (Странджа, 260). Ср. масленичные запреты, связанные с угрозой рождения неправильного потомства у людей и скота (Пашина 1998, 224).

Скот. На Сретение женщины не прядут и не мотают клубки, «за да не се прегърбват малките агънци» [чтобы ягнята не были горбатыми] (Тодорова 1990, 209, Варна); на Благовещение «корову до буяна не ведуть, бо буде калека» (ПА, волын., то же житомир., гуцул.); «*З благовистнаго теляти добра не ждати*» (Богданович 1877, 189, полтав.).

Культурные растения, семена. «А як росаду не посиеш до Благовишчэння, то гаворать, трэ ее вынести з хаты, бо гэто такэй

вароўны [опасный, вредный] дэнь на ўсё такэе, як жывэе, можа тэй росаде шось зробицца» (ПА, ровен.); «На Благовещенне не зачэпають [не трогают] семениў, бо ўжэ ўсе пэрэкидаеця на каліку» (ПА, волын.); на Благовещение не прикасались к семенам, предназначенным для сева, иначе они бы не взошли (Реной 1897, 358, лемки); нельзя прикасаться к семенам свеклы на Благовещение, иначе из них вырастет редька (Чубинский 3, 10, киев.); в тех местах, где ходили цыплята, вылупившиеся из «тодоровских яиц», не растет трава (Попов 1991, 102, Преславско); если на Благовещение сделать скворечницу, то скворцы в ней водиться не будут (Завойко 1914, 118, владимир.).

У гуцулов на Тодоровой неделе (Федоровица) запрещалось пряхать, чтобы не повредить будущему урожаю льна и конопли. Во избежание урона женщины «завивали Федора». Для этого каждый вечер они брали пральник (? — «Федор»), заматывали его в сорочку и клали в угол, к печи, после чего в доме можно было пряхать; это повторялось каждый вечер в течение всей первой недели Великого поста. При этом говорили: «Уже ш Федора завили, аби ни вигіў [не видел], як будемо прести. Як би не завиў Федора, то би не ўродили конопні и лен, то би ни було шмаки (тряпок, ткани? — Т. А.)» (Онищук 1912, 30). Таким образом, закрывание (прятание) «Федора» служило гарантией благополучного вызревания культурных растений. Этот не совсем прозрачный по смыслу пример находит поразительное подтверждение и разъяснение в другом гуцульском свидетельстве. Согласно ему, вечером в канун дня св. Федора в избе не зажигали свет, а если жгли, то только так, чтобы свет не падал в угол, на постель (где лежит «Федор»? где спят хозяева?). При этом говорили еще, что «haczamu treba zakryty jajc'a Fedorowu» [штанами надо закрыть яйца Федору] (Falkowski 1937, 124, зап.-гуцул.). Иными словами, в этом, а вероятнее всего и в предыдущем свидетельстве речь гипотетически может идти о том чтобы на время опасной во всех отношениях 1-й недели Великого поста закрыть и тем самым защитить «гениталии Федора», иначе будут поставлены под угрозу его «производительные способности» и не уродятся ни лен, ни конопля. С другой стороны, требование не жечь огня в доме и на улице, актуальное для Тодоровой недели и эксплицированное в том числе и в этом сообщении, заставляет вспомнить о хтониче-

ской природе св. Тодора и тодорцев, не выносящих никакого света, и увидеть в «завивании», закрывании «Федора» превентивный оберег.

Домашняя птица. Нельзя класть под наседку яйца, снесенные в опасный период. Из яиц, снесенных в течение Тодоровой недели, могут вылупиться только петушки (Попов 1991, 102, болг.); яйца, снесенные на Тодоровой неделе, старались даже не есть: их отдавали священнику, который продавал их (Захариев 1935, 199, Каменица); не сажали наседку на яйца во время масленицы или Тодоровой недели, иначе вылупятся хромые, изуродованные цыплята или из них вообще цыплят не будет (Босић 1996, 200, 203, 214, Воеводина); в России яйца, снесенные курицей на Благовещение, выбрасывали, т. к. есть их было грешно (ВФНК, 108, костром.); яйцо, снесенное курицей на Благовещение, негодно под наседку, потому что из него выходит урод — цыпленок с двумя головами и тремя ногами (Иванова, Марусов 1893, 439, харьков.); если наседку посадить на яйца на Благовещение, «то куріта будуть с двома голосами — каліки» (Купчанка 1875, 355, Буковина); яйцо, снесенное курицей в день св. Матей (24.02), не подкладывали для высиживания, иначе вылупятся уроды с двумя головами, тремя ногами, хромые и пр. (Horváthová 1986, 133, словац.), ср. также словац. *matejča, matejovo húsa, krivý matej* 'уродливый, недоразвитый утенок или цыпленок, вылупившийся из яйца, снесенного в день св. Матей' (Валенцова 1996, 701); если на Благовещение посадить на яйца гусыню, то из гусиных яиц вылупятся либо куры, либо нечто «podobne do bosiapów» [похожее на аистов] (РЕ, ТН 145В, любел.)²⁰.

Эти уродства, обусловленные с мифологической точки зрения попаданием зародыша в полосу космического безвременья и перелома, когда замирает любая жизнь, были не единственным «искажением» нормального развития плода. Яйца, снесенные курицей в один из опасных дней ранней весны, оказывались вместилищем демонических существ, которые получали возможность «прорваться»

²⁰ Известны даже специальные магические приемы, призванные предотвратить появление уродливого потомства из яиц, снесенных в неположенное время. Так, на Вольни, если курица снесет на Благовещение яйцо, то его кладут в ступу и делают вид, будто собираются истолочь («пугают яйцо»): «кажуть, не будэ калік з яйца» (ПА, Ветлы Любешовского р-на Вольнской обл.).

в земной мир через образовавшуюся во времени брешь²¹. Считалось, что из яиц, снесенных на Годоровой неделе, могли вылупиться *тудурчета* или *каракончовци* (Попов 1991, 102); если курицу посадить на яйца на масленицу, из них получатся *вещици* и *вештице* (Караџић, 1901, год. 3, 115, Бачка; Босић 1996, 203, Воеводина); а из благовещенского яйца гудулы полагали возможным сделать *Юду* (черта, поступающего на службу к человеку) (Шухевич 1904, 215). Цыплята, вылупившиеся в такое неположное время, обладали магическими свойствами и использовались в апотропеических ритуалах. В частности, сербам было известно обыкновение для защиты угодий от града обносить вокруг них цыпленка, появившегося на свет до 9 марта или в период с 9 до 25 марта, а затем закалывать его и закапывать в землю на границе защищаемых угодий (СМР, 216; Колева 1981, 119; Кнежевић, Јовановић 1958, 112 и др.).

Таким образом, основным *правилом, регулирующим в ранневесенний период сферу воспроизводства* человека, скота, домашней птицы и культурных растений, является *ограничительная кинесика* — универсальный запрет касания и вообще каких-либо действий по отношению к зародышу, яйцу, семени. Вероятно, любое прикосновение к ним и даже просто их нахождение в границах культурного пространства (в доме) с мифологической точки зрения равносильно пробуждению к жизни, что в этот опасный период может иметь для них исключительно пагубные последствия²². Однако это правило распространяется лишь на куль-

²¹ Ср. высказанную недавно точку зрения: «Яйцо включается в ряд других объектов, выполняющих роль своеобразных проходов между миром живых и миром мертвых» (Левкиевская 1996, 208). Сюжет о «выведении» демона из яйца весьма популярен в славянском фольклоре, ср., к примеру, бел. дразнилку: «Косый заиц нанес яйц, вывёў дзяцей, косых чарцей» (Шейн 1874, № 76, витеб.). О разнообразных мифологических аспектах этого сюжета см. подробнее в цитируемой выше статье Е. Е. Левкиевской.

²² Ср. характерный пример того, как на праздник Благовещения культурное растение убирают из дома: «То трэба до Благавешчана выкинуці цыбулю, коб була она на дворэ. Ужэ Благавешчане прайде, тоды зноў можна на печ класці» (ПА, Ровбицк Пружанского р-на Брестской обл.).

турную деятельность человека и антропогенную среду, в то время как природные объекты не подвержены подобной опасности (ср. популярные у восточных славян поверья о том, что на Благовещение аист обязательно должен снести первое яйцо, а также выше — о волчьих и птвичьих свадьбах, приходящихся на период ранней весны).

Итоги

Итак, мы рассмотрели ранневесенний период славянского календаря с точки зрения наиболее значимых мифопоэтических сюжетов, проигрываемых на всем его протяжении. Без труда можно заметить, что основная черта периода — его неблагоприятность для человека и его окружения, ярче всего проявившаяся в исключительной «концентрированности» негативных характеристик ранневесеннего периода и хрононимов, их воплощающих. Такого количества негативно окрашенных хрононимов не знает, наверное, ни один другой фрагмент славянского календаря (даже святки!). Вероятнее всего, это свидетельствует не просто о переломном характере ранневесеннего периода, но и о том, что речь в данном случае идет о главной календарной границе (между старым и новым годом).

Само время в данном случае оказывается основным источником опасности и антагонистом человека, поэтому именно фактором «уродливого» времени мотивировано большинство запретов и регламентаций, соблюдаемых в ранневесенний период. Время, как мы могли убедиться, мыслится «волчьим» «хромым», «меченым», его следует остерегаться, ибо непосредственно от него исходит угроза человеку и его окружению²³.

²³ Названная особенность ранневесеннего периода более всего бросается в глаза при сопоставлении этого периода с другой переломной вехой весенне-летнего цикла — с троицкими праздниками. При всех чертах сходства между названными циклами (наличие идентичных хрононимов: «кривых», «сухих» и некоторых других «плохих» дней, появление демонов, приход предков, развитая система запретов) различия не менее существенны. Вкратце они сводятся к тому, что каждый из этих двух периодов (ранняя весна и Троица) внутренне спроецирован на какой-либо один, наиболее интенсивно выраженный его признак. Для ранней весны это, как мы только что сказали, время, а для троицкого цикла — предки. И хотя в каждой славянской традиции акценты могут слегка меняться, однако общая тенденция останется именно такой, ибо, как показывает материал,

Другая характерная черта ранней весны как периода календарного перелома — способность этого времени вызывать к жизни демоническое начало, скрытое в окружающем мире, обнаруживать во всем сущем вторую, темную сторону жизни (ср. представление о ведьмовстве как о своего рода оборотничестве), а также нарушать естественный ход вещей и вносить в жизнь черты хаоса и дисгармонии. Люди, таким образом, имеют шанс стать в это время ведьмами, покойники превращаются в вампиров и волколаков, из цыпленка вылупляется урод или демон; свекла оказывается редькой; гусь — курицей или аистом. В эти недолгие отрезки времени происходит материализация антимира и «вывороченная реальность» показывает свое лицо.

С другой же стороны, «плохое» время (как и любое другое пограничное явление) в известном смысле амбивалентно, и некоторые его «порождения», возникшие где-то между «тем» и «этим» мирами и тем самым им обоим и принадлежащие, обладают уникальными, сверхъестественными чертами²⁴. Это и мартовский цыпленок, который может остановить градовую тучу, и чудесные капустные семена, кратковременно появляющиеся утром на Благовещение на вишневом дереве, из которых вырастает «отменная», невиданная капуста (Никифоровский 1897, 241, витеб.), а если вспомнить другие переломные даты календаря, то и цветок папоротника, распускающийся в купальскую ночь, и мн. др.

Все отмеченные выше «факторы» переходного времени — приход предков, активизация мертвецов-демонов и хтонических животных, отрицательные хрононимы, указывающие на «плохое» время, запреты, регулирующие поведение человека в это время, — все они тесно связаны между собой и включены в мифологию годового времени (ср. *кривые дни — кривые/хромые волки — кривая масленица — кривой Тодор — кривые ряженые — кривое потомство* и пр.), хотя и далеко не всегда выступают в едином комплексе. Каждому переломному периоду присуще свое сочетание переходных признаков, обнару-

основное число ранневесенних запретов сориентировано на время, а духовских — на русалок и предков.

²⁴ Вспомним по аналогии бастарда-крапивника: дитя природы и человека оказывается намного сильнее, талантливее и удачливее своих «законно-человеческих» сверстников.

живающее специфику данного календарного рубежа. Для ранней весны таким почти универсальным маркером оказывается соединение отрицательных характеристик времени (хрононимов) и спроецированных на них запретов.

Есть еще один аспект исследования зимне-весеннего порубежья, на котором хотелось бы остановиться особо. Это — ареальная картина рассмотренных в настоящей главе мифопоэтических сюжетов и мотивов. В контексте высказанных выше наблюдений вновь обращает на себя внимание общность восточнобалканского и карпатского ареалов (вост. Сербия, зап. и сев. Болгария, Буковина, украинские Карпаты, вост. Словакия, вост. и ю.-вост. Польша) или «расширенный» вариант этой общности (вост.-балк.—карпат.—укр.-бел.), включающий западное Полесье, а при самом широком толковании — и большую часть территории Украины и Белоруссии (за исключением севера).

Восточнобалканско—карпатская общность проявляет себя рядом совпадений, как в области специальной обрядовой терминологии, так и в сфере календарной, обрядовой и мифологической реальности. Среди них наиболее заметны следующие: негативная маркированность Тодоровой (Федоровой) недели; представление об опасности/вредоносности, исходящей от тодорцев или от святого Тодора (Федора), обнаруживающего сходство с мифическим персонажем; запрет зажигать свет по вечерам на Тодоровой неделе; запрет работать на масленицу или на 1-й неделе Великого поста из-за угрозы бешенства и «вертячки» у скота; возможность выведения демона из яйца, положенного под наседку на Тодоровой неделе или в другой опасный период.

Восточнобалканско—карпатско—восточнославянская общность дополняет этот список рядом устойчивых соответствий. К ним относятся: сосредоточение поминальных ритуалов в конце мясопустной недели; хрононим *кривой*, обозначающий день или период на масленице или 1-й неделе поста; запреты на работу в первые дни февраля, мотивированные угрозой нападения волков; запреты на определенные виды работ (прежде всего прядение и шитье) во избежание появления червей, например, на скоте или в молочных продуктах; появление уродливого потомства, зачатого в один из опасных дней.

С другой же стороны, русская традиция, при ее «смазанности» и заниженной мифологичности, близка собственно западнославянской (за вычетом Карпат), что проявляется (если иметь в виду ран-

ною весну) прежде всего в весьма развитом во всех отношениях масленичном комплексе.

Без сомнения, отмеченные факты имеют особое значение еще и потому, что представляют собой не столько атомарные, сколько системные соответствия, относящиеся к одному календарному периоду и тесно связанные между собой. Некоторые данные по сопоставлению этих двух традиций в рамках славянского этнокультурного континуума представлены в нижеследующей таблице.

Сюжеты, мотивы	Вост.-балк.—карпат.— укр.-бел.	Рус.—зап.-слав.
Ранняя весна — «плохое время»	+	+
Какой период считается «плохим»	Тодорова неделя	масленица и первые дни Великого поста
Приход демонов-мертвецов	тодорцы	—
Приход предков	мясопустная суббота Тодорова неделя	масленица
Запрет на потомство	+	—
Появление хтониче- ских животных	+	—

Таким образом, можно констатировать очевидную ареальную преемственность этнокультурных (и в том числе этнодиалектных) систем Восточных Балкан, карпатского и восточнославянского регионов, обнаруживающуюся во всех основных сферах традиционной духовной культуры: в терминологии, фольклоре и мифологических представлениях, а также в ритуале.

На основании вышесказанного могло создаться впечатление, что календарный рубеж, о котором мы говорили в этой главе, есть некая абстракция, к тому же «размытая» и рассредоточенная на протяжении достаточно длительного периода времени: с начала февраля и едва ли не до апреля. Разумеется, в масштабах всего славянского этнокультурного континуума это, вероятно, и так. Однако если взглянуть на отдельные славянские традиции в более тесном приближении, то

выяснится, что эта «размытость» мнимая. На самом деле в каждой относительно цельной и крупной этнокультурной традиции выделяется одна, реже две даты, вокруг которых аккумулируется основной «отрицательный потенциал» переломного времени. Относительно нейтральная у восточных славян первая неделя Великого поста на другом конце славянского мира (на Балканах) оказывается средоточием всего наиболее неблагоприятного, а вполне позитивное балканское Благовещение оборачивается совсем иной, опасной стороной в украинско-белорусском регионе.

В целом же «календарь» переломных периодов (в проекции на славянский мир) выглядит приблизительно следующим образом:

- русские и западные славяне — масленица и первый день Великого поста;
- Украина, Белоруссия, отчасти Карпаты — Благовещение;
- восточные Балканы, отчасти Карпаты — первая неделя Великого поста;
- во всех славянских традициях спорадически* — первые и последние дни февраля (Трифон, Сретение, Симеон, Матей, Касьян), а также 1 марта.



ГЛАВА 2

ТЕМА ОЧИЩЕНИЯ

*Добро-дома и у полье,
Зло-змије и гуштери — у гору и воду.*

Сербская формула оберега

Культурное пространство. — Дом. — Пища. — Утварь и одежда. — Человек в его телесной ипостаси.

Концентрация очистительных мотивов признается одним из обязательных признаков переходного времени и новолетия. Наступление Нового года, равно как и нового сезона (календарного периода), сопряжено с необходимостью (осмысляемой мифопоэтически) избавиться от всего «старого» (устаревшего, сублимирующего старый год), утратившего необходимость, непригодного для употребления (если речь идет о пище и продуктах человеческой деятельности), а также освободить землю от хтонических существ, активизирующихся в переломные моменты годового круга, в нашем случае — ранней весной. Объектом очищения является и человек в единстве его телесного и духовного начал (о духовном очищении и избавлении от грехов см. в следующей главе).

КУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО

1 марта, день Сорока мучеников, Благовещение и день пророка Иеремии — вот те основные даты, когда в южнославянских регионах принято было изгонять змей. (В балканославянских традициях практически каждый из этих дней мог называться «змеиным».)

В эти дни убирали дворы, сгребали мусор и сжигали его, чтобы охранить себя от змей, обходили дома с зажженными тряпками, окуривали дом сухим навозом (Добруджа, 325; БВ, 1888/3, 202; Јовићевић 1922, 156 и др.). В окр. Болевца накануне этих праздников дети били по очагам металлическими предметами, отгоняя змей, а женщины перед восходом солнца зажигали тряпки и откидывали их подальше со словами: «*Бацам ове парче, да се плаше змије и гуштери!*» [Бросаю эти тряпки, чтобы испугались змей и ящери-

цы!] (Грбић 1909, 44). Болгары в Самоковско жгли перед воротами навоз и били по нему камнями, чтобы испугать змей (Ангелова 1948, 216).

Соблюдались многочисленные запреты, связанные со змеями: женщины не готовили пищу, не шили и не вязали, не плели лаптей, не брали в руки ниток и веревок и не волочили ничего по земле, чтобы летом не видеть змей; не работали в поле; мужчины не брились; не разрешалось упоминать о змее в разговорах¹. В тех случаях, когда речь шла о домашней змее-покровительнице, хозяйка налепляла кусок свежего навоза прямо над воротами, символически залепляя змее глаза (Кепов 1936, 125, зап. Болгария).

Наиболее массовыми и систематическими были обычаи дня пророка Иеремии, который отмечается 1/14.05 (о празднике подробнее см.: Филиповић 1969; Попвасилова 1974; СД 2, s. v. *Иеремия*)². По южнославянским верованиям, Иеремия — защитник людей от ядовитых змей. Утром в день Иеремии или накануне вечером домочадцы обходили дома, хозяйственные постройки или весь двор вдоль ограды, с шумом ударяя друг о друга мисками, тазами, вертелами, очажными щипцами и другими металлическими предметами домашней утвари. Для усиления апотропеического эффекта двор иногда обходили с огнем или поручали обход человеку, которому предварительно завязывали глаза, чтобы летом не видеть змей. В Каменице в день Иеремии или на Благовещение, расставив ноги, кидали камень назад между ног, говоря при этом: «*Беште змии, денеск'е е Еремия*» [Убегайте, змеи, сегодня Иеремия] (Захариев 1935, 226). Изгнание змей могло соединяться с молодежными (по преимуществу девичьими) процессиями, популярными в весенний период у южных славян (типа «краслиц» и «лазарок»). В Черногории, например, в канун дня Иеремии устраивали *терање Јеремијо* 'изгнание Еремии'. Обрядовая процессия, состоящая из ряженых молодых людей и девушек, до восхода солн-

¹ Захариев 1935, 199; Костић 1978, 427; Костић 1993, 244; Масларова 1980, 176; Бурић 1934, 203; БВ, 1890/5, 181 и др.

² Возможно, мотивы «изгнания змей» и «изгнания Иеремии» связаны с темой гонений на пророка Иеремию, широко представленной в ветхозаветных преданиях о нем (Иер. 11–12, 26, 37–38), а также со следующим местом из книги пророка Иереми: «...Я пошлю на вас змеев, василисков, против которых нет заговариванья, и они будут уязвлять вас» (Иер. 8, 17).

да обходила все дома в селе, стуча, гремя и собирая дары (Филиповић 1967б, 193).

В день св. Иеремии ограничивалось использование длинных, острых и колющих предметов, чтобы уберечь человека и скот от укусов змей: женщины остерегались причесываться и даже дотрагиваться до гребней, прясть, сучить веревки или шить (иглы связывали вместе и прятали под камень); мужчины не копали землю, не строили заборов, не пользовались бритвой; никто не смел произнести слово «змея» и т. д.

В Македонии и западной Болгарии с днем пророка Иеремии связан женский обычай изготовления глиняных форм для выпечки хлеба — «подниц». Во время работы женщины пели песни, аналогичные тем, которые исполнялись при изгнании змей. Полагали, что изготовление «подниц» предохраняет человека от змеиных укусов, а женщин — от их похищения Змеем, берущим женщин в жены (см. подробнее: Бонева 1997).

Магическим действиям, совершаемым в один из названных выше праздников, сопутствовали приговоры (своего рода формулы изгнания), мотивы которых с точки зрения их семантической структуры основаны на противопоставлении «своего» и «чужого» пространств, а также их персонажей — по их принадлежности каждому из этих пространств. Смысл этих приговоров сводился к восстановлению первоначального порядка, возвращению каждого персонажа на свое место и предполагал несовместимость, невозможность сосуществования «своего» и «чужого»: змей как хтонических (языческих, «поганых») существ и христианского праздника (персонажа). Ср. нижеследующие тексты:

«Јеремија у поље, беште змије у море» [Иеремия в поле, бегите, змеи, в море] (Кнежевић, Јовановић 1958, 114, Шумадија);

«Јеремија у двор, змија у гору» [Иеремия во двор, змея в лес];

«Добро-дома и у поље, зло-змије и гуштери — у гору и воду» [Добро в доме и в поле, а зло-змеи и ящерицы в лес и в воду] (Ђорђевић 1958, 386); *«Бегайте зъми и гуштери, днеска е Благовец. Иде цар цървулан, ша ва муши в миши дупки, ша ва навре в кози рог; ша ва сече мира по мира»* [Убегайте, змеи и ящерицы, сегодня Благовецение. Идет царь Цървулан, он загонит вас в мышьи норы, скрутит вас в козий рог, посечет вас одну за другой] (Пловдивски кр., 265);

«Бягайте, змии и гущери, че иде Баба Марта, с огън и пламък ще ви изгори!» [Убегайте, змеи и ящерицы, придет Баба Марта, огнем вас сожжет!] (Странджа, 329, болг.);

«Бягайте змии и гущери, че утре е Еремия» [Убегайте, змеи и ящерицы, завтра Иеремия] (СбНУ, 1905/21, 45, болг.);

«Бегај, бегај, поганија! Ете иде Јеремија...» [Убегай, убегай, поганая! Вот идет Иеремия...] (Ястребов 1886, 164);

«Беште змии гуштере, иутре казваі Благовесте» [Убегайте, змеи, ящерицы, завтра Благовещение] (Ангелова 1948, 216, Самоковско).

Согласно логике этих высказываний, здесь — дома, в поле, во дворе — должен находиться святой, царь, христианский праздник, добро вообще, а «там» — в море, в лесу, в воде — змеи, ящерицы, «поганые». В любом случае мотивы изгнания были основными в этих приговорах, ср. в приговоре, читаемом в Лазареву субботу, где змея называется «хромой Лазарицей»: «Куца, куца Лазарице, бјез' од куће поганица, убиће те стопаница» [Хромая, хромая Лазарица, убегай от дома, поганая, убьет тебя хозяйка] (Каймаковић 1975/1976, 57, сербы в Боснии).

Изгнание змей, широко практикуемое именно в южнославянской традиции и как таковое неизвестное ни западным, ни восточным славянам, трактуется исследователями в мифопоэтическом ключе и осмысливается как способ отверзания водных источников, запертых змеем, т. е. как один из распространенных там же, у южных славян, способ вызывания дождя (о метеорологических мотивах в весеннем цикле см. в Части II, в главе 2-й).

Помимо змей, ранней весной культурное пространство символически очищали и от других хтонических и нечистых животных — от мышей и кротов, что диктовалось прежде всего хозяйственной необходимостью. Мышам в разных славянских традициях был посвящен Трифонов день, а также Чистый понедельник, масленичная суббота, Страстной четверг, а кротам — также Трифонов день, Благовещение, масленица, Тодорова суббота и др.

Кротов и мышей изгоняли шумом; мышам символически подрезали хвосты, залепляли им глаза или завязывали рты, заговаривали, приглашали на ужин в надежде, что позже они не станут трогать посевы; для кротов готовили специальные колобки, символически укорачивали или запекали кротам головы, чтобы те не разрывали

землю в поле и в огороде. Среди наиболее популярных апотропейческих текстов, исполняемых в профилактических целях, были ритуалы-диалоги, разыгрывающие «сцены» уничтожения грызунов и змей, ср. хотя бы такой пример: в Страндже в Чистый понедельник женщины выметали дом и сжигали мусор, бросая в огонь в том числе и старые тряпки; при этом они обменивались такими репликами: «*Что жжешь?* — спрашивала одна. — *Жгу глаза мышам и змеям!* — *Так жги, чтобы сожгла!*» (Странджа, 327).

Аналогичные ранневесенним ритуалы изгнания грызунов совершались и осенью (мышам, в частности, был посвящен день св. Нестора — накануне Дмитриева дня), чтобы обезопасить амбары и иные хранилища с зерном.

ДОМ

У восточных и западных славян также были известны очистительные действия, адресованные хтоническим животным (змеям, ужам, лягушкам и жабам). Однако они совершались на Страстной неделе, что, видимо, связано с христианским значением Страстного (Чистого) четверга как дня очищения (из лат. *dies viridium*). У восточных славян это был Чистый четверг, в католических же традициях — главным образом Страстная пятница. Другая отличительная черта западно- и восточнославянских очистительных обычаев в том, что основным их объектом был не столько двор и земельные участки (поля), упоминаемые в южнославянских формулах изгнания змей, сколько сам дом. И наконец, третье отличие относится к сфере прагматики совершаемых действий: у южных славян это было в прямом смысле изгнание змей, приуроченное к дням их появления (выползания) из зимних нор; у восточных и западных славян аналогичные действия обычно имели характер превентивного оберега.

Дом либо тщательно выметали, тем самым символически «очищая» его на весь предстоящий год от разного рода «гадов»: словенцы сметали паутину из углов к дверям (Kuret 1, 172) либо чаще заключали в магический круг; поляки Подгорья обходили дом трижды справа налево (Kolberg 44, 94) либо оберегали порог дома; чехи клали под порог дерн (ЇL, 1892/1, 506).

Подобные обычаи широкое распространение получили в Полесье (особенно в центральной его части). Основными практиковав-

шимися здесь способами очищения (и одновременно профилактической защиты) жилища были: обметание дома и хлева в направлении от дома, обливание водой внешних углов дома или обмазывание их дегтем. Это делали «от гадости», «штобы ничего не поўзла», «штоб поганка не лезла», «штоб погани не было ў хаты», «штоб нычого поганое не чаплялось до хаты». Наиболее известным было обметание дома, для чего кое-где даже делали специальный веник (ПА, Рясно Емильчинского р-на Житомирской обл.). Мусор, собранный в результате такого обметания, сжигали или выбрасывали на воду: «Ужака подходить до хаты летом — через тэ заметаем ў Чыстый четвер кром хаты. Тэ сметичко збираемо и на бегучу воду висипаемо, шоб нияка погань не была ў хаты» (ПА, Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл.). Ослабленный вариант этого ритуала — обход дома с веником (ПА, Тхорин Овручского р-на Житомирской обл.).

В качестве очистительных и охранительных действий, аналогичных описанным, в Полесье встречается также обкашивание травы вокруг дома (ПА, Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл.), обсыпание дома маком-ведуном (ПА, Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл.), обход дома со свечой (ПА, Рясно Емильчинского р-на Житомирской обл.), очерчивание дома снаружи по низу мелом (ПА, Велута Лунинецкого р-на Гомельской обл.). Все названные действия совершались обычно до восхода солнца, молча, часто нагишом.

В западной части Полесья вместо обметания дома практиковалось ритуальное выметание жилища с последующим уничтожением мусора, совершаемое не в Чистый четверг, а обычно на Благовещение, ср.: «На Благовишчэнне замитають хату после заходу. Трэба чэрэз дарогу кинуты сमितте, шоб ны было жабы, тараканы ў хаты» (ПА, Дружиловичи Ивановского р-на Брестской обл.)³. Благовещенский обычай уничтожения мусора, известный на западе Полесья, в свою очередь коррелирует с восточнобалканскими обычаями уничтожения мусора в специальных кострах, разводимых во дворах в один из ранневесенних праздников.

³ Об особенностях распространения этих обычаев на территории Полесья см. карты в нашей работе: Агапкина 1995, 42, 60.

Объектом изведения (уничтожения, изгнания) становились и домашние насекомые, прежде всего блохи, а также вши, тараканы, мухи, муравьи и др., избавление от которых естественным образом вписывается в круг очистительных акций переходного времени, нацеленных на уничтожение хтонических сил. Очищение домов от них составляло смысл множества магических действий, совершаемых не только в зимний период илиokkaзионально (например, после первого кукования кукушки или крика удода), но и на протяжении всего ранневесеннего цикла — с масленицы до Пасхи.

Чтобы очистить дом от насекомых, в один из праздников тщательно выметали дом и двор, а мусор сжигали в кострах, выбрасывали в проточную воду, кидали на ветер и т. п.⁴; осыпали снегом четыре угла хаты (Романов 1912, 312, Оршанский у.); вносили в дом головни от масленичного костра, «чтобы блохи сгорели» (Телбизови 1963, 244); особым образом уничтожали скорлупу от яиц (на масленицу и Пасху), которую забрасывали к соседям, относили в болото (СбНУ, 1898/15, 60, Охрид; Świątek 1893, 593, вост. Польша); символически избавляясь от блох, «приглашали» их в гости к человеку, называя при этом имя, которого не было в семье и которое редко встречается в селе, а затем подкидывали скорлупу от яйца в дом к человеку с таким именем (Кепов 1936, 123—124, Дупнишко).

Для очищения дома от блох и других насекомых прибегали к помощи словесных формул (напоминающих формулы изгнания змей), в основе которых — противопоставление нечистого чистому, зимы весне, несовместимых в рамках одного хронотопа: «*Вънка бълхи, вътре Марта!*» [Вон, блохи, внутрь, Марта (Баба Марта — персонификация 1 марта)] (Тодорова 1990, 213, Варна); «*Бегайте, бълхи, Благовец ве гони!*» [Убегайте, блохи, Благовец вас гонит!] (Масларова 1980, 178, якорудчане). На тех же оппозициях базируются популярные на Украине формулы, произносимые хозяйкой на Пасху во время сажания куличей в печь, ср.: «*Жуки, клопы, тараканы, вон из хаты, паска иде ў печь*» (ПА, Ст. Боровичи Цорского р-на Черниговской обл.; ср. также Милорадович 1991, 204, и др.). Та же символика определяет и иные способы изведения домашних насекомых: на Украине хозяйка, посадив пасхальный кулич в печь, выметала дом

⁴ Stelmachowska 1933, 126; Vukanović 1986, 398; Тодорова 1990, 213; Пећо 1925, 371; Шкарић 1939, 139; Филиповић 1958, 304 и др.

нагишом и ударяла по углам дома лопатой, на которой сажала в печь «паску» (Грушевська 1927, 14); в Малопольше по возвращении из церкви в Страстную субботу по углам дома ударяли корзинкой с освященной пасхальной пищей, чтобы в нем не было блох (Гура 1997, 95–96).

Таким образом, в словесных формулах, используемых для изгнания змей (в южнославянских традициях) и для изведения домашних насекомых, можно усмотреть метафору природного скачка, смены сезонов, столь широко и разнообразно представленную в самых разных календарных текстах ранневесеннего периода.

Очищение жилища было календарно детерминировано и приурочивалось в основном к тем же «чистым» праздникам: Чистому понедельнику и Чистой среде, а также к концу Страстной недели (Чистому четвергу и Страстной пятнице). Дома белили, чистили, мыли (см. карпат. название Чистого понедельника *Помывальный понедельник*, КА, Брод Иршавского р-на Закарпатской обл.), шпугатурили, подметали новым веником или новой метлой, чтобы в доме целый год не было грязи (Реміца 1951, 52, мораване; ŠL, 13/6, 276, Младоболеславско); мыли стены, окна и потолок (Зеленин 1914, 281, нижегород.); проветривали дом (Петровић 1948, 241, Гружа, центр. Сербия); чистили курятники (Blažeka 1941, 70, Междумурье, сев.-зап. Хорватия). У русских на Благовещение перетряхивали соломой из постелей.

Некоторые хронимы первой и последней недель Великого поста также указывают на очистительный смысл совершаемых в эти дни действий, ср. чеш. *Smetná středa* 'Сорная среда', среда 1-й недели Великого поста, когда выметали золу из печи, чеш. *Sazometná středa* 'среда Страстной недели', когда перед Пасхой вычищали сажу, мели, вывозили навоз, чистили хлев (Валенцова 1996, s. v.). К масленице и Страстной неделе приурочено очищение очагов, печей и печных труб, с чем, возможно, связано наличие маски трубочиста среди масленичных масок, известных на юге Европы, в том числе у словенцев (ср.: Kuret 1, 192; Даркевич 1988, 182).

В одной из редакций Книги Паломник новгородского архиепископа Антония, где рассказывается о посещении Царьграда (в 1200 г. или около того) и церкви святой Софии, среди прочего упоминается о церковных обычаях Страстной пятницы, аналогичных мирским: «а по

иным церквам не служат в велики́ пяток, ну святыя Софеи, но мы-
ють церкви в тыи дни...» (Книга Паломник, 29).

ПИЩА

Очистительная тема, взятая в ее отношении к пище, имеет касательство по преимуществу к великопостному периоду (когда все, что связано с пищей, приобретает особую значимость), поэтому оппозиция старая/новая пища в ранневесенней мифологии обретает черты противопоставления скоромной и постной пищи, однако целиком к нему не сводится. В православных славянских традициях (у южных и восточных славян) символическое прощание со старой пищей, очищение от нее происходило по окончании масленицы, у западных — в конце поста, перед Пасхой.

Окончание масленицы и наступление Великого поста было ознаменовано переходом к постной пище, в связи с чем в этот календарный период актуализировались мотивы расставания со старыми скоромными продуктами и блюдами.

Прощание со скоромными блюдами трактовалось в традиционных для народной культуры терминах «очищения», ср. названия первого дня Великого поста, рус. *Чистый понедельник*, хорв. *Čista sreda*, где *чистый* одновременно имело и значение 'постный', и значение 'правильный', и, вероятно, ряд других, аналогичных. Скоромную пищу уничтожали (у русских сжигали в костре остатки блинов, молока и сметаны) или говорили, что уничтожают: «В понедельник после масляной молоко и масло жгут. Костерик разведут и кричат: „Молоко горит, мясо горит“» (ГУ, 40–5–18, нижегород.)⁵; удаляли за пределы культурного пространства: например, клали скоромные остатки в корзину и вешали высоко на шест (ГУ, 40–10–13, нижегород.), насаживали на прут или вертел и втыкали на крышу под стреху (Milićević 1967–1968, 478, хорв.); представляли избавление от скоромной пищи как ее удаление, ср. применяемые в конце масленицы и в 1-й день Великого поста формулы, с помощью которых детям объясняли отказ от скоромного: «Молоко сгорело, в

⁵ О некоторых обычаях, связанных с уничтожением скоромной пищи, см.: Агапкина, Топорков 1986.

Ростов улетело»; отдавали «чужим», например цыганам (Шкарић 1939, 92, Шумадия).

Старую пищу и ее остатки тщательно собирали и иногда использовали в разнообразных магических целях⁶. В Вологодском кр. в Чистый понедельник молодежь выпрашивала по дворам остатки скоромного и выпивки (это называлось *черепки собирать, черепья собирать, косточки собирать*) и устраивала пирушку, подводящую итог масленичным гуляньям (Морозов, Слепцова 1993, 280–282).

Избавление от скоромной пищи нашло отражение в масленичных песнях:

После масляной недели
Со стола блины лецели,
Полицило ўсё ў порог,
И смятана, и творог.

или: Масленица-пализуха,
Пализала все блины-каравайцы...

(ПА, Спорово Березов-
ского р-на Брестской обл.)

(ПА, Семцы Почепского
р-на Брянской обл.);

см. аналогичные мотивы в разделе масленичных песен в ПКП.

Масленичное заговенье осмыслялось как конечная точка в жизненном цикле отдельных продуктов — старого молока, мяса, а также вина. Болгары рассказывали, в частности, о том, что прошлогоднее вино хранится только до масленичного заговенья, а то, что переживет эту дату, превращается в уксус или запрещается как старое (Вълчинова 1994, 65).

Особое место в этом ряду занимает нарочитое декларирование отказа от скоромной пищи, предостережение от ее употребления, моделирование правильного повседневного поведения. Болгарские куекеры и другие ряженные (например, *Баба Рога* или *Баба Коризма*, олицетворявшие Великий пост) в Чистый понедельник обходили дома с деревянными саблями и били детей, чтобы они не просили мяса (Маринов 1914, 378). У болгар в Варне куекеры кричали на улицах: «Кто ест яйца?» и гнали тех, на кого им показывали (Тодорова 1990, 212). В Черногорском Приморье женщины в 1-й день Великого поста мыли посуду в щелоке, им же чертили над воротами крест, который называли *Коризма*, т. е. 'Великий пост', и пугали им детей, чтобы они

⁶ Ср. мифопоэтическое представление о последнем как средоточии целого, силы, плодородия, «вода» скота и т. п.

не просили скоромного (Јовићевић 1922, 155). У русских в последний день масленицы по деревне возили дровни с шестом, на котором сидел человек и кричал: «Молоко грех есть!» (ГУ, 42—6—16, нижегород.). Там же, на Нижегородчине, в последний день масленицы на колесо, надетое на шест, залезал мужик с веником и делал вид, что бьет кого-то, приговаривая при этом: «Не проси молока, блинов, яишницы» (Зеленин 1915, 834, Арзамас. у.).

Избавление от постной пищи, трактуемой как старая и непригодная для употребления, известно на западе славянского мира. Мораване в Страстную субботу сжигали у костелов старое растительное масло (Pernica 1951, 52); поляки начиная со Средопостья вывешивали фляжки с растительным маслом высоко на деревья (Matyas 1895, 84); в Мазовше вешали на сухой вербе сельдь (Kolberg 28, 135); польские поморы, изгоняя сельдь на Страстной неделе, даже исполняли особую «орацию» о сельди:

Śledziu, śledziu,	Сельдь, сельдь,
Nie będziesz więcej naszych	Не будешь больше наших желудков морить,
żołądków głodzić,	
bo cię pobijem i na drzewie powiesim.	Так как мы тебя побьем и на дереве повесим.

(Stelmachowska 1933, 125)

Однако наиболее массовый характер у западных славян приобрело уничтожение и изгнание постовых блюд *жура* и *киселя* (горячих кислых блюд, приготовленных на закваске из муки и т. д., см.: СД 2, s. v. *Жур*), приходившееся на последние дни Великого поста. Оно символизировало окончание Великого поста и избавление от старой пищи, ср. кашуб. выражение «вылить жур» в значении 'перестать поститься'. В Польше такой обряд назывался *rogrzeb żuru*, *wybijanie żuru* [похороны жура, выбивание жура] и вместе с тем — *rogrzebanie postu* [похороны поста], что позволяет в семиотическом смысле уравнивать «жур» и «пост», признать «жур» знаком великопостного времени. Парни ходили по селу и разбивали горшки с жуrom, крали их из печи и подвешивали на деревья; бегали по полям и кричали, что жгут жур, выносили жур за границы села и закапывали его в землю. У словаков и мораван аналогичные действия проделывались с соломенной куклой *Kýsel'* или *Kyselica*. Куклу (наподобие Марены) носили по селу в 5-е или 6-е воскресенье Великого поста

и при этом пели песни о том, что выгоняют «киселицу»; затем выносили ее за село, срывали с нее одежду, а саму куклу разрывали, сжигали или топили (см.: Агапкина 1989).

Таким образом, средствами кулинарного кода в народной культуре передавались не только представления о начале и конце определенного отрезка календарного времени и движении самого времени от одного рубежа к другому, но также и принципиально важные для ранневесеннего (новолетнего) цикла мотивы прощания со старой пищей, избавления и очищения от нее. Вместе с тем такое прощание — не просто смена кулинарных приоритетов или отказ от одной пищи и предпочтение другой. Эта смена имеет характер драмы: с одной стороны, пища, принадлежащая к «старому» времени, «изгоняется», общество и отдельный человек «очищаются» от нее (ср. символику поста как периода очищения и тела, и души), с другой — общество переходит к «новой», «молодой» пище (об этом см. в главе «Тема начала и обновления»).

УТВАРЬ И ОДЕЖДА

Оппозиция скоромного и постного проецировалась и на посуду, в которой эта пища готовилась. Посуду, в которой в течение мясоеда варили скоромные блюда, в начале Великого поста тщательно очищали от остатков — ее мыли, чистили песком и золой, кипятили в щелоке, выжаривали на огне и т. д.⁷ В Лесковацком кр., например, рано утром в Чистый понедельник женщины мыли в родниковой воде всю посуду и готовили ее для постной пищи. Говорили, что таким образом посуда «постится» (Борђевић 1958, 369).

Однако тема очищения домашней утвари, коррелирующая с идеологическим комплексом Великого поста, ни в коей мере не сводится к нему целиком. Очищению подлежала в итоге вся домашняя утварь вне зависимости от ее причастности к скоромной пище. В Хорватии (на о. Чёв) в Чистую среду хозяйки снимали очажные цепи, на которых обычно висел котел с пищей, и дети волокли их к морю и там чистили (Škoda, Držić 1941, 74). У словенцев тот же обычай был

⁷ Dydowiczowa 1967, 48; Karczmarzewski 1972, 50; Lang 1913, 72; Milićević 1967–1968, 478; Даскалов 1906–1907, 6; Филиповић 1958, 303; Тодорова 1987, 399; Архангельский 1854, 43, ярослав.

приурочен к Страстной пятнице, когда дети таскали по земле перепачканные и закопченные за год очажные цепи до того момента, пока те не начинали блестеть (Kuret 1, 176). На Новгородчине в Чистый четверг до рассвета парили молочную посуду и окуривали ее вереском (Зеленин 1915, 858).

Очищению подлежала и традиционная утварь для замешивания и заквашивания теста. В Полесье, в отдельных регионах Белоруссии и в южнорусских областях в Чистый четверг (и в некоторые другие ранневесенние даты) совершалось ритуальное очищение дежи (квашни). До восхода солнца дежу тщательно выскребали, отмывали, натирали солью и чесноком, подкуривали воском и хмелем, а затем перевязывали полотенцем и выставляли на солнце, чтобы она весь год была «чистой» и в ней удавался хлеб (ПА; Малинка 1898, 163 и др.). Очищение дежи как действие, имеющее утилитарное значение, мифопоэтически осмыслялось как «говение» дежи и приобретало черты ритуализованного акта, ср. одно из объяснений обычая: об очищенной и выставленной на видном месте деже говорили «дежа на исповедь идет» (подробнее см.: Топорков 1990; СД 2, s. v. Дежа).

Аналогичные обычаи встречаются и в других славянских традициях. Болгары Пловдивского кр. в канун Юрьева дня относили к реке ночвы (корыто для замешивания теста), где мыли их (Пловдивски кр., 269); в Страндже ночвы мыли в Чистый понедельник, после чего в них разводили новую закваску (Странджа, 324); в Косовом Поле (юж. Сербия) по завершении масленичного заговенья ночвы кропили вином (Дебельковић 1907, 260).

К очищению дежи и ночв примыкают и другие, менее мифологизированные практики очистительного характера, ср.: «Пэрэд Чэстым чэтвер всё мьеш. Мыли лопату, что хлиб содэлы в пичь, коробку мыли, что паску святэлы...» (ПА, Ополь Ивановского р-на Брестской обл.). Очищение затрагивало и мебель (столы и лавки) — их чистили, скребли, в том числе и щелоком, мыли и т. п. (Lukić 1924, 295, хорв.).

Рубеж масленицы и Великого поста порой осмыслялся не просто как время очищения, но как окончание срока «жизни» для отдельных видов посуды и утвари, отмечаемое битьем и ломанием старой посуды. Это действие, понимаемое как очистительное, практиковалось в конце масленицы в разных славянских традициях. У словенцев, например, в конце масленицы ряженный носил на голове корзину со старой посудой и в прежние времена разбивал ее (Kuret 1, 51; то же:

Stelmachowska 1933, 101, пол. Поморье; АКЕ А/15, вост. Польша). На Отоке в Чистую среду во время обхода села с плугом (аналог ритуальной пахоты) женщины выносили из села старую посуду (Lovretić 1897, 395, хорв.). В польских песнях и календарных поговорках, приуроченных к началу поста, весьма популярен мотив «*Wstępna środa garnki tłucze*» [Пепельная среда колотит горшки] (Udziela 1886, 67). О битье посуды см. выше в связи с ритуальным уничтожением постной пищи.

Ранней весной происходило уничтожение разного старья, скопившегося в течение года в доме и во дворе: словенцы на Страстной неделе «толкли Иуду», колотили на площади в центре села старую деревянную посуду, утварь и мебель (Kuret 1, 150); на масленицу русские Вологодского кр. свозили на санках в болото все собранное по дворам старье (веники, лапти, плетни) (Морозов, Слепцова 1993, 292); украинцы Переяславского у., начиная на Алексея теплое городить огороды, сжигали прошлогодний бурьян и мусор (Чубинский 3, 10); полешуки Житомирщины сжигали на масленицу старую траву (в России это часто делали в канун Пасхи). Очистительные мотивы во многом определяют мифологическую семантику масленичных, пасхальных и других ранневесенних костров.

Подобно другим «вещным» элементам обряда (пище, утвари и др.), одежда также становилась материальным воплощением значений, приписываемых ранневесеннему сезону. Тема прощания с уходящим годом, избавления от старого выражена в уничтожении старых вещей, практикуемом в рамках «проводов Масленицы» или западнополесского обряда «проводов, или изгнания зимы». В масленичном костре сжигали старые вещи, чучело Масленицы обряжали в старую и рваную одежду (подробнее об этом см.: Маслова 1984, 113–114), а «изгоняя зиму» на Фоминой неделе, сжигали старые лапти, забрасывали их в воду, выкидывали из дома (ПА). В сопровождавших обряд приговорах также звучали мотивы избавления от ставшей ненужной одежды:

А ну, зима, до Кривицы,
Каб нэ трэба рукавицы;
А ну, зима, до Кулян,
Каб нэ трэба андарак [теплая юбка].

(ПА, Дружиловичи Ивановского р-на Брестской обл.)

Одежда становилась и объектом очищения, календарно и мифологически детерминированного. В Чистый понедельник обычно (едва ли не единожды в году) перестирывали (*мыли*) постель (ср.: Завойко 1914, 115, владимир.; Костић 1968—1969, 379, Неготинская Краина) и перетряхивали на улице постель и одежду (Тановић 1927, 42, Гевгелия). Чешские женщины в Холтицах в Чистый понедельник отправлялись в корчму *prát zástěry* 'стирать передники', т. е. символически очищать одежду от скоромной пищи, налипшей в том числе на одежду (Zřít 1950, 148); а старообрядцы Подмосковья в Чистый понедельник отдавали в стирку все обеденные и чайные скатерти и салфетки как имеющие на себе следы скоромной пищи (ФКГ, 238), ср. ниже о вост.-слав. обычае *полоскать зубы*.

В западной Сербии белье стирали у мельницы до восхода солнца в Юрьев день (Костић 1988—1989, 100); в южной Сербии в Юрьев день проветривали и вытряхивали на солнце все тканые изделия (Мићовић 1952, 160, Попово Поле) и т. д. и т. п.

Так же, как на рубеже «нового года» люди избавлялись от старой пищи, заменяя ее новой, они поступали и с одеждой. В восточных Родопах в Юрьев день люди отправлялись к лечебным источникам, где мылись и переодевались в новую одежду, оставляя старую (в качестве жертвы) на дубах, растущих поблизости (Николчовска 1989, 56). Аналогичные магические действия совершали и жители западного Полесья в Страстной четверг, пуская по реке старую одежду или белье, снятые непосредственно перед омовением (Агапкина 1995, 59; часто обычаем преследовал специально лечебные цели: это делали, «чтобы человек оставил в реке свою болезнь»).

ЧЕЛОВЕК В ЕГО ТЕЛЕСНОЙ ИПОСТАСИ

Чистота телесная также входила в традиционную для ранневесеннего новолетия парадигму очищения. Очистительные действия сосредоточивались в основном вокруг тех же календарных праздников — Чистого понедельника (Чистой среды) и Чистого (Страстного) четверга или Страстной пятницы, у южных славян — Юрьева дня.

Воздержание от скоромной пищи в течение 7 недель Великого поста (понимаемое в том числе и как телесное очищение) сочеталось с массовым отказом от пищи (а иногда и воды) вообще в первые три дня поста (серб. *пример* 'трехдневный пост'), Страстную пятницу или два по-

следних дня: с вечера Чистого четверга до разговления утром в пасхальное воскресенье — ср. хорв. *postit gloriју* 'поститься строго в течение двух дней, пока завязаны колокола', бел., укр. *жылныкаваць* 'поститься начиная со Страстного четверга — *Жылныка*' и др.

Собственно же очистительные действия предпринимались в Чистый понедельник, что осмыслялось как избавление от масленичных грехов и беспутства, от скоромной пищи и иных невоздержаний. В терминах очищения трактовались многие обычаи этого дня: так, например, практика обильных возлияний в Чистый понедельник или Пепельную среду называлась у восточных и западных славян «полоскать зубы» (т. е. пить водку, чтобы выполоскать изо рта остатки скоромной пищи), ср. южнорус. *полоскати зубы*, укр. *полокание*, карпат. *полоц(ц)ут зуби* (Шухевич 1904, 211, гуцулы; Купчанка 1875, 355, Буковина), словац. диал. *palenkou zubi plukali* [водкой зубы полоскали] (Валенцова 1988, 247, словаки Закарпатья), пол. *przeptukać wodką zęby po zarzniętym mięsie* 'полоскать водкой зубы от мяса, съеденного в Заговенье' (Karczmarszewski 1972, 51; Saloni 1908, 118), а также вост.-слав. хроним *Полоскозуб* 'Чистый понедельник'. В сербском Банате (там, где известно немало обычаев, характерных для западных и восточных славян, но малоизвестных южным) женщина также отправлялась в Чистый понедельник в корчму *да оперу зубе ракијом* 'ополоснуть, вымыть зубы ракией' (Малешевич 1996, 66).

Очищая тело от скоромной пищи, повсеместно мылись, а у русских обязательно топили баню, где *смывали молосное* (ВС, 48, Костромская обл.); в Меленковском у. Владимирской губ. в Чистый понедельник топили баню, чтобы «смыть с себя масленицу» (Добрынкин 1896, 6).

У балканских славян к традиционному для Чистого понедельника мытью добавлялась стрижка детей и обязательное бритье мужчин, что должно было обеспечить им телесную чистоту и здоровье в течение всего года⁸.

Разнообразными и массовыми были и хорошо известные очистительные обычаи Страстной недели. Поскольку у восточных и западных славян в это время было еще достаточно холодно, то собственно купания в источниках встречаются крайне редко (лишь из-

⁸ См.: Грбић 1909, 37, Болевац. окр.; Мијатовић 1928, 31; Ђорђевић 1958, 369; Ястребов 1886, 114, макед.

редка можно встретить упоминания о коротком купании в проруби, точнее — о погружении в нее). В Белоруссии люди мылись в бане, положив в лохань с водой серебро, чтобы тем самым усилить очистительный эффект омовения. В южнорусских обл. считалось необходимым помыться до дворе очень рано, до самого восхода солнца, пока ворон не искупал еще своих воронят. Русские окачивались водой под куриным насестом, чтобы весь год быть здоровыми. Вода для мытья должна была быть «свежей» — проточной или колодезной. На западе славянского мира преобладает традиция омовения в проточной воде, ибо именно этой воде приписываются оздоравливающие свойства. Поляки Великопольши мылись у источников сами и приносили воду домашним, тем, кто не мог пойти к источнику. Так же поступали и словенцы, приносившие домой воду из источников, сильно бьющих из-под земли.

В восточнобалканских традициях аналогичные процедуры чаще совершались в канун Юрьева дня: это и обрызгивание спящих домочадцев свежей водой, и купание детей в «цветочной» или «виноградной» воде, в воде, куда предварительно были положены веточки лозы, вербы или кизила, и омывание водой у источников в ночное время.

Очистительные действия встречаются и в пасхальном цикле: наиболее заметен здесь (по преимуществу девичий) обычай умыться «с красного пасхального яйца», чтобы быть красивой.

* * *

Очистительная тема, вопреки тому, как могло бы показаться вначале, решается в ранневесеннем цикле отнюдь не столь единообразно и однозначно. Магические действия и фольклорные мотивы, объединенные нами в эту более общую тему — тему очищения, на самом деле реализуют целый спектр семантических и символических интенций: здесь и собственно очищение, т. е. достижение физической (дом, одежда, утварь) и телесной чистоты; очищение как изгнание хтонических существ (змей, кротов, насекомых и пр.); очищение как профилактическая магия, ограничивающая проникновение хтонического начала в культурное пространство, иначе говоря, обеспечивающая «чистоту» этого пространства в мифологическом смысле; очищение как избавление от «старого» (старых людей, старой пищи, старых вещей) в качестве условия для последующего обновления.



ГЛАВА 3

ОБЩИНА КРИТИКА И ТЕМА ИЗБАВЛЕНИЯ ОТ ГРЕХОВ

*Който открадна биволите на дядя Стойка,
да гори като тоя кош.*

Болгарское масленичное проклятие

Восточнославянские словесные поединки. — Хорватский суд над Карнавалом. Завещание Карнавала. — Словенская «сельская критика». — Чешское «позывание имен». — Польские пасхальные оглашения. — Болгарские и македонские масленичные проклятия и оглашения.

Помимо чистоты телесной в период расставания со старым годом и наступления новолетия человек и сообщество в целом стремились достичь и чистоты духовной, моральной, чему были посвящены многие великопостные установления: покаяние, исповедь в грехах, богоугодные дела и раздача милостыни, а также воздержание от разного рода развлечений, чтение Священного Писания, пение духовных песен и мн. др. Параллельно с этим в традиционной культуре наступление новолетия отмечалось церемониями, посвященными символическому избавлению от грехов и проступков (как индивидуальных, так и общественных), имевших место в течение прошедшего года. Как писал М. Элиаде, «... в момент такого рассечения времени, каким является Новый год, мы присутствуем... при отмене прошедшего года и истекшего времени. Таков, впрочем, и смысл ритуальных церемоний очищения... аннулирование грехов и ошибок отдельного человека и всей общины в целом...» (Элиаде 1987, 68).

В славянских культурах тема духовного очищения, избавления от прошлых ошибок получила широкое развитие.

У восточных славян она реализовалась в форме словесных поединков, в ходе которых представители противоположных полов (девушки и парни) или соседних сел переругивались, насмехаясь над недостатками друг друга, ср.:

*Летяť гуси через груши, да все головати,
На тому кутку на Гутниках дівки черевати,*

Летять гусі через груши, да все красноноси,
На тому кутку на Гутниках дівки всі курноси...

(ИИФЭ, оп. 2, д. 110, л. 39, Киевская обл.,
Гутники — соседнее село)

Летіли гуси бадратії,
В Хвастійці хлопці шмаркатії.

(ИИФЭ, оп. 7, д. 754, л. 38, Киевская обл.)

«Критика» в адрес соседнего села касалась не только девушек и парней, но также других социальных групп («мужики», «бабы») или самого села и его улиц, домов. Вот так, например, описываются жители соседних сел: *внешность девушек* — «курносые», «кривоногие», «кleshоногие», «бледные, без румянца», «косые и босые», «как воробы», «как совоньки», «у них головки как колотовки, как бороны»; *внешность парней* — «шмаркатые» [сопливые], «с червями в носу», «паршивые», «горбатые»; *характер, пороки* — «с байструками», «череватые» [беременные], «девушки неверные», «девки-лентяйки», «чешут голову бороной»; *одежда* — «з лопуха хвартушек», «рубашки посконные», «споднички пеньковые», «рушники из крапивы», «в отрепках»; *еда, достаток* — «мужики богатые — солому секут, пироги пекут», «смолу топят, дочек отдают», «деготь гонят, сынов женят», «на рынке мусор и полова»; *занятия жителей* — «охотники забили крысу, сверчка, жабу», «сеют пшеницу — вырастает трава»; *облик села, улицы* — «улица грязная», «заросла крапивой», «зацвела польнью», «там никто не гуляет»; *местные события* — «девять девок родили, а десятая крестила», «девять девок ховают, а десятая помирает», «восемь девок кнутом бьют, девятую вешают, десятую в огне жгут».

Основными темами взаимной критики между девушками и парнями были следующие: обсуждение их внешности (сюда прежде всего относятся песни, противопоставляющие «хлопещкую» и «панянскую» красоту), споры о том, у кого из них больше «правды», высмеивание пищи, напитков, одежды, умения работать и других отличительных черт обеих половозрастных групп (традиция восточнославянских словесных поединков, в которых разыгрывалась тема общинной критики, подробно рассмотрена в нашей книге: Агапкина 2000).

У хорватов, словенцев, мораван, чехов, поляков, а также на востоке Балкан (у болгар и македонцев) и в некоторых других местах ши-

роко известны вербальные ритуалы, представляющие собой форму выражения общественной критики по поводу неблагоприятного поведения отдельного человека и событий, касающихся жизни всего сообщества, в течение прошедшего года (выразительны словенские названия этих ритуалов: *javna kritika* 'публичная критика', *srenjska kritika* 'общественная критика', *vaška kritika* 'деревенская критика').

Вербальные ритуалы, затрагивающие тему общественного осуждения и осмеяния, на юге Европы (на Балканах, у словенцев и хорватов, а также в Италии, Франции, Испании и Португалии), в зонах активного влияния античных традиций и римских празднеств, были приурочены в карнавальному времени. В других местах, на периферии этого основного южноевропейско-средиземноморского ареала, они оказались рассредоточены на всем «пространстве» весеннего времени (вплоть до Троицы и Купалы), заняв место в ряду других бесчинно-праздничных обычаев.

Как правило, эти вербальные ритуалы, посвященные общественной критике, несамостоятельны и на правах фрагмента входят в состав более сложных и массовых праздников. Тем не менее, несмотря на различное календарное приурочение «общинной критики» и ее оформление в виде карнавальных, пасхальных или троицких обычаев, она все же может быть идентифицирована, вычленена из того или иного календарного комплекса.

В хорватских ритуалах тема пороков истекшего года развивается в рамках «суда» над Карнавалом — основным персонажем масленичного праздника¹. Во вторник, перед началом Великого поста, здесь устраивалось «*sudenje*» *Karnevala*, *Fašnik'a* или *Poklad'a*. Это соломенная кукла, которой присваивалось имя одного из местных жителей, особенно провинившегося в истекшем году, или этноним (например *Sigan*). Каждый год к масленице готовили новое «обвинительное заключение» (*testament*), в котором в шутливой форме рассказывалось обо всех неудачах, бедах и прегрешениях местных жителей; в нем было много неллицеприятной критики, высказываемой в адрес жителей села вне зависимости от их возраста и социального положения: обвинения в воровстве между соседями, осуж-

¹ Подробные описания обряда см.: Benc-Bošković 1962, 82–84; Bonifačić Rožin 1962, 99; Bonifačić Rožin 1966, 167–169; Bonifačić Rožin 1974/1975; Miličević 1974/1975, 448; Rajković 1973, 197; Heroldova 1971, 237.

дение пьяниц, разборки семейных неурядиц, измен и мн. др. Куклу провозили по селу в сопровождении «жандармов», а затем «судья» зачитывал обвинительное заключение и приговор (*osuda*), поскольку именно «Карнавал» признавался виновным во всех прегрешениях истекшего года.

При этом «судилище» не производило впечатления монолога судьи, и в нем постоянно присутствовала идея агона. В частности, в составе «завещания» были так называемые *pitalice*, когда участники суда в форме вопросов и ответов осмеивали недостатки соседей. В конце концов куклу, повинную во всех бедах прошедшего года, сжигали, разрывали, топили или вешали (Bonifačić Rožin 1966, 167–170). Аналогичные обряды изредка встречаются также у мораван, чехов и поляков в рамках масленичного «похорон контрабаса», «казни медведя» и др. Часто критика местных порядков была сосредоточена в так называемых «завещаниях басы» (т. е. контрабаса) — пространных текстах и диалогах, где высмеивались старые холостяки и сплетники, пьяницы, доверчивые мужья и пр., а ответственность за все грехи прошедшего года возлагалась на этот персонаж². У словаков в области словацко-моравско-силезского пограничья в Запустный вторник молодежь просила у властей позволения устроить забаву и «осудить петуха на снесение головы». Петуха осуждали на смертную казнь за аморальное поведение, кражи, разбой и другие проступки и в итоге отрубали голову (SN, 1975/1). В Познаньском воев. на масленицу ряженный «медведь», вооруженный нешуточного размера палкой, гоняет по улице встречных, а попавшихся ему девушек колотит. При этом окружающая их толпа кричит: «Которая хорошего поведения, то пусть она удерет, а которая плохая, то пусть он ей пасть разорвет!» (Kolberg 9, 140)³.

Среди хорватских масленичных обрядов, затрагивающих тему осуждения пороков, есть и несколько иные формы. В Каставщине, например (где не практиковался «суд» над Пустом), во время ритуальных похорон чучела Пуста в адрес девушек раздавались рифмованные реплики, содержащие осуждение их поступков в течение года.

² Об осуждении местных порядков во время масленичных празднеств у западных славян см.: Masopustní tradice, 45–46, 145; Václavík 1959, 54; Tomeš 1972, 88; Národopisné aktuality, 1970, № 2.

³ О формах уничтожения календарных символов типа Фашиника, Пуста и Карнавала в масленичных празднествах см. подробно в Части III, в главе «„Вещный“ символ».

Если девушка чересчур много веселилась и явно позволила себе лишнее в отношениях с парнями, то ей выкрикивали:

«*Za rusni špaši rada prnese sv. Katarina faši*» [За масленичные забавы св. Катерина принесет пеленки, т. е. ко дню этой святой, 24.XII, у девушки появится ребенок];

«*Plače se lanjskega rusnega smeha i špaša*» [Наплачется после прошлогодних забав и смеха] (Jadras 1957, 50).

Популярной формой оглашения неблагоприятных поступков девушки было помещение на ее воротах определенных предметов. Так, в качестве наказания за тайную любовную связь на ворота девушки вешали соломенного мужика (Lang 1913, 71), об аналогичных обычаях в связи с осуждением безбрачия см. ниже, в главе 8.

Эти хорватские и западнославянские ритуалы близки словенским. На самом западе Словении в масленичный вторник взрослые мужчины, устроившись на телегах посередине площади, инсценировали забавные события из жизни местных жителей, особенно напирая на то, кто, где и в чем провинился (Kuret 1, 66). Впрочем, право свободно выразить свое отношение к событиям истекшего года можно было реализовать и в канун летнего Иванова дня (23.IV). С вечера парни разжигали костер и пускали во все концы села зажженные кусочки дерева, так называемые «шибы»⁴. Метание шиб сопровождалось выкрикиванием «характеристик» по поводу жителей села и их поступков в течение года. В них парни позволяли себе выпады в адрес особенно нелюбимых ими персон. Девушки, спрятавшись неподалеку, подслушивали, что кричат парни и над кем наутро будет смеяться все село. Легкомысленная девица могла услышать на свой счет:

«*Toto šiba gre za to in to Mojco, da se njebe váčua po vseh stogah...*» [Эта шиб летит NN, чтобы она не болталась по всем стогам].

⁴ Такая «шиба» (šiba) представляла собой маленькую четырехугольную дощечку с дырой посередине. Ее клали на короткое время в купальский костер и затем, когда она загоралась, надевали на палку и размахивали ею в воздухе, чтобы «шиба» отлетела как можно дальше. Метание шиб продолжалось весь вечер. Часть шиб посвящалась Богородице, св. Иоанну Крестителю. Метали шибы также во здравие родственников и знакомых, любимых девушек. Заметим попутно, что šiba — это «розга», т. е. то, чем бьют, наказывают.

Плохой женщине кричали:

«Šiba tej in tej let, da ne bo svojega dedca s pejšnimi vilami okol šiše rodiva in zraven na vse grvo upiva...» [ШИБА летит такой-то, чтобы она за своим стариком с печными вилами не гонялась и к тому же во все горло не орала] (Kuret 2, 94).

У чехов и мораван осуждение нарушения бытовых норм поведения оказалось инкорпорировано главным образом в «королевские обряды» Духова дня (*honiti krála; voditi krála, jezdití po krá-ljách*) и сосуществовало в них рядом с «выборами короля» на основе состязания пастухов и последующей «казнью короля». Эта чешско-моравская традиция была очень популярна; свидетельства о ней исчисляются десятками публикаций, содержащих сотни текстов, которые исполнялись по ходу этих ритуалов.

В один из дней, предшествующих Духову дню или следующих за ним, парни выбирали из своей среды «короля», а также ряд иных лиц («глашатая»⁵, «священника», «палача» и др.). Именно на «глашатая» (называемого *vyvolávač, provolávač, plampač, hlasatel*) возлагалась обязанность выражения социальной оценки, называемой *vyvolávati* 'выкрикивать, вызывать', *říkati* 'говорить', *provolávati* 'провозглашать', *jménovati* 'называть, именовать', *dávati (pěkné, špatné) jméno* 'давать (хорошее, плохое) имя' и др.⁶. Оценка, высказываемая «глашатаем», касалась всех семей («фамилий») села, однако в основном ее объектом были, так же как у восточных славян, девушки на выданье. В одних случаях процессия во главе с «королем» и «глашатаем» объезжала последовательно все дома в селе и высказывала в их адрес свои оценки, во многом зависящие от того, сколь щедры были хозяева, в особенности девушки. В других — жители собирались в центре села, на площади, под высоким деревом, где «король» и «глашатай» оглашали *jména, přídanki, říkadla, rýmy, provolání*, содержащие похвалу и хулу; иногда парни «высказывали» свои оценки с какой-нибудь возвышенности за селом, а местные жители, особенно девушки, внимательно вслушивались в их выкрики. Это были короткие рифмован-

⁵ «Глашатаем» становился парень, особенно искусный в шутке, умеющий не только складно говорить, но и сочинять простейшие присловья.

⁶ Сами по себе эти термины указывают на публичность высказываемых по ходу обряда оценок и мнений.

ные стишки, в которых в стереотипных формулах, повторявшихся из года в год, высказывались столь же стереотипные оценки, ср.:

«*U Adámků dělám začátek, že má mnoho bídných telátek, jedno kusý, druhé rusý, třetí sotva ocas nosí*» [С Адамков начинаю, т. к. у них много бедных теляток, один хромой, другой русый, третий с трудом хвост носит];

«*Tém N. přidáte plachtu trávu, že mají rékny krávy*» [Тем дам мешок травы, т. к. у них прекрасные коровы];

«*Tém N. přidáte zvoneček, že mají neumetenej dvoreček*» [Тем дам звоночек, т. к. у них не подметен дворик];

«*U Řihánků za vraty stojí pytel s klevaty*» [У Ржиханков за воротами стоит мешок со сплетнями].

Иногда «глашатай» оценивал и девушек из соседних сел, одобряя или ругая их, но при этом оставлял для «своих» самую высокую похвалу. Так, в с. Храст «глашатай» говорил о соседских девушках из с. Бишовичи:

«*V těch Bušovicích leží z jara dlouho sníh, že jsou tam ty holky samý smích*» [В тех Бишовичах весной долго лежит снег, т. к. там девушки смех да и только],

а о своих:

«*Chrást, ten leží v krásném údolí, že jsou tam ty chrástecké holky pejkrásnější v celém okolí*» [Храст, он лежит в прекрасной долине, поэтому храстовские девушки самые красивые во всей округе] (ČL, 1893/2, 105–129)⁷.

Если девушки чувствовали себя несправедливо обиженными, «выволавани» могли адресоваться и парням (Vугоční obyčeje, 77).

После каждого стишка «глашатай» требовал от молчавшего «короля» подтвердить правоту его слов: «...*Je pravda nebo ne?*» [Это правда или нет?], на что «король» отвечал: «*Je pravda, lhář svědčí; kdo nesvědčí, lhář je větší, nadélej toho víc!*» [Это правда, лжец свидетельствует; кто не свидетельствует, лжец еще больший, чем дальше, тем больше!]. В подтверждение правоты «глашатая» вся дру-

⁷ Описания аналогичных обрядов см. также: ČL, 1895/4, 32–34; ČL, 1895/4, 492–495; Václavík 1930, 396–397; Žalud 1919, 112; Frolec 1979; Валенцова 1996 и др.

жина, сопровождавшая «короля», хлопала бичами, звенела колокольчиками или одобрительно кричала. По окончании «оглашения» грехов и публичных оценок «палач» символически срубал голову «королю» как бы в наказание за все непорядки, случившиеся в прошедшем году (ср. хорватскую казнь Карнавала).

У поляков аналогичные по смыслу обряды встречались, насколько нам известно, только в Великопольше (Куявы, Познаньское воев.); они представляли собой часть пасхального праздничного цикла и были органично вписаны в его структуру, где выступали в связке с обычаем обливания девушек в первые дни Пасхи. Вечером в воскресенье группа парней собиралась в центре села (на главной площади, перекрестке, у корчмы) и выбирала из своей среды «маршалка» (*marszałek*) и его помощника. В роли «маршалка» обычно выступал самый старший из парней, достигший брачного возраста и поэтому лучше других осведомленный о делах жителей села, или парень, признанный в своей среде самым остроумным и находчивым. Его помощником становился тот, кто обладал громким голосом, мог зычно кричать (иногда его называли *wywoływacz*, ср. чешского «глашатая»). Помощник забирался на крышу высокого дома или корчмы либо на высокое дерево в центре села и оттуда начинал выкрикивать (чтобы его слышали повсюду) так называемые *przywoływki*. Это рифмованные стишки, в которых поименно перечислялись все девушки села, а также события из их жизни за прошедший год; однако, как и в других местах, основное внимание помощник и «маршалок» обращали на недостатки и грехи девушек. Чаще всего в этих репликах осуждалось неумение девушек выполнять ту или иную работу, неаккуратность, а также издержки в поведении (развязность, заигрывание с парнями), ср.:

«*Baśka nie umie chleba piec*» [Баська не умеет печь хлеб];

«*Kaśka nie umie gotować*» [Каська не умеет готовить];

«*Anka nie umie prząść*» [Анка не умеет прясть] (Kolberg 13, 198, познан.).

В «*przywoływkach*» могло сообщаться сразу о нескольких недостатках девушки:

Panna Jadwiga
bogobojna, ale chlora pragnąca,

Панна Ядвига
Богобоязненна, но жаждет парня,

Krowy nie wydoi,
bo się ogona boi.
Izby nie wymiecie,
po kolana śmiecie...
Jak chleb upieczę,
to się szczur pod skórkę przewlecze...

Коровы не подоит,
Так как хвоста боится.
Избы не выметет,
По колено мусора...
Как хлеб испечет,
То под корку крыса приползет.

(Dydowiczowa 1967, 59, pow. zniński)

«Маршалок», стоящий внизу под деревом или домом, принимает активное участие в оценке девушек, отпуская колкости в их адрес в форме пространных и порой пошловатых комментариев к репликам, подаваемым его помощником. Этот обмен репликами между «маршалком» и помощником выявляет скрытую диалогичность публичного осуждения. Например, один из них объявляет, что какая-то девушка очень неаккуратна, что она не моется, не причесывается, в ответ на что его коллега выкрикивает:

«Zaprzągajcie konie, woły, bo wywieziema fafoły — Maryśki Dorędówny! — a brać na nią cztery fury piasku (do szorowania), pięć fur pyrzu (na wiecheć), dwadzieścia kublów wody i mydliska, do wypłókania w gnoiska; — cztery długie grace, do wymiatania w s...czę, boś czarna!» [Запрягайте коней, волов, вывезем растяпу, Марыську Дорендовну! А взять для нее четыре фуры песку для скобления, пять фур ветоши на тряпки, двадцать ковшей воды и мыла для полоскания в навозе, четыре длинных тяпки для выметания в с...ке, уж очень она черна!] (Kolberg 3, 215).

Если же, напротив, один из них хорошо отзывается о девушке, другой вторит ему, назначая ей меньшее наказание. Именно это очищение и омовение согласует общинную критику с пасхальным праздничным циклом. В зависимости от того, сколько на ту или иную девушку возложено обвинений и поношений, определяется количество ведер воды, которые наутро — в Обливанный понедельник — парни выльют на нее для «отмывания пороков»:

«Za karę dostanie sześć wiader wody» [В наказание она получит шесть ведер воды] (Dydowiczowa 1967, 59).

Аналогичные обычаи характерны и для восточной части Балкан, с той лишь оговоркой, что встречаются они здесь не по-

всеместно (Странджа, капанцы, Софийский кр. и др.). В Болгарии *нарицане*, от болг. *наричам* 'называть, нарекать' (так здесь назывался обычай публичного осуждения), происходило на масленицу и было приурочено к разжиганию костров. В Страндже мужчины зажигали старую корзину, набитую соломой, поднимали ее высоко вверх на нескольких палках и выкрикивали осуждающие реплики-проклятия в адрес односельчан, например: «*Който открадна биволите на дядя Стойка, да гори като тоя кош*» [Кто украл быков у дяди Стойко, пусть горит, как эта корзина]. Сначала «высказывались» самые старшие жители села, а после них это имел право сделать каждый. Среди выкрикиваемых *порицаний* особое место занимали так называемые «блудства», осуждавшие незаконные сексуальные связи и супружескую неверность (Гребенарова 1989, 61–62; ср.: Капанци, 212). Функция «нарекания» (давания «истинных» имен-характеристик) возлагалась здесь на *нарицара* — человека, умеющего хорошо и складно говорить и обладающего чувством юмора; ему в этот вечер прощалось все (Буковинова 1995, 260). Порой оглашение пороков выражалось в сквернословиях или проклятиях, адресуемых односельчанам (СБНУ, 1915/30, 82, Софийско). В составе кукерских игр вербальная критика звучала в разыгрываемом здесь же судебном процессе (Странджа, 324).

В Македонии также встречаются обычаи общинной критики, напоминающие скорее восточнославянские словесные поединки, нежели западно- или южнославянские. Это *напевање* и *навикување* (напевание, накрикивание) в адрес соседнего села, также происходившие вблизи масленичных костров. Речитативные выкрики, которыми обменивались жители соседних сел или кварталов, были однотипны и взаимно корильны по своему содержанию; они включали в свой состав прозвище-присловье, даваемое соседям, и своеобразное проклятие, адресуемое им же. Ниже мы приводим пример подобной перебранки, имевшей место между жителями сел Ржаново и Локов (р-н Струги, юго-западная Македония).

«Реплика» из Локова:

...Ржанчани, пржанчани,
Пржи глувци, јади јунци,
Болвите и вошките ке вас,
Кобилите, пак, ке нас.

...Ржанцы, любители жарить,
Жарят мышей, едят бычков,
Блохи и вши к вам,
А кобылы к нам.

«Реплика» из Ржаново:

Локвени помоквени,
Вошките и болвите — вас,
Кобилите нас.

Локвенцы промокшие,
Вши и блохи ваши,
Кобылы наши.

(Домазетовски 1993, 131)

* * *

Если сопоставить описанные выше обычаи, известные в разных областях славянского мира, несложно заметить, что публичное осуждение, высказываемое по ходу словесных поединков и общинной критики, во всех без исключения случаях было формой ревизии моральных норм, принятых в данном социуме, ритуальным средством изживания нравственных пороков, преодолеть которые обществу было необходимо на рубеже нового календарного периода. Общинная критика, отрицая пороки и издержки прошедшего года и издеваясь над ними, утверждала норму прежде всего в сфере нравственно-этической, тем самым обеспечивая духовное и нравственное равновесие сообщества, его устойчивость и преемственность. При этом верификация нравственных норм происходила в хронотопе праздника, который и сам по себе моделировал изломанное состояние мира со свойственными ему бесчинствами, отрицанием каких-либо правил, в том числе, как отмечал В. Н. Топоров, «путем их ритуального развенчания, „хаотизации“, приведения к абсурду, к противоположному („дискретизация“, снижение, осмеяние и т. п.)...» (Топоров 1988, 19).

Единство «идеологической» основы описанных выше восточно-, западно- и южнославянских форм общинной критики не исключает весьма заметных расхождений между ними. Западно- и южнославянские обряды отличались от восточнославянских уже тем, что не имели характера открытого противостояния двух частей сообщества. Смысл общинной критики состоял в оценке поведения членов социума со стороны специально избранных лиц, что отвечало известному средневековому принципу: «грех каждого — общее дело всех» (Гуревич 1981, 134). Существенно, что это были не только и не столько старейшины или люди, облеченные властью и богатством, сколько наиболее остроумные, те, кто умел красиво и складно говорить.

Итак, место открытого диалога двух равноправных сторон (когда «все» пререкались со «всеми»), который был характерной чертой восточнославянских словесных поединков, занял монолог. Это произошло за счет «коммуникативной» пассивности той (большей) части социума, в адрес которой и было направлено публичное осуждение. Тем не менее идея противостояния присутствовала и в этих, на первый взгляд, недIALOGических ритуалах (вспомним диалог «маршалка» и «помощника», «короля» и «глашатая», «судьи» и публики, хорватские *Pitalice* и др.). Впрочем, важнее для нас внутренняя агонистичность этих ритуалов, в которых — хоть и неявно, исподволь — сталкивались между собой, с одной стороны, норма и порядок, устойчивость социальной и нравственно-этической структуры социума, а с другой — его реальное бытие. Тем самым эти вербальные ритуалы реализовали модель поединка, столь актуальную для празднования новолетия (о поединках на рубеже старого и нового годов см. ниже в главе «Тема весеннего новолетия»).

В качестве семантической доминанты описанных выше обычаев общинной критики следует, таким образом, признать присущее им конфликтное начало, элемент эксплицитно или имплицитно выраженного противостояния. У восточных славян общинная критика принимала форму открытого столкновения двух частей социума, на юге и западе — конфликтность выражалась обычно не в реальном словесном поединке между представителями отдельных частей социума, а в «идеологической» сфере: поводом к противостоянию оказывалось нарушение принятых в традиционном социуме норм морали, несовпадение правил и актуального поведения.

Второе существенное отличие южно- и западнославянских ритуалов от их восточнославянских аналогов — это отказ от обобщенной оценки достоинств и недостатков половозрастной или локальной группы (как у восточных славян) и перенесение внимания с группы на личность или семью. В западно- и южнославянских календарных традициях предметом порицания и одобрения, как мы видели, становится отдельный человек и его дела. Здесь публичное осуждение в адрес индивида высказывается в кратких рифмованных репликах. Эти тексты, ежегодно воспроизводимые по ходу ритуала и приспособляемые к событиям истекшего года, сохраняли свое значение прежде всего как фрагменты актуальной критики, и потому в них был силен элемент импровизации, сочетающейся с использованием

стереотипных формул и клише (в них «подставляются» новые имена, уточняются «прегрешения» и формы наказания).

Помимо этих коротеньких приговоров и присловий, в общинной критике встречаются некоторые другие жанровые формы. В хорватских (и отчасти чешских и моравских) ритуалах был известен жанр «завещания» (обвинительного заключения), которое предъявлялось Карнавалу и на основании которого ему выносили приговор. Это не что иное, как своеобразные местные хроники, результат коллективного творчества, не имеющие аналогов в фольклорных традициях других славянских народов, однако широко известные в карнавальных традициях романских стран (вспомним «Завещание осла» и под.). Эти «завещания» представляют собой пространные сочинения, облеченные в письменную форму и потому, как правило, зачитываемые с листа⁸. В болгарских вариантах масленичной критики популярны проклятия, нацеленные на конкретное лицо, а именно — на того, кто нарушал нормы общежития, принятые в данном сообществе.

По мысли, высказанной еще М. М. Бахтиным, одна из ярких примет средневекового европейского карнавала — наличие масок, через которые наиболее естественно выражается смеховое начало и проявляет себя карнавальная вседозволенность (Бахтин 1965, 16 и др.). И действительно, эта свобода осуждения «через маску» была присуща формам словесной критики, известным на юге и западе славянского мира, где общественное осуждение высказывалось специально избранными для этого лицами, «глашатаем», ряжеными, «маршалком» и др., что позволяло им беспрепятственно критиковать односельчан. В то же время для восточнославянской традиции словесных поединков это совершенно нехарактерно. Здесь в принципе не было масок, не было ни «судей», ни «публики»: спор двух партий — девушек и парней или жителей соседних сел — вели не маски, а люди, представляющие реальные группы социума. Заметно и то, что в отличие от европейского карнавала в описываемых восточнославянских ритуалах почти не было места смеху как таковому; это был поединок, спор, а не действие на потеху публике.

Таким образом, мы можем с определенной уверенностью говорить о том, что при наличии общей основы восточно-, западно- и

⁸ Пример подобного обвинительного заключения см.: Bonifacić Rožin 1966, 169–170.

южнославянских календарных обычаев публичного осуждения различия между ними также достаточно существенны. Поэтому естественно, что традиции юга и запада славянского мира обнаруживают черты, роднящие их в большей мере с европейскими (романскими) карнавальными обычаями, нежели с восточнославянскими. Ведь именно в европейских традициях среди рефлексов архаических поединков преобладали игровые и театрально-зрелищные формы. Это и шотландский футбол, где каждый мужчина прихода обязан был сыграть за свою сторону; и английские кулачные поединки представителей разных профессий; и поединки между свитами «майской королевы» и «короля зимы»; и популярные у немцев и австрийцев драматизированные представления, рассказывающие о борьбе Зимы и Лета в форме противостояния неких условных соперников: доброго и злого начал, Христа и Иуды.

Обычай юга и запада славянского мира не столько на деле, сколько потенциально воспроизводили модель словесного «агона». Это была игра, в которой итог спора правды и кривды, добра и зла всегда предрешен, поэтому диалог сторон («судей» и «публики») подчеркнуто неравноправен: право говорить предоставлено стороне, которая может «огласить» истину, участие же публики — это ее поступки в течение года, осуждению или одобрению которых и посвящен обычай.

Существует научная традиция сопоставлять обряды публичного осуждения, известные на юге и западе славянского мира, с древнеримскими обрядами, в свою очередь отразившимися в средневековом европейском карнавале народов Средиземноморья. В частности, в работах хорватского этнографа И. Лозицы высказана мысль о том, что в современном хорватском (сплитском) карнавале ясно может быть выделено несколько типов, один из которых восходит к древнеримским сатурналиям. И. Лозица характеризует сатурналийский тип карнавала двумя особенностями. Первая его отличительная черта — «перевернутый порядок» бытия, возвращение «золотого Сатурнова века», краткий период ненаказуемой критики общественного порядка. Вторая — выборы временного «короля» или «правителя», аналогичные выборам «принца карнавала» в Европе. По мнению И. Лозицы, сатурналийские черты проявляются во множестве элементов современного карнавала, прежде всего в критике общественных порядков, в суде над куклой и приговоре, приводи-

мом в исполнение над временным «королем» (Lozica 1988). И хотя И. Лоцица высказывает эту точку исключительно в отношении хорватских карнавальных обычаев, тем не менее представляется возможным распространить ее на все те ритуалы юга и запада славянского мира, которые были рассмотрены выше. Их роднит с сатурналиями и тема публичного осуждения пороков, и присутствие в этих обрядах временных «королей» (самый яркий пример — чешский *král*, которого «казнят» по завершении обряда), а также известная «перевернутость» социальных отношений. В частности, как мы видели, право осуждать и осмеивать было предоставлено здесь молодым, тем, кто находился скорее внизу социальной лестницы, нежели на ее вершине.

* * *

Таким образом, специфика восточнославянских словесных поединков (по сравнению с их аналогами, популярными на юге и западе славянского мира) определяется тем, что в них сохраняются элементы актуального словесного поединка между двумя группами, представляющими два реальных, а не условно-игровых сообщества (девушки и парни, жители соседних сел). Зрелищно-игровое начало в восточнославянских обычаях сведено до минимума, они предстают как дело вполне серьезное, затрагивающее интересы (прежде всего, вероятно, брачные) и престиж каждой из пререкающихся групп. Их спор — это поединок-испытание, который может продолжаться достаточно долго и исход которого заранее неизвестен. Что же касается их содержания, то заметно, что главное в восточнославянских словесных поединках — не столько нравственная оценка, сколько опять-таки сам поединок, взаимные поношение и похвальба. И последнее. Объектом поношения и похвальбы в этих поединках является не отдельный человек, а группа (половозрастная, локальная).

В этом смысле восточнославянские словесные поединки обнаруживают сходство с ритуальным противостоянием двух фратрий, известным в архаических обществах Востока. Сохранилось немало свидетельств о ритуальных состязаниях, в которых сталкивались представители соседних общин, две фратрии одного рода, девушки и юноши и которые имели место в культурах Средиземноморья, Средней Азии, Северного Кавказа, Китая, Юго-Восточной Азии,

Индии в начале календарного года⁹. В обычаях восточных народов можно встретить и словесные поединки, удивительно напоминающие восточнославянские. Позволим себе в заключение привести выдержку из описания лакских народных праздников. В начале весны, в рамках празднования навруза, «во многих лакских селениях существовал традиционный ритуал хвастовства... Сговорившись между собой, женщины одного квартала селения поднимались в первый день праздника на крыши своих домов, держа в руках *барта* (фигурный обрядовый хлеб. — Т. А.), и, обращаясь к соседнему кварталу, начинали выкрикивать следующее:

Эта барта, мяш (междометие, употребляемое при хвастовстве),
 Барта — птица, мяш,
 Ноги птицы, мяш,
 Пахаря большая барта, мяш...
 Золотая мотыга для взрыхления земли, мяш...
 В ночь весны жена да умрет у мужа, мяш,
 Щенок, рожденный собакой, да умрет, мяш,
 Теленок, рожденный коровой, да умрет, мяш!

Этот ритуальный текст по содержанию делится на две части: первая часть содержит хвастовство наличием тех или иных предметов, имеющих отношение к урожаю, материальному благополучию; вторая представляет собой ритуальные проклятия... Услышав *мяш*, женщины квартала-визави в свою очередь поднимались на крыши и прокрикивали хором в ответ тот же текст» (Булатова 1988, 21–22).

В этом обычае одного из народов Горного Дагестана аккумулярованы фактически все те элементы, которые специфичны для восточнославянской традиции и отличают ее от большинства обычаев юга и запада славянского мира: две группы людей, представлявшие реальные части социума, соперничали друг с другом в хуле и похвальбе. Можно, таким образом, предположить, что восточнославянские словесные поединки, о которых шла речь в начале главы, «расположены» как бы на пересечении европейских (прежде всего романских) карнавальных ритуалов и обычаев, отмечающих начало года у многих народов Востока.

⁹ Эти состязания в свою очередь сопоставимы и с известными всем славянам ритуальными поединками двух процессий ряженных или обходников: украинских колядников, болгарских русалий и т. д.

Славянская этнокультурная традиция, если рассматривать ее сквозь призму календарных ритуалов публичного осуждения, обнаруживает очевидную гетерогенность. Юг и запад славянского мира явно примыкают к романскому карнавалу и южноевропейской культурной зоне. Что же касается восточнославянских словесных поединков, то они, как уже говорилось, обнаруживают точки притяжения прежде всего на Востоке, за пределами славянского мира.

ТЕМА ПРОБУЖДЕНИЯ ПРИРОДЫ

*...Святые Авдокеи сняги рушили,
Святые Сѳороки птиц выпускали,
Святые Ляксеи льды ломали...*

Из смоленской волочебной песни

Природа: Свет. Тепло. Земля. Растения. Воды. Змеи. Насекомые. Птицы. Звери. Озвучивание природного ландшафта. — **Человек:** Сфера повседневности. Досуг. Сон и бодрствование.

Наступление весны и новолетия, ежегодное воссоздание мира и времени, возвращение земли и года к своему исходному состоянию, т. е. в конечном счете все то, что является мифопоэтической квинтэссенцией переходного периода, невозможно до тех пор, пока не покончено с прошлым, пока «старое», в чем бы оно ни воплощалось, присутствует в жизни. Именно поэтому в славянском календаре рубежа зимы и весны такое значительное место занимают мотивы изгнания, уничтожения и очищения. Эти действия направлены на стариков и ведьм, на чучела и иные обрядовые реалии (в частности на Масленицу, Пуста, Жура, Марену и Смерть, которые, как «козел отпущения», принимали на себя все зло, скверну и грехи прошедшего года), на календарные периоды, «время» которых уже истекло (например, на зиму), на предметы, отслужившие свой век и подлежащие уничтожению (старая одежда, обувь, утварь и хозяйственный инвентарь), на «старую» пищу, прошлогоднюю траву и т. д. О календарных символах, отвечающих этим представлениям, и об их уничтожении/изгнании см. в Части III, в главе «„Вещный“ символ...».

При всем том, однако, этот «деструктивный» элемент «прощания со старым», присутствующий в календарной мифологии и обрядовой практике рубежа зимы и весны, едва ли является главенствующим. На смену ему, а точнее — параллельно с ним в ранневесенней мифологии актуализируются и иные мотивы, складывающиеся в единый побудительно-созидательный комплекс, отвечающий самой сути весеннего времени. Зимнее состояние природы, состояние покоя, метафорически толкуемое в приметах и верованиях как ее «сон», постепенно нарушается: природа просыпается, все в ней приходит в дви-

жение, и бездействие уступает место напряженной внутренней «работе». Преодоление стагнации осмысливается в календарном фольклоре в таких понятиях, как «пробуждаться», «появляться», «выходить», «выползать», «вылезать», «прилетать», «ломать(ся)», «лопаться», «рушить(ся)», «трогаться с места», «рождать(ся)», «идти», «сдвигаться», «колыхаться», «открывать(ся)», «освободить(ся)», «выпускать», «начинать(ся)» и мн. др., объединенных мотивом «переводжения», первотолчка, начала и побуждения к действию.

Естественные изменения, происходящие в природе с приближением и началом весны, становятся частью календарной мифологии и получают выражение в многочисленных фольклорных приметах, поверьях, календарных паремиях, мифологических рассказах и верованиях, заполняя собой практически каждый день ранневесеннего периода. С учетом природно-климатических различий территорий, заселенных славянами (от Белого моря на севере до Адриатики на юге), а также различий культурно обусловленных и потому не всегда мотивированных, этот цикл «побудительных» мотивов прослеживается в фольклорных приметах и паремиях на протяжении почти трех месяцев: от первых чисел февраля до конца апреля и даже начала мая, с особой концентрацией на марте—апреле. Каждый из этих дней в одной отдельно взятой традиции мог осознаваться как начало весны.

Логика мифологического мышления такова, что происходящие в природе изменения оно трактует как имманентные, присущие самой природе и от нее исходящие, и в таком случае субъектами изменений оказываются сами природные объекты — земля, воды, растения, животные, птицы, насекомые, гады: «насекомые и гады просыпаются, выходят», «земля открывается», «воды вскрываются», «птицы прилетают» и т. п. В других случаях те же изменения оцениваются традицией как результат «устроительной» деятельности «культурных героев», в роли которых в славянской мифологии обычно выступают христианские святые. Типовой пример: болгары из окр. Варны верили, что топот коней во время конных состязаний Тодорова дня будит все живое в природе и что «св. Тодор на красном коне привозит за собой лето» (Тодорова 1990, 213).

При наличии огромного числа примет, поверий и мифологических рассказов о пробуждении и согревании земли, появлении гадов, насекомых и птиц и т. п. в славянской фольклорной традиции обнаруживается немало текстов, описывающих пробуждение природы как

общий процесс возрождения жизни, немного «растянутый» по отдельным праздникам (святым), каждому из которых приписывается особая роль, или функция, ср. белорусское поверье «*На Матея дорога поцее, на Сороки древа отпуцаються, на Алексея рыба хвостом лед ломает, а на Благовещенье прилетает бусел*» (Берман 1873, 37). В Далмации рассказывали легенду о том, что каждый год св. Матей посылается на землю, чтобы отворить весну, а св. Григорий идет вслед за ним. Однако оба они отправляются в трактир, поэтому приходится идти св. Иосифу, который сильно ударяет посохом по земле, после чего наконец начинается весна (Čolić 1916, 146).

Несколько иная тенденция заметна в фольклорных поверьях, отражающих представление об одномоментном, взрывном характере возрождения природы. Так, в Харьковской губ. рассказывали о дне св. Руфа: «*На Руфа все из земли рушыцьця: и трава, и всяка зелень, и все, шо посіяно и посажено в цей день, пиде в росты; всяка гадына полIZE з земли, а птыця полетыть из вырия*» (МЭХГ 8, 242). В Уманьском у. на Украине подобное поверье связывалось с Благовещением: «*Стари люди кажуть, шо уже на Благовіщення вилазят ужі наверх, одмикаеця зимля, и ростение, и трава, дерево починое рости*» (ИИФЭ, оп. 3, д. 309, л. 52). Эта особенность народного мировоззрения, приписывающая одному дню «ключевое» для всего календарного года значение, пожалуй, ярче других отразилась в польских и кашубских хрононимах, относящихся к Благовещению, называемому в разных регионах Польши *Matka Boska Ożywiająca, Wygnana, Roztworna, Żabiczna, Strumienna, Zagrzewna, Kwiatowa* [Оживающая, Выгнанная, Отворяющая, Лягушачья, Ручейная, Согревающая, Цветочная Богородица] (Ракитянская 1989, 22).

В жанровом отношении мифопоэтические представления о пробуждении дикой природы в славянской фольклорной традиции, как правило, принимают форму коротких поверий, рифмованных примет, изредка — мифологических рассказов, а также, как мы только что показали, отражаются в хрононимах. Мотивы пробуждения природы, которые мы рассматриваем в данной главе, проявляются порой в магических действиях, стимулирующих природу к календарной динамике, к пробуждению и развитию. Таких ритуалов и обрядовых практик совсем немного, но благодаря выраженной в них интенциональности они подтверждают и фокусируют в себе мифопоэтические константы, прописанные в поверьях и приметах в виде утверждений.

ПРИРОДА

Рассмотрим основные группы календарных поверий, отражающих перечисленные выше мотивы.

Невелико количество мотивов, напрямую указывающих на увеличение светового дня. Например, в словенской юрьевской песне говорится: «*Sveti Jurij, to maš ključ, odpri nam nebeško luč*» [Святой Юрий, у тебя есть ключ, отопри нам небесный луч] (Kuret 1, 268). Впрочем, справедливости ради заметим, что наибольшее число примет такого рода (об увеличении светового дня на «воробьиный шаг» и под.) известно в святочном цикле; см. об этом: (Плотникова 1995, 94–96).

Для ранневесеннего цикла скорее характерна календарная детерминированность бытовых установлений, связанных со светом. Так, у русских начиная с Благовещения не зажигали огонь в избах в рабочее время, поскольку становилось уже достаточно светло (КГ, 144). У словенцев такое значение придавалось дню св. Григория: у ремесленников с этого дня заканчивались многие зимние виды домашних работ (главным образом прядение), а те, что еще продолжали оставаться актуальными, больше не выполнялись при огне (свече, лучине и др.). Поэтому словенцы Верхней Краины и некоторых других мест в этот день гасили в реках и озерах свечи, пускали на воду бумажные и деревянные лодочки с укрепленными внутри зажженными свечами, старые корзины, заполненные залитыми смолой и подожженными стружками; домики, прикрепленные к твердой бумаге, со вставленными внутрь свечками; корзины, решета, сита или обручи от бочек, набитые соломой, хворостом и старыми тряпками и подожженные. Обо всех этих действиях ремесленники говорили, что они «*luč zanesli vo vodo*» [лучину бросили в воду] или что это «*sv. Gregor luč v vodo vrže*» [св. Григорий бросает в воду лучину]. Увеличение продолжительности дня приписывалось и св. Иосифу: «*sv. Jožef čevljarjem luč upihne*» [св. Иосиф сапожникам лучину задул] (Kuret 1, 105, 108, 110). С особенным энтузиазмом этот день отмечали дети-подмастерья, которым во время работы приходилось *držati luč* [держат лучину]¹. В этих обычаях можно усматривать,

¹ Так же и во Франции к Сретению, дню св. Агаты и к Благовещению обычно заканчивалось прядение и другие домашние работы, выполняемые при свечах.

помимо собственно календарной семантики, и магический способ уничтожения вышедших из пользования предметов (в данном случае — возжигаемого в домах огня).

Маркировалось также увеличение солнечного света и тепла. Кашубы обращались к св. Агнешке с просьбой: «дай нам солнышка» (Ракитянская 1989, 93), а болгары Самокова полагали, что св. Георгий отпускает солнца в достаточном количестве после того, как зазеленеет бук, т. е. не ранее посвященного этому святому праздника (Ангелова 1948, 234). Ср. те же мотивы в хрононимах, рус. *Алексей теплый*, гуцул. *Теплек*, в приметах: бел. «*На Мацея зіма пацее*» (ЗК, 371).

Весеннему солнцу приписывалась особая сила, приобщение к которой составляло смысл целого ряда ранневесенних магических ритуалов. У болгар, сербов и македонцев в Страстной четверг с утра первое окрашенное к Пасхе яйцо выносили во двор или на поле с восточной стороны, чтобы на него упали первые лучи солнца (болг. «*показват към слънцето*» [показывает его солнцу]), после чего яйцо хранили в доме (обычно за иконой) и использовали в разнообразных лечебных, хозяйственных и иных целях (Капанци, 221; Делиниколова 1960, 160; Филиповић, Томић 1955, 97). В восточном Полесье, в ряде регионов Белоруссии, Украины и южнорусских областей в Страстной четверг к силе солнца приобщали дежу (см. выше): ее мыли, обряжали (в красивое полотенце), перепоясывали поясом и в таком виде выносили перед восходом солнца во двор, ставили на столб забора с солнечной стороны, чтобы «дежка соньцэ побачы́а» (Топорков 1990, 71).

Однако еще раньше в разных традициях предпринимались меры, направленные на то, чтобы приблизить тепло. У русских Владимирской губ. в день 1 марта было принято «встречать весну». «Для этого, — как сообщал корреспондент Тенишевского бюро, — приносят из лесу сучьев, которыми топят избы, чтобы весна была теплая» (РЭМ, д. 29, л. 42, Меленковский у.). В Куйбышевском р-не

В канун этих праздников жители (и прежде всего ремесленники) устраивали так называемое «потопление посиделок». Женщины относили к реке челноки ткацких станков и зажженными пускали их по воде. Иногда по реке пускали выдолбленные из дерева башмаки (сабо), внутри которых укрепляли горящие свечи.

Калужской обл. даже был известен особый обряд «греть весну», состоящий в зажигании ритуальных костров в день Сорока мучеников или на Благовещение. Ср.: «На Благовещение ходили „греть весну“: на площади жгли костры, на кострах жарили сало, яйца, кликали весну» (МГУ, ФЭ, 1979, т. 3, № 173, Жерелево); «Сороки. В этот праздник „греют весну“. Складывают большие кучи из хвороста, жгут их на поле» (МГУ, ФП, 1977, т. 12, № 282, Кузьминичи). В ряде деревень костры, которыми «грели весну», не просто жгли на поле, но сплавляли, пускали их по реке².

Более популярны подобные формы были на Карпатах и на востоке Балкан. Так, у румын сербского Баната в день Сорока мучеников жители жгли костры по обеим сторонам села, перепрыгивали через него и кричали: «Вылезай, тепло, победи зиму» (Maluckov 1985, 276). У болгар Баната в канун 1 марта и затем еще 12 дней подряд жгли костры и говорили: «грейми Марта» [давайте греть бабу Марту] (Телбизови 1963, 244) и приговаривали при этом: «Баб' Марто, я тебе грея днес, ти мене утре!» [Баба Марта, сегодня я грею тебя, а ты меня завтра!] (Вълчинова 1994, 48). В Страндже 1 марта женщины, стараясь избавиться от инея, опасного для цветущих деревьев, перед восходом солнца выливали во дворе котелок с кипятком, говоря: «Баба Марта да попари сланата!» [Пусть Баба Марта ошпарит иней!] (Странджа, 220, 329).

Согреванию земли могли способствовать и некоторые ритуальные действия. В разных областях Болгарии на Благовещение, в день св. Трифона и другие весенние праздники женщины выносили в сад горячие угли и зажженные тряпки, согревая таким образом землю (Попов 1991, 117)³.

Потепление вело к разрушению санного пути — «Проклоп/Руф землю рушит» — и смене транспортных средств, что отражалось в приметах и становилось метафорой смены сезонов: «До Благовешчя зими не лай и санок не ховай» (ПА, Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл.), а после Благовешчя «сани на телегу надо менять» (СЭ, 1970, № 6, 118, рязан.).

² Об этом обряде см. подробнее в нашей работе: Агапкина 1999.

³ Сходные обычаи были известны и на самом юге Европы: жители Наварры еще на Богоявление, на границе зимы и весны, разводили в поле костры, «согревая землю» (КОО 1, 49).

Пожалуй, наиболее многочисленны в фольклорной традиции славян приметы, поверья, мифологические предписания и запреты, относящиеся к земле. Преимущественно у восточных (хотя и не только) славян широкое развитие получил комплекс представлений о годовом цикле земли — о том, что начиная с поздней осени и до определенного момента весной земля «закрыта»: она «спит», «замерла» и т. п., ср., например, показательные в интересующем нас смысле устойчивые выражения, обозначающие замерзшие на зиму источники, типа *озеро уснуло*, *река спит* и др. До этого момента, приходящегося на весну (на момент пробуждения земли), ее нельзя трогать: нельзя рыть, копать, городить заборы, вбивать клинья, пахать и сеять. Приведем некоторые свидетельства: «До Благовіщення не копають і не тривожать землю, говорять, що земля спить. А після Благовіщення говорять, що земля вже встала і тоді вже орють і сіють» (Толстые 1978, 113); «До Якова земля ниякова» — нельзя ни сеять, ни сажать (Lud 1898, т. 5/3, 217); аналогично у сербов: «Верят, что на масленицу земля спит, поэтому не работают в поле» (Ђорђевић 1958, 366, Лесковачкая Морава).

Сон земли как один из двух основных этапов годового цикла сопрягается в традиционном мировосприятии с состоянием «беременности» земли, когда в ней скрыто пребывает то, что в определенный момент, при ее «пробуждении», выходит наружу. К тому, что дремлет в земле, относят как находящихся в ней гадов, насекомых, корни растений и пр., так и дождевую влагу, поэтому нарушение запрета трогать землю до открытия земли чревато летней засухой (см. об этом в Части II, главе 2-й). «Земля весной „поросная“ [беременная]... и бить по ней в это время вообще грешно, кроме того, забивание кольев в землю до запашки полей лишает ее оплодотворяющих летних дождей или, как говорят иные крестьяне, „забивая спор у земли“» (Виленский вестник, 1895, № 68, с. 1); «До Благовешчанья земля шчэ чэрэвата [беременная]. И дупцом ее нельзя бить, и кола ўбивать, и копать» (ПА, Дяковичи Житковичского р-на Гомельской обл.; аналогично см.: Сержпутьоўскі 1930, 96–97; Moszyński 1929, 162).

Завершение периода сна земли описывается в фольклорных поверьях в уже известных нам терминах. На Руфа «земля рушитца» (Резанова 1901, 183, Курская губ. Обоянский у.); «На Благовешчане, кажуть старыя людзи, земля рождаеця. Одним словом, каждый корэньчык пуйдзе жывуй на Благовешчане» (ПА, Стодolicaи

Лельчицкого р-на Гомельской обл.); о том же дне: «Тоды ўся земля колыхнеца ў етый празьник, ўсе коренья здвинуца и пойдёт ўжэ ў роіст, пойдет роісти» (ПА, Дяковичи Житковичского р-на Гомельской обл.).

Снятие многочисленных запретов на обработку земли связывается и с божественным вмешательством: так, на юге России и на Карпатах для начала работ на земле требовалось Божье благословение. «До Благовіщення не починають робіт у городах — бо земля ше не благословлена» (Онищук 1912, 31, гуцулы; то же: Зубрицкий 1900, 51)⁴.

Как мы уже упоминали, «отмыкание» земли может приписываться и святым (=праздникам):

«*Sv. Benedikt zemljo odklene* [отмыкает]», после чего начинает расти трава (словен., Kuret 1, 111);

«*Jozef s Mariju zem rozruju*» [Иосиф с Марией землю роют] (чеш., Валенцова 1988, словарь);

«*Юрій землю одмикаїть* — вся гадь вилазить...» (киев., Кравченко 1911, 6);

«*Марко-ключ землю одмыкае*, трэба ужэ горать и сияты» (ПА, Чудель Сарненского р-на Ровенской обл.).

В южнославянских традициях пробуждение земли осмыслялось как ее «согревание». Согласно фольклорным приметам и поверьям (известным у разных южнославянских народов), в один из ранневсенних праздников в землю попадает частичка небесного огня, от которого она начинает согреваться. Так, словенцы называли Благовещение *Marija Ognjenica*, *Ognjenica*, *Marija Glavnjenica* (т.е. Мария Огненная, Огненица, Мария Головня) и верили, что в этот день небесный огонь падает в землю и проникает в семена, чтобы они пустили ростки и начали расти (Kuret 1, 112, 268, Крас). Хорваты в Каставшине полагали, что на Сретение в землю попадает искра, а на Благовещение уже целая головня (Jadras 1957, 39, 53), а хорваты

⁴ Запреты на обработку земли на западе славянского мира особенно актуализировались во время Великого поста и Страстной недели. Хорваты из Доня Стубица не работали на земле с четверга до субботы Страстной недели в ознаменование кончины Иисуса Христа (Rajković 1973, 201); а словенцы — в течение всего поста, пока «завязаны колокола» и земля «глухая» (Kuret 1, 160) (? неплодородная, ср. серб.-хорв. *gluh* 'о неживой природе', *hluhad* 'неплодно žito', RHJ 3, 207, 208).

Полицы говорили, что на Благовещение в землю падает с неба головня в 9 локтей, в Юрьев день — уже в 40 (Ivanišević 1905, 44). В Родопах верили, что в день Сорока мучеников «в землю втыкаются 140 разогретых вертелов и столько же холодных вылезают наружу» (Арнаутов 1943, 78; то же: Добруджа, 325). Эти поверья перекликаются с рассказами о так называемых «громовых стрелах» (белемнитях), пускаемых с неба на землю во время грозы и являющихся громовым орудием Бога, Ильи или другого святого.

Тема святого, иницирующего этот небесный огонь и в конечном счете согревающего землю, присутствует в большей мере в фольклорных паремиях. В частности, на востоке Балкан весьма популярны паремии, восходящие к мотиву «весенний святой забивает/втыкает в землю головню», ср.:

зап.-болг. «Св. Атанас забива жешка гл'амна у земл'у» (Ангелова 1948, 212, Самоково);

болг. «Тодор забива главнята в земята» (СБНУ, 1905/21, 44, Берковско);

серб. воевод. «Свети Трива [Трифон] забаве угарак у земљу» (Босић 1996, 482);

ю.-серб. «Св. Тривун забаве гламњу у земљу» (Филиповић, Томић 1955, 95).

В более опосредованной форме тот же смысл скрыт и в такой, например, паремии, как болг. «Араланбей араландисва земята» [Жарлампий окуривает землю] (Пловдивски кр., 258). После этого акта земля считается готовой для пахоты и сева, для выращивания урожая и т. п.

Если принять во внимание актуализируемую в этих паремиях оппозицию «мужской — женский» (в варианте «святой — земля»), фаллическую форму головни, сексуальные коннотации глагола «втыкать» (ср. болг. *забивам* 'забивать, вколачивать', серб. *забадати* 'вкалывать, втыкать'), а также последствия, к которым приводит контакт земли и небесной головни (готовность земли к воспроизводству), то можно допустить, что в основе этих календарных паремий лежит мифологема «небесного оплодотворения земли (брака неба и земли)».

Впрочем, вне зависимости от этих мифопоэтических архаизмов едва ли не каждому «весеннему» святому (и даже святой) может придаваться функция согревания земли, что отражается во множе-

стве славянских пословиц, относящихся к конкретным дням и известным широко за пределами южнославянского ареала, ср.:

рус. «Василий Парийский землю парит»,

пол. «*Święta Agnieszka dogrzeje kamuszką*» [Св. Агнешка согреет камушек],

пол. помор. «*Święty Józef gdy przychodzi, to zapala w dwunastu piecach*» [Когда приходит св. Иосиф, то зажигает огонь в 12 печах],

словен. «*Pridi, sveti Juri, toplo nam zakuri*» [Приди, св. Юрий, зажги нам тепло],

пол. «*Św. Marek włożył do ziemi ogarek*» [Св. Марк вложил в землю головню] и др.

Особый интерес в связи с рассмотренными мифологемами «открытия» и «разогревания» земли представляет свидетельство В. Шухевича с Гуцульщины. Согласно ему до Благовещения и в сам праздник гуцулы избегали работать с землей, трогать и беспокоить ее: «Того дня вкладає Бог свою голову в землю, аби єї розігріти, від чого будить ся того дня усяке диханє, що спало у землі: муравлі, гадини, жаби и т. и. і воно усе чує весну» (Шухевич 1904, 214). Это сообщение, возможно, указывает на тонкие связи, объединяющие в славянском фольклоре концепты души, духа и дыхания. Бог разогревает своим дыханием землю⁵ или вкладывает в нее свою душу⁶, после чего та начинает дышать и из нее выходит дыхание — живые существа⁷, до того момента находившиеся в состоянии сна⁸; о «дыхании» земли ср. также рус. поверье о том, что в начале весны покойники пробуждаются и глубоко вздыхают в зем-

⁵ Ср. о божественном тепле Его дыхания: «Противу лица мраза Его кто постоит? Пошлет слово Свое, и истает я, дыхнет дух Его и потекут воды» (Пс. 147).

⁶ Вспомним библейский эпизод сотворения человека, когда Господь вдунул в лицо ему дыхание жизни.

⁷ Ср. в псалмах: «Всякое дыхание да хвалит Господа» (Пс. 150).

⁸ Ср. представления о духе как о важнейшей субстанции человека, а также о связи дыхания с жизненным началом в традиционной архаической модели человека и отражении этого в русском языке (Урысон 1999).

ле. С другой стороны, это сообщение может быть осмыслено и в контексте приведенных выше свидетельств о «беременности» земли и ее открытии как «разрешении от бремени».

Растения. Если пробуждение растений, согласно поверьям, началось достаточно рано (ср. серб. представление о том, что в день св. Трифона в оживающих деревьях начинают двигаться соки, знаком чего является подтаивание снега вокруг них, — Грбић 1909, 26), то появление растительности (трав, цветов, листвы) связывалось с более поздним временем, ср. подляс. бялосток. «*Na świętego Wojciecha już trawa ruszy*» [На святого Войцеха уже трава двинется] (Гура, рукопись); пол. силез. «*Św. Jerzy trawę burzy*» [Св. Юрий траву шелохнет] (Роśpiech 1987, 216); словен. «*Sv. Jurij je požegnal travo*» [Св. Юрий благословил траву]; словац. «*D'ura nerastie nič, aj keby klieš't ami t'ahal zo zeme, a po D'ure všetko ide von, aj keby to kladivom zatíkal*» [До Юрия ничего не растет, хоть клещами тяни из земли, а после Юрия все вылезает наружу, хоть замком закрывай] (Валенцова 1996, s. v.).

Во множестве поверий и примет появление первой растительности связывается с благотворным воздействием на землю первого грома (ср. выше о мифологеме «брака неба и земли»): пол. «*Kiedy grzmi w święto Wojciecha, rośnie rolnikom pociecha*» [Когда гремит на Войцеха, земледельцам растет утешение] (Stelmachowska 1933, 155); «Растительность на земле весною только тогда начинает идти „по-настоящему“, когда ударит первый гром» (Балов 1903, 445).

Согревание воды, т.е. весь спектр изменений состояния природных водоемов — от снеготаяния, ледохода и половодья до начала сезона купания — также нашел отражение в календарных приметах и поверьях, их комментирующих. Ледоход и, как следствие его, движение вод приписывается святым — Пуду: бел. «*Пуд снег пудзіць*»; Валентину: пол. «*Walek złamał pod lodem balek*» [Валек сломал подо льдом балку] (Stelmachowska 1933, 95–96); Мацею: пол. «*Św. Maciej z rzek i stawów rusza lody*» [Св. Мацей на реках и озерах сдвигает лед], «Когда Мацей льды не топит, еще долго парни похлопывают ладонями (от холода)» (Ракитянская 1989, 105); банат.-болг. «Св. Матей, если еще стоит лед, ломает его топором, а если не находит — то делает лед» (Телбизови 1963, 243); Антипе:

«Антипы водополья, Антипы половода. Антип воду распустил» (Даль 1862, 878); Григорию: пол. «*Na św. Grzegorza padą rzeki do morza*» [На св. Григория упадут реки в море] (Świątek 1893, 571); Богородице: пол. «*Matka Boska Strumienna*» [Богородица Ручейная] (Stelmachowska 1933, 118) и мн. др.

К тем же срокам относили и начало движения рыб: русские говорили, что на Алексея рыба трогается с зимовья и трется под берегами (КГ, 139); ср. бел. «На Прыска [9.03] праб'е лёд і пліска» (ЗК, 371); «На цёплага Аляксея рыба ідзе на нераст» (ЗК, 372) и др.

Ледоход связывали с пробуждением водяного: кашубы говорили, что лед начинает трескаться, когда просыпается «старик» (Sychta 5, 177). У русских к началу апреля было приурочено жертвоприношение водяному: в Новгородской губ. в реку бросали муку, говоря: «Храни, спасай нашу семью» (Черепанова 1996, 55; ср. также: Афанасьев 1, 635; Даль 1862, 878; РДС, 99). Ледоход стремились приблизить магическими средствами. На Мезени, если лед плохо шел, то носили воду в реку из колодцев (Енговатова, Пашина 1994, 51). В южнорусских областях ледоход вызывали громким уличным пением весенних песен.

Живая природа⁹. Появление змей — один из наиболее распространенных мотивов календарных примет и поверий начала весны. Вместе с тем массовый характер эти поверья (по причинам природно-климатическим, вероятно) имеют лишь у южных славян (болгар, македонцев и сербов), в других регионах (Карпаты, Украина, Польша, Чехия и Словакия, южнорусские области) встречаются с большей или меньшей регулярностью, а на севере славянского мира практически отсутствуют.

Поверья о появлении змей на редкость однотипны; их смысловой константой является мотив «змеи выходят/вылезают/пробуждаются/двигаются», ср. болг.: на Благовещение змеи пробуждаются и вылезают из нор (Пловдивски кр., 265); макед.: змеи выходят из зимних нор 1.03 и 9.03 (Филиповић 1939, 393, Скопская котлина); карпат.-укр. «Змийи на Благовишченне вуходять из земли» (КА,

⁹ Мы ограничимся в последующих разделах небольшим числом примеров; обширный материал на эту тему можно найти в монографии А. В. Гурь (1997).

Ярок Ужгородского р-на Закарпатской обл.); курск. «*Весь гат рух-нится с Рухманав*», т.е. со дня св. Руфа все змеи, ящерицы и жабы двинутся из земли наверх (ИзвКОК 1927/4, 71). Изредка пробуждение змей приписывается святому: чеш. «*Svatý Juří hady aj ščiry bíří*» [Св. Юрий гадов и крыс расшевеливает] (МФ, 1973/12, 89, вост. Моравия).

У южных славян появление змей определяет специфическую структуру весеннего календаря, поскольку в течение весеннего периода по крайней мере три праздника бывают посвящены змеям, точнее берегам от них (чаще других это 1 марта, день Сорока мучеников, Благовещение и день св. Иеремии).

Отношение к змеям в эти дни имело двойственный характер. С одной стороны, их активно изгоняли за пределы культурного пространства (подробнее см. в главе «Тема очищения»), с другой — преклонялись перед ними и опасались нанести им вред. В отдельные дни змей нельзя было убивать (причем часто запрет относился к змее, появлявшейся вблизи человеческого жилья, т.е., возможно, змее-покровителю дома, змее-предку, вернувшемуся домой). Не вдаваясь в детали, укажем, например, на поверье, бытовавшее среди сербов из окр. Заечара, считавших, что если убить змею, вползшую в дом, то умрет один из домочадцев. Они также были убеждены в том, что будут весь год болеть, если увидят в день Сорока мучеников мертвую змею (Костић 1978, с. 427). У болгар Пловдивского края на Благовещение змей обычно изгоняли, но в некоторых местах, напротив, клали под порог дома специальный хлеб для домашней змеи *чувачки* или *чуварки* — «охранительницы» (Пловдивски кр., 265; Попов 1989, 62). С пробуждением змей связаны и мифологические рассказы. В частности, в западной Болгарии рассказывали о том, что на Благовещение просыпается домовая змея (*домашарка*), хранительница дома, которую нельзя убивать; чтобы она не кусала домашних, хозяйка символически «залепляла» ей глаза, прикрепляя над воротами кусок свежего навоза. Вместе с ней просыпаются и все остальные змеи, а также их царица с короной на голове, которая дает всем своим подданным заповедь на лето, определяя поведение как змей, так и смоков (сосущих коров и грудное молоко у рожениц) (Кепов 1936, 125, Дупнишко).

Появление насекомых в большинстве своем описывается через мотивы «движения вверх», связанного с раскрытием земли, или «пробуждения», ср.: гуцул. «Того дня [на Благовещение] благословит Бог землю и усека живина, шо є у земли, вилазит на верх» (Онищук 1912, 31); пол. помор. «*Św. Kazimierz, trówka na wirzch*» [Св. Казимир, муравей наверх] (Stelmachowska 1933, 113); укр., рус. «На Федула сверчки просыпаются» (Килимник 3, 344).

В фольклорной традиции прилет птиц также календарно детерминирован; в многочисленных славянских поверьях и приметах заметна зависимость сроков возвращения разных видов птиц от природно-климатических условий, а также, вероятно, местных мифопоэтических воззрений, ср. типовое пол. «*Na św. Kazimierza czajka przybiega*» [На св. Казимежа чайка прибегает] (Stelmachowska 1933, 113). Часто возвращение птиц приписывается святым, ср. пол. «*Św. Jagniska wypusca skowronka z mieska*» [Св. Агнешка выпускает жаворонка из мешка] (МААЕ, 1900/4, 119, Велицкий пов.); словац. «*Panna Mária zo zásterky lastovičky vypúšťa*» [Дева Мария из фартука ласточек выпускает] (Валенцова 1988, 104).

Наиболее разработанным пластом рассматриваемых поверий являются рассказы о возвращении птиц из вырия (расположенного якобы под водой, в земле, в далекой стране), ср. полесские рассказы о ласточках, появляющихся из воды (колодца и др.); пол. белосток. «*Na Gromnicy wyleci skowronek z kamienicy*» [На Громницы вылетает жаворонек из-под камня], с комментарием «На зиму они прячутся в земле, под камнем» (Гура, рукопись); укр. «Кажуть, що на Трох Святых (30.01) вилитіло з вирия три бузьки до нас, щоб зповістити, що весна іде. І от коли на цей день дуже сильний мороз, то кажуть, що ці бузьки не долитіли до України, бо їх мороз заморозить і вони померзнуть. А на Сорок святих це вже вилитіло сорок бузьків і тоді вже справна весна» (ИИФЭ, оп. 7, д. 735, л. 92, Хмельницкий окр.).

Вместе с тем, как и в рассказах о пробуждении природы в целом (см. выше), в поверьях о прилете птиц может присутствовать мотив общего, одномоментного возвращения птиц из вырия, ср.: «Суббота первой недели поста зовется „збірною“. Она называется так потому, что все птицы в этот день собираются в далекую дорогу из вырия» (ИИФЭ, оп. 3, д. 310, Нежинский окр.).

Календарно детерминированы и такие отразившиеся в фольклорных приметах и поверьях события, как строительство гнезд и снесение птицей первого яйца. У восточных славян с днем Сорока мучеников связывается поверье о том, что птица (сорока, кукушка и др.) должна принести 40 палок «на гнездо», а на Похвальной неделе Великого поста «похвалиться» первым яйцом, ср. украинское календарное поверье: «*На свято „трох святих“ сорока положить на гніздо три палички, а на свято „сорок святих“ положить на гніздо сорок паличок, на Похвальному тижні Великого посту похвалиться своїм яйцем*» (ИИФЭ, оп. 7, д. 747, л. 108, Корсунь-Шевченковский р-н Черкасской обл.). Преимущественно на западе Полесья получило хождение поверье о том, что ко дню Благовещения аист должен положить в гнездо первое яйцо. Видимо, этому поверью обязан своим появлением обычай, зафиксированный в с. Ровбицк Пружанского р-на Брестской обл., — выпекать к этому празднику хлеб в форме бороны с положенным на нее «аистиным яйцом», т. е. фактически печенье, имитирующее гнездо аиста. Польские приметы связывают появление первого яйца у дикого гуся с днем св. Мацея: «*Na św. Macieja gęś powinna jedno jajko znieść*» [На св. Мацея самка дикого гуся должна снести одно яйцо] (Stelmachowska 1933, 97); а у дикой утки — с днем св. Бенедикта: «*Na święty Benedykt kaczka jaje tyk*» [На св. Бенедикта утка кладет яйцо] (Kolberg 23, 78). Из русских материалов отметим поверье о том, что Мартынов день — *вороний праздник*, когда ворон купает своих детей и отпускает их «в раздел» (Ермолов 3, 218).

Прилет птиц получал осмысление и на уровне празднично-ритуальной культуры и традиционной нормативной практики. По случаю первого появления жаворонков у восточных славян пекли в день Сорока мучеников «жаворонков», к прилету грачей пекли «грачей» в день *Герасима Грачевника*, к прилету аистов на западе Полесья готовили на Благовещение фигурное печенье «бусловы лапы». К возвращению аистов на Благовещение или в день св. Иосифа устраивали гнезда на столбах из старых борон или колес и клали туда серебряные монеты для привлечения птиц (Kolberg 23, 78, пол. кал. лиш.), строили скворечники и т. п. У южных славян (в Болгарии и Македонии) день прилета аистов или ласточек (обычно Сорок мучеников) или день первого кукования кукушки отмечал окончание периода ношения мартениц: дети видели аистов и снимали мартени-

цы, прятали их под камень или привязывали к дереву (Странджа, 225; БМ, s. v.).

Календарные приметы и поверья не обошли вниманием и зверей, как бы исчезающих на зимний сезон и появляющихся вновь в начале весны.

Гуцулы полагали, что медведица, проснувшись на Сретение, до Алексея Теплого сосет лапу, а на Алексея окончательно пробуждается и идет купаться, делая это, как человек (АМЕ). О пробуждении медведя говорят и русские приметы: «На Антипу медведь из берлоги выходит» (КГ, 157); «На Василья медведь встает, выходит из берлоги» (Ермолов 3, 217; Даль 1862, 878). Приметы касаются и других животных: 12 апреля появляются и бегают днем зайцы (Даль 1862, 879); 14 апреля — день Мартына лисогона (переселение лис в новые норы) (КГ, 158) и др.

У славян тем днем, когда медведь (или какой-нибудь другой зверь) первый раз пробует выйти из берлоги, традиционно считалось Сретение. Сюжет рассказов о выходе зверей из зимних укрытий на Сретение апеллирует к примете, согласно которой погода этого дня обманчива (зима борется с летом) и по ней можно прогнозировать погоду на предстоящие 40 дней. Сюжет таков: «Если на Сретение мороз, то медведь (или другой зверь) разваливает свою берлогу (свой дом), поскольку будет скоро весна, а если на Сретение тепло — он, напротив, отправляется спать дальше (достраивает дом), так как еще 40 дней будет холодно» (АМЕ, I/2268, Подгалье; там же ср. хрононим, обозначающий Сретение: *Matka Boska Niedźwiedzio* 'Медвежья Богородица'), ср. аналогичное поверье, записанное в Закарпатье: «Стричение — зима з литом ся стричають. Як шчо до обида сонце гриє, ведьмиць у берлогу ховаецца і вєсна буде долша и холодна. Як шчо ранком ясно до обида, буде холодна вєсна» (КА, Ярок Ужгородского р-на Закарпатской обл.; гуцул., Гура 1997, 67; то же у банатских болгар, см. ниже). Аналогичные поверья, приуроченные по всей Европе к Сретению, касаются сурка (вспомним известный праздник *День сурка*), а также других животных. У хорватов сходное поверье относится к барсуку: в Синьской Краине говорят, что если на Сретение солнце, то барсук начинает строить свой дом, поскольку весна ожидается не слишком теплой; если же пасмурно,

то он разрушает дом, ибо скоро станет совсем тепло (Milićević 1967/1968, 479); ср. у хорватов Лобора: «На Сретение если солнце покажется, барсук в яму, если облачно — барсук из ямы» (Kotarski 1917, 195). У словенцев поверье связывается с днем св. Григория, когда лисица выходит из норы: если тепло, то она возвращается назад в нору еще на две недели, если холодно — остается (Kuret 1, 108).

Пробуждение природы, а особенно зверей и птиц, получало в фольклорной культуре акустическое воплощение. С наступлением весны мир заполнялся звуками. Озвучивание природного ландшафта, появление («отпирание», «открывание») голосов животных осмыслялось как важнейшая сезонная граница, как знак начала весны. Обратимся за примерами к фольклорным приметам.

На Украине сурок, вылезший из норы 1 марта, в день св. Евдокии, и свистнувший несколько раз, оглашает наступление весны: «Старі люди кажуть, що на цей ден байбак вилізе з нори й свисне раз, тай заховається, то це буде две неділі холодно, а як байбак свисне разів три та ще й посиде над норею, то за тиждень ростане й почнетя висна» (ИИФЭ, оп. 3 доп., д. 309, л. 31). Возможно, с этим поверьем связан и хрононим *Евдокии-свистуньи* (КГ, 128). Поляки Поморья считали, что весна наступает тогда, когда «zmijom i żabom otwierają się pyski przez całą zimę zarosłe» [у змей и жаб открываются рты, которые заросли за целую зиму] (Stelmachowska 1933, 119), а по чешским поверьям, в день св. Григория «žaba hubu otevře» [жаба рот открывает] (СД 1, 552), ср. пол. название Благовещения *Matka Boska Žabiczna* 'Жабья Богородица'.

На Украине и в России в день св. Феодула (5/18.04) начинали стрекотать сверчки (Килимник 3, 344; КГ, 151); на Брестщине с Проводами (Фоминым воскресеньем) связывали начало гудения комаров: «Прóводы — загудуть комарі й гóвады» (Климчук 1995, 353).

На Витебщине считали, что первые весенние раскаты грома можно услышать на Сретение. Праздник получил название *Громницы* якобы оттого, «что в этот день св. Юрий пробует на чертях свою „стральбу“ и чистит ее. Поэтому, хотя и редко, с этого дня можно слышать громовые раскаты» (Никифоровский 1897,

№ 1863)¹⁰. С первыми лучами весеннего солнца откликалась и сама земля, извещая мир о своем пробуждении. В Закарпатье об этом говорили так: «Зэмля по весни грала на сонцэ, так красно дзвэнила, якщо сонцэ зэмлю гриэ» (КА, Новоселица Межгорского р-на Закарпатской обл.).

Особенное значение придавалось пению птиц, а отсутствие птичьих трелей осознавалось как опасность и нарушение природных ритмов. В России в день Иосифа-песнопевца весну возвещал журавлиный крик (КГ, 151); у кашубов на Благовещение «ласточки и аисты возвещали весну» (Sychta, s. v.); у болгар Софийского кр. пение птиц ожидалось уже в день св. Григория (24.01), по случаю чего люди избегали работать, чтобы у них в течение года «не щebetало» в голове (Стоянов 1970, 163). Чехи верили, что на Сретение первый раз должен запеть жаворонок, даже если бы от этого он замерз (ČL, 1892/1, 507). «A gdy nie zaśpiewa na Gromniczną skowronek, — считали поляки Поморья, — to zima długo się przewlecze» [А если жаворонок на Сретение не запоет, то зима еще долго протянется] (Stelmachowska 1933, 90). Сербы Призрена определяли начало весны по воркованию дикого голубя: если он проворкует свою песню до конца, то можно уже не бояться холодов, если же не закончит ее, то еще не совсем потеплеет (Гура 1993, 142).

Маркируя границы календарного цикла, а по сути — структурируя годовое время, звук тем самым становится одним из существенных компонентов мифологической картины мира. Это находит отражение в жесткой организации звукового пространства цикла и в его строгой регламентированности. Неукоснительное соблюдение правил звукового поведения — причем и людьми, и природой — относится к обязательным требованиям времени, а их нарушение

¹⁰ С помощью природных звуков принято было измерять время и соотносить с ними хозяйственный календарь. В Полтавской губ. говорили, что лук надо сажать ранней весной, «поки ще жаб не чуть, поки не крикають, поки жаба не закуе» (Милорадович 1991, 243). Свист сурка воспринимался как знак грядущих полевых работ: «Старые люди говорят, что как только свистнет байбак, то можно нести к кузнецу, если рассохлась соха или борона, надо это исправить, потому что будет скоро весна, а если байбак еще не свистит, то еще не чинят, так как до весны еще далеко» (ИИФЭ, оп. 3 доп., д. 309, л. 31).

чревато дисбалансом в природной сфере, области человеческих отношений и хозяйственной деятельности. Запреты, касающиеся человеческой речи и шумов, а также разнообразные календарные приметы, толкующие голоса природы с точки зрения их нормативности/ненормативности, формируют в славянском фольклоре целую систему звукового «поведения» природы и человека.

У поляков и западных украинцев широкое распространение получила примета, согласно которой, если лягушки начнут весной квакать раньше положенного им срока (то есть до начала весны — до Благовещения или дней св. Георгия или св. Войцеха), зима, как бы отвечая на такое нарушение, все равно возьмет свое и задержится дольше, чем ей положено. Так, в Калишском воев. примечали: «na ile dni przed tymże świętym żaby się odezwą, tyle dni jeszcze po nim mrozów albo przymrozków będzie» [за сколько дней до Войцеха заквакают жабы, столько дней после него будут заморозки] (Kolberg 23, 91; Świętek 1893, 579; Kuret 1, 112, словенцы). Жители Угорской Руси считали, что за сколько дней до Благовещения начинают петь жабы, столько дней после Благовещения они молчат, ибо в эти дни случаются сильные морозы (Жаткович 1896, 5). Аналогичные приметы связываются и с появлением пчел из ульев. На Украине и в Польше считается, что за сколько дней до Благовещения пчелы вылетят из ульев, столько дней после праздника им придется еще просидеть в ульях из-за холодов (Stelmachowska 1933, 118; ПА, Яриловичи Репкинского р-на Черниговской обл.). Ср. то же о появлении до Благовещения червяков и комаров (Stelmachowska 1933, 118).

Многим славянским народам известно поверье о кукушке (или другой птице), запевшей первый раз раньше времени, обычно — до Юрьева дня, дня Бориса и Глеба или до того, как лес покроется листвой, т. е., как говорят, «на голый лес». В России и на Украине это событие предвещало голодный год, неурожай и падеж скота (Ермолов 3, 337; КГ, 175, 183; Чубинский 3, 31). Хорваты Полицы внимательно следили за тем, оделся ли лес в листву к Юрьеву дню. Если кукушка, которая, как ожидалось, должна была закуковать к этому времени, подавала голос «на голый лес», то думали, что год будет неурожайным; если же на клене к этому времени уже появлялись «сережки», это считали доброй приметой. Поверье нашло отражение в юрьевской песне:

Kukaj, kukaj, sra kukavice,
Kukaj, kukaj, ma ti ne virujen,
Dok ne vidin resu na jaseni.

Кукуй, кукуй, черная кукушка,
Кукуй, кукуй, но я тебе не поверю,
Пока не увижу сережек на ясене.

(Ivanišević 1905, 50)

Примечательно, что и другие природные и человеческие голоса, первый раз прозвучавшие весной «на голый лес», также предвещали неблагоприятные последствия. Поляки Поморья говорили: «*Gdy grzmi na goły las, będzie ciężki czas*» [Когда гремит на голый лес, будет тяжелое время] (Stelmachowska 1933, 153), а на Могилевщине из тех же соображений старались не петь до тех пор, пока «лес адзеніцца» (Гарэцкі, Ягораў 1928, 83). К событиям, которые могли бы негативно повлиять на человека, македонцы, сербы и болгары относили и услышанный в Юрьев день натоццак рев осла, кукование кукушки, голос ласточки, аиста или какой-нибудь другой птицы (Филиповић 1939, 397), а также пение лазарок. Считалось, что в таком случае могут «запеть» домочадцев до истощения или неблагоприятно повлиять на урожай (Ђорђевић 1958, 320; Zečević 1973, 72, 78, 80)¹¹. В Полесье так же негативно оценивался первый гром, прогремевший тогда, когда лес еще не оделся листвой (это предвещало засуху и неурожай).

ЧЕЛОВЕК

Наступление весны вносило коррективы и в бытовое поведение человека. С первых дней весны возобновлялось уличное пение, в преддверии весны запрещенное, а у восточных славян на эти дни приходилось кликанье весны — исполнение призывных песен, или закличек. Вот как об этом рассказывали в Полесье: «Ад Стрэчэння вёсну петь пачынали толькі ў хаце, варуючыся, а ад Благавешчання ўжэ на вуліцы деўкі пеюць, галасіста, як ніколі вёсну гукаюць» (ПА, 1983, В. Бор Хойницького р-на Гомельской обл.). Иногда начало весеннего пения совпадало с появлением первых весенних голосов природы и в каком-то смысле обуславливалось ими. Об этом в одной украинской веснянке сказано так:

¹¹ Впрочем, сходные приметы — вне связи с обрядностью — известны во всем мире, ср. англ. «Sing before breakfast and you will cry before night» и др.

Ой ми зиму зімовали — не співали.
Весни дождали — заспівали.
Повиходьте, старі баби, —
Вже заквохтали в болоте жаби,
Повиходьте, старі мужи, —
Вже засвітали в болоте ужи,
Повиходьте, паняночки,
Та заспіваєм весняночки.

(ИИФЭ, оп. 7, д. 720, л. 35, Житомирская обл.)

Снимались ограничения и с игры на музыкальных инструментах, особенно в связи со скотоводческой обрядностью Юрьева дня. Севернорусские пастухи только с 23 апреля начинали дуть в трубы и играть на рожке. Выгоняя коров до этого времени, они подавали друг другу сигналы лишь щелканьем бича (Зеленин 1991, 92). У сербов дети и пастухи начинали играть на самодельных трубах и рожках также лишь с Юрьева дня (Филиповић 1949, 135). По этой причине до Юрьева дня взрослые не делали для детей пищалок из колосьев ржи, а тот, у кого бы появилась такая пищалка и кто решился бы поиграть на ней, в будущем вынужден был «пропиштати од сиротиње» [пищать от бедности, сиротства] (Миловшевић 1937, 207).

Пробуждение весны не только отражалось в описанном выше комплексе фольклорных примет, поверий, мифологических рассказов и запретов, но также становилось целью некоторых ритуалов ранней весны, провоцирующих пробуждение природы, растительности, сообщества в целом и отдельного человека. Эти специфические звуковые ритуалы стимулируют наступление нового календарного периода. Человеческий голос или «голос» музыкального инструмента, прозвучавшие в моменты «перелома» времени, как бы напоминают окружающему миру о необходимости перемен, побуждают природу сделать следующий шаг в своем развитии. Укажем на некоторые, на наш взгляд, наиболее красноречивые свидетельства такого рода. В Болгарии в окр. Тырново в масленичное воскресенье, а также в течение нескольких дней на неделе, предшествующей масленице, девушки собираются на *гора* [на лесистых возвышенностях]. Рано утром они сходятся группами в разных концах села или на возвышенностях. Никаких особых обрядов они не совершают, а лишь с восходом солнца начинают петь песни, исполнение которых

допускается лишь раз в году. Среди этих песен — протяжные любовные песни о короле Марко; от повседневных песен их отличает разве что припев «Горо ле, горо зелена» [Лес, лес зеленый]. По убеждению, бытующему среди местных жителей, это пение «призывало лес к тому, чтобы начать развиваться и зеленеть» (Касабов 1896, 246). В других местах девушки выходили на *гора́* будить лес пением и огнем (Вълчинова 1994, 53). В Болгарии в окр. Асеновграда 1 марта — в день, считающийся началом весны, дети играют на специальном музыкальном инструменте, называемом *март-джърка* и издающем особый сильно вибрирующий звук. Звучание этого инструмента сопровождает исполнение первомартовских песен, а все это вместе, согласно поверью, «помогает на марта да „пукне“ [лопнуть]» (Шуберт 1993, 61). Функция пробуждения природы приписывалась иногда и другим звукам. Жители Скопской Котлины в Юрьев день стреляли из ружей на поле, «што се ослободило зиме и ушло у лето» [потому что оно освободилось от зимы и вошло в лето] (Филиповић 1939, 398).

Изменения, происходящие в природе, нашли отражение не только в динамике хозяйственной деятельности человека и ее ритуально-мифологическом осмыслении (о чем речь пойдет в следующих главах), но прежде всего в сфере повседневности, в запретах и предписаниях, определяющих «тактику» жизни человека и вносящих заметные коррективы в его бытовое поведение. В самом общем виде значение того, что происходило с человеком в это время и было осмыслено им в виде рефлексий по этому поводу, можно обозначить как пробуждение, активизацию жизнедеятельности, ср. примечательное украинское поверье о том, что «на Обертенне чоловик до жинки обертался» (Чернявская 1893, 89, Херсонская губ.), т. е. возобновлялась активная сексуальная жизнь (кстати сказать, вопреки тому, что это было время Великого поста).

Если присмотреться внимательнее к сфере традиционного быта, равно как и к формам досуга, без труда можно заметить, что приближение весны и отмыкание земли стимулировало перемещение, передвижение человека за пределы замкнутого пространства дома, сближение с природой и снятие ограничений на контакт с ней. С Благовещения или другого ранневесеннего праздника можно было раскрывать окна («*На Федула раскрывай оконницу*»), сушить

во дворе одежду и пряжу (в Полесье: Агапкина 1995, 42); работать только при дневном свете; разрешалось разуваться на улице и ходить босиком по земле (ПА, Дягова Менского р-на Черниговской обл., Благовещение; словен. каринтий., Kuret 1, 319, день св. Софы, 5.V; Капанци, 215, день Сорока мучеников); пересушивать во дворе одежду (ПА, Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл., Благовещение); есть на улице (во дворе) (Јовићевић 1922, 153, Юрьев день) и мн. др.

Вскрытие вод и прочие изменения, связанные с водой, также провоцировали динамику повседневного бытового поведения, а отражающие эти изменения фольклорные паремии выполняли «разрешительную» функцию. По русским поверьям, на Евдокию «все подземные ключи закипали», поэтому начинали белить холсты (КГ, 128).

Пробуждение природы накладывало вместе с тем и некоторые ограничения, создавало новую, актуальную лишь для этого календарного периода систему запретов, как и многие другие призванную обеспечить безопасную жизнедеятельность сообщества. Приведем лишь один пример. Для традиционного сознания характерно представление о единстве и известной неделимости живой природы, особенно в момент ее пробуждения/рождения, когда все, появляющееся ранней весной (будь то свежая зелень, насекомые, змеи и др.), отмечено печатью хтонического начала и потому небезопасно для человека. Поэтому ранней весной остерегались вносить в дом свежую зелень, полагая, что вместе с ней в дом проникнут и гады, ср. карпат.-укр. поверье: «На Благовишчэнне лиш кажуть, шо не можно ничо нести з природи, бо за тими квітами вони придуть до хате. Змійи, жабэ. Бо оживае ўся природа» (КА, Ярок Ужгородского р-на Закарпатской обл.). Так же и хорваты Синьской Краины в Вербное воскресенье не вносили в дом воду с замоченными в ней накануне цветами и стеблями пшеницы (которая была предназначена для утреннего умывания); воду с зеленью и цветами оставляли во дворе, иначе в дом заползали бы змеи (Milićević 1967–1968, 479).

Изменения касались и традиционных форм досуга. В разных славянских традициях на масленицу, как правило, заканчивались зимние посиделки и молодежь выходила на улицу: начинались уличные игры, хороводы, ср. показательное противопоставление зимнего сидения (*седенке, посиделки*) и весеннего движения, дома и улицы.

В это же время за пределы дома «выходил» и звук. Со дня св. Евдокии, Сорока мучеников, Благовещения или Пасхи возобновлялось уличное пение, а у восточных славян — начиналось «кликанье весны», исполнение особых песен-закличек, отмечающих начало весеннего сезона.

Едва ли не самыми заметными были изменения, касающиеся сна (его места, продолжительности, времени подъема). Запреты, поверья, регламентации, мифологические рассказы, фольклорные приговорки и заклички — вот далеко не полный перечень тех традиционных жанров, в которых нашла воплощение эта тема. Противопоставление сна бодрствованию (в их отношении к человеку), лежащее в основе множества текстов, приуроченных к началу весны, продолжает и развивает мифологему зимнего сна земли и ее пробуждения/отмыкания ранней весной. Календарная система поддерживает жизненный (биокосмический) ритм, объединяющий макрокосм с микрокосмом, природу и человека. Кажется, именно этим можно объяснить особую популярность и значимость мотивов раннего пробуждения и бодрствования в весеннем календаре.

Немногочисленны, но чрезвычайно выразительны поверья, маркирующие календарную границу, которая разделяет сон внутри дома от сна снаружи, на улице. Если до определенного праздника спать на улице запрещалось, ср. харьковское «До Благовишчення не спять во дворе, а то нападе хвороба» (МЭХГ 8, 242), то после праздника этот запрет отменялся, ср. славонское поверье о том, что после Юрьева дня можно спать на улице (Filakovic 1914, 171). Разрешительная функция приписывалась пасхальным крестным ходам и молебнам, устраиваемым на поле, когда происходило освящение посевов и земли вообще, ср. такое, например, свидетельство из Закарпатья об освящении посевов на пасхальной неделе: «...весной, пока еще земля не освящена, пшеница не освящена, не имеешь права спать на земле. А вот освятят на Святую неделю, тогда уже, говорят, можешь спать где захочешь» (Толстая М. 1999, 480, Синевир Межгорского р-на Закарпатской обл.).

Кроме того, в это время в календаре появлялись рекомендации, запрещающие сон в доме, т. е. «под землей» (под насыпным потолком), имеющие точечный характер: согласно московскому поверью, на Благовещение нельзя было спать в доме: «на потолке земля: лечь

спать под землей — все уснет в поле» (Соловьев 1930, 176; аналогично ярославское поверье, касающееся Страстного четверга, ЭО, 1901/4, 132). С началом весны ограничивался дневной сон: на Русском Севере считали опасным спать днем со дня св. Тарасия, иначе якобы можно «наспать лихорадку» (КГ, 124).

В календаре также известны приметы, положительно оценивающие раннее вставание в один из праздничных дней начала весны. Хорваты Синьской Краины в Вербное воскресенье старались встать пораньше и умыться «цветочной» водой, чтобы рано вставать в течение года и иметь успех в нахождении яиц диких птиц (Milićević 1967–1968, 479)¹². В Пошехонье верили, что рано вставший в Страстной четверг будет легко подниматься и в течение года (Архангельский 1854, 60). Словенцы Каринтии поднимались в Вербное воскресенье рано, а того, кто долго спал, дразнили *cvetnim oslom* [цветоносным ослом] (от *Cvetna nedelja* 'Цветоносное воскресенье') (Kuret 1, 127). Болгары в Родобах 1 марта вставали всем семейством раньше обычного, еще затемно, чтобы Баба Марта не застала их в постели, иначе в течение года все страдали бы сонливостью и у них бы не спорилась работа (Керемидарска 1897, 92; Райчевски 1998, 27).

В разных славянских традициях ранневесенние праздники включали элементы ритуального бужения людей. В Моравской Валахии ранним утром 2-го дня Пасхи парни обходили дома и будили девушек ударами вербовых веток (СД 1, s. v. *Будить*). В известные на западе Белоруссии «вербные» приговоры, сопровождавшие битье людей в Вербное воскресенье, входило пожелание бодрствования, противопоставленного сонливости и лени, бездействию:

Верба бье — ни я бью,
За тыдзень Вылыкдэнь,
Каб не лэньво было,
Каб не сонлыво было.

(ПА, Николаево Каменецкого р-на Брестской обл.)

Ны я бью — вэрба бье,
За тыждень — Вэлыкдэнь,
Ны будь сонливый,
До роботы лынывый...

(Гильтебрандт 1866, 166, Брестский у. Гродненской губ.)

¹² В центральном и восточном Полесье аналогичный мотив (будешь летом находить яйца диких птиц, грибы) связывается с бодрствованием во время пасхальной всенощной (Агапкина 1995, 74).

Мотивы бужения встречаются в егорьевских песнях и обычаях у русских. Во многих местах в этот день пастуха окачивали водой, чтобы он все лето не дремал и смотрел за скотом (КГ, 170). В егорьевских «окликаниях», известных в ряде поволжских областей, обходы описываются как ранние утренние, пробуждающие тех, кого обходники посещали:

*Мы до солнышка вставали,
Белы лица умывали,
Егорья окликали...*

*Мы ранешенько вставали,
Белы лица умывали...
Тетушка Анфисья,
Скорее пробудися...*

(РЭМ, оп. 591, л. 3,
Костромская губ.)

(КГ, 172)

На западе славянского мира мотив раннего пробуждения оказался включен в приговоры и обычаи Страстной пятницы — скорбного дня, сопряженного с воспоминаниями о мучениях Иисуса Христа, Его поругании и глумлении над Ним. У поляков, к примеру, принято стегать людей (особенно детей) розгами в воспоминание о Божьих ранах (обычай так и назывался *Boże rany*), при этом иногда хлестание сопровождалось пожеланием бодрствования: «*A Boże rany, a wstawaj raniej*» [А, Божьи раны, вставай раньше] (Karwicka 1979, 195). У словенцев, помня о крестных страданиях Иисуса, в ночь на Страстную пятницу многие ложились спать не на постели, а на голлом полу (Kuret 1, 163, 173).

В большинстве западно- и восточнославянских традиций мотивы ночного бодрствования и раннего пробуждения разнообразно представлены в поверьях и приметах, относящихся к пасхальной ночи, ночи Воскресения Иисуса Христа. У русских известен лишь сам запрет спать в пасхальную ночь, а также массовое обыкновение купать или обливать водой тех, кто проспал Всенощную (Неверович 1859, 146, смолен.; Танков 1901, № 72, курск.; Балов 1901, 133, ярослав.; Соколова 1979, 114), что и вызвало недовольство Синода, объявившего этот обычай в 1721 г. «вредоносным и богопротивным».

Иную ситуацию можно наблюдать на Украине и в Белоруссии (в том числе в Полесье¹³), где пасхальный запрет спать во время

¹³ Полесские материалы о пасхальном бодрствовании обобщены в нашей работе: Агапкина 1995, 73–74, 78–79.

всенощной получил разнообразные мифопоэтические толкования, оформленные в виде примет и поверий. Иногда запрет мотивировался христианскими «соображениями»: говорили, что спать грешно, так как в эту ночь «Христос рождается»; при нем следовало бодрствовать, как при покойнике, и т. д. Согласно наиболее массовой группе примет, несоблюдение запрета спать в эту ночь грозило человеку нарушением естественного баланса сна и бодрствования в течение всего года: нельзя спать, иначе проспишь весь год, проведешь его в полусонном состоянии (КА, Ярок Ужгородского р-на Закарпатской обл.; Чубинский 3, 22); человека будут мучить во сне русалки, дети будут страдать от бессонницы и пр. Бодрствование же во время всенощной обеспечивало человеку бодрость и подвижность на предстоящий год: человек «будэ ўсэй год дужый, спаты нэ будэ хотэты, бигаты будэ» (Полесье), что, вероятнее всего, связано с общей побудительной семантикой концепта «воскресения».

На западе Полесья, а также на сопредельных польских территориях, кое-где в Словении и в других местах запрет спать во время Всенощной мотивировался угрозой неурожая: магическая ассоциация определяла примету, согласно которой у хозяина, заснувшего/лежащего в пасхальную ночь (днем на Пасху), полягут рожь, пшеница и лен (ПА; Kotula 1962, 66; Kuret 1, 227); согласно другой примете, у нарушившего запрет поля зарастут сорняками или вообще не удастся хлеб (Kuret 1, 227; Karczmarzewski 1972, 82; Karwicka 1979, 199).

Определенным подтверждением сказанного являются некоторые известные в том же Полесье обычаи и термины, описывающие события пасхальной ночи через мотив бужения. О крестном ходе говорят, что люди идут *Христа побужать*; так же объясняют и необходимость зажигания пасхальных костров, пасхальное бдение и др.

В южнославянской традиции, в отличие от восточных и западных славян, мотив «бужения и раннего вставания» связывается с Юрьевым днем — главным (после Рождества) праздником года и его главной календарной границей. Практически повсеместно (в Болгарии, Македонии, Сербии, Боснии, Хорватии) известна примета: если спать в течение Юрьева дня (поздно проснуться, чтобы солнце застало в постели), в течение года будешь сонлив, дремлив и слаб

(ср. выше у восточных славян)¹⁴. Боснийцы говорили: «*Какав ћеш бити на Ђурђевдан, такав ћеш бити целу годину, не спаваши ли — бићеш будан!*» [Каков ты будешь в Юрьев день, таков и весь год, если не спишь — будешь бодрым] (Костић 1988–1989, 100). Болгары в Дупнишко избегали спать в Юрьев день, чтобы не отнять сон у ягнят (Кепов 1936, 127).

Чтобы не спать в этот день, клали под голову на ночь колючий боярышник (Маринов 1914, 459), ложились спать «наоборот» (ногами в изголовье кровати) (Milićević 1967–1968, 481).

Самым же распространенным способом избавления на весь год от сонливости и лени была магическая «передача» сна. Иногда дети и молодежь «передавали» сон кизилу, качаясь на нем в Юрьев день до восхода солнца (Чажкановић 1985, 91), что, вероятно, основано на представлении о кизиле как о дереве здоровья и крепости, а также на народно-этимологической связи *дрен* 'кизил' — *дрем* 'дремота, сонливость'.

Чаще же объектом передачи сна оказывался простофиля, который, зазевавшись, откликался на зов другого человека (чего в Юрьев день делать было никак нельзя). В этом случае в ответ он слышал один из вариантов традиционных юрьевских приговоров, гласящих:

Предајем ти санак
На Ђурђев данак:
Ја летим као птица,
А ти лежиш као клада.

Передаю тебе сон
В Юрьев денек:
Я летаю, как птица,
А ты лежишь, как колода.

(Беговић 1986, 146,
сербы-граничары)

О Јоване!
Теби штрк и обад,
Мени лад и комад,
Сву годину се тебе спавало
и дријемало,
А мени се радило и о добру сањало.

О, Јоване,
Тебе овод и слепень,
Мне прохлада и услада,
Весь год чтобы тебе спалось
и дремалось,
А мне работалось и хорошее снилось.

(БВ, 1890/5, 181, босн.)

¹⁴ Колева 1981, 147; Николчовска 1989, 50; Тановић 1927, 67; Петровић 1948, 244; Кнежевић, Јовановић 1958, 113; Беговић 1986, 146; БВ, 1883/3, 202; ZNŽO, 1896/1, 247 и др.

* * *

Приводя все эти приметы, поверья, рассказы и легенды, большинство из которых хорошо знакомо исследователям народной культуры, мы пытались показать, как появляются в ранневесеннем календаре побудительные интенции, как они распространяются на самые разные сферы природы и как, наконец, человек в своей бытовой практике и повседневном поведении прислушивается к этим знакам, адресуемым ему природой, переосмысляет их и соотнобразовывает с ними свою жизнь. В основе поверий и примет, относящихся к пограничью зимы и весны, к движению времени и смене сезонов, лежит целый комплекс мотивов, объединенных понятиями «начало», «пробуждение», «открытие» и «изменение».



ГЛАВА 5

ТЕМА ВЕСЕННЕГО НОВОЛЕТИЯ

*...do dworu wstępujemy,
Szczęścia, zdrowia winszujemy
Na ten nowy rok.*

Польская великопостная песня

Поворот времени. — Снование/творение мира. — Гадания о погоде на предстоящий год. — Гадания о жизни и смерти. — Распознавание доли. — Полазник. — Обрядовое дерево. — Поединки на рубеже старого и нового года. — Кровная жертва. — Сбор семьи за праздничным столом. — «Годовое» значение ранневесенних дат.

Начало весны (в разных славянских традициях соотносимое с многочисленными датами февраля, марта и апреля) осознается важнейшей сакральной точкой годового круга, по своему значению типологически равной границе старого и нового годов. В этом контексте кажется уместным более пристально взглянуть на ранневесенние календарные поверья, приметы и обычаи, заключающие в себе семантику новолетия. Значительная их часть, будучи приуроченной к датам ранней весны, по сути дела повторяет приметы и ритуалы, в других традициях закрепленные за рождественско-новогодним циклом. Такой параллелизм новогодних и весенних мотивов дает достаточные основания рассматривать и ранневесенний период как новогодний *par excellence*.

В ряду наиболее выразительных мифопоэтических констант весеннего новолетия, зафиксированных по преимуществу в фольклорных приметах, назовем прежде всего мотив природного «поворота», символизирующего движение циклического, «кругового» времени (имея в виду и.-е. **uert-* как этимологическую основу слов *время* и *вертеть, вращать, поворачивать*¹) и грядущие перемены: потепление, пробуждение животных, возвращение птиц и др. Этот мотив актуализируется, конечно, в двух важнейших точках годового круга — в моменты зимнего и летнего солнцестояний, или «солнцеворотов». Примечательно, однако, что если в период зимних святок и

¹ О концепции времени как движения и ее представлении в индоевропейских языках см.: Красухин 1997, 64–65.

купальских праздников этот мотив описывает поворот солнца и светового дня, меняющих направление своего движения (в Рождество — от зимы к лету, ср. *Спиридон солнцеворот, на Спиридона солнце на лето поворачивает* и под. приметы, а на Купалу — от лета к зиме, ср. болг. «На Иванов день солнце к зиме поворачивается»), то в приметах начала весны мотив «поворота/возвращения времени» воплощается в приметах и поверьях, описывающих поведение животных, более других природных феноменов свидетельствующее о сезонных изменениях.

Обратимся к поверьям, в основе которых лежит мотив «животное поворачивается на другую сторону в начале весны». Поляки Поморья считали, что на Сретение «*robak śpiący w ziemi na drugą stronę się obraca*» [спящий в земле червяк поворачивается на другую сторону] (Stelmachowska 1933, 88); жители Харьковской губ. говорили, что 1 марта «бабак [сурок] свисне и засне, а *гаврашок* [вороненок] *переввернецьця*» (Иванова, Марусов 1893, 439); банатские болгары рассказывали о медведице: «Медведица на Сретение вылезает из берлоги, чтобы увидеть свою тень. Если день солнечный и медведица видит свою тень, она *се обръца на другата страна* [она поворачивается на другой бок], чтобы продолжить свой сон. Это значит, что еще 40 дней будет холодно» (Телбизови 1963, 242); капанцы верили, что в день Сорока мучеников Бог ударял 40 веточками по земле, отчего «*змиите се събуждали и се обръцали на другата си страна*» [змеи пробуждались и поворачивались на другую сторону] (Капанци, 215).

У восточных славян этот календарный мотив связывался преимущественно с днем Обретения главы Иоанна Предтечи, в пересмысленных народно-этимологизированных названиях которого отразилась идея поворота и возвращения, ср. хрононимы: бел. *Абертас, Паўрацenne*, укр. *Обертення*. Верили, что начиная с этого дня птицы поворачиваются в сторону дома или возвращаются назад, ср.: «Обертення. *Птахи обертаються носами до нашого краю, ну ще не летять*» (ИИФЭ, оп. 3 доп., д. 313, л. 296, Полтавская губ. Роменский у.); «Обертення. *Кажуть, що повертаєця вся птица назад*» (ИИФЭ, оп. 7, д. 714, л. 7, Кременчугский окр.); «Обертення. *Птахи обертаюця из вирию*» (ИИФЭ, оп. 7, д. 742, л. 76, Киевская губ. и у.); «Обертення. *Пташки обертаються до гнізд, а діти до хліба*» (ИИФЭ, оп. 5, д. 420, л. 3, Винницкий окр.); «Обертение — вже обернуця с холодної сторони до тепліна птахи.

Там вже холодно, а в нас теплеї, то вони до нас *вертаюця*» (ИИФЭ, оп. 5, д. 403, л. 64, Житомирский у.).

Впрочем, в отдельных случаях мифологема поворота получает традиционное календарное осмысление — поворот солнца (дня) к лету, что также отражает переломный характер ранневесеннего периода. Болгары Добруджи полагали, что в день Сорока мучеников солнце «се обръща на лято» и втыкает 140 разогретых шипов (=лучей) в землю (Добруджа, 325); македонцы в Скопской Црной Горе говорили, что в масленичный четверг, называемый здесь *Вртолом*, «заврћује дан на лето» [день поворачивается к лету] (Петровић 1907, 443).

С началом весны (а именно с рубежом масленицы и Великого поста) связываются редкие у славян космологические поверья о ежегодном «сновании / творении» мира. Так, украинцы Шевченковского окр. рассказывали: «Як настане неділя масляне пуштиння (т. е. масленичное заговенье. — Т. А.), на це пуштиння, кажуть, що світ засновався и на це Пуштиння можно гулять до самого світу» (ИИФЭ, оп. 3, д. 309, л. 222). С этим свидетельством, возможно, согласуется и известное южным славянам обыкновение задерживаться на гулянии в масленичное воскресенье дольше обычного, до самого рассвета, пока не начнет светать и не станут гаснуть звезды (см.: Бабовић 1963, 245; Тановић 1927, 36)². У хорватов Отока масленичный четверг назывался *Usnovani četvrtak* 'четверг основания' — «*jer je taj dan Isus svit osnovo*» [так как в этот день Иисус основал мир/свет] (Lovretić 1897, 394)³. В контексте темы весеннего новолетия примечательно, что с масленицей связаны одновременно и эсхатологические мотивы. Белорусы, например, говорили, что на масленицу принято гулять и веселиться, «как перад канцом свету» (Райкова 1996, 260), а жители Ветлужского кр. «прощались» друг с другом в масленичное заговенье, веря, что в Чистый понедельник «переставление света будёт» (ВС, 47).

² Связь темы света с воскресеньем, возможно, аллюзирует мотивы Книги Бытия и первого дня творения (приходившегося на воскресенье), когда свет был создан и отделен от тьмы (Быт. 1: 3–5).

³ Приурочение творения мира к четвергу может объясняться представлением о нем как о дне Громовержца (первого, верховного бога).

В этих свидетельствах кажется примечательным совпадение с весенним новолетием такого события, как *начало (сотворение) мира*. В дальнейшем мы покажем, что для мифологии ранневесеннего цикла в равной степени значима и символика начала (начало жизни, инициальная магия и мн. др.), и символика обновления (новая пища, одежда и пр.), порой плохо различимые и «перетекающие» друг в друга.

С темой основания, создания мира, нового периода жизни, возможно, связана известная кое-где в Болгарии магическая процедура: 1 марта (в первый день весны и в старый Новый год) женщины с раннего утра сучат и прядут шерстяную нить (см., например: Добруджа, 324). Во всяком случае, Г. Вылчинова, интерпретируя обычай, сопоставила его с мотивом прядения нити судьбы в начале жизни человека (Вылчинова 1994, 58).

Этот круг верований и магии находит соответствие в популярном у восточных и западных славян обычае привешивать к потолку плетеное соломенное украшение, которое называли «пауком» (поскольку паук якобы «свет сновал»), «миром» (пол. *świat*) или «кругом» (*круг* 'солнце'). В основе этого обычая, так же как и упомянутых выше весенних, лежит представление о плетении и прядении как о созидании, в том числе космологическом (Гура 1997, 506). Обычно «паука» вешали в доме к Рождеству, однако есть свидетельства о его изготовлении ранней весной (ср.: Байбурин 1983, 158).

С мифологической темой творения/обновления мира-света связан, по-видимому, и такой традиционный для ранней весны обычай, как побелка жилища, в котором можно усмотреть идею ежегодного воссоздания «белого света». Приуроченность обычая к ранней весне часто мотивирует славянские хронимы, относящиеся главным образом к Страстной неделе, называемой кое-где на Украине, а также в Карпатах и у западных славян «белой» (типичными для этого случая можно считать мотивировки типа: Страстная неделя называется *белой*, так как в это время белят дома).

Другая группа фактов, сопоставимых с мифопоэтической темой новолетия, относится к сфере традиционных гаданий о погоде на предстоящий год, как известно весьма популярных в святочно-новогоднее время. У южных славян, на Буковине, а также севернее — в восточной Польше, Белоруссии и на Украине (в том числе

в Полесье) по нескольким дням в начале весны примечали погоду на следующие три или четыре времени года. В Болгарии (Каменица и Пиянец) первые три дня марта назывались *Трите баби*: первый день соответствовал погоде весной, второй — летом, а третий — зимой (Захариев 1935, 199; Захариев 1949, 183). Аналогично в брестском Полесье примечали: «Какова Евдокия, такова и весна. Второй дэнь — такое лето будэ. Трэтий дэнь — осэнь. Четвёртый — зыма» (ПА, Олтуш Малоритского р-на). В р-не Жешова и на Витебщине так же загадывали о погоде по первым четырем дням Великого поста (Karczmarzewski 1972, 51; Никифоровский 1897, №1886). На Украине (Подолье) то же гадание связывалось с днем св. Алексея: «Заміняють: так, кажуть, який ранок, така висна, як ранок хмурый, то висна теж; так саме літо с днем, вечер з осінею» [Заменяють: так, говорят, какое утро, такова весна, если утро хмурое, то и весна тоже; так же и лето с днем, вечер с осенью] (ИИФЭ, оп. 3, д. 309, л. 96). Существование подобного рода гаданий (аналогичных рождественским гаданиям о погоде на 12 предстоящих месяцев года) дает основание усматривать в них рефлексы весеннего новолетия.

В отдельных регионах к ранневесенним датам приурочены, казалось бы, типично святочнo-рождественские гадания о жизни и смерти. На Витебщине, например, традиционное святочное гадание с ложками (чья ложка за ночь перевернется, тот не доживет до следующего Рождества) совершается в масленичное заговенье (Никифоровский 1897, №1878). У сербов Алексинацкогo Поморавья вечером на масленицу домочадцы, сидя за столом, старались увидеть на стене свою тень: если тень была без головы, то это предсказывало им смерть (Антонијевић 1971, 182; типовое рождественское гадание).

В контексте темы весеннего новолетия примечательны обычаи, касающиеся распознавания (угадывания, присвоения) доли — индивидуальной судьбы, меры удачи каждого человека на предстоящий год. Этому, в частности, посвящен балканославянский обычай, аналогичный восточнославянскому «кусанию калиты» (обычай назывался *ламкане*, *хамкане*, *ацкане* и др.). Хозяин или хозяйка подвешивает на нитке хлеб, яйцо, халву, яблоко, сыр или что-нибудь другое, прикрепляет нитку другим концом к потолочной балке и сильно

раскачивает ее. Домочадцы, сидящие за столом или на полу с завязанными сзади руками, ловят ртом подвешенную на нитке (или плавающую в тазу с водой) еду, пытаясь отхватить себе кусок «счастья», или «доли». В центральной, восточной и северной Европе (в том числе у восточных и западных славян) обычай приурочен к святочному-новогоднему циклу и близким ему праздникам, а у балканских славян мотив «откусывания доли» на предстоящий год связан с началом весны и приурочен почти исключительно к масленичному заговенью.

В южной Сербии, Болгарии и Македонии после того, как завершалась масленичная игра «ламкане», домашние устраивали гадание о жизни и смерти: оставшуюся халву и яйцо снимали с нитки, а саму нитку поджигали. Пока она горела, хозяин громко произносил либо имена всех домочадцев, либо имена всех старух и стариков в селе, либо, наконец, имя самого старого человека в селе. Считалось, что тот человек, на чьем имени пламя погаснет, непременно умрет в текущем году. Если же нитка догорит до конца, все будут живы до следующего масленичного заговенья⁴. Эти гадания, акцентированные прежде всего на стариках и исчерпанности их жизненного цикла, возможно, дают повод расценить их как магический способ избавления сообщества от «изживших» свой век стариков и тем самым обновления коллектива на рубеже старого и нового года. Мотивы обновления/омоложения сообщества встречаются и в других эпизодах южнославянского карнавала: в частности, этот мотив лежит в основе таких игр, как «машина для омоложения» (известная в карнавале фракийских болгар) и «бабья мельница» в словенском карнавале. Игра состоит в том, что входят в такую «машину» (мельницу) старики, а выходят оттуда молодые люди⁵.

Гадания о судьбе, связанные с концептом доли, популярны в пасхальном цикле; вероятно, это объясняется представлением о том, что в пасхальную ночь «Бог счастье делит» (ПА), ср. обычай делить между прихожанами и домашними один пасхальный хлеб, одно яйцо, тем самым «выделяя» каждому его долю. О судьбе загадывали по

⁴ См.: Домазетовски 1993, 128; СбНУ, 1900/16–17/2, 27–28; Антонијевић 1971, 182.

⁵ См.: Маринова 1995, 241; Kuret 1, 35, 45 и др.; о мельнице для омоложения в европейском карнавале см.: Даркевич 1988, 175, 177, 186.

пасхальным хлебом, для чего пекли «пасочки» по числу членов семьи: чья «пасочка» хорошо подходила, того ожидала удача, а чья трескалась при печении или не подходила, у того «доля плоха» (человека ожидали голод, болезни, смерть в течение года)⁶.

Еще один круг фактов, указывающих на ранневесеннее новолетие, касается известного на Балканах и Карпатах обычая полазник, приуроченного, как правило, к зимним праздникам (прежде всего ко дню св. Игната), а также к Рождеству и Новому году: первый посетитель, пришедший в этот праздник в дом, определял судьбу семьи на весь предстоящий год и совершал магические действия, направленные на обеспечение плодородия, вода скота и домашней птицы, роста культурных растений и т. п. Полазником обычно был мужчина, иногда инородец, а также часто животное, символизирующее плодородие и изобилие⁷. Вопреки общему правилу этот обычай иногда приурочивается к ранневесенним датам. У южных славян полазование может совершаться в Юрьев день (как основной календарный праздник, разделяющий год на две половины) (Колева 1981, 103, Хасковско; Костић 1978, 430, вост.-серб.) и даже раньше. Так, в обл. Фрушка Гора (Шумадия) в Чистый понедельник хозяйки собирали в одно место скорлупу всех съеденных накануне яиц, и первый, пришедший в этот день в дом, должен был посидеть на этой скорлупе, чтобы и куры сидели на яйцах (Шкарић 1939, 92, ср. аналогичное действие, совершаемое традиционным зимним полазником). У мяков в Македонии 1 марта (*Летник*), в день старого Нового года, хозяева с раннего утра ожидали прихода полазника, на роль которого заранее, с вечера, выбирали здорового мальчика и договаривались с его родителями. Мальчик приводил белого ягненка (чтобы в доме был мир и покой) и приносил с собой камень (чтобы коровы давали больше молока), а также ветку кизила, чтобы домочадцы были «здоровыми, как кизил» (Петреска 1998, 45).

На Украине, где собственно «полазник» неизвестен, близкие формы (загадывание благополучия дома по первому посетителю) неоднократно фиксируются в обычаях начала весны, главным образом

⁶ Богатырев 1971, 231; ПА, Вознич Овручского р-на Житомирской обл.; Грабово Любомльского р-на Волынской обл.; АКЕ, А/65, Хелмское воев. и др.

⁷ О полазнике см.: Богатырев 1932; Усачева 1977; 1978.

Чистого понедельника. В Ровенском Полесье приход в дом мужчины предвещал здоровье домочадцам, приход женщины — болезни (ПА, Нобель Заречнянского р-на); аналогично на Полтавщине (Полтав. епарх. вед., 1904, 261) и на Харьковщине, где считалось, что женщины, посещающие чужие дома в Чистый понедельник, разносят «всяку хворобу» (Харьковский сб. 8, 257).

Примечательно и судьбоносное восприятие встречи, характерное для праздника Сретения. Жители Полтавщины верили в «стрит» и «пристрит» (хорошую и плохую встречу), случающиеся в этот день (Полтав. епарх. вед., 1904, 259). А сербы Алексинацкого Поморавья полагали, что если встретить на Сретение здорового человека, то весь год будешь здоров, и наоборот (Антонијевић 1971, 180).

О новолетней природе ранневесеннего периода, как кажется, свидетельствует и редкий восточнославянский обычай устанавливать к масленице обрядовое деревце (обычай известен на Брянщине, а также в белорусском Полесье). Для этого наряжали лентами, бумажными цветами, овощами и колокольчиками небольшую елочку: «На Масляной первый день... вешаэ на ёлку гуркоў, капусты, лука, панавешают и з ёлкай бабы старые идутъ и пяють песни» (ПА, Картушино Стародубского р-на Брянской обл.); «На масленицу ёлку срубать, цветы вешаютъ, на снях возять круг села» (ПА, Семцы Почепского р-на Брянской обл.). Ритуалу с деревцем сопутствовала обрядовая трапеза, после которой «кликали весну». Само деревце устанавливали в доме или носили по деревне, ср.: «На запуски гуляли, собиралися. Ё хату собиралися ўсе; напеком, каравай спеком напеком блиноў, ёлку затыкаем ў каравай, ёлку убирали всякими бумагами, бером на голову, хлопец маленький бероть и несоть на горку, мы круг него скачем да спеваем» (ПА, Голубица Петриковского р-на Гомельской обл.). Иногда все гуляние-празднование (и песни, и трапеза) происходило вокруг растущего дерева, например, в саду (ПА, Оздамичи Столинского р-на Брестской обл.).

Обрядовое деревце, устанавливаемое на масленицу, изредка можно встретить и на западе славянского мира. В Прекмурье, например, ряженые *ogaći* (пахари) во время ритуальной пахоты волочили по земле плуг с прикрепленной на нем маленькой елочкой (Kuret 1, 29). В хорватской области Синьска Краина на масленицу по селу проходила процессия ряженных, которую возглавлял человек, несший

знамя или деревце. Оно представляло собой верхушку хвойного дерева, с которой сняли кору; на обтесанные ветви были повешены рубашки, полотенца, а также фрукты (NU, 1967—1968/5—6, 474).

Сам факт установления обрядового дерева в начале года (и его форма, напоминающая райское дерево с цветами и плодами) говорит в пользу того, что этот масленичный обычай маркирует основной календарный рубеж, сопоставимый по своему значению с границей календарного года. Вспомним, что деревце — типичный атрибут переходных праздников, таких как Рождество, 1 мая, Троица, день летнего солнцестояния, на Украине — старый Новый год (день Симеона Столпника, 1.09), в России — торжественный въезд патриарха в столицу в Вербное воскресенье, воспроизводящий «вход Господень в Иерусалим», а также жизненного цикла человека (свадьба, похороны-свадьба, уход в рекруты, в центрально-русских областях — иногда вьюнишник; в восточной Польше — именины хозяина), а в окказиональных обрядах — деревце символизирует завершение определенного вида или этапа хозяйственной деятельности (например, возведения крыши при строительстве дома). Обрядовое деревце соотносится с образом мирового дерева и в известном смысле является его ритуальным вариантом, а его установление в порубежные периоды календаря придает совершающимся вокруг него событиям значение действия, происходящего в центре мира, у мирового дерева, и в момент его «начала».

Поединки на рубеже старого и нового года. В научной традиции XX в., посвященной исследованию архаических форм культуры (Й. Хейзинга, Ф. Б. Я. Кёйпер, М. Элиаде, О. М. Фрейденберг, В. Н. Топоров, В. Г. Ардзинба, П. А. Гринцер), неоднократно обращалось внимание на архаические поединки, которые признавались отличительной чертой древних ритуалов, разыгрывавшихся на рубеже календарного года и символизировавших обновление мира. Согласно этой научной традиции, архаический поединок мыслится как ритуальное воспроизведение борьбы хтонического и космического начал на переломе времени, принимавшее позднее форму противостояния и соперничества двух партий или групп.

Этому не противоречит и понимание того, что именно в праздничное время, в момент снятия социальных и этических запретов, когда ненадолго воцарялось «перевернутое» состояние бытия, меж-

ду отдельными группами традиционного сообщества (мужчинами и женщинами, старшими и младшими, сильными и слабыми, соседями и др.) возникало условное состояние противоборства, которое и реализовалось в разных по форме и содержанию поединках, зачастую (во всяком случае — по данным XIX—XX вв.) имевших состязательно-соревновательный характер. Надо также иметь в виду, что, поскольку ритуальный поединок является приметой праздника вообще (а новолетия — лишь в первую очередь), отдельные его формы можно встретить не только в святочных и ранневесенних праздниках (обычаях и календарных текстах), но также в пасхальных, юрьевских, троицких и купальских.

Назовем лишь самые заметные: взаимное ритуальное хлестание вербовыми ветками в Вербное воскресенье или битье пасхальными яйцами, осознаваемое именно как «борение»; популярные у восточных славян календарные поверья о встрече «зимы с летом» на Сретение и их борьбе друг с другом (сопоставимые с ритуальными поединками Зимы и Лета у немцев)⁸; сюда примыкают словенские поединки ряженных, один из которых изображал Зеленого Юрия (или Весника), а другой, обвитый в солому, назывался Раболь (? от *rabelj* 'палач, жестокий человек') и символизировал, судя по всему, уходящий год и зиму (Kuret 1, 268, Помурье); русские кулачные бои⁹; гусиные и петушинные бои, особенно популярные в период Великого поста (Занозина 1991, 70, курск.); соперничество между соседними улицами и кварталами при зажигании обрядовых костров, выражающееся в стремлении уничтожить костер соседей, украсть дрова и пр., а также словесные пикировки между соседями по поводу таких костров; конские бега, особенно популярные на востоке

⁸ Ср.: «Люди думаютъ, що в цей день зима з літом зустрічаються, виходять де-нібудь на просторне місто и починають боротися — якщо літо поборе, то буде зрону тепло, а як поборе зима, то буде довго ще холодно. Случаеця так, що поборе літо — але зима дуже побіе літо, тоді літо буде холодне, бо зима літа не боиця, типер далеко не втіче, а все буде ходити недалеко, щоб вернуця назад» (ИИФЭ, оп. 7, д. 714, л. 7, Кременчугский окр.), см. также из опубликованных текстов: Дикарев 1905, 119; Зубрицький 1900, 40; Онищук 1912, 29; Балов 1901, 126.

⁹ На масленицу: Завойко 1914, 148; Бернштам 1988, 93–95; Максимов 1903, 365–367; Громько 1991, 409–410; на Троицу: Корепова 1997, № 596, 521 и др.; в Иванов день: ЖСт, 2000/1, 47 и др.

Балкан в Тодорову субботу; происходившее обычно на Красную горку соревнование разных сел в искусстве водить хороводы и петь; польское противостояние девушек (рисующих писанки) и парней, пытающихся ворваться в дом и их уничтожить (Karczmarzewski 1972, 76, жешов.); русские юрьевские поединки ряженных «коней», представляющих соседние деревни (Семенова 1891, 199, рязан.); взаимное хлестание крапивой и березовыми ветками в *Крапивное заговенье* (Балов 1901, 134; Фенютин 1866); широко известное прежде всего на Украине соперничество девушек и парней за обладание купальским деревцем или чучелом¹⁰ и др.

Особой популярностью традиционно пользовались игры соревновательного типа, участники которых делились на команды «по месту жительства», по этническому признаку или как-то иначе, после чего образовавшиеся группы боролись (состязались) друг с другом. Именно такой характер соперничества имела известная на русском северо-западе масленичная игра в мяч. Ее устраивали в каждое воскресенье Великого поста, причем в ней участвовало большинство мужчин прихода. По свидетельству из Вытегорского у. Олонецкой губ., «в таких случаях обыкновенно состязался северный конец прихода с полуденным... Все играющие разделялись на две половины и становились на противоположные края, то есть „северяне“ на южный конец, а „южане“ на северный. Каждая из этих сторон старалась загнать мяч, а за ним и своих противников как можно дальше в свою сторону от того места, где началась игра» (цит. по: Морозов, Слепцова 1993, 275–276). Победители в этой игре пользовались особым расположением местных девушек, а проигравших всячески высмеивали и дразнили¹¹.

Нечто подобное представляли собой и кулачные бои, происходившие в России в течение всего зимне-летнего сезона, вплоть до петровских праздников. Наиболее популярным видом боя был «межобщинный», когда «свои» дрались с «чужими»: слобода дралась с соседней слободой, деревня с деревней и т. д. (Бернштам 1988, 95; Тульские губ. вед., 1897, № 49, 3); известны случаи, когда кулач-

¹⁰ Петров 1871, 345–347; Полтав. епарх. вед., 1904, 567; Соколова 1979, 256 и др.

¹¹ О соревновательном аспекте весенней севернорусской игры в мяч см.: Бернштам 1984.

ный бой велся по поводу девушек¹². Согласно материалам, собранным Б. В. Горбуновым, в целом ряде русских областей на масленицу всерьез «играли в войну»: для этого все взрослое мужское население делилось на несколько компаний, которые устраивали между собой бои (кулачные) или как-то иначе соперничали друг с другом (Горбунов 1996, 11—12, материалы из Тверской, Пермской губ., обл. Войска Донского и др.).

Подобные схватки имели место и в других славянских традициях. У фракийских болгар на масленицу мужчины делились на две группы (одна изображала болгар, другая турок), между которыми происходило «сражение» (Маринова 1995, 240; Странджа, 324). В Дубровнике еще в начале XIX в. сыновья наиболее влиятельных граждан города собирались в дружину, которая в свою очередь делилась на две части: это были «каштелане» и «николеты». В период со Страстной субботы до 1 мая каждый вечер в центре устанавливали большую зеленую ветвь, которую и пытались отобрать или украсть друг у друга представители этих групп (СЕЗб, 1926/38, 103).

К числу аргументов в пользу «новолетнего» значения ранневесеннего календарного цикла можно добавить и обычай кровной жертвы, приносимой в начале нового сезона/года и должной обеспечить нормальное «прохождение» миром кризисного периода и устойчивость мироздания в целом (ср. русского новогоднего кесаретского поросенка, рождественский южнославянский обычай жертвовать продукты, в том числе приносить кровную жертву на рождественском полене — бадняке, не говоря уже о пасхальном агнце). Что касается ранневесеннего времени, то наиболее заметен здесь южнославянский *курбан* — обычай закалывать в Юрьев день (в куль-

¹² К числу достаточно отдаленных исторических ассоциаций, которые возникают при знакомстве с подобными свидетельствами, можно, вероятно, отнести известное место «Повести временных лет» об «игрищах межю селы», характерных для образа жизни славянских племен, а также летописные упоминания о легендарных поединках жителей Новгорода на мосту через Волхов, проводимых якобы по завету Перуна со времени низвержения идола. Так, в летописи под 990 г. сообщается следующее: «оттоле в сие время даже доньше в коеждо лето на том мосту люди собираются, и разделишися надвое играюще убиваются» (ПСРЛ 2, 258; см. также: ПСРЛ 3, 258—259).

товом месте) украшенного особым венком ягненка и устраивать трапезу в знак начала скотоводческого сезона и снятия табу на молодое мясо (подробное описание обычая см.: Колева 1981).

Помимо курбана, обращают на себя внимание и реликты кровных жертв, приносимых в канун Великого поста — на мясопустной и масленичной неделях. Так, у южных славян (хорватов, болгар, македонцев) на Мясное заговенье и в последний день масленицы обязательно кололи и ели курицу (хотя всю Сырную неделю мяса и не употребляли), а кровью от нее рисовали детям на лбу крестики (Филиповић 1939, 388; Ястребов 1886, 90), откуда и соответствующие названия Мясного заговенья, ср. макед. диал. *Кокошкини поклади*, болг. диал. *Кокошчени заговезни*, *Кокошкини заговелки*, *Кокоша заговелка* (Събчев 1938, 100). Среди объяснений, предлагаемых для этого обычая, есть и такие, в которых подчеркивается его жертвенная природа. Хорваты в Вароше говорили, что «*тогаје се Poklade okruvit, da živat ne gini*» [масленица должна быть окроплена кровью, чтобы домашняя птица не гибла] (Lukić 1924, 295); хорваты в Дonya-Стубице закалывание курицы на масленицу объясняли тем, что при выполнении обычая «будет удача и приплод у домашней птицы» (Rajković 1973, 198). У поляков также принято было закалывать животных и употреблять их в пищу в это время: в польском Поморье, например, пастух на масленицу обходил дома с вилами, на которые хозяева насаживали ему живность, обычно домашнюю птицу (Stelmachowska 1933, 108).

Помимо домашней птицы в канун Великого поста закалывали поросят и свиней (ср. вновь новогоднего кесаретского поросенка), о чем, в частности, свидетельствует украинский обычай варить холодец из свиных ножек в Мясное заговенье, ср. названия этого дня у украинцев: *Нижкове пуцання*, *Нижкóви* (Иванова, Марусов 1893, 444; Милорадович 1991, 195), а также хорватский хрононим, обозначающий понедельник перед началом масленичной недели: *Prašći rundeljak* 'поросячий понедельник' (Jadras 1957, 42). У болгар Трявны в течение всей мясопустной недели ходили друг к другу в гости и носили с собой еду, в том числе обязательно печеного поросенка (Даскалов 1906–1907, 6).

В связи с затронутой выше темой обрядовой трапезы хотелось бы обратить внимание еще на один мотив, активно проигрываемый в

праздничном хронотопе новолетия. Это сбор семьи за праздничным столом. Такая трапеза, за которой собирается целая семья, представляется, по мысли А. К. Байбурина, «идеальной моделью жизни в ее наиболее существенных проявлениях», поэтому «мотив собирания (семьи за праздничным столом. — Т. А.) можно рассматривать как проявление своего рода защитной реакции на доминирующую в этот период тенденцию к распаду мира» (Байбурин 1993, 128). А. ван Геннеп также относил сбор семьи за праздничным столом к типичнейшим церемониям конца старого и начала нового года (ван Геннеп 1999, 161).

Если взглянуть с этой точки зрения на славянский календарь, то выяснится, что таких моментов, когда семья должна была обязательно собраться вместе, было реально три: это святки (обычно ужин в Сочельник), масленичное заговенье и Пасха. И даже то, что это были три главных праздника года, ни в коей мере не умаляет новолетнего значения каждого из них. Свидетельства о необходимости совместной трапезы всей семьи имеются из разных славянских традиций. Так, словенцы полагали необходимым видеть всю семью за пасхальным завтраком; если же кто-нибудь из членов семьи, находящийся в разлуке с ней, не мог присутствовать дома в тот момент, ему пеняли за это целый год (Kuret 1, 230). С этим требованием у словенцев соотносится рекомендация не ходить на Пасху никуда, кроме церкви, а также запрет посещать чужие дома, ходить к кому-нибудь в гости: приход в этот день в дом чужого, постороннего человека расценивался негативно, а пришедшему обычно угрожали, обещая «дать по заднице», «засунуть в печь», «повесить на шею корыто» и т. д.; чтобы обезопасить дом от чужих, на Пасху ворота двора, а также отдельные постройки (хлев, например) тщательно запирали (Kuret 1, 170, 239—240). Банатские болгары в зимний мясоед (со Сретения и до масленичной недели) обычно «гостевали» у своих родственников и знакомых, живущих в других селах. При этом к масленичному четвергу все должны были вернуться домой, чтобы провести масленичное заговенье вместе с семьей (Телбизови 1963, 243). У поляков Тарнобжега о Пасхе говорили так: «Стараясь ее провести в доме — грех даже навещать друг друга» (Matyas 1895, 85). В окр. Калиша удаление от дома в первый день Пасхи и хождение в гости (особенно не к родственникам) также считалось большим грехом (Kolberg 23, 83).

У болгар восточных Родоп перспектива целостности семьи в течение предстоящего года оценивалась по тому, сохранились ли целыми все яйца, вложенные в пасхальный каравай (в пасхальные караваи у южных славян обычно запекали по нескольку целых яиц). Если яйцо лопалось, это считали знаком будущих потерь среди членов семьи (Керемидарска 1987, 93). Идея целостности всей семьи и близких ей людей, безусловно, доминирует в народных обычаях, связанных с традицией разделения пасхальных блюд (кулича и первого яйца) между всеми домочадцами, обмена подарками между детьми и повитухой и крестными родителями и мн. др.

В славянском календаре известны и другие случаи, когда характерные рождественско-новогодние обряды оказываются приурочены к ранневесенним праздникам. Так, у словенцев Полянской Долины для поддержания в доме «нового» огня, зажженного от освященного огня у церкви, в течение длительного времени весной (пасхальной недели) в печи держали тлеющий пень, называемый *razglavnik* (Kuret 1, 193), что является прямой аналогией бадняка. В Буджаке (юж. Сербия) новолетнее значение придавалось дню Сорока мучеников, когда к столу пекли большой каравай, в который клали зерна всех сельскохозяйственных культур, — аналог рождественской панспермии (Пантелић 1974, 218). У сербов-границар в масленичное заговенье происходило загадывание загадок — ритуал, традиционно связываемый с новолетием (Беговић 1986, 130). В белорусов Витебщины традиционный сюжет о том, что в рождественскую ночь скот в хлеву разговаривает человеческим языком, приурочен к одной из масленичных ночей (Никифоровский 1897, 177). Согласимся, что все эти случаи можно отнести и на счет обычного варьирования традиции, но тем не менее ничто не препятствует тому, чтобы трактовать их и в контексте темы ранневесеннего новолетия.

«Годовое» значение ранневесенних дат отразилось в фольклоре (обычно в форме пожеланий благополучия, удачи, урожая, приплода и пр. на предстоящий год), приметах, мифопоэтических мотивировках магических действий, в языке обрядов и специально в хрононимах. В польской песне, сопровождавшей обходы села с зеленым деревцем-«маиком» в одну из последних недель Великого поста, в том числе говорится следующее:

...Z nim do dworu wstępujemy,
 Szczęścia, zdrowia winszujemy
 Na ten nowy rok,
 Co nam dał Bóg.

...С ним (маиком) входим во двор,
 Счастья и здоровья желаем
 На этот новый год,
 Что нам дал Бог.

(KLW, 53)

У балканских славян слова с корнем *год-*, который во многих славянских языках используется в том числе для обозначения наиболее крупных («годовых», особенно значимых) праздников, маркирующих начало нового календарного или социального цикла (прежде всего Рождества и свадьбы — вспомним хотя бы пол. *hody*, имеющее оба эти значения), применяются и для называния ранневесенних праздников. Например, сербы Озрена (Босния) считали «первым годом» Тодорову субботу (1-ю субботу Великого поста) (Филиповић 1952, 368). Однако чаще слова, производные от ⁺*год-*, имели отношение ко дню св. Георгия, второму после Рождества празднику у южных славян. Хрононим *годетњак* в разных областях Сербии применялся по отношению к Юрьеву дню; болгары восточных Родоп полагали, что день св. Георгия — это *година ден* [год-день], когда до полудня зима, а после полудня лето (Керемидарска 1987, 96). У хорватов Синьской Краины Юрьев день считался «Новым годом» (*Novim godinom*) для домашнего скота (своего рода общим днем рождения), по которому измерялся возраст животных: например, говорили, что «на Юрия волу будет два года» (Milićević 1967–1968, 482)¹³.

* * *

Таким образом, в парадигму весеннего новолетия у славян оказались включены такие мифопоэтические концепты и ритуалы, как мифологема поворота времени; концепт снования/творения мира/света;

¹³ Такое же годовое значение Юрьева дня заметно в южнославянском обычае взвешиваться на самодельных весах, устроенных на каком-нибудь дереве, чтобы узнать, насколько изменился человек за истекший год. И хотя обычно болгары и македонцы делали это именно в Юрьев день (Шапкарев 1968, 130, макед.; Филиповић 1939, 398, Скопская котлина; Петровић 1907, 448, Скопская Црна Гора; Тановић 1927, 68, Гевгелия; Пловдивски кр., 271; Колева 1981, 182, болг.; Попов 1997, 46–49, болг.), иногда обычай переносился на более ранние сроки, например Чистый понедельник (Трајкоски 1973, 224, Струга, Македония).

мотив календарной границы, разделяющей старый и новый год; обычаи встречи первого посетителя в начале года; традиционные гадания о погоде на предстоящие 12 месяцев или 4 сезона, а также гадания о жизни и смерти на предстоящий год; обычай установления обрядового деревца, мотивы принесения кровной жертвы и сбора всей семьи за праздничным столом в начале нового года/цикла/сезона, «годовое» значение, приписываемое некоторым ранневесенним календарным датам, а также некоторые другие, рассмотренные нами в предыдущих главах (концепт «плохого времени», очистительные ритуалы, поединки). Пожалуй, единственное, чего в чистом виде лишено ранневесеннее новолетие (по сравнению с зимним), — это классическое двенадцатидневье (время празднования и освобождения от работы), хотя более короткие «отпускные» периоды в ранневесеннем цикле имеются: вспомним трактуемые как праздничные (т. е. свободные от работы) масленичную, конец Страстной и пасхальную недели.

В отличие от зимнего новолетия, воплощенного в традиционном славянском календаре более весомо и последовательно, весеннее новолетие во многих случаях проявляет себе как тенденция или, скорее, как отдельные рефлексy старого новолетия (приходившегося на 1 марта или весеннее равноденствие), которое имело более широкое распространение на юге славянского мира, тесно связанном со средиземноморскими культурами. В частности, многие из названных выше явлений либо сугубо южнославянские, либо балкано-карпатские, т. е. имеют широкое распространение в том числе в Карпатах и смежных с ними регионах: такова легенда о заемных днях, маркирующих переходный период от старого года к новому (см. подробно: Кабакова 1994), или гадания о погоде на предстоящие месяцы или сезоны (известные преимущественно на Балканах в Карпатах). Пожалуй, лишь рассмотренная в 1-й главе тема «плохого времени» разработана в славянской традиции применительно к ранневесеннему новолетию ничуть не «хуже», нежели она представлена в святочном комплексе, что фактически и дает нам основание рассматривать и весь ранневесенний период по преимуществу как переходный/новогодний.



ГЛАВА 6

ТЕМА НАЧАЛА И ОБНОВЛЕНИЯ

Na św. Józefa w polu bruzda.

Польская примета

Новая пища. — Новая одежда. — Новый огонь. — Возобновление хозяйственной деятельности. — Инициальные действия в сфере социальных отношений. — Инициальные мотивы в ранневесенней магии. — Обретение умения и удачи в делах и промыслах.

Фольклорно-мифологическое осмысление процессов пробуждения природы находит развитие в комплексе поверий, примет, запретов и магических практик, которые реализуют тему обновления космо-биологического цикла, социальной и хозяйственной жизни человека — как кажется, одну из важнейших тем этого календарного времени.

Тема новолетия и обновления, разумеется, не исчерпывается примерами, приведенными в предыдущей главе. Практически все ранневесенние даты (как фиксированные, так и переходные) буквально насыщены инициальной символикой, маркирующей конец старого и начало нового календарного периода и связанной с идеями обновления (возобновления), начала, молодости (отсюда символический и языковой параллелизм *нового и молодого*: болг. *млад квас* 'новая хлебная закваска', пол. *młody ogień* 'новый огонь', рус. *молодая зелень*). Эта символика находит проявление и воплощение практически во всех сферах жизни: в повседневности (обновление пищи, одежды, домашнего огня, традиционного интерьера и пр.), в хозяйственной деятельности (возобновление сельскохозяйственных работ, выгон скота, начало пчеловодческого сезона, рыболовства и пр., обновление хозяйственных договоров, найм рабочей силы), социальных отношениях, магических практиках и мн. др.

Новая пища. Выше мы показали, как в народной культуре средствами кулинарного кода передавались представления о конце «старившегося» календарного периода (старого года), а также о движении самого времени от одного рубежа к другому. Мы убедились, что такое движение — не просто смена кулинарных приоритетов или отказ от одной пищи и предпочтение другой. Эта смена имеет

характер драмы: «старая» пища «изгоняется», сообщество и отдельный человек «очищаются» от нее, после чего сообщество переходит к «новой», «молодой» пище.

Яркий пример тому: болгарский обычай делать в Чистый понедельник новую закваску для хлеба (ее готовят обычно в одном доме, а затем распределяют между хозяйками; часть закваски оставляют, «чтобы подновлять ею закваску в течение целого года»), а также выпекать «новый хлеб», открывая тем самым новый календарный сезон (Кепов 1936, 124; Колева 1981, 112; СД 2, s. v. *Квас*). В Моравии хозяйки в Юрьев день разыскивали для своих коров и коз хотя бы по горсти свежей травы, чтобы те хорошо доились в течение года (Репица 1951, 58).

В традиционном славянском календаре тема обновления пищи в начале календарного года приобретает вид последовательно сменяющихся друг друга снятий табу на продукты нового года и нового урожая. Календарно детерминированное снятие запретов на новую жатву признается важнейшим параметром новолетия (см.: Элиаде 1987, 65 и далее). Отмены табу начинались с первых дней марта и масленицы, при том, что значительная их часть приходилась на пасхальный и постпасхальный периоды, вплоть до конца лета (что определялось природно-климатическими особенностями местности и сроками поспевания тех или иных плодов и сельскохозяйственных культур).

У южных славян наиболее ранними рубежами были масленичное заговенье, Чистый понедельник, Тодорова суббота и 1 марта, когда во многих местах начинали есть свежую зелень, до того момента запрещенную: готовили зеленую фасоль с крапивой (Филиповић 1939, 391, Скопска Котлина), варили суп из крапивы (Арнаутов 1913, 347, Еленско; Грбић 1909, 37, болевац.), ели первый раз сырой молодой лук (Кепов 1936, 125). Употребление в пищу «чего-нибудь зеленого» было в эти дни обязательным (и без связи с переходом на постную пищу в начале Великого поста), что, возможно, отразилось в редких хрононимах, относящихся к масленичному периоду, ср. словен. *Zelen Pust* (Kuret 1, 17), словац. диал. *Zelene Fašengi* (Валенцова 1988, 245, словаки Закарпатья)¹.

¹ Впрочем, хрононимы типа «Зеленая масленица» могут быть мотивированы и другими реалиями, например обильной масленичной выпивкой («зеленым эми-ем»), ср. чеш. пословицу, характеризующую масленичные попойки: «Pili, až se

У южных славян снятие табу на употребление в пищу овощей приобретало более массовый характер в Юрьев день. До этого дня можно было есть только старые овощи, а все «пролятно и младо» запрещалось даже вносить в дом (вероятно, как принадлежащее до определенного времени к сфере хтонического) (Маринов 1984, 139; Пловдивски кр., 272; Беговић 1986, 151 и мн. др.). В северо-западной Болгарии первую черешню пробовали во время георгиевской трапезы, хотя обычно это случалось позже (Колева 1981, 86)². В России (особенно в центральных и северных регионах) подобные ограничения снимались еще позже, в Заонежье, например, 3.V, в день *Марфы зеленые щи* первый раз варили щи из молодой крапивы или другой зелени (Логинов, рукопись).

На западе славянского мира первая отмена табу на молодую зелень имела место в Страстной четверг, что, отчасти, соотносилось с названием этого дня, ср. хрононимы: верхнелужиц. *Zeleny štwórtk*, чеш. *Zeleny čtvrtek*, словац. *Zelený štvrtok*, считающиеся кальками с немецкого (Кабакова 1982, 116). У словенцев, например, за обедом ели только зелень (овощи и вареную крапиву), со Страстного четверга начиналась и продажа овощей (Kuret 1, 163). В Словакии в этот день в костелах освящали хрен и первую зелень, варили щавель и шпинат (Horváthová 1986, 181). Впрочем, акцентированное употребление в пищу зелени отмечалось и у македонцев, где в Страстной четверг обязательно пекли и ели постный пирог с капустой (впрочем, едва ли с молодой) (Делиниколова 1960, 161; Китевски 1996, 97).

У южных славян, помимо зелени, табуировалось также употребление в пищу молока и свежего (молодого) мяса, запрет на которые превышал семинедельный пост и всегда продлевался до Юрьева дня. В Юрьев день теряли свою силу запреты на молодое мясо и молочные продукты (которых не ели с начала поста или с 1 марта): в этот день первый раз ели домашнюю птицу и ягнятину, пили молоко, готовили сыр и угощали им гостей и т. д.³

hogy zelenaly» [Пили так, что горы зеленели] (Потебня 1989, 294); мифопоэтической ассоциацией «зеленый — веселый» (там же, 310–311) или западноевропейским обычаем рядиться на масленицу в зелень (Даркевич 1988, 122).

² О снятии табу на фрукты (яблоки и др.) см. в Части II, в главе 1-й.

³ См.: Арнаудов 1943, 96; Добруджа, 334; Маринов 1984/2, 681–682; Грбић 1909, 50–51; ЖСт, 1996/4, 41 (зап.-серб.); Петровић 1907, 447 и др.

Особенно строгими были ограничения, касающиеся молока⁴. В Болгарии, если у какой-либо овцы погибали ягнята, ее молоко все равно не пили, а выливали в реку, после чего обязательно мыли руки, чтобы не оскверниться молоком, которое еще не было освящено. Первое надоенное молоко, как и любые другие первые продукты, было предназначено предкам (молоко раздавали на помин души соседям, лили в воду и др.). Нарушение этого правила грозило гибелью приплода и болезнью всего стада (Колева 1981, 36—37). Наиболее последовательно запрет пить молоко до Юрьева дня соблюдался женщинами, у которых умерли грудные дети. По южнославянским поверьям, на «том свете» такие дети сидят на молочном дереве и пьют молоко. Если мать одного из детей нарушит запрет, ребенок отлучается от дерева, остается голодным и проклинает свою мать (Грбић 1909, 64; Колева 1981, 82—83).

Первое потребление молока обставлялось рядом магических предписаний. В Шумади, например, матери в Юрьев день лили молоко детям за шиворот, а те при этом должны были смеяться, «да би било млеко к'о воде» [чтобы молока было, как воды] (Кнежевић, Јовановић 1958, 113). У племени кучи в Юрьев день впервые употребляли в пищу кислое молоко и молодой сыр, при этом следили, чтобы вся пища в этот день была из новых молочных продуктов (Дучић 1931, 241).

Таким образом, введением каждого продукта нового урожая (зелени, молока, мяса) в традиционном календаре отмечалось новолетие — переход к новому году и новой пище, а освящение этого продукта в церкви или жертвование предкам нейтрализовало заключенную в нем опасность, превращая его из природного продукта в пищу как компонент культуры, и тем самым легитимизировало ее потребление человеком на весь предстоящий год.

Новая одежда. Тема новолетия в ранневесеннем календаре балканославянских традиций отразилась в обыкновении встречать наступление весны новой одеждой. У болгар сохранился обычай выносить 1 марта во двор новую женскую одежду (рубашку, передник, кожух). Ее помещали на видное место (на крышу, забор или на шест

⁴ Ср.: Николчовска 1989, 51; Захариев 1935, 225; Шкарић 1939, 96; Павловић 1921, 98; Петровић 1948, 243 и др.

около дома), «встречая» и приветствуя таким образом Бабу Марту; часто одежда была красной, что, согласно магической ассоциации, должно было способствовать урожаю и плодородию. То же иногда делали и на Благовещение, вынося всем на обозрение сшитую за зиму новую одежду (Капанци, 215). В Тырново люди стремились в тот же день купить себе что-нибудь новое из одежды и начать носить ее на Благовещение («за да гу заблажи Госпут с нящо ново» [чтобы ублажить Господа чем-нибудь новым]), чтобы в течение года у человека все было новым (СбНУ, 1900/16—17/2, 21). Русские Чебоксарского у. Казанской губ. также считали, что «надевший на Благовещение какую-нибудь обнову весь год будет ходить в обновках» (Назаренко 1999, 27).

Во многих традициях обновление одежды происходило на Пасху или накануне ее: в этот праздник, согласующийся с идеями обновления и возрождения всех сторон жизни, каждый человек должен был надеть новую одежду, как говорили сербы, *неки нов на њетак* (Филиповић, Томић 1955, 98, Горня Пчиня; то же: Захариев 1935, 223; Буковинова 1995, 261). У болгар на Пасху «бедные и богатые, младшие и старшие должны иметь новую одежду: шапку, обувь, чулки и носки. Что касается детей, то для них нет большего несчастья, как пойти на Пасху гулять в село без новой одежды...». И более того, девушки в течение трех праздничных дней должны были появляться в новой «перемене» каждый день или даже дважды на дню (при отсутствии новой одежды в необходимом количестве они обменивались вещами между собой) (Миков 1990, 97). По причине особой значимости Юрьева дня в южнославянском календаре требование появления в новой одежде (особенно для девушек) иногда распространялось и на него (Капанци, 163). Непременная новизна пасхальной одежды послужила причиной того, что умерших девушек македонцы хоронили в их последней пасхальной одежде, таким образом, выражение *велигденско рухо* («пасхальная одежда») имело значение 'новая одежда' (Филиповић 1939, 455, Скопская Котлина).

У русских Владимирской губ. детей до семи лет, по свидетельству корреспондента Тенишевского бюро, обычно одевают «в рваную и грязную одежду, старое платье. Новая одежда нашивается к Пасхе» (БВКЗ, 266). Обратной стороной этого правила является запрет носить на Пасху старые вещи, перешивать себе что-нибудь из старого или просто прикасаться к нему: «На Светлой неделе не шы-

ють старого, што на себе надеваў» (ПА, Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл.).

Обновление затрагивало и иные стороны «вещного» быта. У русских отмечен обычай убирать на Пасху с киота старые образа и уставлять его новыми иконами (Зеленин 1915, 735, нижегород.) или же просто обновлять имеющиеся в доме иконы, прикупая к ним одну новую (Изв. АОИРС, 1913/3, 127, архангел. шенкур.).

Среди южнославянских наиболее заметен обычай изготовлять в день св. Иеремии (1.V), реже в другие весенне-летние праздники, новые глиняные формы для выпечки хлеба-подницы (от под 'низ') или *чирепна*, *черепна*. Это глиняные формы с круглым дном диаметром 20–55 см и невысокими (до 10 см) стенками; формы обычно снабжены крышкой. В отличие от традиционного гончарства вылепывание подниц — занятие исключительно женское, сопряженное с тщательным выбором места и времени изготовления подниц, материала для них и работниц, состав которых регулируется целой системой запретов, призванных обеспечить прочность глиняных форм. Приуроченность деятельности ко дню св. Иеремии, по-видимому, мотивирована календарными мифологемами праздника — это вполне безопасное время, когда земля полностью открыта (готова для обработки), а спавшие в ее недрах змеи вышли на поверхность, и потому человеческая деятельность (добывание глины, ее топтание) не может побеспокоить ни землю, ни хтонические существа в ней. Акт создания подниц из земли, а также антропоморфные мотивы в терминологии подниц и в их оформлении вызывают аллюзии с дуалистическими легендами о творении человека и соотносят ритуал изготовления подниц с моментом первотворения. Об этом обычае см. подробно в специальной работе (Бонева 1997).

Новый огонь. Обновление огня также входило к парадигму новолетия. У восточных славян это могло иметь место в Страстной четверг, когда после вечерней службы кто-нибудь из домочадцев нес домой зажженную в церкви от освященного огня свечу, а принеся ее в дом, «рисовал» дымом от нее кресты на дверях и балках, а также (правда, не всегда и не везде) зажигал новый огонь в печи (ПА).

В западной части славянского мира — у поляков и кашубов, чехов и словаков, хорватов и словенцев, а иногда и в других местах —

обновление огня в домашнем очаге было обязательной процедурой, совершаемой, как правило, в Страстную субботу (часто после того, как накануне, в Страстную пятницу, «старый» огонь в очаге намеренно гасили). Новый огонь (ср. болг. пловдив. *нов огън*, пол. *today ogień*) высекали в церкви во время службы (у поляков часто разводят его из веток терновника в воспоминание о терновом венце Христа) или же зажигали костер в церковном дворе и освящали там же. Новый огонь приносили домой с помощью свечей, древесного гриба, головешек, освященных в Вербное воскресенье веток; разжигали с их помощью огонь в очаге и уже на новом огне готовили пасхальные блюда; несли кусочки освященной огнем древесины на поле и в хозяйственные постройки и т. п. Огонь, разожженный накануне праздника, должен был гореть в очаге в течение некоторого времени (три пасхальных дня, пасхальную неделю, до Вознесения, дня св. Флориана, Троицы). Если же огонь неожиданно гас раньше, это воспринималось как предвестие несчастья в семье ⁵.

Возобновление хозяйственной деятельности. Ранневесенний период — это время начала большинства сельскохозяйственных работ, что диктуется традиционным хозяйственно-культурным календарем каждого региона. К тем же ранневесенним датам приурочены в славянском календаре и многочисленные магические действия, преследующие цель благотворно повлиять на будущий урожай и приплод.

Начало весенних полевых работ отразилось во множестве календарных паремий, пословиц и примет, относящихся к ранней весне. Согласно им, работы принято было начинать на св. Григория: словен. «*O sv. Gregorji ta dolgo nijvo orji*» [На св. Григория долго ниву пашут] (Kuret 1, 106); св. Иосифа: болгары в Банате в этот день сеяли зелень (Телбизови 1963, 245), пол. «*Na św. Józefa w polu bruzda*» [На св. Иосифа борозда в поле] (АКЕ, А/5, Хелмское воев.); пол. помор.: «*Św. Józef laską w ziemię kole, wyjeżdżajcie chłopczy orać w pole*» [Св. Иосиф палкой землю колет, выезжайте, парни, пахать в поле] (Stelmachowska 1933, 117); на Благовещение, ср. в волочебной песне: «*Благовещанья жытцо рушыць, зэмлю сушыць...*»

⁵ Rajković 1973, 201; Kuret 1, 193–194; Stelmachowska 1933, 124–125; Karwicka 1979, 195; Świętek 1893, 108.

(Зеленин 1914, 120, Вилен. губ.); в этот же день «Господь благословит землю и открывает ее на сеянье» (Максимович 1877, 466; то же: Милорадович 1991, 258)⁶; на св. Руфа: «Що не посій на Рухмана, так усе зойде» (Дикарев 1905, 122, Воронеж. губ.); на св. Марка (ПА, Чудель Сарненского р-на Ровенской обл.), а одним из последних сроков называли Юрьев день (Николчовска 1989, 52; КА, Брод Иршавского р-на Закарпатской обл.) и даже дни св. Еремея и Николы вешнего. У восточных славян в день *Еремея-запрягальника* надо было обязательно выехать в поле для сева, ср. рус. «На Еремея и ленивая соха в поле выезжает», укр. «Єремій, Єремій, про посіви розумій». По севернорусским представлениям, отсеяться необходимо было до Николина дня; после чего сев считался «нелегитимным», ср. вятское выражение «Никола в сетеве нассал» (ВФНК, 111)⁷.

Среди магических обычаев ранней весны, имеющих отношение к земледелию, отметим известную на юге и западе славянского мира ритуальную запашку и сев. Обычай совершался масленичными ряжеными (словен. *ogači*, чеш. *vojačku*, болг.-фракий. *кукери*), которые прокладывали борозду по снегу вокруг села, по главной улице, в каждом дворе, что они посещали, или просто обходили дома с плугом⁸.

В традиционной виноградарской практике в самом начале весны принято подрезать виноградную лозу, обеспечивая тем самым хороший рост лозы и последующий урожай винограда. Первый раз это делали символически в день св. Трифона, ср. ю.-серб. *Трифон*

⁶ В связи с таким значением Благовещения ср. польский магический обычай развязывать в этот день в амбаре сохранный с осени сноп, чтобы обеспечить будущий урожай (Ракитянская 1989, 223); обычаем, «обратный» завязыванию (заплетению) дожинальной «бороды» по завершении сельскохозяйственного цикла и вместе с тем коррелирующий с развязыванием узлов на рожнице для облегчения родов.

⁷ «Осквернение объекта» — типичная фольклорная модель, маркирующая завершение периода его легитимного использования. Ср. аналогичные выражения, касающиеся конца сезона купания: «Илья в воду нассал», завершения периода изготовления веников: «Петр на листья наплевал» и пр.

⁸ О ритуальной пахоте и севе см. ниже, в главе «Тема плодородия и фертильности».

Заризој, Заризоль, болевац. *Орезач*, макед. *Рижач*, болг. *Зарезан, Зарезановден*; у словенцев первое подрезание совершалось двумя днями позже, на Блажея, ср. словен. календарную поговорку «*Blaž — prvi rezáč*» [Блажей — первый резач] (Kuret 4, 357, Прекмурье).

«Подрезание лозы» включало целый ряд взаимосвязанных действий: торжественный выход виноградарей в виноградники, собственно подрезание лозы, поливание ее вином и святой водой и пр., произнесение заклинательных формул типа «*По живо, по здраво, да расте, да порасте, да завърже, да го береме, да пиеме вино по сватби и кръщенки*» [Пусть растет и растет, пусть завяжется, пусть мы его соберем, пусть мы будем пить вино на свадьбах и крестинах] (Добруджа, 316). Кроме приговоров и заклинаний, мужчины исполняли особые диалогические тексты, характерные для календарных ритуалов, обеспечивающих плодородие в наступающем году (о ритуалах-диалогах см. подробнее: Толстой 1984). Два человека, один из которых изображал св. Трифона, разыгрывали в винограднике следующий диалог, в котором подчеркивался инициальный характер самого этого действия, должного обеспечить удачный урожай в наступающем хозяйственном году: «*Триуней, каде си?* [Трифон, где ты?] — окликал один „Трифона“. — *Пуд лузъта, ут грозде не са видет, ду гудина ич да не си* [Под лозой, меня не видно за гроздьями винограда, пусть и в течение года так будет], — отвечал «Трифон» (Шишков 1910, 182). Праздник предусматривал также обязательную трапезу в винограднике, выбор «царя на лозята», а также общее «хоро». Во время трапезы произносились благопожелания: «*Да даде дъадо Господь много берекет на лозята та до година да дойдем с по-много бъклици тук по туй време!*» [Пусть Господь даст большой урожай винограда и через год к этому времени у нас еще будет много баклаг с вином] (СбНУ, 1900/16—17/2, 43, р-н Русена).

К масленице, Чистому понедельнику, дню св. Трифона, 1 марта, дню Сорока мучеников, Благовещению и Страстной пятнице были приурочены (у южных и западных славян по преимуществу) такие сугубо практические действия, как прививание и пересаживание плодовых деревьев, а также и магические ритуалы, призванные повлиять на их плодородие и урожайность. Это и традиционное для чехов и моравян «кричание» в саду в день св. Матеея (24.02) с целью пробудить деревья от зимнего сна («*Na sv. Matěje kudy ten hlas*

obejde, ovoce všude hojnost bude» [Куда на св. Матеея дойдет этот голос, там будет много фруктов], ČL, 1892/1, 512); и символическое зарубание и трясение неплодоносящих деревьев, их обвязывание соломой и обмазывание тестом и др., а также «бужение» плодовых деревьев (совершаемые, помимо ранней весны, также в Рождество и Новый год)⁹. В восточной Польше накануне Пасхи под колокольный звон хозяева трясали деревья в саду, стучали по ним звонками, произнося приговоры типа: «*Dzewino, sy śpisz, sy żyjesz? Chrystus się nam narodził*» [Дерево, спишь ли ты? живо ли ты? Христос родился] (Świątek 1893, 66); «*Ty, jabloni (hruško, švestko), vydej ovoce!*» [Ты, яблоня (груша, слива), дай плоды] (Vančík 1969, 32).

Ранневесенний период определял и календарные границы для выгона скота на пастбище. Выгон в рамках этого периода осуществлялся в любом случае, пусть и символически (если еще лежал снег и было холодно), хотя бы ради того, чтобы скот или лошади попробовали свежей травы или ее полизали (Stelmachowska 1933, 155; ср. пол. название Благовещение *Matka Boska Wygnana*). По вятскому поверью, у хозяина, не выгнавшего скот до Юрьева дня или в сам этот праздник, «*кукушка окукует скотину*» и та летом не будет ходить домой (ВФНК, 109). Белорусы Витебщины полагали, что после Юрьева дня бесполезно пытаться «приговорить животину» к общему стаду и придется пасти ее самому, так как св. Юрий к этому дню уже распределил свое покровительство и новая корова осталась без него (Никифоровский 1897, № 1949).

В связи с началом пахоты и сева, а также выгона скота принято было заново размечать границы полей и пахотных угодий (Pernica 1951, 58, мораване; Ivanišević 1905, 50, хорваты).

К началу весны у пчеловодов приурочено «открывание» (серб. *отварање*) пчел, вынесение ульев из погребов и других мест их зимнего пребывания, а также их ритуальное бужение: это происходило в дни Сорока мучеников, св. Иосифа, свв. Зосимы и Савватия, на Благовещение, Алексея Теплого, на Пасху и др. В Каневском у., к примеру, хозяин сильно толкал улей и говорил: «*Нуме,*

⁹ Каменова 1992, 41; Капанци, 214, 225; Добруджа, 324; Маринов 1914, 386; Петров 1974, 395, 412; Грбић 1909, 50; NVB, 252; хорв.: Jadras 1957, 56; Lang 1913, 72; Kuret 1, 172; Lud 1896/2/3, 221; Tomeš 1965, 194; SN, 1972/20, 495; Sobotka 1879, 11; ČL, 1894/3, 526; Милорадович 1991, 234; Дикарев 1895, 7.

вы, бджоли, готуйтесь, бо пришла пора, идите и не ленитесь» (Чубинский 3, 9—10).

Аналогичные обычаи запада славянского мира приурочены также к Страстной неделе (главным образом к субботе, когда «развязывали колокола», т. е. когда возобновлялся колокольный звон) или к Пасхе (что мотивируется темой воскресения Христа). Здесь инициальные магические практики осмысляются как «бужение». Так, в Полесье хозяева «побужали худобу» утром в Чистый четверг. В Словении скот и домашнюю птицу «будили» как на Рождество, так и в канун Пасхи (Möderndorfer 2, 94, 250). Распространена была и практика бужения пчел: поляки в южных районах и Силезии стучали в ульи или слегка двигали их в пасхальную субботу (ср. велико-четверговый русский обычай перебирать, трогать, шевелить вещи), а гуцулы делали это на Пасху: «*Ци ти, матко, спиш, ци чуеш?.. Уставай, бо Сус Христос воскрес!*» (Шухевич 1904, 237). В Галиции пасечник должен был ударить на Пасху в колокол, чтобы разбудить пчел.

Наконец, даты ранневесеннего календаря определяли сроки заключения разнообразных хозяйственных договоров. В этот период перезаключались договора со старыми и нанимались новые слуги, пастухи, овчары, чабаны, пахары, сторожа полей и садов, когда принято было возвращать долги, платить налоги и общественные взносы. У западных славян такими датами могли быть и день св. Войцеха, и Благовещение, и Юрьев день и др.; а у южных славян — почти исключительно Юрьев день.

Примечательно, что ранняя весна расценивалась и как время, удачное для хозяйственных начинаний, непосредственно не связанных с природным пробуждением и климатическим фактором. Так, у русских крестьян Сибири известно представление о том, что удача будет сопутствовать тому, кто начнет строить дом Великим постом (ранней весной, когда, заметим, еще было очень холодно и лежал снег) (Байбурин 1983, 47), т. е. в начале сезонного или лунного цикла. В Полесье Страстная неделя считалась временем, благоприятным для начала разных работ ткаческого цикла (Полесский сборник, 234). В Тимоке (сербско-болгарское пограничье) на 1-й неделе Великого поста принято было «заработује» (Станојевић 1929, 45), т. е. начинать разные хозяйственные работы (ср. рус. *задел*, болг. *заработвам* 'начинать работать').

С ранневесенним периодом сопряжены некоторые инициальные действия в сфере социальных отношений. Так, во время Великого поста начинается формирование новых половозрастных групп молодежи брачного возраста (см. подробнее в Части II, в главе «Календарь и социальная сфера»). У южных славян к этому периоду приурочена социализация детей: в Груже (Сербия) в день Сорока мучеников девочки, собравшись вечером у костра, впервые учились вязать (Петровић 1948, 241); там же в Юрьев день мальчикам впервые надевали штаны и перевязывали их поясом (там же, 244); в р-не Отока (Славония) в начале Великого поста мальчикам впервые надевали брюки, а девочкам бусы (Lovtetić 1905, 399). В Скопской Црна-Горе на 1-й неделе Великого поста детей впервые вели в школу (Петровић 1907, 445).

Инициальные мотивы в ранневесенней магии. Эта тема поистине бесконечна и насчитывает множество магических практик, исполнение которых приурочено к ранневесенним датам, ассоциирующимся (в мифопоэтическом аспекте) с Новым годом. У южных славян такой датой был весенний Юрьев день, а у русских (на севере и в центре Европейской России) Страстной четверг¹⁰.

Не стремясь к исчерпывающему перечню этих магических действий, назовем отдельные, наиболее показательные. Среди них великочетверговые: окликать в дымное окошко или в печную трубу скотину, чтобы летом скот не разбежался из стада и возвращался домой (рус.); сгонять кур помелом с насеста, чтобы в течение года они хорошо неслись (рус.); пересчитывать (называя) все вещи в доме (в том числе инвентарь, скот, одежду и др., ср. мезен. выражение «ворочать лапоть»), чтобы все в доме сохранялось и прибывало (иногда в форме диалога типа: «*Дома ли овечушки?* — *Дома...*») (рус.); трясти сохой, чтобы хлеб лучше родился (рус.); пересчитывать деньги (ср. юрьевский обычай трясти деньги при первом куковании кукушки, т. е. также в начале некоего цикла, юж.- и зап.-рус.; у сербов — то же в Средопостье); считать яйца, чтобы куры хорошо неслись (болг., серб. — то же в Средопостье) и др.

¹⁰ Ср. у Д. К. Зеленина: «Многочисленные обряды, соблюдаемые в Великий четверг русскими, заставляют предположить, что с этим днем совпал прежний день Нового года» (Зеленин 1995, 238).

Масса магических действий того же типа была посвящена процветанию в других областях хозяйственной жизни (садоводстве, огородничестве, пчеловодстве), в сфере частной жизни, ср. обычаи умываться с золота и серебра или с красного пасхального яйца, чтобы быть красивыми в течение года, в сфере магической деятельности. На Пинеге в Страстной четверг, например, «правили» заговоры, чтобы они обладали большей силой в течение года, т. е. перечитывали заговоры, записанные на бумагу, которые, как считалось, постепенно утрачивали свою силу (ЖСт, 2000/1, 47).

Именно в начале года появлялась возможность изготовить или заполучить какую-нибудь особую вещь, магические свойства которой сохраняли свою действенность в течение всего предстоящего года¹¹. У восточных славян, а также чехов и мораван к их числу принадлежала четверговая нить (*четверговая нитка*, чеш. *raĭové niti*), которую женщины выпрадали, сидя на пороге ночью в Страстной четверг и крутя веретено справа налево. С помощью этой нити лечили, боролись с колдовством и совершали иные магические действия¹². На Русском Севере в тот же день до восхода солнца женщины в лесу делали «заветное» помело, которое приносило в дом благосостояние (ПА, Тихманьга Архангельской обл.)¹³. На Орловщине верили, что сало из свиньи, забитой в Страстной четверг и не мытое водой, не портится целый год (Вестник РГО, 1851/3, 5). На Верхней Волге в Страстной четверг, как считалось, можно украсть особую палочку, которой хорошо катать яйца на Красную горку (ТООФ, 52).

¹¹ Аналогичные западноевропейские обычаи чаще приурочивались к Рождеству. В проповеди сиенского святого Бернардина (XVI в.) говорилось о том, что «некоторые заколдовывают в ночь Рождества Господа мечи и верят, что тот, кто будет носить или иметь один из них при себе, не умрет от меча или стрелы» (КОО 1, 23).

¹² Глухие намеки на такие действия, имеющие целью создание неких предметов, обладающих повышенными магическими свойствами, содержатся в исповедальных вопросах и других текстах, посвященных суевериям. Например, в Румянцевском сборнике XVIII в.: «В великий четверток... платия моют до солнца и моются сами и прядут и ткут и масло вертят и устойки снимают и около скота волхвуют и с камением и железом и сковородою...» (Гальковский 1913, 93).

¹³ Аналогичные обычаи зафиксированы на Русском Севере у вепсов (Винокурова 1994, 60).

Обретение умения. Семантика начала календарного года/сезона проецировалась на все события, происходящие в жизни человека в этот период. Согласно логике мифологического мышления, человеку в такие моменты предоставлялся редкий шанс обрести умение и удачу — путем имитации и воспроизведения разных хозяйственных действий в это сакральное время. В Вятском кр. в Страстной четверг с вечера те люди, что хотели чему-нибудь научиться, шли в баню и там имитировали те виды работ и умения, которыми хотели бы овладеть: пели, пряли, вышивали, плели лапти и т. п. (ВФМ, 55). В северном Белозерье, «чтобы весь год работа ладилась», с утра имитировали жестами те виды работ, которыми предстоит заниматься летом и весной: «жали», «косили», «молотили» и др. (ДКСБ, 57). В Сибири участники масленичного поезда имитировали прядение, ковку железа и другие хозяйственные и профессиональные действия с помощью соответствующих орудий (прялка и др.) (ВКТК, 41). Тот же набор действий (пахота, умение жать) можно встретить и в составе традиционных масленичных вариантов ритуальной пахоты (о ней см. ниже в главе 7-й).

С пасхальным циклом по преимуществу связывалось представление о возможности магически повлиять на удачу человека в течение предстоящего года. Удача повсеместно ассоциировалась с первенством и расценивалась как награда за него. У восточных и западных славян, а также словенцев и хорватов были весьма популярны приметы, что человек, первым вернувшийся (пешим и конным) домой после пасхальной службы (с освященной пасхальной пищей), будет удачлив в течение года: хозяин первым закончит пахоту, сев и жатву, девушка первой выйдет замуж, у хозяйки будет больше молока и масла, у того, кто разводит коней, будут самые лучшие кони; человека будет ожидать счастье и везение во всем¹⁴. Ср. аналогичную поморскую примету вне связи с пасхальной службой: в каком доме в Страстную субботу раньше всего затопят печь и покажется дым из трубы, туда первым хозяин вернется с промысла (Бернштам 1983, 167). На европейском Севере аналогичные приметы связывались с Рождеством (КОО 1, 130).

¹⁴ Kolberg 3, 92; 9, 133; Dydowiczowa 1967, 62; Karwicka 1979, 198; Tomeš 1972, 78; Olejnik 1978, 118, 119; Kuret 1, 190, 229, 241.

Влияние на весь предстоящий год приписывалось и весеннему пению (точнее — его началу). В Полесье утром на Благовещение девушки собирались группами, каждая на своем хуторе или на своей улице, и начинали петь веснянки, стараясь сделать это раньше других. Они были убеждены, что в том конце села, где раньше прозвучат эти песни, в течение года будет лучше урожай, здесь сыграют больше свадеб, а грозы и бури, напротив, обойдут эти места стороной: «То от ў том концу заспиваюць и здесь, то каюць, давайце заспиваемо, шчоб там не ўпередили, шчоб тут грозы не так було, шчоб тут веселей было, в гэтом краю, шчоб там град збиваў большэ, бура така» (ПА, Стодоличы Лельчицкаго р-на Гомельской обл.); «У котаром концы весну раньшэ запуюць — будзе лён хорашый» (там же); «На Благовещенне ў яком краю перш заспеваюць (зразу после обеда мона спевать), ў том краю вперёд пийдэ деўка замиж» (ПА, Червоная Волока Лугинского р-на Житомирской обл.). Аналогично македонцы Скопской Котлины в Юрьев день примечали: та из девушек, которая раньше других встанет и запоет, будет самой удачливой (Филиповић 1939, 299).

С ранневесенними датами связаны и магические практики, посвященные преуспеванию в делах и промыслах. Суть их в том, чтобы — в нарушение календарных запретов — работать в праздник: на Благовещение (когда категорически запрещается делать вообще что-либо, когда «птица гнезда не вьет, девица косы не плетет»), в самый скорбный день в году (в Страстную пятницу) или во время пасхальной службы (в канун Пасхи или ее 1-й день). В это сакральное время надо было совершить некое действие (выстрелить, сыграть в карты, украсть) или имитировать его, тем самым обеспечив себе удачу в этом промысле на предстоящий год. Часто к нарушению запрета на работу в праздник добавлялись и такие действия, как поругание христианских святынь, природных объектов и пр., отдававшие человека во власть дьяволу. Подобные магические практики более всего известны у западных и восточных славян, у южных же встречаются редко.

Большая их часть посвящена удаче в промыслах: в охоте и рыболовстве. Чтобы иметь успех в охоте, охотники прибегали к следующему мерам: в южной Польше и у гуцулов на Пасху или Благовеще-

ние стреляли в солнце (Гуцульщина, 294; АМЕ I/1476, л. 1, Тарнув. пов.); во время пасхальной службы стреляли в направлении церкви или в статую Христа, что осмыслялось как продажа души черту, стрельба в Бога и пр. (Stelmachowska 1933, 151; Kolberg 3, 92; РДС, 316); стреляли, положив в Тодорову субботу в ружье просфору (Грбийн 1909, 39); съедали сердце дикого животного, убитого в Страстную пятницу (Kuret 1, 172).

Разнообразны магические средства обеспечения удачи в рыбной ловле: для этого в пасхальную ночь рыбак должен был начать делать удочку или плести сеть (Stelmachowska 1933, 152) или во время всенощной при словах священника «*Zmartwychwstanie Pańskie*» вместо положенного ответа сказать «*Szczupak na hak*» [Щука на крючок] или «*Ja tam kruczek*» [У меня крючок есть] (Znamięgowska 1947, 11). Возможно, что именно одно из подобных магических действий дало повод для исповедального вопроса, сохранившегося в рукописи XVII в.: «В великую субботу не кладывал ли в реки верши на рыбу, егда не подобает и хлеба вкусити» (Алмазов 3, 170).

Из других промыслов, работ и иных способов обогащения, удачи в которых добывались подобными способами, назовем следующие. Чтобы обеспечить успех в игре, старались удачно сыграть в орлянку на Благовещение (ЖС, 1890/1, 120, тамбов.) или вместо «Воистину воскресе» на возглас священника в пасхальную ночь ответить: «*Три туза да козырная!*» (ЭО, 1901/4, 33, вологод.), а чтобы воровать без опасения попасться, надо было украсть что-нибудь на Благовещение и остаться непойманным (Иванова, Марусов 1893, 439; Н-лов 1891, 189). Для приобретения инкюза, или неразменного рубля, на Украине в пасхальную ночь на возглас священника «Христос воскрес» человек отвечал: «*А в мене грошы є*», «*А в мене карбованець є*», «*Анталюз маю*» (ЭО 1901/4, 33; Богданович 1877, 191; Чубинский 3, 23), а женщина, вынашивающая за пазухой или под мышкой «инкюза» из яйца в течение всего Великого поста, должна была во время всенощной ответить: «*И мий воскрес*», после чего демон выскакивал у нее из-под руки (КА, Новоселица Межгорского р-на Закарпатской обл.); жители Полтавщины для удачного разведения голубей отвечали в пасхальную ночь «*У мени голуби єсть*» (Милорадович 1991, 301).

* * *

Тема обновления и начала, вместе с темой пробуждения природы, относится к числу базовых признаков, отмечающих новолетие как важнейшую календарную границу (см. также выше об очистительных мотивах, словесных поединках и др.). Особое значение придается весеннему новолетию в этнокультурных зонах, где отсчет нового года велся с начала весны, т. е. в близких к Средиземноморью: прежде всего у балканских славян, а также в тех ареалах, которые традиционно связаны с Балканами (прежде всего в Карпатах и сопредельных им западно- и восточнославянских регионах).



ГЛАВА 7

ТЕМА ПЛОДородия и ФЕРТИЛЬНОСТИ

*Stara baba, stary chtopie,
hulaj dzisiej na kunopie.*

Польская танцевальная припевка

Культурные растения: Магические танцы, хороводы, качели, катание по земле, драки. Масленичная пахота и сев; кукерские игры. — **Человек:** Сексуально-эротическая сфера и тема воспроизводства. **Пища и тема изобилия.** — **Скот.**

В обширном кругу масленичных празднеств европейских народов едва ли не самое значительное место отводится теме воспроизводства. Цикл масленичных песен, примет, обычаев, запретов, предписаний и традиционных развлечений сориентирован прежде всего на инициирование и активизацию биологической жизни в начале наступающего года. Объектом многочисленных репродуцирующих обычаев и магических ритуалов на масленицу становятся прежде всего культурные растения и скот, а также сам человек. Тема плодородия культурных растений и фертильности женщины и скота, взятая в самом широком смысле, находит выражение в образности календарных кукол типа Масленицы или Карнавала и в масках животных, символизирующих плодovitость и силу, которыми изобилует славянская масленица.

КУЛЬТУРНЫЕ РАСТЕНИЯ

Масленичные обычаи и установления, которые направлены на обеспечение роста и плодоношения культурных растений (почти повсеместно — льна и конопли, реже — картофеля, репы, хлопка, овса, капусты и др.), широко известны во всех славянских традициях. Различия между последними определяются выбором особых объектов и средств магического воздействия. Вместе с тем при наличии расхождений сходство масленичных магических практик такого рода в отдельных этнокультурных традициях заметно еще больше. Фактически все эти обычаи имеют в своей основе те или иные виды организованного движения, будь то танец или хоровод, катание на запряженных в сани лошадях или на салазках с гор, качание на ка-

челях, вождение обрядовой процессии. И за всеми ними в конечном итоге просматривается одна-единственная метафорическая ассоциация: движение = вегетация (рост культурных растений). Хотя большая часть описываемых ниже обычаев действительно совершается на масленицу, некоторые из них могут иметь место и позднее — вплоть до Пасхи и Юрьева дня.

Магические движения. На всем западе славянского мира (у лужичан, поляков, западных белорусов и украинцев, чехов, мораван и словаков, хорватов и словенцев)¹ наиболее известны масленичные танцы, а также близкие к ним по смыслу и часто сопряженные по времени прыжки и подскоки.

Танцы были одним из обязательных для масленицы видов буйного гуляния, от которого, согласно магической ассоциации, на самом деле и зависел урожай. Жители восточной части Польши полагали, что, если у какой-либо хозяйки плохо взошла и уродилась конопля, это означает, что хозяйка «не гуляла» или «плохо гуляла» на масленицу (Świątek 1893, 102)². Чехи, живущие в Славонии, говорили: не будешь танцевать, не уродится у тебя репа (Heroldova 1971, 225).

Сами эти танцы и прыжки были организованы по-разному. Каждый из трех последних дней масленицы (воскресенье, понедельник и вторник) мог быть посвящен какой-то одной культуре: в Кошалинском воев., например, в 1-й день танцевали на урожай овса, 2-й — жита, 3-й — льна (Lud, 1965/49, 411). Чаще же танцы различались их исполнителями: женщины танцевали на лен, мужчины — на зерновые культуры, девушки — на руту (Stelmachowska 1933, 101, пол. Поморье; ZWAK, 1879/3, 21, келец.), хотя в большинстве случаев в подобных танцах принимали участие преимущественно замужние и женатые (и вообще люди старшего возраста) и

¹ Ср.: МУРЕ 1918/18, 14, Дрогобычский пов.; Богатырев 1971, 229, Закарпатье; ИИФЭ, оп. 3 доп., ед. хр. 320, л. 140; Siarkowski 1885, 23; Janota 1878; KLW, 46; Szyfer 1975, 49; Kolberg 4, 128–129; 5, 269; Horehronie, 282; Jelínková 1962; Tomeš 1972, 41; Rajković 1973, 195; Rožić 1908, 33; Kuret 1, 17, 29, 54, 32–37.

² Ср. в этой связи продуцирующие и сексуально-эротические коннотации глагола *гулять* и его производных — *гулящая женщина*, *корова погуляла* (о корове после ее случки с быком).

специально — ряженые. Танцы были обычными: на овес, лен и иные культуры поляки, например, танцевали в такт польки, краковяка или чардаша (Kwaśniewicz 1986, 175–176, Силезские Бескиды). Изредка встречались и специальные танцы, таковыми были южно-чешская *konopická* и западно-моравская *konopice* (Tomeš 1979, 38).

В других случаях могли танцевать вокруг некоего предмета, символизирующего то или иное культурное растение: вокруг снопика конопли (Václavík 1959, 86), пучка кудели или прялки-коловоротки (Stelmachowska 1933, 100). В Мазовше в корчму вносили огромный пень, через который женщины перепрыгивали в надежде на то, что у них вырастет хороший лен, а мужчины — ради урожая овса (Kolberg 28, 80–81).

Во время танцев исполнялись коротенькие припевки и песенки, раскрывающие смысл происходящего, ср.:

чеш.: *Toto bude na konopě, toto bude na len...* [Это будет на коноплю, это будет на лен...] (Tomeš 1972, 41);

словац. *Aby boli veľké konope chlapcom na gate* [Чтобы была конопля хлопцам на штаны] (Ondrejka 1969, 101);

словен. *Da bog dá da bi vam tako velika repa narasla!* [Дай вам Бог, чтобы у вас такая большая репа выросла!] (Kuret 1, 34);

пол. *Stara baba, stary chłopic, hulaj dzisiaj na konopie* [Старая баба, старый дед, гуляй сегодня на коноплю!] (Karczmarzewski 1972, 49);

чеш. *Tancoval tlusty s tlustú na dyně, na kapustu. Aj tancovali spolet, aj žitečko šlo borem* [Танцевал толстый с толстым на тыквы, на капусту. Танцевали вместе, чтобы житечко росло густо] (Václavík 1959, 75).

В масленичных танцах присутствовала и фаллическая символика. У поляков Лодзинского воев. был известен так называемый *siemiepięc* — мужской танец «на лен и коноплю», исполняемый в корчме при закрытых дверях, во время которого его участники двигались, подпрыгивая, цепочкой, держа друг друга за бедра или полы одежды. Мужчина, возглавлявший такую цепочку, порой вел себя вызывающе — он бил других участников метлой или ремнем, толкал их, а также откалывал неприличные шутки: оттопыривал зад, спускал штаны и «вываливал» наружу penis (Żyganik 1966, 97; Lechowa 1970,

75). По свидетельству многих фольклористов и этнографов, масленичные танцы, в том числе и танцы «на урожай», некогда сопровождалась исполнением песен эротического содержания, усиливающих продуцирующую функцию танца (ср. хотя бы: Рорелка 1979, 167), однако среди опубликованных мы таких текстов не нашли.

Танцы и прыжки *na długi (wielki) len, na koporie, na owies* (пол.), *na dlouhý (vel'ký) len, na koporí* (чеш.), *коб головки у капуста завывалысь* (зап.-бел.) по своему характеру метафорически соотносились с конкретным культурным растением. Лен и конопля должны быть высокими, для чего нужно подпрыгивать до потолка при прыжках с лавок и печей или во время танцев и высоко поднимать ноги (ср.: Horváthová 1979, 31, словац.; Heroldova 1971, 225, даруварские чехи). Репа и тыква хороши большими и толстыми, поэтому во время танцев хорваты и словенцы топали ногами и широко расставляли ноги, «*da bi repa debela*» [чтобы репа была толстой] (NU, 1973/10, 195; Kuret 1, 34).

На востоке балканославянского ареала, а также изредка у восточных славян (преимущественно у русских) место танцев занял хоровод (более характерная для этих традиций форма праздничного досуга), которому придавался магический смысл. Продуцирующий смысл хоровода, возможно, связан с самим типом этого движения — обычно не прямого, а кругового или «вьющегося», что побуждает вспомнить о «витье (кручении)» как фольклорной метафоре начала, зарождения жизни, умножения и пр. (СД 2, s. v. *Завивать*).

У сербов, болгар и македонцев коло/хоро/оро (*круг*) играли для того, чтобы конопля и другие культуры выросли высокими и побыстрее созрели³. У банатских еров такое «оро» поручали вести семилетней невинной девочке, чтобы год был урожайным и прибыльным (Филиповић 1958, 302–303). В Родопах «пустовско хоро» (великопостный хоровод) играли в 1-й день Великого поста, чтобы уродились пшеница, конопля, а также все, что сеют в течение года (Райчевски 1998, 23).

Хороводы, преследующие «вегетативные цели», устраивали и позже, вплоть до Пасхи. На юго-западе Брянщины на Пасху и мас-

³ Ср.: Мијатовић 1907, 156; Клежевић, Јовановић 1958, 111; Маринов 1914, 366; Константинов 1896, 22; Арнаутов 1920, 38; Захариев 1963, 390; Райчевски 1998, 23.

леницу водили особо длинные хороводы — через все село (это называлось *бежать ѓ полотно*), чтобы лен был хорошим (ПА, Челхов Климовского р-на). В Ловечском кр. (Болгария) хороводы с высокими подскоками водили в день св. Трифона, а также в Лазареву субботу, когда лазарки подпрыгивали высоко, чтобы росла конопля, плодились овцы и роились пчелы; при этом они пели соответствующие лазарские песни:

Ой, Лазаре, Лазаре,
завърти се, Лазаре,
да се въртят кошери.
Подскокни ми, Лазаре,
да подскочат агънца,
агънца и яренца...

Ой, Лазарь, Лазарь,
завертись, Лазарь,
чтобы кошары вертелись.
Подпрыгни, Лазарь,
чтобы прыгали ягнята,
ягнята и ярочки.

(Ловешки кр., 311)

На востоке Сербии лазарицы, обходя дома в Лазареву субботу, шли приплясывая и подскакивая, чтобы конопля выросла высокой, за что получали в дар от хозяев хлеб в виде женской фигурки (Костић 1978, 432).

У южных и отчасти восточных славян к числу действий, которые расценивались как способствующие вегетации, относилось качание на качелях в течение всей ранней весны вплоть до Пасхи и Юрьева дня. В восточной Сербии качались, чтобы «конопля, пшеница и рожь выросли высокими». При этом говорили: «*Оволикe конопље до св. Прокопље, оволики лан на Видов дан. Све да порасте!*» [Такая конопля к св. Прокопию, такой лен на Видов день. Пусть все вырастет!] (Костић 1988–1989, 97). В Болгарии на масленицу старшие женщины в доме качались на качелях, положив за пазуху яйцо, «*за да бѣдат през лятото грѣстите големи*» [чтобы в течение года пучки конопли были большими] (Маринов 1985/2, 121). В Гевгелии (Македония) в Юрьев день по очереди качались все: дети, молодежь, старики; при этом последние обычно говорили друг другу: «*Да се заљуљум, да ми бубакј пуке*» [Покачаюсь, чтобы у меня созрел хлопок] (Тановић 1927, 68). В Черногории дети качались в Юрьев день на качелях, распевая: «*Se-cala se barka pud svetega Marka, puna barka čenice i Markove dječice*» [Качалась лодка в канун святого Марка, полная лодка

пшеницы и Марковых детей] (Jovović 1896, 103). В Словении (Белая Краина) ряженные — «толстый кум» и «толстая кума» — обходили на масленицу дома и раскачивались во дворах на качелях «*za debelo gero in lepo predivo*» [ради толстой репы и хорошей пряжи] (Kuret 1, 54). В Минской губ. на масленицу же парни и девушки качались на качелях, повешенных в воротах гумна, чтобы «*на той год рос лён доўгі і моцны*» (ЭК, 134).

Продуцирующий смысл качания распространялся и на другие бытовые и хозяйственные сферы. Болгары в Банате, например, на Благовещение (называемое здесь *Лушканца*) устанавливали качели (*лушканци*) и качались на них, чтобы в течение года им легко работалось (Телбизови 1963, 245). В польском Поморье рыбаки на масленицу делали специальный невод для предстоящей ловли лосося, привязывали невод к потолку и качались на нем, чтобы обеспечить богатый улов (Stelmachowska 1933, 99).

У восточных славян и на западе славянского мира с будущим урожаем культурных растений, прежде всего льна и конопли, связывались разнообразные формы катаний (катание в санях, запряженных лошадьми, катание с гор, катание на санках и лыжах, кувиркание/валяние по земле и др.).

У русских в таком катании с гор принимали участие по преимуществу женщины, поскольку они более других были заинтересованы — по роду своей домашней деятельности — в удачном урожае льна и конопли. Они катались обычно в санях без оглоблей, на донцах прялок, на скамьях или специальных «лодках». По сообщению с Витебщины, «жёнки должны проехать с горы на пряслице: чем длиннее будет проезд, тем длиннейший родится лен. Если же она упадет, то лен не будет ею убран» (Никифоровский 1897, 238, № 1873). Перенос катания на Чистый понедельник вносил новый оттенок в описываемый обычай: «В Чистый понедельник катаются на донцах прялок, чтобы лен уродился чистый и долгий» (РЭМ, д. 15, л. 16, Владимирская губ. Вязниковский у.). В Заонежье в Чистый понедельник хозяйки съезжали стоя в санях с гор «*на сладкую репку, на горькую редьку, на длинный лен*» (Логинов, рукопись). Впрочем, как и в случае с качелями, продуцирующее значение этой формы ритуализованного досуга распространялось на самые разные сферы хозяйственной деятельности. В Вологодском кр. до недавнего времени считалось, что у

тех, кто катается на масленицу, будет хорошо сбиваться масло (Морозов, Слепцова 1993, 271)⁴.

Катались на масленицу и в санях, запряженных лошадьми, как говорили на Ярославщине, лён *закатывали* (ТООФ, 31, № 180). В Польше к будущему урожаю иногда имел отношение *kulig* (*ku-lik*) — торжественный масленичный выезд, собиравший по несколько десятков санных повозок и весьма популярный у шляхты. На Мазовше женщины, выйдя из корчмы в масленичное заговенье, «садутся в санки и „кулигуют“, чтобы лен вырос долгим» (Kolberg 28, 79). Обыкновение кататься в санях на масленицу было известно и мазурам (Wisła 6, 649). Как и другие масленичные развлечения, польский «кулиг» отличался иногда особым буйством. В Краковском воев., согласно материалам О. Кольберга, «участвующие в кулиге гуляют всю Чистую среду до умопомрачения, говоря, что они „гуляют на коноплю“», т. е. с намерением, чтобы у хозяев в этом году пышно и густо уродилась конопля (Kolberg 5, 257). По поверьям словаков, на урожай льна могло благотворно повлиять катание на санках и лыжах (Hogváthová 1979, 25). Во многих областях Словении в Запустный вторник старшие выгоняли из домов молодежь покататься на лыжах, санках и коньках, убежденные, что это будет способствовать урожаю льна, гречихи, зерновых и репы (Kuret 1, 57).

Во всех названных выше формах масленичных катаний имел место опосредованный контакт с землей, что вполне естественно в условиях северного климата в зимнее время. Впрочем, даже в масленичных обычаях можно встретить редкие упоминания о валянии прямо по земле. Так, в южной Моравии на масленицу имело место *válení na dyně* 'валяние на урожай тыкв' (Večerková 1979, 146), а в целом катание по земле широко известно в более позднее время — оно встречается в славянских юрьевских и вознесенских обычаях, входящих в состав ритуально-мифологического комплекса «хождение в жито» (о нем см. в Части II). О катании по земле в составе кукерской «пахоты» см. здесь же ниже.

Среди ритуализованных форм досуга, могущих оказать воздействие на урожай, известны также драки. Так, в восточной Поль-

⁴ Белорусы — тоже на масленицу — обновляли сани: втаскивали их на гору, усаживали в сани побольше народу и скатывали их с горы, отчего сани должны быть легки в ходу (Романов 1912, 137).

ше считалось, что драка рыбаков способствует хорошему лову (Znamierowska 1947, 84). Жители Пензенской губ. на масленицу дрались на кулачках «не из одного удовольствия и потехи, а из-за того, чтобы получить более сильный урожай в настоящее лето» (РЭМ, д. 1365, л. 1). На Нижегородчине на масленицу дрались партии баб, чтобы лен родился (Новые поступления 1982, № 284).

Из других, более окказиональных, форм магического воздействия на будущий урожай и приплод, практикуемых ранней весной, преимущественно на масленицу, отметим стрельбу на полях, у загонов для скота или у пчельников (Rožić 1908, 33, хорваты; Пловдивски кр., 259; Ловешки кр., 306, болгары); хлопанье в ладоши (лемки; Rehoř 1897, 357); обходы ряженных (ср. болг.: «Если бы на масленицу не ходили ряженные „старци“, то в течение года ничего бы не уродилось» — Арнаудов 1920, 38, болгары в Рупчосе); громкое пение; массовые гуляния; бег наперегонки; участие в танцах и масленичных хороводах высоких парней; распускание девушками волос и тягание их за волосы⁵; обильную выпивку *na vel'ký l'an* 'на высокий лен' (Masopustní tradice 1979, 31), пускание стрел от масленичных костров, стучание по амбарам и бочкам с вином, «трифносоване» (битье и пугание, угрозы в адрес всего того, что должно плодоносить и давать приплод) амбаров, плодовых деревьев, загонов со скотом (Райчевски 1998, 19–20, болг. родоп.) и мн. др.

Помимо магических практик, о которых только что шла речь, в славянской масленице есть и действия, в символической форме воспроизводящие основные земледельческие занятия ранней весны — «пахоту» и «сев».

Праздничные обходы с плугом, пахота, сев, посыпание зерном широко известны в европейском календаре, причем не только на масленице, но также и на святках. В их числе, например, русское новогоднее «посевание», испанский святочный «праздник плуга», английский крещенский «плужный Понедельник», словенский средопостный «праздник плуга», восточнороманский святочный «плугушор» и пр.

⁵ О фольклорной символике этого действия ср. у С. Ю. Неклюдова: «Заплетание женских волос... есть знак сдерживания эротической энергии... в то время как расплетание, распускание и расчесывание символизирует высвобождение этой энергии» (Неклюдов 1977, 22).

В славянской традиции масленичные пахота и сев бытуют не повсеместно и так же, как некоторые другие элементы карнавала, характерны для ограниченной территории. Фактически можно говорить о двух основных «очагах» масленичной пахоты. Первый — это восточная Фракия и юго-восточная часть Болгарии, где «пахота» — лишь один из элементов куцерских игр. Второй очаг расположен на самом западе славянского мира и охватывает Словению (и отчасти Хорватию) и Чехию. При сходстве важнейших элементов масленичной пахоты в разных областях славянского мира (к ним относятся: само действие, т. е. пахание улицы или двора, его исполнители — ими практически везде являются ряженные или специально избранные для этого лица, и время совершения обряда — масленица и 1-й день Великого поста) различия между двумя локальными вариантами масленичной пахоты не менее значительны⁶.

В Словении масленичная «пахота» (*oranje*) известна на отдельных территориях (Штирия, Словенские Горы и др.). Ее участниками были ряженные «пахарь», «погонщик» (*orač, plužar, gonjač*) и «кони», причем иногда «пахали» сами «коранты» (основные персонажи масленичного ряжения). В Штирии парней, одетых в мужские рубахи и женские юбки (что можно расценивать как символ соединения мужского и женского начал), впрягали в настоящий или деревянный плуг, предварительно надев на них хомут. Плуг был украшен маленькой елочкой или березкой (о новогодней символике обрядового дерева см. выше в главе «Тема весеннего новолетия»). «Коней» погонял «погонщик» с вожжами, а рядом шел «пахарь» или «плугарь» и нес за поясом мешок мякины в качестве «зерна» для сева. Такая процессия обходила село и, придя в очередной двор, проводила по снегу борозду, в которую «пахарь» бросал «семена репы», а другой участник обхода ровнял борозду граблями. После этого ряженные подходили у хозяевам и выпрашивали у них угощение. Отпустить «пахарей» без угощения считалось опасным («корант» легко мог спровоцировать падеж скота, если бы, например,

⁶ Благодаря весьма содержательным публикациям материалов о масленичной пахоте словенцев (Н. Курет) и чехов (Ч. Зибрт), работам о куцерских играх (М. Арнаудов, С. Райчевски и В. Фол), а также недавней специальной статье, посвященной пахоте у славян, особенно у чехов (Валенцова 2000), у нас есть возможность изложить суть этих обычаев в предельно сжатой форме.

поваялся на земле во дворе хозяина) (Kuret 1, 28–29). Дабы усилить производительный эффект символического пахания, на плуг иногда усаживали пару молодоженов — лиц, обладающих (в магическом смысле) наивысшей фертильностью и сексуальной силой (Kuret 1, 29).

Кое-где в Словении среди «пахарей» встречались и женские персонажи — «бабы», что роднит словенские обычаи с известными в Хорватии (Славонии) и, по мысли М. Гавацци, указывает на производительный смысл такой пахоты (Gavazzi 1939, 16–17). У хорватов в Пепельную среду борозду могли прокладывать не только во дворе, но и вокруг села или двора (что указывает на апотропеический характер действия, ср. традиционное опахивание), а также протаскивать плуг по улицам — с целями, далекими от производительных. Так, в Отоке (Славония) женщины в черных великопостных одеждах впрягались в плуг и на каждой улице немного пахали дорогу, «чтобы запахать грешные масленичные следы» (Lovretić 1897, 397). У хорватов Славонии пахоте парней сопутствовала символическая жатва, в которой принимали участие девушки (Čolić 1916, 146), в чем можно видеть вариант новолетних «перводействий», от правильности совершения которых зависело общее благополучие сообщества в течение всего года. Ср. магический способ овладения умениями в составе русских великочетверговых обычаев (об этом см. выше в главе «Тема начала и обновления»).

Аналогичные формы масленичной пахоты известны в западной и южной Чехии, в то время как у мораван и в других регионах Чехии зафиксировано лишь ее название *vojačky*, относимое в целом к традиционному для карнавала обходу ряженных, а также функционировавшее как хроним (обозначающий последние три дня масленицы), как название масленичных даров, масленичных танцев и других атрибутов масленичного празднества (Валенцова 2000, 35). Суть происходящего в рамках обряда *vojačky* сводилась к обычному набору действий: обход села, сбор денег и продуктов, пахание улицы (снега и грязи) на впряженных в плуг молодых людях, сопровождаемое фривольными шутками, «сеянием» песка и т. д.⁷

⁷ Валенцова 2000, 35–36; Zibr 1950, 144–145; Žalud 1919, 100; Pernica 1951, 39; Masopustní tradice 1979, 39.

Значительно более сложными и многоцелевыми по структуре и набору функций были кукерские игры, популярные у болгар и греков в восточной Фракии, а также на юго-востоке и востоке Болгарии.

В состав кукерских игр (помимо ряжения и традиционных обходов-процессий, а также эпизодов умирания/воскресения царя кукеров⁸) входит еще несколько сюжетных фрагментов, и среди них — «пахота» и «сев». В отличие от масленичной пахоты на западе славянского мира (продуцирующая семантика которой «выводится» гипотетически из совокупности всех составляющих и символов плодородия, в этом обряде используемых), «пахота» кукерских игр прямо связана с аграрными культами и темой плодородия. Кукерская «пахота» — сложное действо, основная идея которого (вызывание плодородия) многократно редуцирована в нем средствами разных культурных «языков» и на всем его протяжении⁹.

Первое отличие кукерской «пахоты» от других ее вариантов у славян — ярко выраженный *общесельский характер*. Если у словенцев и чехов пахота чаще совершалась во дворе хозяина, куда пришли обходники-ряженные, то в кукерском варианте «пахота», как и остальные эпизоды кукерских игр, имела общесельский, публичный характер. Пахота практически всегда проходила в центре села на главной площади при большом стечении народа.

Второе, что обращает на себя внимание в «пахоте» кукеров, — это *личность пахаря*. Согласно сценарию кукерской игры, основным «пахарем» и «сеятелем» (ведущим плуг, в который «впряжены» кукуры, и рассеивающим зерно) является обычно главное действующее лицо, наделенное наиболее высоким статусом, в частности «царь» или главный «кукер», что придает самому действию значение *первой пахоты года*, совершаемой в центре социума сакральным лицом и в сакральное время. О зависимости результатов этого обрядового действия от личности пахаря говорит и тот факт, что, если год случается неурожайным, на следующий Кукуеров

⁸ О теме смерти и воскрешения в кукерских обычаях см. подробнее в Части III, в главе «„Вещный“ символ».

⁹ Сделанный ниже обзор основных фрагментов кукерской пахоты составлен на основе наиболее полных коллекций материалов, см.: Арнаудов 1920, 9–52; Вакарелски 1935, 429–430.

день на роли «царя» и «главного кукера» выбирают других исполнителей (Странджа, 325).

Укажем на параллели к этому аспекту кукерской пахоты — на популярный у русских обычай привлекать священнослужителей к обходам полей в троицкий период; на типичный для этих обходов мотив «теофании» («Бог/святой обходит посевы и осматривает их»), на характерный для западной части славянского континуума обычай устраивать на поле молебен и крестный ход, главным действующим лицом которого также был священник (см. об этом подробнее в Части II, в главе 5-й). Особое место в ряду параллелей к кукерским играм занимает восточнороманский обряд «плогушор», входящий в состав колядных обходов села в канун Нового года¹⁰.

Третья важная черта кукерской «пахоты» — *соединение вещей и знаков* (при том что в западнославянских вариантах «пахоты» знаки явно преобладают над вещами). Если само действие (пахота) и его исполнитель оказываются культурными знаками (сеют не на поле, а на площади; сеет не собственно земледелец, а «царь»), то и плуг, которым пашут, и семена, и емкость для зерна являются настоящими. Такое соединение вещей и знаков создает особое поле смыслов, в котором в равной мере представлены сакральное и профанное (мифологическое и реальное) начала и которое тем самым сближает эти начала, «проецируя» сакральность на повседневность и обыденность¹¹.

¹⁰ Колядники ходят с плугом, запряженным быками, и проводят во дворе борозду, а параллельно один из них исполняет особый текст «плогушор» (близкий к операционным текстам типа «Повести хлеба»), в котором, как полагают исследователи, и раскрывается мифологический смысл самого обряда, также имеющего значение «первопахоты», совершаемой в сакральное время (начало года) и сакральным лицом: царем Иродом, святым Василием, императором Траяном, господнином, хозяином (Цивьян 1984, 99–100).

¹¹ Ту же особенность отмечает Т. В. Цивьян в отношении «плогушора»: в тексте «плогушора» говорится о том, как в результате первопахоты «плугари» в конечном счете получают калач: «...тем самым, — пишет исследовательница, — она (первопахота. — Т. А.) оказывается осуществленной в реальности: мифологический хлеб, история которого рассказывается, в итоге материализуется, становясь калачом, даром плугарям, а хозяин дома вовлекается в мифологическое действие: именно в его доме и происходит чудо превращения мифологического калача в реальный» (Цивьян 1984, 100).

Четвертая особенность кукерской «пахоты» — заклинания благопожелательного характера, прямо выражающие продуцирующий смысл обряда (вызывание плодородия):

«Добър берекет, момчета!» [Хорошего урожая, парни],

«Да даде Господь берекет, виното!..» [Пусть Господь даст урожай, вино...],

«Най-малкото жито да бѣде като мене, от едно да стане хиляда!» [Самое низкое жито пусть будет как я, из одного зерна пусть родится тысяча!],

«...Да даде Господь берекет, да яде всичкият народ!» [Пусть даст Господь урожай, чтобы весь народ ел!].

Иногда земледельческие благопожелания имели обценный характер и связывались с материально-телесным низом, что, безусловно, актуализировало их продуцирующий смысл, ср.:

«Хайде тази година да станат тиквите колкото на еди коя си баба г...» [Пусть в этом году тыквы будут такими большими, как у бабы задница].

Среди вербальных ритуалов, совершаемых «пахарем», выделяются также прогностические, «определяющие» наиболее желательные цены на сельскохозяйственную продукцию, ср.:

«Колко пари ще има кило то напред? — Две стотинки» [Сколько будет стоить килограмм жита? — Две стотинки],

«На житото кило то 20 гроша, на рѣжъта 10 гроша, на еч-мика 8 гоша...» [Килограмм пшеницы — 20 грошей, ржи — 10, ячменя — 8 грошей...] и под.

Наконец, пятая характерная черта этой «пахоты» — сопутствующие ей магические действия продуцирующего характера. Прежде всего это катание по земле. Катать могут как самого «пахаря», так и предметы, используемые для сева, — главным образом меру, в которой хранится зерно и из которой его сеют. «Пахаря» насильно вают на землю, причем, если он почему-либо удержится на ногах, это расценивают как недоброе предзнаменование, как знак того, что урожая не будет. Из других действий отме-

тим рассыпание (случайное) зерна («пахаря», держащего посуду с семенами, толкают, он выпускает посуду из рук и рассыпает зерно) или пищи (вероятно, как символ изобилия). «Пахаря» заставляют уронить посуду еще и для того, чтобы так же «падали» и «ложились» под тяжестью колосьев хлеба на поле. Во время пахоты «пахарь» сильно налегает на плуг, наклоняя его то в одну, то в другую сторону, чтобы хлеба клонились от тяжелых колосьев.

Параллельно с севом «пахарь» иногда осыпал зерном присутствующих здесь «зрителей», а женщины подставляли фартуки, стремясь поймать несколько зерен, чтобы накормить ими кур в надежде, что куры будут от этого лучше нестись; в других случаях это зерно позже добавляли в посевное (Странджа, 325).

После «пахоты» происходит угощение участников обряда и «зрителей» — также «за беретет» (ради урожая). Иногда отдельно кормят «пахаря» прямо на проложенных им бороздах.

Во время «пахоты» гадают на урожай. Например, после того как сев завершен, «пахарь» катит по земле посуду (*шиник*), в которой хранилось зерно: если посуда падает открытой частью кверху, ожидают хорошего урожая; впрочем, возможна и обратная трактовка: если мера падает дном кверху, амбары будут полны, и наоборот. К числу гаданий принадлежит также традиционное балканское «ломание лепешки» — кукеры разламывают на много частей лепешку с замешенной в тесто старой монетой. В зависимости от того, кому доставался кусок лепешки с монетой (земледельцу, пастуху, ремесленнику), прогнозировали успех в земледелии, пастушестве или ремесленном деле.

К теме воспроизводства относятся и некоторые действия, ответно предпринимаемые «зрителями»: так, при обходе домов хозяева стараются поймать «бабу» (одного из главных действующих лиц кукерской дружины) и ненадолго задержать ее в доме, полагая, что одним ее присутствием дому будет обеспечено процветание во всех сферах (Арнаутов 1920, 29).

ЧЕЛОВЕК

Масленицу не зря называют праздником плоти, мигом ее торжества. Удовлетворение плотских желаний и страстей более всего занимает человека в это время, и традиционная славянская масленица,

равно как и европейский карнавал, предоставляют человеку возможность насладиться этими радостями. Вместе с тем с мифопоэтической точки зрения полнота жизненных проявлений не есть излишество само по себе, а залог будущего благополучия и способ обеспечения нормальной жизнедеятельности человека и его воспроизводства в течение последующего года.

С другой стороны, карнавальная избыточность масленичных празднеств, в чем бы она ни проявлялась, отвечает представлению о масленичном периоде как о важнейшей границе года. И в этом контексте масленицу можно оценивать не только как торжество новолетия, но и как последний праздник года уходящего, с характерным для него хаосом: разгулом нечистой силы и визитами предков, бесчинствами и безудержными гуляньями, обжорством и пьянством, эротическими выходками ряженных и сквернословием. Вероятно, именно с этой стороной праздника связаны отдельные сопутствующие масленице эсхатологические мотивы¹².

Сексуально-эротическая сфера и тема «воспроизводства». Актуализация сферы материально-телесного низа в период масленичных празднеств фактически составляет квинтэссенцию карнавала. «Снижение, — писал М. М. Бахтин о роли материально-телесного низа в европейском карнавале, — здесь значит приземление, приобщение к земле как поглощающему и одновременно рождающему началу... Снижение значит также приобщение к жизни нижней части тела, жизни живота и производительных органов. Поэтому оно имеет не только уничтожающее, отрицающее значение, но и положительное, возрождающее...» (Бахтин 1965, 26).

Прежде чем рассмотреть славянские масленичные обычаи, так или иначе затрагивающие сексуально-эротическую сферу, попробуем хотя бы отчасти разобраться в том конгломерате значений, которые обычно приписываются «фольклорной эротике», прежде всего в ее приложении к народному календарю.

В связи с этим (т. е. имея в виду славянский календарь) уточним, какие именно действия и сюжеты мы относим к «фольклорной эротике». Это — обнажение и сквернословие (хотя заметим, что и то и

¹² О «рефлексах» переходного периода в масленичной календарной терминологии и запретах см. выше, в главах 1-й и 5-й.

другое известно в традиционной культуре и вне связи с «эротикой» как таковой); ритуальное совокупление или его игровая имитация; праздничная разнузданность поведения, допускающая «задирание» лиц противоположного пола, приставание к ним, неприличные жесты; свободные формы межполового общения в праздничное время; тема коитуса (в том числе «неправильного», например инцест) в фольклоре — как в песнях и обценных рассказах, так и в малых жанрах — шутках, приветствиях, припевках, частушках, репликах ряженных; игровые атрибуты, реквизит и костюмы ряженных, обрядовые символы (куклы, чучела) с подчеркнутыми признаками половой принадлежности или имитирующие половые органы; игровой травестизм и др.

Все это разнообразие игровых форм и фольклорных сюжетов в большей или меньшей степени присутствует в славянской масленице. Вопрос, однако, не сводится к тому, чтобы выявить все эти формы и описать их. Смысл скорее в том, чтобы попытаться разобраться, какие именно значения приписываются этим формам поведения, какой смысл имеет фольклорная эротика в календарном, в данном случае — в масленичном цикле.

Посредством фольклорного, культового, эротизма как составной части ритуально-магической традиции в славянском народном календаре воплощается три основных значения.

Во-первых, фольклорная эротика есть проявление праздничной разнузданности, *оргиастичности*, характерной для наиболее мифологически насыщенных, переломных периодов календаря. Эротика в сезонном ритуале — своего рода апогей праздничного хаоса и вседозволенности,мены социальных и даже половозрастных ролей, физического и психологического освобождения и пр. Именно поэтому наибольшее число эротически окрашенных обычаев и фольклорных текстов, а также фаллических символов встречается среди переломных празднеств славянского календаря: на святках, масленице и в Иванов день.

Во-вторых, фольклорная эротика и в особенности ритуальная нагота (обнажение гениталий как производителей органов и частей тела человека) связана с тем, что принято называть «комплексом плодородия», аграрными культами и *производительным началом*. Согласно магической ассоциации, эротические проявления со стороны человека благотворно влияют на производительность земли и скота и

потому расцениваются положительно и даже приветствуются как форма праздничного или ритуального поведения.

Наконец, в-третьих, фольклорная эротика обретает особый смысл в перспективе *матримониальных отношений* молодежи фертильного возраста и потому широко «применяется» в предбрачных играх, любовной магии и гаданиях о замужестве.

Таким образом, оргиастичность, производительное начало и предбрачные игры — вот те три области, в которых фольклорная эротика в славянском календаре занимает безусловно сильные позиции. Понятно, однако, и то, что в каждом конкретном празднике и даже календарном цикле фольклорная эротика задействует лишь часть этих тем, «согласуя» свою семантику и символику с основными мифопоэтическими доминантами этого цикла.

Общенно-эротический ореол масленичных празднеств весьма заметен, о чем свидетельствуют хотя бы этнолингвистические данные, ср. закарпатское *Блудный тыждень* (Соколова 1979, 59), зап.-укр.-полес. *Блудна нэдиля* (ПА, Грабово Ратновского р-на Вольнской обл.) — хронимы, обозначающие соответственно масленичную неделю и завершающее ее воскресенье; известное выражение *pizda maslenitsa* (из опубликованного Б. А. Лариным русско-английского словаря-дневника Ричарда Джемса, посетившего Россию в начале XVII в.) или пермский термин *свалка* в значении 'масленичный поезд' (Чагин 1998, 96), словацкие названия пары масленичных ряженных *kurva* и *kurváč* (Turzová 1970, 165) и мн. др.

Обращает на себя внимание и тот факт, что действующими лицами, исполнителями и персонажами масленичных обычаев эротического характера являются представители всего традиционного общества, всех его социо- и половозрастных групп, в то время как, например, в триоцко-купальском цикле (как мы покажем ниже, в Части II) заметно преобладает молодежь.

Приведем некоторые примеры, касающиеся эротизма молодежных масленичных обычаев, представляющих собой вариант предбрачных игр.

В России свободные формы межполового общения молодежи практиковались во время катаний с гор и на лошадях, когда молодые люди и девушки имели возможность проводить вместе много часов подряд. В частности, в Самарском кр. на масленицу молодые

люди собирали целовки: парень, усадивший себе на колени девушку и скативший ее в сани с горы, имел право прилюдно поцеловать девушку, что не бросало тень ни на него, ни на нее (Ведерникова 1991, 29); целовались они долго и враспашку, отчего к концу масленицы губы у девушек обыкновенно чернели, ср. пермский хроним *Целовник*, обозначающий масленичное воскресенье (Серебренников 1928, 124, Пермская губ.). По свидетельству из Ветлужского кр., парни на масленицу рубят большую клеть и натаскивают туда солому, а затем приводят туда девушек, где вместе «играют и мнут-ся», а по окончании масленицы клеть сжигают и в понедельник моются в бане, смывая грехи (Корепова 1975, 165).

Близкие по смыслу и по форме обычаи, направленные на сближение молодых людей и девушек и предусматривавшие контролируемое взрослыми общение молодежи, были известны и у южных славян. Один из них находим в материалах, относящихся к восточной Сербии. Здесь на масленицу совершалось так называемое *ашиковање* или *стрнцање* 'ухаживание'. Молодежь веселилась у масленичных костров, пела, играла, после чего парню разрешалось отвести подалее от костра понравившуюся ему девушку и забавляться с ней (разговаривать, обниматься и целоваться, разумеется, не переходя определенных границ — «само изнад паса» [только выше пояса]¹³), причем для этих забав отводилось место за селом и даже особое время суток. Родители же со стороны наблюдали за развлечениями молодежи; если какая-нибудь девушка оставалась одна, ее родители бывали сильно огорчены таким неуспехом дочери. Вообще, родители не только не запрещали детям участвовать в этих забавах, но поощряли их к более раннему вступлению в них, тем более что жесткого возрастного ценза *ашиковање* как будто бы не имело (Дробњаковић 1960, 194; Дивац 1997, 138–139).

Из западнославянских обычаев эротического содержания, относящихся к молодежи, отметим известное, например, чехам и словакам масленичное «подковывание» девушек (приобретающее эротическое значение в связи с общей символикой ног и их отношением к сфере интимности). В Пепельную среду парни и мужчины, ряженные «кузнецами», обходят дома, где живут девушки, и «чинят» и

¹³ Ср. современное выражение «topless», определяющее условно дозволенную на сегодняшний день степень публичного обнажения женского тела.

«подковывают» им обувь, ту, что порвалась во время безудержных масленичных танцев (ср. снятие обуви как метафору коитуса и брачных отношений в свадебном обряде¹⁴). На самом же деле «кузнецы» ловят девушек и специальными клещами отрывают им подметки (Olejník 1978, 108; Horváthová 1986, 148–149). Близкий по смыслу обычай *разувальник* (состоящий в насильственном разувании молодоженов и незамужних девушек и совершаемый в Чистый понедельник) зафиксирован, по современным материалам, в Нижегородской области. Разутых девушек парни заставляли бегать босиком, выкрикивая при этом заклинания продуцирующего типа («Уродись, пшеница!» и под.) (Лодыгин 1998, 5–6)¹⁵.

И у восточных, и у западных славян известный эротический ореол окружает масленичные обычаи и обряды, посвященные наказанию молодежи, вовремя не вступившей в брак, и поощрению ее к браку (о них речь пойдет в следующей главе), в которых просматривается и продуцирующее начало, адресованное в равной мере и самой молодежи брачного возраста, и земле.

Таким образом, в составе масленичных обычаев, связанных с сексуально-эротической сферой, присутствовали предбрачные игры молодежи (преследующие матримониальные цели). Тем не менее при комплексном анализе масленичного цикла становится ясно и другое: эти молодежные эротические забавы не занимали в хронотопе масленицы лидирующей позиции. Основное место среди эротически окрашенных масленичных обычаев отводилось развлечениям, играм, обрядам и песням, главными участниками и персонажами которых были взрослые люди фертильного возраста, состоящие в браке. Большая часть этих обычаев и развлечений связана с производительным началом и нацелена на его активизацию. В свою очередь это объясняет неучастие (слабое участие) в них молодежи как половозрастной группы, обладающей сравнительно малым «производительным потенциалом»¹⁶.

¹⁴ Ср. греческое определение потерявшей девственность девушки как «потерявшей подкову» (Узенева 2001, 38), а также о подковывании в связи с символической коитуса: СД 2, s. v. *Коитус*.

¹⁵ Аналогичное «подковывание» девушек встречается и в русских святочных играх молодежи, имеющих главным образом посвятительный характер, ср.: ВС, 72.

¹⁶ Ср. об этом: Бернштам 1984, 167.

Масленичные празднества у восточных и западных славян (особенно у русских) являются, как хорошо известно, праздниками молодоженов, чествование которых относится к основным эпизодам всей масленичной недели. Обычаи, посвященные молодоженам, трудно назвать откровенно обценными, вместе с тем в значительной мере именно благодаря им вся обстановка масленичных гуляний приобретает эротический оттенок (о чествовании молодоженов см. ниже, в главе 9-й).

Из других проявлений эротизма восточнославянских масленичных обычаев, связанных с активизацией производительного начала, стóит, видимо, особо отметить еще две вещи.

Прежде всего, это фаллическая символика масленичных кукол-чучел (как русской *Масленицы*, так и белорусского *деда*), уничтожение которых расценивалось как залог будущего урожая (о масленичных чучелах см. специально в Части III). Кроме же кукол, в восточнославянском масленичном фольклоре активно бытуют еще и песни эротического содержания. Присутствующая в этих песнях тема коитуса (характерная, кстати сказать, и для троицко-купальских песен) имеет свою специфику.

Во-первых, основными «героями» масленичных песен на тему коитуса являются почти исключительно люди зрелого возраста (в то время, как, например, в песнях троицких или купальских по преимуществу описывается коитус молодежи), ср. украинскую масленичную песню:

Прыйшов кум до кумы
 Конопелечку мнять.
 Вин мняв, прымняв,
 Намынаючы, казав:
 — Кумко, голубко, кумко моя,
 Хто б тоби намыкав, якбы не я?...

(Милорадович 1991, 198)

Во-вторых, основными исполнителями этих масленичных песен (равно как и непристойных масленичных шуток) также являются не столько девушки и парни, сколько мужики и бабы. По свидетельству В. Н. Добровольского, в Орловской губ. в Чистый понедельник на салазки сажали мальчика или мужика с поддельной бородой, давали ему в руки донце и гребень и заставляли пряхсть, а бабы возили салазки по деревне и пели:

Маслина-кургузка,
 Без тебя нам жить грусна,
 Сыр масла пализала,
 Нам дурам ни сказала,
 Я на улице была,
 Я видела драку,
 Разарвала сарафан па самую с...

(Добровольский 1902, 207)

В Вятском кр. на масленицу женщины переряживались в мужчин и обходили дома, совершая при этом непристойные жесты и исполняя obscene припевки: «Снарядятся, по деревне идут... В штаны морковину. Ридикюль ищут: „Ох, я гуляла по городу, потеряла ридикюль! А в ридикюле х..! Ой! он здесь, в штанах“» (ВФНК, 119).

И, наконец, в-третьих, заметное место в этих масленичных песнях занимает не столько мотив коитуса, сколько его «последствия», связанные с темой человеческого воспроизводства, ср. костромскую и псковскую масленичные песни:

...Ешь, хуй, слаще,
 Еби девок чаще,
 Еби девок, еби баб,
Делай маленьких ребят!

(Иванова, Кулагина 1995, 310)

...Как мы будем пост постити,
 Как мы будем к попу ходити
 И про свои грехи говорити.
 У нас грешков немножко,
 У нас грешков 7 мешков
 И с мешочком.
 Как мы в девушках ходили,
Семерых ребят родили
 И восьмого загубили...

(Копаневич 1912, 141)

У западных славян в масленичных обычаях также присутствовало эротическое начало. А поскольку на масленицу наибольшей популярностью пользовались танцы, то именно в танцах это эротическое начало себя и проявляло (ср. выше об эротизме танцев «на лен и коноплю»). К танцам, связанным с темой фертильности и плодородия,

несомненно, принадлежат и словацкие танцы типа *žabská, žabský* — мужские танцы, воспроизводящие прыжки и спаривание лягушек (Tomeš 1979, 39). Очень популярными у чехов, словаков и моравян были масленичные танцы с вертелом как фаллическим знаком (в составе масленичного «хождения с вертелом», ср. словац. *chodenie s ražňom*). Повсеместно в Словакии на мясопустной неделе парни (часто ряженые) обходили дома с вертелом в руках, в доме они втыкали вертел в потолок, потом танцевали под ним с хозяйкой, собирали дары (в том числе солонину), которые насаживали на вертел, и шли дальше. После получения даров они исполняли приговоры с пожеланием приумножения: «*Nah vám Pán Boh na rok na riad' hrubú slaninu požehná*» [Пусть вас Бог благословит на год, на пять солониной] (SSN, 182; Masopustní tradice 1979, 156–162).

Эротические коннотации также можно усмотреть в западнославянском масленичном обычае «брить мужчин», предполагающем физический контакт лиц противоположного пола (ср. устойчивую корреляцию бороды и усов как типично мужских атрибутов с представлением о мужской сексуальности). У поляков, чехов, словаков и моравян, а также иногда у хорватов, в последний день масленицы или Пепельную среду женщины собирались компаниями, иногда рядились цирюльниками и ловили на улицах или по домам мужчин, после чего намазывали их пеплом или льдом (вместо мыла) и символически брили деревянными палочками, льдышками и другими мало подходящими для этого предметами, вынуждая мужчин откупаться¹⁷.

У южных славян эротическое начало получило, пожалуй, наиболее зримые и разнообразные воплощения — как в фольклорных текстах, так и в игровом пространстве масленичных празднеств.

Прежде всего отметим выкрики и припевки, исполняемые во время гуляний у масленичного костра. Эти выкрики часто носили обценный характер, а их основным мотивом был коитус, ср.:

«Олалия, попе, олалия! Една мома одила на плява! Видяла ед-на мишка. То не било мишка, а дядова попова пишка!»
[Олалия, поп, олалия! Одна девушка пошла за соломой. Увидела

¹⁷ Stelmachowska 1933, 107, 11; Karwicka 1979, 189; Rényiová 1982, 320; Pernica 1951, 43; Žalud 1919, 100; Horváthová 1972, 493; Horváthová 1986, 149; Zibrt 1950, 148; Čolić 1916, 146.

мышку. Это была не мышка, а попов penis] (Фолклорен еротикон, 253; то же: Капанци, 212);

«Ульлия-бульлия, пратил ма дядо Илия в дрянова кория, в лясков дол, да насеча дрянови коли и ляскови прѣти, да загърда тясна ми, мясна котурка, да загърда» [Ульлия-бульлия, погнал меня дед Илья в кизилую рощу, в ореховый овраг нарубить кизиловых кольев и ореховых прутьев, чтобы огордить мою узкую мясную «кошечку»] (Пловдивски кр., 259);

«Олалија, бундалија, старац бабу загрија» [Олалия, бундалия, дед бабу обнял] (Сикимић 1999, 421, см. там же ряд аналогичных текстов).

Известны и детские кумулятивные тексты эротически-пародийного содержания:

...Що са ти, дядо, дрѣвцата?

Да си грея бабата.

Що ти е, дядо, бабата?

Да ми шие гащички.

Що са ти, дядо, гащички?

Да си ти топля мъзките.

Що са ти, дядо, мъзките?

Зачем тебе, дед, дрова?

Чтобы согреть бабу.

Зачем тебе, дед, баба?

Чтобы шила мне штаны.

Зачем тебе штаны?

Чтобы яйцам было тепло.

Зачем тебе, дед, яйца?

(Фолклорен еротикон, 229)

После этой реплики раздавался смех как реакция на последний вопрос, адресуемый старику (заметим попутно, что тема высмеивания стариков находит подтверждение во всей масленичной обрядности, ориентированной на избавление от всех форм старого и отжившего свой век, на общее обновление и омоложение жизни).

Среди выкриков у масленичного костра, привлечших к себе внимание Б. Сикимич, есть и такие, где мотив коитуса дополняется мотивом «сжигания/пачкания» бороды у «деда» — излюбленного героя южнославянских масленичных оглашений. Этот мотив в свою очередь напоминает приведенные выше западнославянские обряды, связанные с насильственным «бритьем» мужчин. Смысл реплик, выкрикиваемых парнями у масленичных костров, — в требовании к «деду» выдать им по девушке (для определенных целей) и в угрозе сжечь или испортить ему бороду при отказе (последнее можно рассматривать как угрозу лишить «деда» его сексуальной силы), ср.:

«Ората копатааа! Дај ми, чичо, момата... да я натоварим клинци!... Ако ми я не дадеш, чу се качим на гредата, чу ти серем на брадата!» [Ората копата! Дај мне, дядя, девушку... чтобы я ее нагрузил клиньями. Если не дашь, я тебя повешу на балку и насру тебе на бороду];

«Ората, копата, дай ми, дедо, момата или че ти горим брадата» [Ората, копата, дай, мне, дед, девушку, или я сожгу тебе бороду] (Сикимић 1999, 421).

Общественность присутствует и в текстах, не связанных с темой коитуса, ср.: «Арто ле, попе ле, който не си е изпрал кълчищата, да ми държи три дни мъдищата!» [Кто не выстирал паклю, пусть три дня держит меня за мудища], что можно расценить как осуждение неучастия в приготовлении обрядовых костров (Ловешки кр., 306).

Вторая значительная группа южнославянских масленичных «текстов» общенного характера имеет касательство к играм кукуеров и других ряженных. Сексуально-эротическая и фаллическая тематика разработана в них достаточно тщательно: она присутствует и в репликах ряженных, и в их игровых действиях (прежде всего в имитации коитуса), и в игровом реквизите¹⁸. Общественность масленичных ряженных — помимо целей праздничного бесчинства и эпатажа публики — преследует вполне определенные цели, связанные главным образом с темой человеческого воспроизводства. Именно эта тема — продолжение человеческого рода и избавление от бесплодия — доминирует, как кажется, в масленичном цикле южных славян.

Она присутствует уже в ролевой структуре южнославянского ряжения (не только масленичного, но и святочного), среди персонажей которого основное место занимают парные маски: «дед» и «баба», «кукер» и «баба», «кукер» и «кукерица», «царь» и «царица», «зет» и «булка» (молодожены), «женихи» и «невесты» (парни, переодетые девушками), кукуеры и «девушки». «Дед» и «баба» часто обременены потомством («дете» из деревянного полена; котенок, изображающий ребенка, или же настоящий ребенок, на время «позаимствованный» у кого-нибудь). «Брачная пара» — одна из наиболее типичных групп южнославянских масленичных ряженных (см.: Poklade 1986, 126).

¹⁸ О сексуально-эротическом аспекте кукуерских игр и других форм традиционного южнославянского ряжения см. подробнее: Плотнокова 1996а.

Постоянным атрибутом кукера, как и некоторых других масленичных ряженных, является «фаллос» — деревянная палка длиной от 20 до 40 см, повторяющая оригинал «во всех подробностях» (Арнаутов 1920, 14), конец которой окрашен в красный цвет. Кукер носит «фаллос» с собой и применяет его в каждом удобном случае (им он бьет и гоняет встречных во время обхода села и совершает ряд других действий, прежде всего — имитирует коитус с «кукерицей», «бабой» и даже со зрителями).

Основные действия ряженных, адресованные всем половозрастным группам сообщества, также связаны с темой сексуальных домогательств и воспроизводства. «Девушки-невесты» как персонажи ряжения, двигаясь по селу, обычно бывают атакованы зрителями, которые тискают и щиплют их (Арнаутов 1920, 15). Кукер, вооруженный «фаллосом», демонстрирует его «возможности», причем объектом посягательств могут быть как женщины (обычно «баба», с которой он совершает «коитус» на глазах у зрителей, Арнаутов 1920, 21), так и мужчины: встретив, например, в толпе своего знакомого, кукер ставит его посреди улицы и, заставив наклониться вперед, с помощью «фаллоса», имитирует коитус (Арнаутов 1920, 15). К действиям того же ряда относятся: «венчание» «девушек» или «кукерицы» с кукерами на мусорной куче (Арнаутов 1920, 18, 26), имитация родов, когда «баба» «рожает» от кукера «ребенка» (Арнаутов 1920, 21, 23, 26) и под. Те же действия и эпизоды — приставание «старика» к «молодой», беременность «невесты», коитус «брачной пары» — встречаются в масленичном и святочном ряжении, в играх Бабина дня различных южнославянских регионов (подробнее см.: Lozica 1988, 100; Плотникова 1999, 90–91; Попов 1998, 103 и др.).

Как и в обряде масленичной «пахоты», в кукерских обценных играх вновь обращает на себя внимание наличие наряду со знаками также и реалий, что, как мы уже говорили выше, облегчает проецирование сакрального смысла действия в сферу повседневности. Так, на роль главных персонажей кукерской игры — «царя» и «царицы» — традиционно выбирают настоящих супругов, отвечающих всем требованиям фертильного возраста и удачного брака: это супруги, венчанные первым браком, имеющие детей, в семье которых не умер ни один ребенок (Арнаутов 1920, 22); а на роль «чорбаджия» (деспота, вариант «царя») ищут мужчину, первым ребенком в семье которого является мальчик (Арнаутов 1920, 22). Участие в кукерских

играх именно этих лиц, согласно магической ассоциации, может оказать максимально благотворное влияние на «демографическую» ситуацию всего сообщества.

Особое внимание в кукерских играх и ряде специальных ритуальных действий масленичного цикла уделялось бесплодным женщинам, что заметно выделяет южнославянскую масленицу на общеславянском фоне (и связано, вероятно, с той особой ролью, которая придавалась способности к деторождению в системе народной аксиологии балканских славян). Приходя в дом, где не было детей, кукеры высоко поднимали вверх детскую фигурку и выкрикивали: «*Има гу, има гу, жа имаш деца!*» [Имей его, имей его, будешь иметь ребенка!] (Арнаутов 1920, 35). В ряде центрально-северных областей Болгарии на масленицу разыгрывалась так называемая *ялова свадба* 'бесплодная свадьба': два парня, переодетые в молодых супругов, садились в повозку, в которую впряжены все пойманные в селе собаки, а сопровождали пародийную процессию «кум», «доктор» и другие ряженые, при этом «доктор» лечил заболевших «новоженов» (Ловешки кр., 306–307). Тема бесплодия проигрывается и в речитативных приговорках, исполняемых на масленицу у сербов, ср.: «*Аналија Бубалија, која жена јалова, нека роди ђавола*» [Аналия, бубалия, которая женщина бесплодна, она родит дьявола] (Сикимић 1999, 421, Темнич). Здесь бесплодие женщины расценивается как зло и грех, наказываемые в итоге рождением «неправильного» потомства.

Действия против бесплодия предпринимались на протяжении всего ранневесеннего периода. В Родопах, например, в день св. Трифона (1.02) бесплодных женщин били по спине мотовилом, на которое навивают пряжу, а 3 февраля женщины, желающие иметь детей, пекли большие лепешки, разламывали их на куски перед иконой Богородицы и раздавали соседям (Райчевски 1998, 19, 20). В Каставщине (Словения) в масленичный вторник бездетным женщинам, мечтающим иметь детей, разрешалось есть специальное блюдо *suprice* (хлеб, намоченный в молоке и яйцах и обжаренный в масле), который обычно подавали на крестинах (Jadras 1957, 48).

Наконец, особую группу в этом ряду составляют магические действия, совершаемые главным образом в Тодоров день и посвященные обеспечению фертильности молодых женщин, недавно вступивших в брак (об этом см. ниже в следующей главе).

Вместе с тем было бы натяжкой полагать, что вся обценная тематика масленичных текстов, ритуалов, обычаев, игр и праздничной атмосферы в целом обусловлена исключительно темой фертильности и плодородия. Как мы уже говорили, в обстановке праздничного гуляния фольклорный эротизм приобретает совсем иное значение, значение оргиастичности, отвечающее сути праздника как такового. Приведем некоторые примеры масленичной разнузданности, свидетельствующие о бесчинном характере праздника.

У русских в качестве наиболее популярной формы ритуального оргиастического поведения во время масленицы практиковались ритуальные обнажение и сквернословие. Так, на Русском Севере, на Урале, в Сибири и в других местах в последний день масленицы при стечении народа один или несколько мужиков разыгрывали на улице (на морозе), как «Масленка парится в бане». Для этого мужик, изображавший Масленку, раздевался донага, брал веник, входил в «баржу» или «лодку» и там парился на потеху публике (Ончуков 1928, 120, Тавда Пермской губ.). Иногда та же сценка принимала форму пародийного очистительного обряда, которому подвергались все, кто принимал участие в масленичных бесчинствах (Маслова 1979, 29, 31). Примечательно, что подобные обряды и развлечения были уделом не только и не столько местных озорников и молодежи, но и людей старшего возраста, весьма почтенных и пользующихся уважением: «Для исполнения главной роли... обычно приглашается крестьянин, опытный в своем деле и хорошо знающий подробности обряда, такой крестьянин должен быть вообще хорошим знахарем, хорошим посказителем и певцом народных песен и стихов» (Городцов 1915, 21, Тюменский у.). Обнажение мужика в масленичной «лодке» порой принимало и насильственно-игровой характер: «...по деревне шлюпку таскали. Там был чудной такой старик... Штаны снимут, всю задницу суриком вымажут и на баржу повалят... И все песни поют» (Соколова 1979, 29, Онежский р-н).

К числу популярных в отдельных местах России жанров масленичного фольклора принадлежат и так называемые масленичные «указы», или «наговоры», — пародийно-шутливые с оттенком скomorощества речи, произносимые во всеуслышание во время публичных масленичных гуляний. Такие тексты заключают рефлекссию по поводу масленичных празднеств, они — своего рода словесная проекция самого праздника — с присущим ему обжорством, пьянством

и сквернословием, широким разгулом и тоской по поводу надвигающегося поста, с типичными масленичными развлечениями вроде катаний с гор и эротическими играми. Как пример приведем подобный текст из Пермской губ.:

«Здравствуйте, господа, я пришел сюда, я пришел из Казани вам показать про дорогую, честную масляницу, желтую верстницу, Семикову племянницу. Семик-слезовик, сука-масленица тонка, высока, поджара, на катушку (масленичную горку. — Т.А.) прибежала. Подхватили молодцы, посадили на сани, скатили больно далеко... Мне бы, Масленка, у вас погостить не семь деньков, а семь неделечек, прокатали бы ваши жены шубы и зипуны, остались бы жопы голы. Благодарю вам на пряженичках, на жареничках, за просяную кашу, чем благодарить будем милость вашу? В Целовник суки-свиньи набежали, ишо масляницу не отпускали, и придется нам, добрым молодцам, ись „губки“ и грибки¹⁹, луковки горьки, лиха ись не хочу. Нам бы, хозяевам, нам бы, читателям, чашку бражки, стопочку пивца, не найдется ли, старички, рюмочки винца?» (Серебренников 1928, 124).

Среди оргиастических масленичных развлечений в разных славянских традициях известны и сквернословия, и обценные шутки, и непристойные забавы и жесты, и фаллические атрибуты, и традиционные бесчинства, и мн. др. Иногда эти формы бесчинного поведения в хронотопе праздника независимы друг от друга, в других же случаях они соединяются, образуя то, что можно было бы назвать «праздником в празднике». В подобных ситуациях уровень оргиастичности действия оказывается намного выше обычного праздничного, прежде всего благодаря концентрации большого числа бесчинных выходов на относительно небольшом отрезке времени.

Примером такого «карнавала в карнавале» является праздник «ревена», известный у сербского населения Баната (Воеводина) и в ряде других мест (в том числе и у неславянского населения). Это

¹⁹ Явная аллюзия к масленичным прилюдным целованиям во время катаний с гор; обычай масленичного целования назывался иногда *солить рыжики на пост* или *грибы ломать* (Соколова 1979, 38, 88), что в свою очередь соотносится с эротической символикой грибов в фольклоре (см. об этом: Белова 1996), а также с лексическими связями слов *губа* и *гриб*.

исключительно женский праздник, происходящий в первый день Великого поста и представляющий собой настоящую оргию. В каждом селе справляется несколько таких празднеств одновременно, по кварталам села, так что в итоге все женское население оказывается в этот день вовлечено в оргию. Праздник включает в себя: совместную трапезу в корчме (где женщины «моют/чистят зубы» ракией после масленицы), во время которой потребляется огромное количество вина и ракии; пение песен неприличного содержания, с использованием нецензурной лексики (в песнях прослеживается два основных мотива: корнение мужчин за то, что они «сексуально не доросли» до своих сверстниц и не могут удовлетворить аппетиты последних, а также противопоставление зрелых женщин, легко добывающих себе молодых любовников, и девушек, которым требуются для этого немалые усилия). В корчме разыгрываются комические импровизации на сексуальные темы, звучат скабрёзные шутки и т. п. Кроме музыканта, обслуживающего веселящуюся публику, другим мужчинам вход в корчму в этот день запрещен: если бы кто-то из них решился заглянуть туда, его бы высмеяли, подвергли всяческому издевательствам и унижениям, в том числе сексуальным домогательствам, а потом раздели донага и в таком виде выбросили на улицу, после чего он бы надолго стал предметом всеобщего осуждения и осмеяния (Малешевич 1996).

Пища и тема изобилия. В ритуальном пространстве масленичного цикла (а также времени, непосредственно ему предшествующего) пища — наряду с сексуально-эротическими формами досуга — занимала весьма заметное место, а иногда даже приобретала самодовлеющее значение. Потребление пищи становилось сутью праздничного времени и облекалось в поистине карнавальные формы, ср. макед. паремию *Се настегал како на Поклади 'нажрался, как на масленицу'* (Домазетовски 1993, 131, Струшко). В обжорстве состоял ритуально-магический смысл масленичного времяпрепровождения, ибо с его помощью моделировалась будущая «сытая жизнь».

Масленичные трапезы игнорировали все ограничения, связанные с количеством и порядком приема пищи. По западнорусскому обычаю, в последний день масленицы надо было есть 7 раз (по числу недель поста) (Шлюбски 1927, 60); поляки считали, что в Запусты «надо было есть столько раз, сколько раз собака махнет хвостом»

(Karczmarzewski 1972, 50), и называли это *objadanie na zapas* 'обжорство про запас' (Dworakowski 1964, 67), а хорваты предписывали в последний день Карнавала есть мясо до 9 раз (Rajković 1973, 198). Во Владимирской губ., как и в других местах, в Прощеное воскресенье дети ходили «прощаться» к крестным родителям, принося им в качестве угощения пирог громадной величины (Завойко 1914, 117). Нарушались и повседневные правила, связанные с распределением пищи (когда старший делит пищу между всеми остальными): словенцы, к примеру, полагали, что в эти дни надо есть по 10 и более раз; они говорили, что на масленицу Pust забирает нож из рук хозяина и отдает его работникам и детям, чтобы они могли отрезать себе самый большой кусок (Kuret 1, 13–14).

Не случайно, что вместе с обжорством в масленичных обычаях актуализировалась стихия материально-телесного низа, а наиболее выразительным ее проявлением был мотив «толстого брюха» (вспомним ряженого Карнавала с толстым брюхом — типичного персонажа европейского карнавала). Белорусы утверждали, что на масленицу они обвязывают брюхо лыком и едят до тех пор, пока лыко не порвется (Анимелле 1854, 230); жители польского Поморья говорили о последних днях праздника: «*Na zapusty — brzusek tłusty*» [На масленицу — толстый живот] (Stelmachowska 1933, 102), а украинцы были убеждены в необходимости доест в Заговенье всю скоромную пищу, не оставив ничего: «*Хочь пузо роздайсь, а Божий дар не останьсь*» (Харьковский сб. 8, 253).

Мотивы, связанные с пищей (особенно молочной), пронизывали все сферы праздника: пища сформировала одну из парадигм масленичных обрядов и фольклора, а также послужила основой специфической масленичной метафорики. Русские вручали чучелу Масленицы блин и сковородник и при этом пели: «А мы Масленицу устречали [встречали], мы блинами гору устилали»; белорусы на масленицу катали сыры — клали сыр на доску, положенную поперек бревна, и загадывали: куда сыр покатится, туда девушка выйдет замуж (ПА, гомел.); на Русском Севере теща пекла для своего зятя специальные блины: если зять хорошо обращался с ее дочерью, то это были блины для любимого зятя, если плохо — то блины-припечники (т. е. подгоревшие блины); украинцы полагали, что бельё, выстиранное на масленицу, будет белым, как сыр; когда молодожены на масленицу катались на лошадях по селу, односельчане

требовали, чтобы жених невесту *замаслил*, т. е. поцеловал. Даже немногочисленные запреты масленичной недели и те имели прямое отношение к молочной пище: украинцы и белорусы остерегались прясть, сновать и шить на масленицу, чтобы в масле и сыре не заводились черви.

Однако самым выразительным показателем приоритета кулинарного кода над всеми остальными «языками культуры» в составе масленичных празднеств стали хрононимы. Заметим, что такого последовательного использования хрононимов, мотивированных кулинарной тематикой, нет ни в одном другом цикле славянского календаря.

Масленичной неделе предшествовали две, в названиях и бытовой практике которых пища уже играла немаловажную роль.

За две недели до масленицы наступала *всеядная неделя*, *сплошная неделя* (Иванов П. 1907, 76, харьков.), сев.-рус. *общая*, болг. диал. *редовна недел'а*, т. е. «одинаковая» — 'неделя, когда можно есть скоромную пищу ежедневно, не соблюдая постов по средам и пятницам' (Ангелова 1948, 214), ср. ее же болг. название *рушната неделя* 'когда нарушается пост по средам и пятницам' (Демирев 1988, 303; Маринов 1984/1, 435; Ловешки кр., 305).

За ней следовала (и была ей противопоставлена) *рябая неделя* (вост.-слав.), *шарена недел'а* 'пестрая неделя' (болг. диал.), когда постные и скоромные дни перемежались и принято было поститься в среду и пятницу.

Эта неделя заканчивалась воскресеньем, когда в последний раз разрешено было есть мясо, ср. рус. *Масляная мясная* (Северное утро, 1912, № 27, 2 февр.), *Мясное заговенье* (когда тесть приезжал к зятю *доедать барана* — Морозов, Слепцова 1993, 277), восточнопол. диал. *Miasokusna niedziela* (Гура, рукопись), серб. *Месне покладе*, макед. диал. *Кокошкини поклади* (когда надо было обязательно зарезать и съесть курицу), а также укр. *Нижкови заговини* (когда подавали холодец из свиных ножек).

Хрононимы, относящиеся к самой масленичной неделе, обычно производны от названий молочной пищи, ср. рус. *Масленица*, *Масляная*, закарпат. *Молочный тыждень*, серб. *Сирница*, *Сирна* (*Сиропусна*) *недеља*, болг. *Сирна неделя*, *Сирница*, рус. *Сырная неделя*

(сопоставимые с греч. хрононимом, имеющим то же значение); а также отражают запрет есть мясо, ср. рус. *Масляная рыбная*, пол. *Mięsopust*²⁰ и под. Некоторые названия определяют общий статус этой недели как скоромного времени, ср. укр. диал. *Скоробная неделя* (ПА, сумск.), банат. болг. *Мръсната неделя* 'скоромное, воскресенье' от болг. *мърся* 'есть скоромное' (Телбизови 1963, 243).

На западе славянского мира среди хрононимов масленичной недели присутствует большое количество «толстых» дней, ср. названия типа бел. *Толстая суббота* 'суббота накануне масленицы' (ППГ, 178), пол. *Tłusty czwartek* (Dworakowski 1964, 67), чеш., морав. *Tučný, Tlustý čtvrtek* (Валенцова 1996, s. v.), словен. *Debelnica, Debeli, Tolsti četrtek* (Kuret 1, 13), имеющие параллели в западноевропейских языках. Были известны и хрононимы, мотивированные названиями конкретных видов масленичной пищи, ср. рус. курск. *Блинницы, Блинщина* 'масленичная неделя' (Занозина 1991, 45), пол. мазовец. *Wtorek pączków* «вторник пончиков», 'последний день масленицы, когда каждый должен нажарить столько пончиков, сколько сможет съесть' (Kolberg 24, 332).

Вместе с тем масленичные трапезы имели ярко выраженную магическую направленность. Основные идеи масленичного праздника (обеспечение продуцирующих свойств человека и домашних животных, воздействие на вегетацию культурных растений, почитание предков, социализация молодых и др.) нашли отражение, среди прочего, и в кулинарной стороне праздника. Так, чехи полагали, что на масленицу надо есть много, чтобы весь год быть сильным (Žalud 1919, 100). Русские Белозерья насильно кормили зятя солوماتом (толокном, заправленным маслом или сметаной) — «чтобы „штука“ стояла, чтобы дочку наладив хорошо» (ДКСБ, 215), и т. д.

СКОТ

Однако чаще других магические предписания обильно есть на масленицу касались скота и домашней птицы. По восточносербским поверьям, масленичное «кусание» яиц и халвы (аналог восточнославянского «кусания калиты») исполнялось для того, «да не би било

²⁰ О семантике хрононимов *мясопуст* и *сыропуст* см. специально: Булыгина, Шмелев 1997.

ништа јалово у стоци и у живини» [чтобы не было ничего бесплодного ни у скота, ни у домашней птицы] (Грбић 1909, 34). Хорваты пекли на масленицу *krafne* — жирные пончики, аналог русских блинов, полагая, что от этого куры несут больше яиц (Čulinović 1963, 137). В белорусском Полесье женщины говорили, что телята будут родиться хорошие, здоровые, если печь блины целую неделю (ПА, Горталь Ивацевичского р-на Брестской обл.).

В рамках восточнославянского масленичного комплекса забота о благополучном «вóде» скота и домашней птицы в течение предстоящего хозяйственного года послужила источником формирования особого женского праздника, связавшего воедино скотоводческую тему с масленичным бесчинным разгулом. Мы имеем в виду праздник *Волосий* (*Власий*, *Волосся*, *Ўлас*) — так на значительной части восточнославянской территории спорадически назывался масленичный четверг (Гродненщина, Припятское Полесье, Левобережная Украина), праздник, в семантике которого явно преобладала скотоводческая тема. Чаще всего в этот день скот полностью освобождали от работы и кормили лучше обычного, заказывали в церкви молебен, звали знахаря, который предпринимал меры по защите скота от нечистой силы, соблюдали целый ряд запретов, чтобы обезопасить скот от болезней. Есть основания полагать, что прикрепление имени *Власий* (*Волосий*) к масленичному четвергу есть результат переноса имен св. Власия и комплекса обычаев, связанных с днем его памяти (11.02), на масленичный четверг²¹.

Помимо общебережных практик, в этот день совершались и магические действия, направленные на повышение репродуктивности скота и его молочности, т. е. непосредственно связанные с мифологической доминантой масленичного комплекса (репродуктивное), а также с темой «молочной пищи», предоставляемой скотом и занимающей основное место в масленичном меню. В белорусском Полесье в день масленичного Волосия/Власия обильно поливали маслом вареники и блины, варили вареники с сыром, «чтобы телята хорошо сосали молоко» (ПА, Ровенщина), ср. сев.-рус. паремию: *У Власа и борода в масле* (Логинов, рукопись). Народно-этимологическое сближение *Влас* — *лас*, а также аллитерации (*Влас* — *лас* — *мас-*

²¹ Ср.: Шейн 1887, 122–124; Романов 1911, 35–36; Сементовский 1843, 41; Никифоровский 1897, № 1871; ЖС, 1907/2, 17–18; Успенский 1982, по указ.

ло) стали источником паремий такого рода: *Ўлас на сыр и масло лас, Ўлас на вареники лас* (ПА, гомел., житомир.), ср. бел., зап.- и юж.-рус. *ласы, ласый* 'лакомый до чего-л., на что-л.; охочий, падкий на что-л.'. На Ровенщине на Волосия варили вареники и обильно поливали их маслом, «*шоб булы тэляткы ласые на цыцку*», т. е. чтобы телята охотно сосали коров (ПА, Чудель Сарненского р-на)²².

Иные формы празднования сводились к безудержному гулянию, обжорству и выпивке, в которых принимали участие по преимуществу женщины. В Харьковской губ. в масленичный четверг «бабы собираются компаниями и идут в шинок „ласкать телят“, т. е. пить водку, но под предлогом того, чтобы коровы были ласковы к телятам и не бодливы, а „шоб тылята булы повненьки та ласкови“, и выпивают непременно сразу и по полной рюмке» (Иванов П. 1907, 78; Иванова, Марусов 1893, 445; то же: Rulikowski 1853, 125, киев. бердичев.). В Полоцком у. Витебской губ. в масленичный четверг *спраўляли Ўласа* — женщины пили водку, скакали и кричали всю ночь (Шлюбскі 1927, 61).

Несоблюдение требуемого традицией поведения — т. е. активного гуляния и обильных возлияний — расценивалось как причина неудач в разведении скота.

* * *

Продуцирующие мотивы ранней весны, и прежде всего масленицы, продолжают и развивают тему обновления природной, хозяйственной и социальной деятельности, рассмотренную нами в предыдущей главе.

²² Ср. полес. *Влася — замуж не ласься* (скоро пост и свадеб не будет) (Чернявская 1893, 89, херсон.).

ТЕМА СИМВОЛИЧЕСКОГО ОСУЖДЕНИЯ НЕЖЕНАТОЙ МОЛОДЕЖИ И СТИМУЛЯЦИИ БРАКОВ («КОЛОДКА»)

*Масленая, белый сыр,
А кто не женился — сукин сын!
Масленая, белая мочка,
А кто замуж не шел — сукина дочка!
Масленая, грязь по вухи,
Остались наши девки вековухи!
Масленая, гололетье,
Остались наши девки да на летье!*

Русская масленичная песня

Тема безбрачия в ранневесеннем календаре. — «Колодка» в системе славянских традиций: локальные формы (западные славяне; словенцы и хорваты; балкапославянские традиции; восточные славяне). — Славянская «колодка» в европейском контексте: семантические связи. Продуцирующая семантика. Наказание и осуждение. — Основные мотивы: «колодка» как брачная пара; стимуляция супружества; тема запоздания; мотивы препятствия; осуждение и осмеяние безбрачия. — Итоги.

Плодородие и фертильность как доминанты масленичного цикла нашли свое продолжение в специфической группе преимущественно масленичных же обычаев, посвященных стимуляции браков и повышению женской фертильности.

Среди весенних (прежде всего масленичных) обычаев, подводящих итоги матримониального года и знаменующих наступление нового периода в жизни сообщества, обращают на себя внимание обычаи и фольклорные произведения разных жанров, адресованные молодым людям и девушкам, достигшим брачного возраста, но по каким-либо причинам не вступившим в брак. Немотивированное безбрачие вносило существенный дисбаланс в структуру традиционного сообщества и нарушало его социовозрастную динамику. Как писал С. А. Токарев, «в эпоху средневекового общинного быта, когда и складывалась вся система календарных обычаев, сфера брачно-половых отношений отнюдь не считалась частным делом заинтересованных лиц. Эта сфера задевала самые жизненные интересы сельской общины, прежде всего ее демографические, т. е. репродуктивные,

интересы. Плодовитость женщины, многодетность исконно рассматривались как добродетель и как Божье благословение, бездетность же, безбрачие — как несчастье, как наказание Божье. Больше того, нежелание или неумение вступить в брак решительно осуждалось общиной» (Токарев 1983, 101). Кроме того, безбрачие, согласно магической ассоциации, пагубно сказывалось на других сферах воспроизводства: оно вызывало неурожай, провоцировало голод, падеж скота и иные негативные последствия. Именно поэтому безбрачие воспринималось не только и не столько как позор и один из грехов, но и как нечто, таящее в себе угрозу общему благополучию.

ТЕМА БЕЗБРАЧИЯ В РАННЕВЕСЕННЕМ КАЛЕНДАРЕ

Календарные обычаи по поводу безбрачия молодежи весьма разнообразны. Они адресовались «засидевшимся» девушкам и парням и в конечном счете были призваны не только и не столько осудить или осмеять их, сколько стимулировать долгожданный брак. Тема осуждения неженатой молодежи связана по преимуществу с последними днями масленицы или Пепельной средой, причем в некоторых славянских традициях этой теме отводилась существенная часть карнавального времени. Осуждение неженатой молодежи было отличительной чертой масленичных празднеств не только славянских, но и других европейских традиций, особенно в центральной Европе и на юге (для севера Европы и скандинавских стран эта тема, как, впрочем, и развитый масленичный комплекс, нетипичны).

Осуждение не вступившей в брак молодежи в ряде традиций оказалось втянуто в стихию всеобщего осуждения, осмеяния, нарушения общепринятых норм и вседозволенности, характерную для карнавального времени вообще. Выходки парней, да и взрослых по отношению к не вышедшим замуж девушкам нередко сливались с собственно бесчинствами¹ (чаще — у западных славян), куплеты, их осуждающие, вкладывались в уста ражженных, а ответственность

¹ Под бесчинствами понимается особая форма поведения, предписывающая совершать в определенные праздники действия, противоречащие норме, в частности кражу из чужих дворов сельскохозяйственных орудий, инвентаря и утвари, растаскивание их по окрестностям, замазывание окон и заваливание дверей и т. п. (см.: СД 1, с. v. *Бесчинства*).

за безбрачие приписывалась вместе с другими грехами и упущениями масленичным чучелам, например хорватскому Фашнику и словенскому Пусту, за что, в частности, их и надлежало «казнить» по прошествии масленицы (об этих масленичных куклах и их символике см. в Части III, в главе «„Вещный“ символ»).

Одной из самых популярных в Европе форм осуждения безбрачия были соломенные куклы, изображающие деда и бабу. В разных областях Словении на крышу дома, где жили девушка или парень, или на дерево, растущее поблизости, в один из последних дней масленицы или в ночь на Пепельную среду ряженые выставляли соломенных кукол. Для девушек это были *Pust, Ded, mož*, а для парней — *baba, nevesta*. Мужские и женские фигуры иногда привязывали к печным трубам (Kuret 1, 57; Нотраньско), прислоняли к дверям дома, вешали на окна (Kuret 1, 46; Верхняя Краина) и даже рисовали на стенах домов (Kuret 1, 57; Нотраньско). В Нижней Краине Пуста приносили в Пепельную среду к дому девушки и здесь, как и положено, «хоронили» его: если не было снега, то сжигали, а если был, то закапывали в снег (Kuret 1, 81). Подобного рода наказаниям в Словении нередко подвергали не всю молодежь, а лишь тех, кто был старше других, парня, которому девушка отказала при сватовстве, или девушку, которую парень оставил, не женившись на ней. В Хорватии (район Доня-Стубица) вечером в масленичный вторник перед домом неженатого парня ряженые водружали куклу, называемую *Peperlnica*, а перед домом девушки — куклу по имени *Fašnik* (Rajković 1973, 199–200).

Впрочем, установление таких кукол перед домами девушек могло иметь и несколько иное значение. В частности, в той же Хорватии (Самобор) на масленицу девушка, обидевшая в течение года парня, могла ожидать, что ей к дому притащат что-нибудь позорящее ее. Сделанный из соломы мужик означал, что ее подозревают в чересчур вольном общении с парнями, а соломенная куколка указывала на то, что девушка согрешила (Lang 1913, 71). Девушки и их родственники, опасаясь таких «подарков», нередко стерегли ночи напролет, чтобы снять их при первой возможности и избежать позора. У поляков Сандомирской Пуци такую соломенную куклу, называемую *Śmieciarz*, доставляли к дому девушки, пользующейся в селе дурной славой и всеми не любимой; однако это принято было делать зимой — в день св. Степана (Kotula 1962, 88–90).

Соломенные «пары» старым девам и холостякам подбирали на масленицу и в других европейских традициях. Во Франции, в частности, самодельное чучело ставили перед домом холостяка, причем сам он в течение всей масленицы не имел права убрать, иначе под окнами у него устроили бы шаривари²; в Пепельную среду чучело убирали ряженые (КОО 2, 35; то же в Испании, КОО 2, 50).

Как уже упоминалось, наказания, которым подвергались девушки, нередко принимали форму праздничных бесчинств. В Польше (р-н Ленчицы) парни в ночь на Пепельную среду разбивали о стены домов, где жили девушки, не вышедшие в мясоед замуж, горшки с журом³, а также с пеплом, навозом и т. п. (Kolberg 22, 26). Подобный обычай был известен и венграм (КОО 2, 193). В Кошалинском воев. парни в последний день масленицы замазывали окна домов, где жили девушки, известью или краской (SNK, 219). В Каринтии таким девушкам на крышу втаскивали возы из-под навоза, закидывали туда старые корзины и т. п. (Kuret 1, 40).

Популярной формой осмеяния незамужних девушек были шуточные, а порой и довольно едкие или фривольные стишки и припевки, которые адресовали девушкам парни или ряженые во время традиционных масленичных обходов дворов. В Краковском воев. ряженный *Zapust*, придя в дом, где жила девушка на выданье, произносил длинный обличительный монолог, в котором среди прочего говорилось:

...Mięsoпустy zesły,
Dziewki za mąż nie sły,
A terazby rady
Choć za stare dziady.

Мясопуст прошел,
Девушки не вышли замуж,
А сейчас бы рады
Хоть за старых дедов.

(Kolberg 5, 264);

ср. в масленичной песенке ряженных у словаков Закарпатья: «*Stare dzifki plaču že sa neviskaču...*» [Старые девки плачут оттого, что не вышли замуж] (Валенцова 1988, 245). В Верхней Силезии на масленицу на ряженого «медведя» (как в других местах на Запуста,

² «Кошачий концерт», страшный шум под окнами, одно из распространенных в Европе бесчинств.

³ Кислая постная похлебка, традиционное польское блюдо периода Великого поста.

Пуста и других масленичных персонажей) сваливали все неприятности, случившиеся в прошедшем году. В частности, ряженые спрашивали у публики:

że nasze karlusy żenić się nie chcą, kto jest temu winien? [Что наши парни жениться не хотят, кто тому виной?];

że nasze dziowuchy o kolebce słyszeć nie chciały, kto jest temu winien? [Что наши девушки о колыбели не хотят слышать, кто тому виной?]

На каждый такой вопрос толпа с удовольствием отвечала: «Медведь» (Smolińska 1994, 33). Песенки, порочащие старых дев и холостяков, встречаются изредка и в фольклоре западнорусских областей, ср. брянскую масленичную песню:

Масленая, белый сыр,
А кто не женился — сукин сын!
Масленая, белая мочка,
А кто замуж не шел — сукина дочка!
Масленая, грязь по вухи,
Остались наши девки вековухи!
Масленая, гололетье,
Остались наши девки да на летье!

(ПКП, № 360)

Среди украинских масленичных песен встречаются песни об отце, тщетно пытающемся сбыть с рук дочку, ср.:

Кала тыну хмель павивайицца,
Иван свайой дачкой набивайицца
— Вазьми, Ярох, майю дачку Марыначку,
Дам табе вена,
Дзве капы сена, люльку й чубук,
И пяцера сабак,
Решата бобу за дачкою
И Боз с табою.

(Косич 1901, 255)

Мотив сбывания с рук засидевшейся дочери известен и в Белоруссии: здесь на масленицу совершался обычай, называемый *вазіць княгіню*, — отец искал пару для своей засидевшейся в девках дочери (Райкова 1996, 262).

Однако в целом для православных славянских традиций (особенно для северно- и центральнорусской, болгарской, македонской и сербской) мотивы осуждения девушек и парней, не вступивших в брак в прошедшем году, мало характерны.

Из других масленичных наказаний, которым подвергались девушки и парни, укажем на наиболее, на наш взгляд, интересные. В Добжиньском крае на масленицу в корчме на бочку или на стол задом к публике ставят «козелка (козленка)» — небольшую куклу в форме козлика, сделанную из дерева или какого-нибудь корнеплода. После этого всех девушек, не вышедших замуж, заставляют поцеловать «козелка» под хвост, а парней, не женившихся в мясоед, — положить под куклу деньги, отчего и вся игра называется «подкозёлек» (Karwicka 1979, 188). В окрестностях Кельц два парня, переодетые в «деда» и «бабу», обходили в Пепельную среду дома и били не успевших вступить в брак парней и девушек кнутами, сплетенными из гороховой или житной соломы (Kolberg 18, 47). В Радомском воев. ряженные, обходящие в Пепельную среду село с куклой Бахусом, особенно веселились в домах, где жили незамужние девушки, били там посуду, мазали девушек сажей и бесчинствовали как могли; впрочем, девушки часто откупались от преследований, пообещав парням пасхальные подарки (Kolberg 20, 93).

В Междумурье (Хорватия) вблизи домов, где живут девушки или парни, которым давно пора было вступить в брак, на ворота или столбы клали старую проросшую репу, чтобы все видели, что здесь живет старый парень или старая девушка (Blažeka 1941, 71).

У западных славян к ритуалам, косвенно указывающим девушкам на несоответствие их социального статуса и возраста, принадлежали и шуточные «ярмарки невест», также устраиваемые на масленицу. В Польше в окрестностях р. Пилица (Лодзенское воев.) парни и девушки сходились в корчму, ставили посередине бочку и открывали «ярмарку». Парни поочередно сажали на бочку каждую девушку и объявляли, что есть «jałówka» [телка] на продажу, после чего парни выкупали девушек по своему выбору (Zawistowicz 1933d, 133). В Калишском воев. (Серадз) парни объезжали в масленичный вторник все село и останавливались у каждого дома, где жила девушка брачного возраста. Они требовали, чтобы она встала на воз, и после этого объявляли, сколько она стоит. Говорили, что она «*funt klaków nie warta*» [гроша ломаного не стоит], «*warta furę gnoju*»

[стоит телегу навоза], «*i snopka pusteј stomy by nie dał*» [и снопа вымолоченной соломы не дал бы] и т. д. После этого обычно находился парень, который платил за девушку и тем самым избавлял ее от позора; в противном случае девушке оставалось только самой заплатить за себя (Kolberg 23, 73). В Куявах парни упрекали и ругали девушек за то, что те остались без мужей в мясоед; в конце концов, сжалившись над девушками, их брал под опеку музыкант, который «перепродавал» их парням за деньги (эти деньги называли *rodkoziotek*) на один танец. Если же девушку никто не приглашал, она сама покупала себе кавалера для танцев (Kolberg 3, 211). Фактически именно как «продажу» незамужних девушек можно оценивать известный польский масленичный обычай «подкозёлек», когда девушки должны были заплатить музыканту за свое прошлое и будущее участие в молодежных забавах и развлечениях⁴. В Средней Словакии (р-н Грона) ряженые в масленичный вторник обходили лишь те дома, где жили незамужние девушки. Во время обхода они собирали дары (в частности, сало), а также определенную сумму денег за каждую, что было равно плате за участие девушки в танцах на год вперед (Rényiová 1982, 317).

«КОЛОДКА» В СИСТЕМЕ СЛАВЯНСКИХ ТРАДИЦИЙ: ЛОКАЛЬНЫЕ ФОРМЫ

В славянском календаре есть еще одна группа обычаев, цельных по форме, однако не столь однозначных и определенных по своему внутреннему смыслу. Мы имеем в виду обряды волочения бревна, которые известны преимущественно на западе славянского этноязыкового континуума (поляки, словаки, словенцы), а также в меньшей степени у украинцев и белорусов. Эти обычаи более или менее подробно описаны в литературе по отдельным национальным и этнодиалектным традициям; им же посвящены некоторые специальные работы, а также многочисленные высказывания исследователей в общих трудах по славянской традиционной культуре.

Обычаи, связанные с волочением бревна, называемого *kłoc*, *kloc*, составляют неотъемлемую часть масленичных праздников ряда эт-

⁴ Польскому «подкозёлку» посвящено специальное исследование Б. Стельмаховской; о сходных масленичных забавах у словаков см.: Horváthová 1986, 151–153.

нодиалектных зон центральной, южной и юго-восточной Польши. На севере Польши, у кашубов, в Вармии, а также на западе, в Верхней Силезии подобных обычаев или хотя бы их отголосков, воспоминаний о них, по всей вероятности, не сохранилось. (Об этом можно с уверенностью судить по тому, что упоминания о них отсутствуют в обобщающих трудах по народному календарю этих мест, в частности см.: Szyfer 1975; Stelmachowska 1933; Pośpiech 1987; Smolińska 1994.)

К 1642 г. относится жалоба городской торговли из Жешова Регины Голки на нескольких солдат, которых она называла «хлопцами». Она жаловалась на то, что в Пепельную среду они «под страшный крик и вопли напали на нее, сопротивляющуюся, целым отрядом, один переодетый медведем, другие германцами или немцами, иные женщинами и девушками, а остальные, числом около двадцати, с размалеванными лицами, с рогами на голове, одетые в козлиные шкуры так, что у них только зубы и глаза светились как у дьяволов, приволоча огромный дубовый пень длиной в шесть, а толщиной в четыре локтя, обвитый железными цепями и для этой цели специально приготовленный, а сопротивляющуюся рассматривая как объект своей выходки, как виновную, наказывая ее за то, что во время Вакханалий (мясопушта. — Т. А.) не вышла еще замуж, ибо таков был Божий промысел, обвязав ее предварительно соломенным перевязлом, не тронутые ее вежливыми просьбами, силой схватили ее, привязав цепями к пню и волоча вокруг ратуши с величайшим оскорблением и причиняя ей страшную боль, так что она ослабела, жесткими бичами заставили, толкая, двигать тяжесть» (Karczmazewski 1972, 47–48).

В описаниях XIX–XX вв. можно встретить немало сходных, хотя, разумеется, и не столь красноречивых и эмоциональных описаний этого обычая. Еще в конце прошлого века в предместьях Сандомежа в Пепельную среду мужчины притаскивали к местной корчме огромное бревно (*kłoc*), ловили на улицах холостяков и привязывали их к нему, после чего парни должны были тянуть бревно вокруг корчмы. При этом парни просили, чтобы к ним привели их невест или подружек. Мужчины отправлялись в дом к девушкам, насильно притаскивали их и привязывали к тому же бревну. Так парень с девушкой и стояли у бревна, пока родители не выкупали их у веселящихся мужиков (Matyas 1895, 84). В селах под Тарнобжегом в Пе-

пельную среду «клоц» тащила по селу процессия ряженных «баб», «медведей», «жидов» и «дзядов»; по дороге они хватали парней и девушек, привязывали им за веревку к ноге это бревно и со словами: «*Kiedyś się nie ożenił (albo nie wydała) w niezapusty, to tera dźwigaj kloca ji dopoty go będziesz dźwigać, jas sie mi okupić musis*» [Раз не женился (или не вышла замуж) в мясоед, то сейчас тащи клоц, и до тех пор будешь его таскать, пока не откупишься] — заставляли тянуть бревно по земле либо откупаться деньгами или водкой (Matyas 1895, 82). Иногда парни специально обходили дома, где жили девушки, и привязывали им «клоц» к ноге; если девушка не имела денег, чтобы откупиться, они даже заставляли ее влезать с «клоцем» на крышу (там же, 83).

Сходные обычаи совершали в Пепельную среду и в окрестностях Кракова. Мужчины привязывали парней и девушек к бревну, стоящему у корчмы, и затем вместе с бревном тянули их в корчму, где заставляли откупаться, а затем все вместе танцевали *na konopie* [на коноплю] (Kolberg 5, 270). Согласно другому описанию, компания мальчишек под предводительством ряженного, одетого в вывернутый кожух и с палкой, к которому привязана сеledка (этот персонаж назывался *Wstępna Środa*⁵), волокла по селу огромное бревно, ловила в селе парней и девушек, которым давно пора было обзавестись семьей, и впрягала их в бревно, заставляя волочить его в корчму; при этом компания пела:

W Wstępna środę zeby włócył,
zeby drugih naucył,
jak oni to mają sunić,
swoje syny pozenić.
i córecki swe wydać...

Во Вступительную среду чтобы волочил,
чтобы других научил,
как они должны поступать,
своих сыновей поженить,
своих дочек выдать...

(Kolberg 5, 270)

В окрестностях Жешова парни в Пепельную среду притягивали «клоц» к дому, где жила старая дева; если она могла заплатить им, то они оставляли ее в покое, если нет, то она должна была сама тянуть «клоц» к следующему дому, в котором жила незамужняя де-

⁵ Дословно «Вступительная среда», у католиков Польши — название первого дня Великого поста.

вухка. Так «клоц» и путешествовал по селу целый день, сопровождаемый исполнением такой песенки:

Mięsopusty zesły,
Dziwki za mąż nie szły,
Nie chciały się wydać,
Będa kloca dźwigać.

Мясоед прошел,
Девки замуж не шли,
Не хотели выйти замуж,
Будут клоц тащить.

(Karczmarzewski 1972, 47)

В Подгорье парни впрягались в сани, на которых на бочке сидел ряженный *Bachus*, и объезжали дома, где жили молодые вдовы, не сумевшие в этом году выйти замуж. Здесь они впрягали вдову в сани и, погоняя ее перевераслами, сплетенными из лыка, ехали в корчму, где она угощала их водкой (Kolberg 44, 90).

В других случаях девушек освобождали от столь тяжелой и неприятной обязанности, и «клоц» волокли сами парни или ряженные, а девушки лишь присутствовали при этом, подвергаясь, впрочем, не меньшим моральным испытаниям. О. А. Ганцкая приводит любопытное архивное свидетельство, относящееся к повяту Вадовице: здесь парни на масленицу таскали по селу бревно. Поймав девушку, они обвязывали ее цепью, которую запирали на замок, что называлось *braniem do kloca* [взятием на клоц] (КОО 2, 204). По материалам А. Карчмажевского, в окрестностях Жешова в Пепельную среду два взрослых парня рядились в «панну» и «дзяд». «Панна» тянула по селу толстое бревно длиной метра в полтора, а «дзяд» бросал в нее пеплом (Karczmarzewski 1972, 47). По материалам Ф. Котули, в окрестностях Сандомежа вечером в Запустный вторник в корчме собиралось много народа, сюда же приглашались и девушки. Когда часы пробивали полночь и смолкала музыка, мужчины вносили в корчму огромное бревно длиной в несколько метров и привязывали к нему веревку. На бревно садился один из мужчин и кто-нибудь из девушек, а остальные тянули их от середины корчмы к стойке. Как отмечал Котуля, в большинстве мест этот обычай забылся, но от него осталось предостережение слишком разборчивым невестам: «*Maryno, będziesz kloca ciągnąć*» [Марина, будешь клоц тянуть] (Kotula 1962, 62).

В материалах XX в. появляются редуцированные формы обычая, называемого *przeczepianie, przepinanie klocka* [привязывание,

прикрепление клоцка] (обратим внимание на уменьшительную форму *kłocki*, в описаниях XIX в. практически не встречающуюся). Так, в Велицком пов. на масленицу в корчме, где происходили танцы, к ногам парней и девушек привязывали *kłocki*. Если в мясоед больше женилось парней (чем вышло замуж девушек), то наказывали девушек, и они должны были танцевать с «клоцками», и наоборот (Sercha 1900, 124). Со временем в качестве «клоцек» стали использовать кости, куриные лапы, сельдь, высушенную рыбу голову, змеиный выползок, пучок сорняков, кроличьи уши, тряпки, ленточки, бумажки со смешными надписями, ступки, куколки, яичную скорлупу и многое другое. В течение всей масленичной недели девушки подвергались насмешкам, и любой встречный мог прицепить им к одежде один из этих предметов (см.: Kolberg 23, 74; Szyfer 1975, 53; NRzR, 268—269; Karwicka 1979, 190; Drozdowska 1963, 166). В Лодзенском воев. на масленицу парни прикрепляли венки из сорняков к стенам домов, где жили старые девы, называемые в этот период, чтобы подчеркнуть несоответствие их статуса и возраста, *ciotami*, т. е. тетками или ведьмами (Wieruszewska 1966, 78). Наказание не всегда было столь безобидным. В Мазовше, например, в течение всей первой недели Великого поста парни не только навешивали на девушек «клоцки», но также стегали их в наказание соломенными перевяслами (Dworakowski 1964, 72—73). Под Плоцком в Пепельную среду в костеле ксендз бил парней и девушек мешочком с пеплом, несколько не жалея их, и с каждым ударом спрашивал: «Czemuś się nie ożenił?» [Почему ты не женился?] (Wisła 1895/9, 83).

Впрочем, «волочение бревна» подвергалось разного рода трансформациям. В некоторых местах «волочением бревна» наказывали девушек, родивших вне брака (Karczmarzewski 1972, 47). Обычаи, связанные с «клоцем», становились и способом добывания дармового угощения. В окрестностях Жешова у корчмы в Пепельную среду парни и молодые мужчины подстерегали случайных прохожих и, привязав их к стоящей там колоде для рубки дров или к колу, вбитому в стены корчмы, держали до тех пор, пока не получали выкуп (Kolberg 1910, 149). По свидетельству Ф. Котули, в окрестностях Сандомежа и до сих пор о тех, кто сильно пьет на масленицу и в Пепельную среду, говорят, что они *kłosa drą* (как воспоминание о мужском обычае волочить «клоц» и получать за это водку) (Kotula 1962, 62).

Перейдем к словацким материалам, значительно уступающим польским как по количеству, так и по разнообразию содержащихся в них деталей. По наблюдениям Я. Томеша, аналогичные обычаи известны в средней, южной и западной Словакии, на словацко-польско-украинском пограничье и в Моравской Валахии; на землях, расположенных западнее, он не встречается (Toměš 1972, 32; Toměš 1979, 390; о западнословацких обычаях подробно см.: Turzová 1970). Пожалуй, одно из наиболее интересных свидетельств принадлежит Я. Голубе и относится к территории западной Словакии (р-н Нитры). Здесь в Запустный (масленичный) четверг женщины тащили на веревке колоду (*klát*), которая иногда была завернута в овчину или украшена лентами и могла напоминать куклу. Притащив в дом, они привязывали колоду за веревку к пуговице хозяина и требовали выкуп (Holubý 1958, 396). Волочение бревна никак не связывается публикатором сообщения с темой осуждения безбрачия; о том же свидетельствует и состав участников этого обхода (замужние женщины, хозяин).

Впрочем, в большинстве других описаний (значительная их часть заимствована нами из словарей словацкой календарной обрядности, составленных М. М. Валенцовой, см.: Валенцова 1988; 1996) подобные обычаи адресованы именно девушкам, упустившим шанс выйти замуж в прошедшем году. В Рибанах в понедельник на масленицу ночные сторожа волокли по улицам кусок дерева (называемый *prasiatko*) на веревке и, если им удавалось поймать девушку или молодую женщину, привязывали ей к ноге, за чем, естественно, следовал выкуп (Валенцова 1988, 110). На Гроне на масленицу парни в вывернутых кожихах в сопровождении компании девушек возили на телеге «клат»; родители девушек приглашали их домой и угощали (Horváthová 1986, 146).

Аналог некоторым рассмотренным выше польским обычаям можно усмотреть в свидетельстве Р. Беднарика о том, что на масленицу парни ходили в гости к девушками, танцевали, а затем привязывали их к колоде. В Моравии, по материалам Ч. Зибрта, парни, обходящие дома с ряженым «медведем», тащили с собой «клат» и при встрече с девушкой старались поставить его ей на ногу (Zíbrt 1950, 113). В р-не Моравско Горацке в Пепельную среду парни хватали девушек на улицах, сажали их в сани и катали до тех пор, пока они не откупались. Если кому-нибудь из девушек удавалось избежать

этого, то парни делали соломенную куклу, катали ее вместо девушки в санях, а ближе к вечеру топили в пруду (Репница 1951, 43).

Часто на месте большого бревна появлялись маленькие деревянные чурки или палочки, называемые *klátik*; иногда их специально украшали, например перевязывали лентами. «Клатики» привязывали веревкой девушкам на шею во время танцев, прицепляли им к руке и заставляли откупаться. Иногда кто-нибудь из парней освобождал девушку от «клатика», а она в благодарность за это должна была станцевать с ним (ср.: Horváthová 1979, 31; Horváthová 1986, 146; Sušil 1941, 660; Валенцова 1988, 84).

У словаков Закарпатья, где аналогичные обычаи неизвестны, тема состоявшегося или несостоявшегося замужества тем не менее актуальна для масленичной обрядности. В полевых материалах М. М. Валенцовой есть свидетельства о том, как различался «короткий» и «длинный» мясоед (период от дня Трех королей до Пепельной среды): «*Ket kratke fašengi, tak tedy nekrasne, paskudne dzifki se vidaju, a ket dlhe — tak šumne dzifki — bo maju kedy chlapci vybirac*» [Если мясоед короткий, то тогда замуж выходят некрасивые, паскудные девки, а когда длинный — то хорошие, ибо у них есть время выбрать парней] (Валенцова 1988, 247).

В западной Моравии, а также в Чехии «колодка», судя по всему, неизвестна.

У восточных славян основным обычаем, преследующим цель наказать и высмеять молодых людей и девушек, упустивших возможность вступить в брак в положенное им время, является волочение «колодки». Он известен русским, украинцам и белорусам, однако распространен на восточнославянской территории неравномерно и не повсеместно. Это даже дало основание В. К. Соколовой назвать его по преимуществу украинским (Соколова 1979, 54), поскольку, действительно, наибольшее число опубликованных к настоящему времени описаний относится именно к Украине.

Обычай, о котором идет речь, распространен главным образом в восточной Украине и примыкающих к ней южных и западных областях России (Черниговская, Сумская, Курская, Воронежская, Кубань, Смоленская, юго-запад Калужской и Брянской, Полтавская, Киевская, Харьковская, Днепропетровская, юго-восточная часть Житомирской области и северо-восток Подолья), на юго-востоке Украины (Херсон, Мелитополь), спорадически — на западе Украи-

ны, а также в Белоруссии (главным образом на севере и северо-востоке, в зоне активного развития масленичного комплекса)⁶.

Объектом обряда обычно становились молодые люди и девушки, упустившие время для вступления в брак. Реже это были те, кому не повезло при сватовстве или у кого почему-либо сорвалась свадьба (ср. аналогичное в словенских материалах): «Калотки привязывают, хто не женица. Хто сватаў, не высватаў — калотку привязывают и требуют магарыч. Никто тут не сердица» (ПА, Хоробичи Городнянского р-на Черниговской обл.). В материалах Полесского архива есть немало свидетельств того, что девушкам колодку привязывали лишь в тех случаях, когда они в течение года отказывали сватам или проявляли излишнюю разборчивость: «Колодку водят на масленицу. Кого сватали, а она не пошла замуж, говорили: „Мы тебе колодку привяжем“. Они откупались» (ПА, Хоробичи Городнянского р-на Черниговской обл.).

Восточнославянская «колодка» большим разнообразием вариантов не отличается.

Чаще всего парню или девушке, вовремя не вступившим в брак, привязывают к ноге небольшое бревно, колодку, палку и др. Известны и другие формы: прикрепление к одежде или телу неких более легких предметов; привязывание человека к бревну, «колодка» как форма получения угощения (бесплатной выпивки) или выкупа, а также как вид ритуального бесчинства. В отличие от аналогичных ему польских, словацких и словенских обрядов волочение большого бревна здесь встречается очень редко; речь идет, как правило, о мелких предметах и небольших поленьях.

Обычай носит названия *волочить*, *тягать*, реже — *вязать* (*привязывать*), *вешать*, *цеплять* (ср. пол. *przeczepianie*, *przeripanie kłosa*), *справлять колодку*. Иногда название обычая переносилось на масленичное воскресенье, ср. чернигов. *Масляна колодка* («варэники ўжэ лпяць на цэй Масляной колодке», ПА, Олбин Козелецкого р-на), смолен. починков. *Колодня* (РАМ, дер. Дебри) и др.

⁶ Белорусской «колодке» посвящена специальная статья Н. П. Антропова, резюмирующая современные полевые записи, касающиеся всех обрядовых контекстов этнокультурного термина «колодка/колодка», в том числе и тех, которые связаны с темой осуждения безбрачия (Антропов 1998).

Одно из наиболее подробных описаний «колодки» привел в своих материалах по Купянскому у. Харьковской губ. П. Иванов. Он сообщал, что в понедельник на масленицу замужние женщины ходят по домам, где есть взрослые парни и девушки, и «привязывают матерям этих „вязальников“, а иногда и им самим колодку — маленький дубовый чурбачок или кусок полена, к ноге в наказание матери за то, что она сына не женила или дочери не выдала замуж; а молодым людям за то, что они сами не поспешили вступить в течение прошедшего мясоеда в брак. Хозяйка угощает пришедших с колодкой женщин водкой, блинами и варениками, а молодежь, чтобы отвязали колодку, дает денежный выкуп. Собранные за колодку деньги в тот же день все пропиваются» (Иванов П. 1907, 77)⁷. Наказание, адресованное родителям не вступивших в брак детей, — характерная черта левобережной украинской традиции. В Нежинском у. Черниговской губ. они тянули за веревку по деревне небольшой обрубок дерева и обходили таким образом все дома, где жили сами участницы этой процессии. Здесь они требовали со своих же матерей «откупаться», а полученное угощение затем проедали и пропивали в обществе молодых людей (Малинка 1898, 160–161; ср. также: Иванова, Марусов 1893, 445, харьков.).

В Белоруссии парни иногда привязывали колодки девушкам (Юркевич 1853, 282, Виленская губ. Лидский у.). Реже девушки цепляли «колодку» парням: это могла быть небольшая палочка, перевязанная лентой (Чубинский 3, 8, ср. Воропай 1, 203), или украшенная деревянная чурочка, которую девушки «набивали парням, не женившимся в мясоед» (Танков 1901, Курская губ.). На Смоленщине в масленичный понедельник со всего села в одном месте собирались бабы, привязывали подпругу одним концом к небольшому толстому бревну, а другим — к ноге холостяка. Если парень не хотел таскать это бревно на себе весь день, то он должен был откупиться (ЗК, 133, Красненский у.); ср. привязывание парня к колоде или столбу (ПА, Дерюгино Дмитриевского р-на Курской обл.).

Предметы часто не только привязывали к «виновным», но и вешали им на шею (ср. то же действие в качестве одной из традиционных форм наказания, например вора). Этот предмет парень

⁷ Ср. также: Чернявская 1894, 90; подборку архивных свидетельств см.: Соколова 1979, 54–56; об украинской «колодке» см. также: Килимник 3, 31–42.

или девушка в течение некоторого времени вынуждены были таскать на себе, ср. характерное для западно- и южнорусских областей выражение *вешать колодку*: «Вяревкой завяжут да на шею — кругляк такой. Вот так два мушшны держать яго — один же не справица, а третий вешаить яму калодку, во и хахочуть, а ён потаскаить да и скинетъ» (РАМ, 1988, Ф-2716, Смоленская обл., Кардымовский р-н). На Витебщине из дерева вырезали колодку в форме сыра и вешали ее на шею девушке, которая должна была отнести его своему парню (Антропов 1998, 26–27): форма «колодки» в последнем случае скорее всего мотивирована кулинарным кодом масленичной недели.

Впрочем, как и в других славянских традициях, полено или бревно нередко заменялись более простыми и легкими предметами. Н. Ф. Сумцов писал по этому поводу: «В городах, в недавнее время даже в некоторых селах при вязании колодки стали употреблять не полено, а какую-нибудь изящную вещь: букет цветов, ленту, бантик, платок, серьги или просто коробку конфект» (Сумцов 1889, 419). В Полесье девушкам и парням, помимо собственно бревна, привязывали также ступу, вожжи, веревку и др., ср.: «У первый день масляной калодки растягивають, а на паследний — стягивають. Хлопакам, яки не женаты, чи дёвкам, шо няхто ня сватае, вязали калодку за нагу, аль за лавки аборку закидывали. А ани патом аткупляющця — магарыч ставляють» (ПА, Жихово Старо-Будского р-на Сумской обл.). Иногда на ленту или веревку нанизывали баранки, конфеты и др. и такой «веночек» вешали на шею парню (СлСмол, 56), что усиливало пародийный и осуждающий смысл обычая.

Кое-где в Полесье «колодка», хотя и не была формой наказания за безбрачие, все же сохраняла связь с матримониальной сферой и темой взаимоотношения полов. Так, на Житомирщине девушки дарили парням в Вербное воскресенье вышитые носовые платки, и это называлось «колодкой» (ПА, Топорище Владимир-Вольнского р-на). На юге Гомельщины о масленичной колодке рассказывали следующее: «Цягають колоды, яки е, кладуць одна на одну, строяць ето, кажуть, хату. Ето хлопцу ци дзеўцы на выданни» (ПА, Вербовичи Наровлянского р-на).

На западе Брянской обл. «тягание колодки» было элементом женского праздника и женского кумления, типичных для весенне-летней обрядности восточных славян вообще: «Ранышэ хадили тегали ка-

лодку, кумилися бабы, етые — грошы, е — шо з двора дадутъ. Это ап первый панедельник масленки. Аб масленай недели ў панедельник калотку привязывали, дравяную палку за вер'оўкай да цвет, у нас фсем привязывали, и теперь ишчо. Хто рубль, хто муки дасть, хто ячек, и пашло кумление» (ПА, Семцы Почепского р-на).

Впрочем, нередко волочение колоды никакого отношения ни к молодежи, ни к матримониальной тематике не имело. По материалам с Черниговщины, в первый день Великого поста «ходятъ мушчыны и з постом паздравляти и калодку тягае. Захвате де-нибудь калодку и утягне. Тягне зять и тесьть тягне. Из аднаго двара ў другий» (ПА, Дягова Менского р-на Черниговской обл.). В таких ситуациях можно встретить характерное для западнославянских и словенских обрядов впряжение коня для волочения тяжелого бревна, ср.: «Колоду куцьялы. Запрягали кони в колоду и бижуть за нёю, рэгочуть» (ПА, Грабово Любомльского р-на Волинской обл.). Под названием *тягать колодку* фигурируют иногда масленичные обычаи, не имеющие отношения к молодежи, в частности обычай гостевания подряд в целом ряде домов, если не по всему селу. Вот, например, как об этом рассказывали на Черниговщине: «На Заговины по хатах вечэряли, хадили снедавали уси. Придуть в гости: „Цэ, — кажуть, — притегли калоду“» (ПА, Макишин Городнянского р-на).

В западной части Украины и в Прикарпатье, в тех местах, где сохранились воспоминания о масленичном волочении бревна, обычаи с колодкой воспринимались исключительно как повод для получения угощения, ср.: «Брали колоду и котылы, шоб була зачэпка выпыгты» (ПА, Грабово Любомльского р-на Волинской обл.; ср. Зеленин 1914, 276), что приводило к полной десемантизации обычая. Нередко они приобретали характер бесчинств, ср.: «Котять колодку з дэрэва, всим тягали. Прытегнуць хозяину колоду на дрова, шо нэ мона дзэри видчыныты. Котять сусид сусидовии. Вын садовыть, дае чаркы. Як дасть, то видчочують. Як ни, то коты сам» (ПА, Забужье Любомльского р-на Волинской обл.). В Каменец-Подольской губ. праздновали колодия в масленичной понеделник: пьяная компания баб, распевающих неприличные песни, привязывала встречным мужикам колодку, а те должны были угостить их водкой (Вестник РГО, 1852/6/1, 35). В Ровенском у. Волинской губ. Запустный понеделник местные жители проводили, пьянствуя в корчме, где всякому вновь вошедшему привязывали к ноге полено (*колодку*) и

не давали его снять, пока несчастный не даст денег на водку (Абрамович, рукопись, л. 6).

Выражение «тягать колодку», так же как упоминавшееся выше пол. сандомир. *kłosa drą*, могло, наконец, получать значение 'сильно выпивать на масленицу', ср.: «Колоду тягнуть послѣ масницы. Мужыки пьютъ-пьютъ, то, кауть, колоду тягнуть. Ще ѥ в пист тягнуть. Ну як масниця приѣде, последний тыждень, тогда пьютъ, бо ўжэ будэ пист. Ще ѥ ў пист пьютъ. Ка: „Бог простить, шо колоду тягнано“. Так прозываютъ. Призвиско такое» (ПА, Щедрогор Ратновского р-на Волынской обл.).

Особо стоит сказать еще об одной форме «колодки», о так называемом «Колодин», хотя, как нам представляется, он весьма далек от основной массы имеющих описаний — как по форме, так, вероятно, и по смыслу. Речь идет о том, что в масленичный понедельник бабы собирались в корчме, приносили туда бревно — колодку или колодия, пеленали его как младенца и отмечали его «рождение»; во вторник все повторялось — с той лишь разницей, что праздновали они его «крещение», в среду — «похрестьбины», в четверг он «умирал», в пятницу его «хоронили», а в субботу «оплакивали» (см.: Чубинский 3, 7–8; ср. также архивные свидетельства, приводимые В. К. Соколовой: Соколова 1979, 58). Это дало основание Н. И. Толстому сопоставить «колодий» с южнославянским *бадняком* и литовским *kalande* и *blukas*, глубинный смысл которых составляет, по его мнению, концентрированное, «спрессованное» житие растения (дерева) (см.: Толстой 1983, 48). Ни в коей мере не оспаривая эту, как кажется, вполне справедливую трактовку обычая, мы склонны в то же время согласиться и с В. К. Соколовой, назвавшей этот обряд «другим» (по отношению к описанному выше волочению бревна) и, по нашему мнению, точно «отославшей» его к типологически более близким ему обрядам похорон Костромы и к весенней игре Кострубонька (см.: Соколова 1979, 56), а также, возможно, к некоторым другим, ср., в частности, гудульский обычай первой недели Великого поста «завивать Федора» — пеленать в холст бревно, называемое Федором (по имени Федора Тирона) (Онищук 1912, 30), или калужский масленичный обычай рядить в «бабу» большой деревянный толкач (Шереметева 1936, 107).

Соответствующие словенские обычаи, возможно благодаря богатому собранию Н. Курета, представляются, пожалуй, самыми

массовыми и разнообразными. Обычай волочения бревна и других аналогичных ему предметов широко известен во всех этнодиалектных зонах Словении, хотя даже на этом фоне можно с уверенностью сказать, что в областях, непосредственно примыкающих к Австрии, а именно в Штирии и Каринтии, обряды, связанные с волочением бревна по поводу несостоявшихся в селе браков, отличаются наибольшей разработанностью и полнотой.

Первое, что обращает на себя внимание при знакомстве со словенской масленицей, — «общественный» характер осуждения неженатой молодежи. Это выражается в том, что социум не только обвиняет в случившемся молодых людей и девушек, но и принимает на себя значительную долю ответственности за нарушение половозрастной динамики. Так, на масленицу ряженые парни волокли бревно, как они говорили, *za strice in zarjavele device* [за дядю и заржавевшую девушку] (Kuret 1, 69). И, кроме того, многие словенские масленичные обряды, осуждающие безбрачие молодежи, совершаются лишь в тех случаях, когда в селе в течение последнего времени не было ни одной свадьбы, т. е. когда состояние безбрачия становится показателем общего неблагополучия социума, а не отдельных его членов.

В Словении, как и в других местах, основной формой было волочение бревна, называемого обычно *ploh*, очень редко *hlod* или *klado*; само действие при этом называлось *vleči ploh*. Примечательно, что, как и в случае с польскими «клоцками», под названием *ploh* могли фигурировать и другие предметы: чаще всего корытго, в котором кормят свиней, лодка, мешок, набитый соломой, колотушка, валец для белья (для девушек), печная труба (для парней) и др. Это бревно волокли ряженые и те, кого в данном случае наказывают (парни или девушки); кроме того, его приносили к дому или подбрасывали в дом к не вышедшей замуж девушке, катали девушек и парней на бревне или в свином корыте, привязывали их к колоде и т. д.

В Каринтии в один из последних дней масленицы на паре украшенных лошадей ряженые парни привозили *ploh* к дому, где жили парень или девушка, достигшие брачного возраста. Иногда на бревно набивали несколько поперечных жердей и волокли его на себе. У дома от бревна отпиливали по небольшому куску и с шутками сваливали его в сених. Порой волокли два бревна: от толстого отпиливали куски для девушки, от тонкого — для парня. Молодой человек или девушка на время прятались, и к ряженым выходили их родители;

они же и платили ряженым. Это действие касалось иногда самых старых в селе парня или девушки или же тех, у кого по каким-либо причинам свадьба сорвалась (Kuret 1, 39–40).

Смысл действия сводился в тому, чтобы оставить бревно или кусок от него у дома девушки. Чтобы избежать подобного «подарка», хозяйка стремились как следует угостить ряженных, однако это не всегда помогало. В Нижней Краине ряженные, недовольные подношениями, вкапывали *řloh* около дома (Kuret 1, 52). Если же они были довольны, то само бревно они волокли дальше, но для девушки отрубали или отпиливали от него небольшой кусок (Kuret 1, 81). В Белой Краине в ночь на Пепельную среду парни потихоньку притаскивали к дому девушки *řloh* — стол, на котором кололи свиней, — и прислоняли к стене, чтобы утром все село заметило «подарок» (Kuret 1, 81).

Бревна, предназначенные для обряда, предварительно специально отесывали и даже шкурили или, наоборот, оставляли неотесанным, с ветками. Иногда *řloh* украшали насмешливыми надписями. Так, в Белой Краине в *řloh*, как в борону, впрягали коня и волокли бревно по селу всем на обозрение; на бревне было написано: «*Přišla je pepelnica, ostala si samica, oh, oh, že bož vlekla řloh!*» [Пришла Пепельная среда, осталась ты одна, ох, ох, будешь волочить бревно] (Kuret 1, 81). В других местах такое бревно напоминало «майское» дерево. Так, в Верхней Краине, если в течение мясоеда в селе не справили ни одной свадьбы, парни срубали в лесу многометровую сосну, ствол зачищали, а верхушку оставляли нетронутой, да еще и украшали ее цветами и лентами и в таком виде провозили по селу (Kuret 1, 46).

Впрочем, как мы уже говорили, на масленицу по селу волокли не только бревна. Так, например, в Прекмурье, если в течение года в селе не было ни одной «целой пары», т. е. брака, заключенного местными парнем и девушкой, то в один из масленичных дней как знак общего позора по селу возили свиное корыто. Если же при этом какая-нибудь девушка вышла замуж в соседнее село, то корыто волокли парни, и наоборот. Иногда в корыто сажали ряженных — «жениха» и «невесту» и под громкие крики и улюлюканье волокли их по замерзшей земле до трактира. После угощения корыто продавали, а деньги сообща пропивали (Kuret 1, 22).

Аналогичные обряды были характерны и для других областей Словении, особенно для Штирии. Так, в окрестностях Лютомера

«свадебную процессию» ряженных, волочащих по селу лодку, устраивали только в тех случаях, когда в селе в предшествующий масленице период никто не женился. В Словенских Горицах на масленицу четверо парней рядились в белые женские одежды и надевали на себя венки, изображая «невест». Они впрягались в свиное корыто и *vlačiji* его *za ogači* [тащили его вместо пахарей]. При этом они плакали и просили, чтобы на следующий год над ними сжалились и избавили от позора (знали им «мужей»). По замечанию Н. Курета, в прежние времена сами девушки, не вышедшие вовремя замуж, должны были волочить по селу бревно. На Птуйском поле (Штирия) по снегу волокли корыто или лодку, в которых сидела целая «свадьба», а ряженные «сваты» шли за лодкой и высмеивали всех, кто не вступил в брак в прошедшем году (Kuret 1, 34–35). Кое-где в корыто могли сажать парня или девушку. В р-не Врхника парни, путешествующие по селу с корытом, сажали в него встречных парней и девушек, с тем чтобы увести их подальше и закопать (ср. нижегородский масленичный обычай *солить девушек*, т. е. закапывать их в снег, чтобы они «не протухли» до следующего года). В Каринтии парни, ряженные «невестами», волокли по селу свиное корыто, в котором лежал парень, ряженный старой девой. Они останавливались у домов девушек и дразнили их (Kuret 1, 41).

Значительно реже, чем у поляков и словаков, можно встретить в Словении указания на то, что *ploh* и подобные ему предметы навешивали на самих провинившихся. В окрестностях р. Випавы в Пепельную среду парни снимали двери или ворота и заставляли девушек волочить их на себе. В разных областях Словении парню, которому девушка отказала при сватовстве, вешали на спину *ploh* и заставляли таскать его на себе (Kuret 1, 79–80).

Среди словенских масленичных обрядов есть и более близкие параллели с описанными выше польскими, когда на бревно сажают или привязывают к нему девушку. В Каринтии на месте, где на масленицу танцевала молодежь, ставили большой пень — *klado*. Если во время танца с девушкой, у которой в мясоед сорвалась свадьба, парню удавалось посадить ее на этот пень, она должна была заплатить ему (Kuret 1, 40). В той же Каринтии девушки в наказание волокли по селу *ploh* — тяжелое очищенное бревно без сучьев. Впереди бревна шел ряженный, на бревне сидела соломенная «девушка», обвешанная тяжелыми цепями, а парни кнутахми подгоняли тянувших

бревно девушек. Перед трактором они останавливались, угощали девушек, а в конце — бревно продавали, а куклу бросали в воду (Kuret 1, 43).

По наблюдению М. Гавацци, в Хорватии масленичные ритуалы под названием *vleći ploh* встречаются только на территории словенско-хорватского пограничья, причем, как правило, это весьма редуцированные обычаи, скорее напоминающие бесчинства, нежели описанные выше словенские обряды. Так, например, в Самоборе у девушек, упустивших время свадеб, и у молодых вдов на масленицу парни утаскивали со двора уличные ворота, скамейки, колоды для рубки дров и относили их подальше на другой конец села, так что найти их оказывалось нелегко (Lang 1913, 70–71). Обычай, аналогичные «колодке», можно изредка встретить в Воеводине, там, где локализовано немало этнокультурных явлений, неизвестных балканским славянам, но широко представленных в западной части южнославянского континуума. Так, в 1-ю среду после Пасхи, называемую здесь *Гарава среда* 'закоптелая, сажная'⁸, самые старые парни в селе обязаны были волочить по селу пень в сопровождении своих друзей (Босић 1996, 276).

В заключение несколько слов о балканославянских традициях, где обряды типа «колодки» практически неизвестны. Стимулирование к браку засидевшихся молодых людей и девушек было интерполировано здесь преимущественно в семейный цикл и каждый раз адресовалось конкретному лицу (а не имело общесельского характера, как в других местах).

Когда молодые люди вовремя не вступали в брак, причину случившегося видели в том, что в детстве в отношении их не были совершены специальные действия, направленные на то, чтобы научить ребенка ходить, двигаться (например, у болгар это был «процъпалник» или «проходница»). Для компенсации потери (пропущенного этапа социализации ребенка) эти действия совершались над уже взрослыми молодыми людьми и девушками (подробнее об этом см.: Седакова И. 1996). Иногда эти компенсационные действия закреп-

⁸ В контексте западнославянских истоков обычая обратим внимание на чешский хроним с близкой внутренней формой *Sazometná středa* 'среда Страстной недели'.

лялись в составе календарных праздников. Так, у болгар Благоевградского окр. для перестарков в день св. Афанасия (18.01) совершался аналогичный обряд «пръстапулка», без которого они не могли жениться (АЕИМ, № 771-II, 6). Сербы Ужицы также искали причину затянувшегося безбрачия девушек и парней в неисполнении для них тех или иных обрядов первого года жизни. Считалось, например, что девушка-«усиђелица» («засидевшаяся») не сможет выйти замуж оттого, что в свое время мало гостей пришло на праздник по случаю ее рождения (так называемые *бабине*). Чтобы исправить это, в канун Юрьева дня ее клали в простыню и «качали» (как новорожденную), а родственники собирались к ней на *бабине* (СЕЗб, 1925/34, 436).

Вместе с тем даже в балканославянских традициях (при ближайшем рассмотрении) можно обнаружить некоторые формы осуждения безбрачия (отнесенные к масленице или 1-й неделе Великого поста), по ряду признаков близкие к центрально- и восточноевропейской «колодке». Над старыми холостяками подшучивали, говоря, например, что им придется еще целый год, до следующего мяседа, таскать на себе сковороды (Моллов 1988, 92, Габрово, ср. обычай привязывания холостякам тяжелых предметов типа «колоды»); били их по спине пустыми кожаными мешками из-под сыра или вешали такие мешки на ворота домов, где жили перестарки (возможно, в продуцирующих целях) (Даскалов 1906–1907, 6, Трявна; Тодорова 1990, 211, Варна); разбивали у них под ногами горшки с пеплом (Маринов 1981/1, 509); заставляли их качаться на качелях, чтобы они вступили в брак в течение года (Маринов 1914, 362; Тановић 1927, 68–70)⁹.

В окр. Шумена за три воскресенья до Великого поста празднично одетых молодых людей и девушек, вовремя не вступивших в брак («оставшихся от другого года»), собирали втайне в доме одной из замужних женщин, подбирая их таким образом, чтобы девушек было больше, чем парней, или в крайнем случае поровну. Здесь молодым людям завязывали глаза и вынуждали в таком виде гоняться за девушками, а поймав одну, жениться на ней еще до наступления поста (обычай назывался *Сляпа неделя*). Подобный вы-

⁹ О посвяtitельной семантике качания на качелях и весенних качельных забав см. подробнее в Части II, в главе 7-й.

бор невесты ассоциировался с выбором, «ловлей» собственной судьбы: так, провожая их на сборище, домашние желали им, «да им излезе късмета» [чтобы им выпала судьба]. В свою очередь этот обычай (в рамках болгарского этнокультурного континуума) можно поставить в связь с известной масленичной игрой «ламкане» (аналогом восточнославянского «кусания кулиты») (Желева 1993; Попов 1998, 106–107). Мотив выбора невесты вслепую¹⁰ заметен и в другом болгарском тодоровском обычае — когда встреченным на улице перестаркам-парням засыпали глаза пеплом, чтобы «закрыть им глаза» и вынудить жениться в течение следующего года (Фолклор от Ботевград, 145). Эти и многие другие действия заставляли молодых людей, не вступивших вовремя в брак, прятаться по домам в течение всего праздника.

Наиболее массовым, видимо, был обычай, известный в центральной части северной Болгарии и называемый *ялова сватба*, которую разыгрывают парни и молодые мужчины, изображающие пару молодоженов, а также другие свадебные чины. *Ялова сватба* происходит на масленицу, в течение Тодоровой недели, в том числе в Тодорову субботу, и включает в себя обход села «свадебной процессией», завершающийся на главной площади, где «венчают молодоженов» (подробное исследование обряда см. в специальной работе: Попов 1998). Символический смысл этого действия состоит, как нам кажется, не только в факте имитации брака и прикреплении его к масленице и Тодоровой неделе (как основным датам чествования молодоженов у балканских славян, о чем см. в следующей главе), но и одновременно в его неурочности, «неправильном» приурочении. Совершение «свадьбы» в праздничное время (когда сама свадьба не могла быть сыграна) придает ей характер сакральной модели¹¹.

¹⁰ Ср. тот же мотив «слепоты» в болгарской свадебной терминологии: *к'орава недел'я* 'день, удобный для того, чтобы женить кого-либо', а также *сл'ѣпатъ нидел'я* 'неделя перед свадьбой' (Узенева 2001, 156).

¹¹ Символическая свадьба как форма ритуального изживания безбрачия и одновременно наказания за него присутствует и в восточнославянском календаре. Ср. смоленский обычай: на масленицу старые девы наряжаются — одна «невестой», другая «подружкой невесты» — и в таком виде ходят по селу и поют свадебные песни (Лебедева 1997, 24).

Подведем предварительные итоги. Описанные выше обычаи, совершаемые, как правило, с целью наказать и высмеять молодых людей и девушек, вовремя не вступивших в брак, известны в Словении и на словенско-хорватском пограничье, в западной и центральной Словакии, в центральной и юго-восточной Польше, на востоке и западе Украины, спорадически в Белоруссии и в западно- и южнорусских областях. Во всех названных славянских традициях «колодка» прошла, по-видимому, сходные стадии развития, «запечатленные» на этапе XIX—XX вв. в нескольких основных вариантах.

Первый. Молодым людям и девушкам, вовремя не вступившим в брак, привязывали к ноге (или вешали на шею) тяжелое бревно, полено и другие деревянные предметы и заставляли их тащить это по селу на глазах у всего сообщества. Реже парня или девушку привязывали к тяжелому бревну, пню, сажали в корыто и в таком виде волокли по селу.

Второй. Облегченным вариантом следует, по-видимому, признать обыкновение прикреплять к одежде молодых людей и девушек (или вешать им на шею) предметы, лишь символически указывающие на их статус как наказуемых или провинившихся.

Третий. На достаточно позднем этапе «колодка» воспринималась как повод для получения дармового угощения, ассоциировалась с обильными возлияниями, попрошайничеством, требованием выкупа и под.

Принципиально сходной в разных славянских традициях (восточно-, южно- и западнославянской) оказывается также терминология и фразеология, «обслуживающая» «колодку». У восточных и западных славян основные названия, используемые для обозначения бревна как основного объекта и инструмента обряда, восходят к группе родственных друг другу праформ. Так, рус., укр., бел. *колода* (*калода*), *колодка* (*калодка*), а также словен. *klado* восходят к **kolda/koldъ* в значении 'бревно, полено, ствол', 'то, на чем что-либо рубят, секут', 'доска или чурка с отверстием, которые надевают на шею или на рога животным, сдерживая их движение', 'вид кандалов' и т. п. В то же время они соотносимы и параллельны с **kolti*, к которому возводится словац. *klát, klátik* в значении 'то, что ограничивает свободу передвижения и под.'. Одновременно и пол. *kłoc, kłoc*, восходящие к **koltъ* и имеющие значение 'то, что колет, чем колют, колющая солома и под.', а также 'колода для рубки дров',

этимологически соотносимы с тем же **kolti*, **koltiti* (ЭССЯ). Словен. *ploh* в значении 'толстое бревно, полено', а также 'кусоч древесины, на котором что-либо режут или секут' (SSKJ 3, 643) соотносится с немец. *Block* 'колода, колодка, чурбан, деревянные кандалы на ногах и под.'. Примечательно, что в литовском языке для обозначения колоды, которую принято было таскать по земле на масленицу или на Рождество (об этом литовском обряде см. ниже), используются слова, родственные названным выше славянским и немецким, ср. литов. *kalande* и *blukas*.

В славянских языках идентичными оказываются и словосочетания, используемые для обозначения действия, составляющего основу обряда, ср. рус., укр., бел. *волочить*, словен. *vleči*; укр., бел. *цягать*, *тянуть*, пол. *ciągnąć*, пол. диал. *dźwigać*; рус., бел., укр. *цеплять*, *вешать*, *вязать*, пол. *przescerzać*, *przepinąć*, *przysiężować* и др.

Таким образом, можно с уверенностью констатировать, что и на уровне эксплицитно выраженной цели обычая, совокупности его основных вариантов, места в календарной системе (масленица и начало Великого поста), а также в отношении терминологии и фразеологии описанные выше этнодиалектные трансформации обнаруживают поразительное, порой «дословное» сходство в разных славянских традициях.

СЛАВЯНСКАЯ «КОЛОДКА» В ЕВРОПЕЙСКОМ КОНТЕКСТЕ: СЕМАНТИЧЕСКИЕ СВЯЗИ

«Колодка» давно привлекала к себе внимание исследователей. Еще Н. Ф. Сумцов в «Культурных переживаниях» указывал на несомненные параллели украинской «колодки» и некоторых немецких обычаев, в частности масленичного обычая впрягать девушек в плуг в том случае, если они не вышли замуж вовремя, а также заставлять старых дев таскать на себе в Пепельную среду снятую с петель дверь. Эти факты дали основание Н. Ф. Сумцову достаточно категорично отнести украинскую «колодку» к заимствованиям — западным вообще и немецким в частности (Сумцов 1889, 419–420). Та же точка зрения была высказана в свое время и Д. К. Зелениным (см.: Зеленин 1991, 407), вероятно, на основании мнения Сумцова, поскольку в качестве аргументов в пользу немецкого происхождения обряда Зеленин привел те же факты, что и Сумцов.

Я. Быстронь, также обращавшийся к этому обряду, пожалуй, впервые высказал мысль, что бревно или пень, которые по ходу обряда волокут по земле или вносят в дом, следует отнести к типичным «символам плодородия», а их таскание и волочение рассматривать как магический ритуал оживления вегетации, характерный вообще для зимней и весенней календарной обрядности (Bystron 1947, 117). Позже Н. И. Толстой справедливо указал на то, что обряды с бревном имеет смысл исследовать лишь в общеевропейском контексте, а также сфокусировал внимание на некоторых достаточно красноречивых «точках соприкосновения», позволяющих усмотреть связь между украинской и вообще славянской «колодкой», сербским «бадняком» и литовским *kalande* (Толстой 1983; изложение этой позиции мы привели выше). И хотя исследование европейских параллелей к «колодке» ни в коей мере не входит в нашу задачу, тем не менее мы позволим себе привести некоторые, с нашей точки зрения, наиболее красноречивые внеславянские факты, возможно, проливающие свет на историю и происхождение интересующего нас обряда. Обряды и обычаи, родственные славянским, наиболее известны в немецкоязычных регионах центральной Европы: в Австрии, некоторых кантонах Швейцарии, в Германии, преимущественно — в южной части, а также на западе Венгрии. Кроме того, как уже упоминалось, они характерны и для литовского (и отчасти латышского) календаря (см.: Вольтер 1890, 97; Рыжакова 1995; Рутковска 1995).

Продуцирующая семантика. В европейской (и в том числе отчасти славянской) традиции прежде всего обращает на себя внимание известный параллелизм масленичного обычая волочить бревно с ритуальными обходами с плугом (ритуальной пахотой), на что уже не раз указывалось в специальной литературе (ср. хотя бы: Tomeš 1979, 39).

1) Волочение бревна и ритуальная пахота. Популярными в большинстве европейских традиций обрядовые (святочные или масленичные) обходы с плугом или символическая пахота зачастую производились именно с участием молодых людей и девушек, что должно было благотворно повлиять на будущий урожай. Так, в Литве на масленицу принято было волочить по полям или из дома в дом именно бревно (колодку), причем нередко это заставляли делать девушек — для того, чтобы был хороший урожай зерно-

вых, чтобы выросла крупнокочанная капуста, а свекла была размером с колоду (Рутковска 1995, 13).

В других местах молодежь принимала достаточно активное участие в ритуальной пахоте и обходах с плугом. В Германии обходы с плугом совершали мальчики; в земледельческих областях Австрии на масленицу именно молодежь и специально девушки тащили плуг по полям, а их в это время обливали водой и обсыпали овсом. Примечательно, что кое-где этот — несомненно земледельческий — обряд превращался в наказание для холостяков (КОО 2, 167). Об участии девушек в ночной пахоте на масленицу сообщают и швейцарские источники (там же, 179). В западнославянских традициях, у хорватов и словенцев к участию в масленичной пахоте также иногда привлекали молодежь (ср., например, у чехов: Zíbrt 1950, 145, 147). У болгар в Страндже (где была известна и ритуальная пахота кукеров, о ней см. выше в главе 7) в субботу 1-й недели Великого поста девушки собирались втайне как от взрослых, так и от парней, крали все необходимые им вещи и устраивали символическую пахоту в каком-нибудь огороженном дворе, под деревом, вблизи навозной кучи или в других местах. Вместо плуга они «пашут» при помощи металлического вертела или большого железного ключа от ворот, вместо коней или быков запрягают двух девушек, еще одна девушка «погоняет» тягловый скот прутом, а другая сеет краденое зерно и произносит заклинания благопожелательного характера (типа тех, что звучат и во время кукерской пахоты) (Странджа, 328)¹².

По всей вероятности, продуцирующий характер обрядов объяснялся не только тем, что волокли (плуг, бревно) и кто волок (девушки и молодые люди), но также и самим действием, т. е. волочением, нацеленным обычно на вызывание плодородия и умножение земных благ (см.: СД 1, s. v. *Волочить*). Обратим в этой связи внимание на то, что в польских масленичных обрядах чествования молодежников аналогичным образом поступали и с молодыми женщинами, недавно вступившими в брак (см. в следующей главе). Это в свою очередь заставляет вспомнить иные виды ритуальных движений, как-то: катание на качелях, прыжки через костер, кувырkanie по

¹² Заметим, однако, что в принципе впрягание в плуг людей (в частности, молодых девушек) можно оценивать и совсем иначе — как знак «вывернутости» праздничного мира, особенно актуальной именно для карнавала.

земле, катание по ней на санях и пр., также широко представленные в масленичной обрядности славян и имеющие аналогичную — продуцирующую — семантику.

Примечательно, что переключки между волочением бревна и ритуальной пахотой (через посредство инструмента действия — бороны, равно как и самого действия — пахоты, боронования) можно обнаружить и в восточнославянских обрядах, относящихся к наказанию неженатой молодежи, когда вместо «колоды» на неженатого парня вешали бороны, ср.: «Эта у нас на мясаед, если парень ни жанился, яму гаварять, *вешают барану*, а он откупаица» (ПА, Остапово Курской обл.). Сажание на бороны и катание на ней осмысливается как способ поругания, поношения: «Мужики на масленицу сажали на зубья бороны парня, который не раз сватался, но получал отказ. Его тащили с песнями, свистом и криком на горку. Это считалось большим бесчестьем» (Соколова 1979, 89, прим. 52, Архангельская обл. Плесецкий р-н); об аналогичном значении катания на бороны молодых см. в следующей главе. Вместе с тем известен севернорусский масленичный обычай *выборанивать девок*, не вышедших вовремя замуж (см.: СД 1, s. v. *Борона*), а также петровский девичий обычай таскать по земле бороны, чтобы «свадеб было больше» (Соколова 1979, 254).

Более опосредованно связь волочения бревна и ритуальной пахоты выражена в том, что в славянских обрядах наказуемую девушку или молодого человека зачастую именно «впрягают» в бревно и в таком виде заставляют волочить его по селу (ср. словенские описания). Подобные аналогии можно было бы продолжить, указав, в частности, на несомненную связь самого бревна, используемого в описываемых обрядах (особенно бревна необструганного, с ветвями и сучьями), и некоторых видов пахотных орудий (ср. белорусскую вершалину, бороны-суковатку и под.). В Каринтии только что срубленное дерево в первозданном виде, с ветками и неотесанным стволом, привозили из леса и оставляли посредине села, на том месте, где обычно собиралась на танцы молодежь, — на позор всем (Kuret 1, 40).

2) Волочение бревна и стимуляция супружества. Продуцирующая семантика, по-видимому первичная для самих обрядов волочения бревна и подобных ему, в некоторых ситуациях обнаруживала не аграрно-хозяйственное, а матримониально-эротическое значение, и рассматриваемые здесь обряды совершались

уже не столько с целью вызывания плодородия, сколько для стимуляции браков, которых не доставало в той или иной местности. В Швейцарии и южной Германии в понедельник второй недели Великого поста (а иногда и в масленичный четверг), называемый *Blochmontag* 'понедельник бревна', по деревням возили огромное украшенное цветами и лентами бревно, на котором восседал главный распорядитель карнавала. В некоторых случаях этот обряд производился лишь тогда, когда в селе долго не было свадеб (Кабачова 1989, 151). В австрийской области Штирия молодые люди и девушки сами стремились участвовать в масленичном обряде *Blochziehen* 'тащить бревно', поскольку были уверены, что в ближайшее время женятся или выйдут замуж (КОО 2, 167). Подобное значение стимуляции, продуцирования браков заметно и в некоторых словенских описаниях масленичных обрядов волочения бревна: эти обряды зачастую, как мы видели, адресуются не конкретным молодым людям и девушкам, не вступившим в брак, а как бы всему социуму, ответственному за невыполнение жизненной программы его членов и потому вынужденному не столько карать, сколько способствовать заключению браков.

По всей видимости, все сказанное выше о центрально- и восточноевропейской этнокультурной традиции объясняется наличием глубокой связи между действиями, относящимися к первичной обработке земли, и символикой брака и матримониально-эротических отношений. В основе этой связи лежит культурная концепция земли как воплощения женского рождающего начала и сопряженная с нею трактовка обработки земли как ее оплодотворения, дефлорации, брака (подробнее об этом концепте: Топоров 2000).

3) Наказание и осуждение. Вместе с тем уже и в западноевропейских традициях обряды волочения бревна воспринимались не только в продуцирующем смысле, но также и как наказание, адресованное холостой молодежи. В немецкоязычных кантонах Швейцарии известен масленичный обычай *Moonfahrt* 'поездка на болото': деревенские парни ходили по деревням с тележкой, в которую сажали девушек, еще не вышедших замуж, намереваясь свезти их на дальнее болото, «чтобы они не вредили посевам» (КОО 2, 179). В Австрии и Германии подобные обряды носили название *Blockziehen*, *Blochziehen* 'тащить бревно'. Холостяки и девушки, не вышедшие замуж, под град насмешек должны были тащить дерево из леса

(КОО 2, 167). В западных областях Венгрии подобный обряд «волочения бревна» совершался во вторник в канун Великого поста: мужчины срубали в лесу высокое дерево, а пары молодых людей и девушек, не поженившихся в прошедшем году, тащили его на веревках в деревню (КОО 2, 193). В литовских масленичных обрядах для волочения бревна порой специально подыскивали старую деву, впрягали ее в бревно и гоняли по всей деревне. Если где-нибудь жила еще одна засидевшаяся девушка, то колоду привязывали ей, а первую отпускали (Рутковска 1995, 14).

Итак, с известными оговорками можно предположить, что масленичные обычаи волочения бревна, преследующие цель наказать молодежь, вовремя не вступившую в брак, явились результатом достаточно длительной и сложной эволюции некоторых продуцирующих обрядов, широко известных в Центральной Европе. Появление в этих обрядах — параллельно с аграрно-хозяйственными — «матримониальных» целей, а также участие в обрядах вызывания плодородия молодежи, достигшей брачного возраста, привели к постепенной переориентации обрядов, и они стали восприниматься как наказание, насмешка, знак позора. Этому процессу, по-видимому, немало способствовал тот факт, что тема осуждения безбрачия была, как мы показали, одной из ведущих в европейской (в том числе в славянской) масленице.

Однако в отличие от немецкоязычных и литовской традиций, где сохранились все три стадии развития этой группы обрядов, а именно: 1) волочение бревна с целью вызывания плодородия, 2) волочение бревна для стимуляции браков и 3) волочение бревна как способ осуждения неженатой молодежи, в славянской масленице нашли отражение преимущественно заключительные этапы этого развития. Обычаи волочения бревна (а также других предметов, его заместивших) воспринимались у славян почти исключительно как форма наказания безбрачия, а также иногда — как способ стимуляции супружества.

Вместе с тем на славянской почве в рамках рассматриваемой группы обрядов с «колодкой» получили дополнительное развитие некоторые значения, как бы «продолжающие» основные темы этих обрядов, а именно: тему несостоявшегося брака, тему высмеивания и тему стимуляции супружества. На них мы сейчас и остановимся.

ОСНОВНЫЕ МОТИВЫ

«Колодка» как брачная пара. Стимуляция супружества. Пожалуй, наиболее разработанным в славянской масленичной обрядности оказался тот комплекс значений, благодаря которому обряды волочения бревна воспринимались не столько как форма осуждения молодежи, сколько как способ спровоцировать будущий брак. Иногда в обрядах с «колодкой» разыгрывались символические свадьбы, как бы компенсировавшие отсутствие настоящих и столь желанных для всего социума. В этом смысле «колодку» можно рассматривать как символическую замену отсутствующей у парня или девушки брачной пары (укажем в этой связи на несомненно фаллическую форму самого бревна, используемого в обычае).

Так, на Брестщине о масленичных обычаях с колодкой рассказывали следующее: «От, где девок много, то полино занесем и вкинем теж в хату, о то жэниха вжэ вкидаем» (ПА, Жабчицы Пинского р-на), ср. в том же контексте смолен. выражение *приселили колодку* (Пашина 1998, 231). На Урале среди масленичных обычаев, осуждающих молодежь: парней, не сумевших сосватать себе невесту, и девушек, отказавших сватам, — выделяется обычай катать девушку или парня в саях вместе со снопом, где сноп, как и колодка, выступает в функции заместителя брачной пары, ср.: «На Масленке прокатят со снопом невесту, если не пошла, и также и жениха, если он невесту не высватал, значит его прокатят со снопом» (Востриков 2000, 107).

Восприятие колоды как ритуального заместителя недостающей пары заметно и в словенских обычаях отпиливать каждому парню и девушке по куску дерева от общей колоды, которую на масленицу возят по селу ряженные (см.: Kuret 1, 39), что вполне сопоставимо с мифологическими представлениями о доле как части целого и о наделении ею человека по ходу семейных и, как видим теперь, календарных обрядов (см.: Байбурин 1997, 97–100).

Некоторые обычаи с масленичным бревном имели явно эротический оттенок, как, например, словенский обычай подкладывать доску в постель незамужней девушки, если ряженные при обходе не застали ее саму дома (Kuret 1, 82), а также украинское (вольнское) выражение *совати колодку*, имеющее специфические коннотации (ср. *совать* в значении 'futuere'). Напомним, кстати, и

рус. *волочиться*, также имеющее отношение к теме взаимоотношения полов.

С колодой (бревном, поленом) как символической заменой партнера по браку связаны, видимо, и широко известные свадебные обычаи. С одной стороны, бревно было у восточных славян знаком отказа сватам. Бревно клали им в повозку или в сани, как бы «возвращая» предложенного девушке жениха: «Колодка — палена, у нас клали, як приедуть ў сваты. Клали ў павозку яму, як не хочэ деўка ити замуж» (ПА, Комаровичи Петриковского р-на Гомельской обл.). Вместе с тем в других случаях подружки невесты иногда клали в повозку сватам поленья в надежде на то, что в этом случае невесту обязательно «возьмут» (ТООФ, 91). В Заонежье было не принято выходить за первого же жениха, который сватается к девушке; вместе с тем, отказывая ему, девушка опасалась остаться вековухой и потому после отъезда сватов бросала в красный угол полено (Логинов 1988, 68). Трудно удержаться от того, чтобы в этой связи не вспомнить традиционное девичье гадание о будущем супруге, связанное со счетом схваченных в охапку дров или кольев забора.

У восточных славян в рамках обряда волочения колодки получила развитие и собственно свадебная тема. Кое-где это выразилось в том, что «колодку» цепляли не тем, кто остался без пары, а именно жениху и невесте, а также уже сложившимся в деревне парам, ср.: «У пятницу вечером деўки прицепляют хлопцам калодки. Больше женихам прицепляют. А они гостять их. А ў суботу атцепливають ленты (колодку. — Т. А.)» (ПА, Челхов Климовского р-на Брянской обл.). Однако чаще обряды с колодкой были предназначены для того, что «сводить» молодых людей и девушек, пусть даже в шуточной форме. Так, например, на Смоленщине был известен масленичный обычай *женить Бахаря*. Молодежь собиралась вместе, гуляла, а какой-нибудь паре в это время *вешали колодку* — привязывали им к рукам ленты с цветком, после чего поздравляли их и говорили, что теперь они должны жениться. «Ну, а тады весна приходит и свадьбу играют. Весь Бахарь» (РАМ, Ф-3228, Шумячский р-н). На Витебщине на масленицу «колодку» таскали по дворам молодых людей и девушек, «складывая» таким образом будущие пары: «качали калоду малыцы и дзеўки, апрадзяляли, каго с ким пажэнюць у гэты год, смеялися так. А тады дзе клали калоду да другога разу» (ПА, Суша Лепельского р-на).

Мотив символической свадьбы присутствует и в тех масленичных обычаях, которые не связаны с волочением бревна. В Чехии в окрестностях Болеслава в последний день масленицы молодежь устраивала гуляние с танцами по случаю окончания зимних супрядок, называемое *Šedivek* (от *šedá dívka*, т. е. *stará panna* 'старая дева'). Гуляние сопровождалось «свадебным поездом» ряженных, в котором главными фигурами были *pan Šedív* (старый холостяк) и *panna Šedíva* (старая дева) (Копорас 1895, 527).

Одним из наиболее интересных обрядов, связанных с символической заменой человека бревном (колодой, деревом), является словенский ритуал, называемый *borovo gostúvanje* или *ženitev (gostúvanje) z borom*, т. е. дословно «свадьба с сосной»¹³. Судя по обширному собранию Н. Курета, обряд этот известен лишь в одной этнодиалектной зоне, в Прекмурье. Вкратце он сводился к следующему. В год, когда в селе не было ни одной свадьбы, ряженные за 2–3 недели до масленицы обходили окрестные села и приглашали всех на *borovo gostúvanje*, а также собирали с будущих гостей продукты для общего праздника. В масленичное воскресенье все участники действия собирались на главной площади села, окруженные многочисленными ряженными и гостями. Среди них главными были «поп», которому предстояло совершить обряд «венчания», «жених», «невеста» (девушка, которая заменяла настоящую «невесту» — сосну), а также другие участники «свадебной процессии» — «сваты», «дружки» и т. п. Из села все вместе отправлялись в ближайший лес за «невестой». Сосну, предназначенную на эту роль, в лесу выбирали заранее. При этом участники обряда тщательно скрывали от посторонних, о каком именно дереве идет речь. Считалось, что если парни из соседнего села срубят у «избранницы» верхушку раньше времени, обряд потеряет смысл, да и село будет навеки опозорено. Поэтому при приближении к намеченному дереву парни, входящие в свадебную процессию, а также ряженные «жандармы» сразу же вставляли «на стражу» дерева. Примечательно, что если женили парня, то в невесты ему выбирали женский вариант хвойного дерева, называемый *smreka*, а если таким образом «выдавали» девушку, то парой ей был *bor*. После некоторого препирательства между «отцом» же-

¹³ Об обряде на русском языке можно ознакомиться в работе Н. И. Толстого: Толстой 1999.

ниха и «отцом» невесты (персонажами свадебной процессии) «поп» начинал обряд венчания, представляющий собой пародию на церковный ритуал. После этого под пение свадебных песен у сосны торжественно обрубали сучья, «дружки» украшали ее венками и лентами, как невесту, клали ее на двухколесную тележку, сверху сажали «жениха» (или «невесту»), впрягались в нее и таким образом приволакивали ее в село, где устраивалось пышное угощение, сопровождаемое пением, танцами, разыгрыванием ряжеными различных сценок, в том числе и весьма фривольного содержания. В конце концов дерево продавали, деньги в складчину пропивали, а всю бумажную бутафорию, которая украшала ряженных и дерево, сжигали где-нибудь на перекрестке (Kuret 1, 23–24)¹⁴.

Из других элементов масленичной обрядности, так или иначе коррелирующих с темой будущего супружества, обратим внимание и на столь типичные, в частности, для восточнославянских и польских обрядов выражения *вязать колодку*, *przywiazуwac kłocki*, весьма показательные в контексте символического ряда «вязать, привязывать» — «узы» — «супружество» и под., ср. такое, например, объяснение масленичного обычая с «колодкой»: «Колодку привязывают маладым, шоб жаних привязался и замуж вышла деўка» (ПА, Картушино Стародубского р-на Брянской обл.)¹⁵. Описывая масленичные обычаи, мы не раз обращали внимание на то, что молодых людей и девушек специально привязывали к колоде (например, в польском описании XVII в.). В этом смысле характерны замены бревна (в восточнославянских обычаях с «колодкой») на веревку, вожжи, уздечку, обороть и др. С темой взаимоотношения полов связан, возможно, и другой оборот, входящий в контекст восточнославянской «колодки»: ср. *вешать колодку* с рус. разговорным выражением *вешаться ему (ей) на шею, вешаться на него (нее)*¹⁶.

¹⁴ В специальной словенской работе описанный выше обряд связывается с античной традицией и римской эпохой и соотносится с культом Кибелы и Атиса, сохранившимся на территории Словении вплоть до 4 в. н. э. (см. подробнее: Ciglepeški 1999).

¹⁵ Ср. о сватовстве девушек к парням: «у нас в деревне навязывали невест к женихам» (ЖСт, 1996/4, 9, рязан.).

¹⁶ Впрочем, *вешать колодку*, возможно, имеет совершенно иные семантические связи, ср., в частности, известное у русских выражение *лапти вешать*

Наконец, еще одна группа масленичных обычаев с бревном, имеющая отношение к теме провоцирования брака, связана с мотивами разбивания, рассечения целого на части, преодоления «цельности» (ср. в этом контексте рус. *целка* 'девственница'). Мы уже упоминали о словенских обычаях отсекания кусков дерева для каждой девушки или каждого парня, оставшихся без брачной пары. Укажем еще раз в этой связи и на то обстоятельство, что в качестве масленичного бревна во всех славянских традициях зачастую использовали именно колоду для рубки дров (значение 'колода для рубки дров' характерно для всех терминов, используемых для обозначения масленичного бревна, а для некоторых из них, в частности словацк. *klát* и пол. *kłoc*, значение колотья, разрубания является едва ли не основным). У словенцев в качестве *ploh*'а к дому девушек иногда приволакивали стол, на котором колют свиней (Kuret 1, 82). Мотивы разрубания и рассечения встречаются и в самих масленичных обрядах, в частности у словаков. В Пружине, например, в Пепельную среду парни приносили в дом к девушке колоду, которую распиливали на части и рубили, а потом на этих дровах пекли печенье *šišky* (Bednarík 1943, 76). На территории моравско-словацкого пограничья в Пепельную среду парни просто приносили в дом девушек дрова, там их рубили и пилили (Húsek 1932, 261). В качестве параллели укажем, что у вепсов на масленицу девушки, не сумевшие вовремя выйти замуж, разбивали во дворах молочные кринки (Винокурова 1994, 53–54). Оппозиция «цельности» и «рассеченности, разбитости, нецельности», достаточно широко представленная в славянской свадебной обрядности (ср. обряды с битой посудой при утрате девушкой невинности до свадьбы), актуальна и в отношении предметов, интересных с позиции рассматриваемых здесь масленичных обрядов. Так, согласно сообщению Н. Я. Никифоровского, на Витебщине девушке, желающей поскорее выйти замуж, не рекомендовали садиться на колоду для рубки дров, иначе она могла бы рассчитывать на замужество только после того, как эта колода разобьется в щепки (Никифоровский 1897, 50), аналогично и в Карпатах.

(повесить), означающее 'отказать парню/девушке при сватовстве или в танце' (Морозов, Слепцова 1993, 7; ВС, 69 и др.), а также в развитие этого рус. разговорное *вешать лапшу* 'обманывать'.

В описываемых здесь масленичных обычаях немало элементов, которые разрабатывают тему «запоздания» в социально-возрастном развитии и одновременно развивают мотивы препятствия, затрудненного, сдерживаемого чем-нибудь движения.

Эти мотивы присутствуют в рассматриваемых обрядах прежде всего на уровне терминологии и фразеологии. Так, вост.-слав. *колодка*, словацк. *klát*, пол. *kłoc*, в частности, обозначают предметы, служащие для сдерживания или ограничения возможности передвижения как животных (колодки надевают на шею свиньям, чтобы они не лезли через заборы, на рога коровам и козам), так и людей. Вместе с тем и сами глаголы *волочить*, *тянуть*, а также формы, производные от них, имеют значение 'медлить с чем-либо', 'откладывать какое-либо действие и решение' и т. п.

Кроме того, затрудненное движение, сдерживаемое тяжелым бревном, поленом и т. п., привязанным человеку к ноге или повешенным ему на шею, составляет, как мы видели, основу рассматриваемого масленичного действия. Примечательно, что в ряде случаев у восточных славян и в восточной Польше вместо «колодки» используется ступа¹⁷ — по-видимому, не только в силу физических характеристик (как предмет тяжелый и маломобильный), но также благодаря своим символическим значениям, указывающим, в частности, на неповоротливость¹⁸. Так, в Слонимском у. Гродненской губ. в первый день Великого поста парни «берут ступу... обвязывают нижнюю часть ее веревкой и таскают ее по улице. Поравнявшись с домом, где есть совершеннолетняя девушка-невеста, заходят туда, ставят среди хаты ступу и там среди шуток и смеха стараются захватить какую-нибудь вещь, принадлежащую девушке: платок, башмаки, пояс, свитку и проч. Ступа эта служит как бы укором девушкам, не вышедшим замуж в истекшее мясоестие» (Шейн 1902,

¹⁷ Обратим внимание на то, что ступа — типично женский символ, выступающий в таком своем качестве, например, в полесском шуточном обряде «свадьба ступы с толкачом».

¹⁸ Ср. обычай дразнить «ступой» неловкую девушку, не сумевшую перепрыгнуть через купальский костер (ПА, Ковчин Козелецкого р-на Черниговской обл.), а также вообще полную девушку или женщину (Топорков 1990, 108). У Даля под словом *ступа* читаем: «Неуклюжий, тяжелый, неповоротливый человек, особ. баба; лентяй, увалень, тяжелый на подъем» (Даль 4, 349).

382). Аналогичное действие, коррелирующее с масленичными обычаями, находим и среди полесских бесчинств. Так, на Житомирщине накануне Нового года «ступу поставят под порогом девцы або хлопцу» (ПА, Журба Овручского р-на)¹⁹. Тема движения, затрудненного чем-либо внешним, что сдерживает возможность перемещения, заметна в севернорусских выражениях, которыми дразнят девушек, не имеющих успеха у парней, тех, кого не приглашают танцевать или участвовать в играх, ср.: «Ну, сѣдни ко стовбушке не созвали, волоки домой сосну с кореннями, с прутьями!» (Морозов, Слепцова 1993, 7).

К рассматриваемым здесь случаям, безусловно, примыкает и традиционное значение колоды как некоего барьера, возводимого на пути кого-либо и тормозящего движение. Не останавливаясь на этом мотиве подробно, напомним хотя бы о свадебной колоде, перегородивающей путь жениху в дом невесты. В Поволжье считалось, что, если на Новый год недоброжелатели притащат в чужое село колоды и оставят там, тогда «заколodит» и девушек перестанут брать замуж (ТООФ, 20). Аналогичный обычай зафиксирован — в ряду других новогодних бесчинств — и на Брестщине: «Укидали ў хату колодзе. Як укине ў хату колодку, полинне, то до тэбэ жаних не прыйде. То укидали ў хату, у кого дэўки» (ПА, Жабчицы Пинского р-на)²⁰.

Заметим кстати, что заваливание ворот колодами, привязывание, примораживание бревен к воротам и дверям домов — одна из популярных у восточных славян форм ритуальных бесчинств, практикуемых не столько на масленицу, сколько на Рождество и Купалу. При этом заваливание ворот часто носит адресный характер: ворота спе-

¹⁹ Рус. *колода* и *пень* в переносном значении также могут обозначать людей неповоротливых и малоподвижных (ср. также немец. *den Block abnehmen*, дословно «снять колоду», в значении 'первый раз пригласить девушку на танец').

²⁰ Актуализация значения колоды как препятствия заметна и в некоторых масленичных обрядах. Так, на западе Волини «тягание» масленичной колоды приобретало значение преграды-оберега. Здесь, взяв из сарая тяжелую колоду, мужики «пэрэтягали ее бэз (через. — Т. А.) дорогу 9 раз. А потом ту колоду клалы у клуни, шоб видьма не заходьдла, шоб никого нэ запускала, шоб тэлушка нэ слабила. Колоду клалы в сино, шоб мыши сино нэ йлы. Кожного року брали ту саму колоду тягаты» (ПА, Грабово Любомльского р-на).

циально заваливают девушкам²¹, а особенно тем, которые, как считают парни, имеют намерение выйти замуж на сторону, в чужую деревню (см. подробнее: Кляус 1996, на сибирском материале). В других местах, перед тем как завалить ворота, парни таскают спиленные деревья по деревне: за верхушку, стволом вниз — если хотят, чтобы девушки остались в своем селе, и за ствол, вершиной по земле — если хотят, чтобы девушки ушли в чужое село (т. е. волокут по снегу лапником, символически заметая следы девушек) (Копылова 1999, 29, вятские переселенцы в Республике Марий Эл). Поэтому обратное действие — открывание или даже снятие ворот (также как форма бесчинств) имеет значение 'провоцирование брака', ср. подляское свидетельство: «Ворота снимали перед Новым годом, то для того, чтобы замуж выходили» (Гура, рукопись).

Наконец, еще одна тема — осуждения и осмеяния, ведущая для рассматриваемых масленичных обрядов, — также получила некоторое дополнительное развитие на славянской почве.

Символическая свадьба девушки с неким предметом, в частности с пестом (ср. используемый словенцами в качестве *ploh*'а валец для белья), в восточнославянском фольклоре, языке и ритуальной практике нередко приобретала характер инвективы и адресовалась девушкам, нарушившим нравственные нормы, в частности потерявшим девственность до брака или «нагулявшим» ребенка (Топорков 1990, 109–110). Г. Бигеляйзен сообщал о том, что в Румынии «нечестных» девушек «женили» с забором и вербой (Biegeleisen 1937, 13, 14). Мотивы символической свадьбы с поленом, бревном, «колодкой», актуальные для рассматриваемых здесь масленичных обрядов, могли в какой-то мере «учитывать» эту традицию парадоксальных «свадеб», апеллировать к содержащемуся в них элементу высмеивания, шутовства, поругания.

Момент пародийности, шутовства можно усмотреть и в других вариантах масленичных обычаев, разыгрывающих тему свадьбы. Как мы уже говорили, у восточных славян в качестве «колодки» на шею молодым людям иногда вешали пародийный «венок» — ленту или веревку с нанизанными на нее баранками или конфетами (СлСмол, 56). В Кракове в последний день масленицы на рынке

²¹ Пропуск чьего-либо дома воспринимался как поношение со стороны парней.

замужние женщины ловили парней, не женившихся в мясоед, и надевали на них гороховые венки («венчая» их таким образом) (Kolberg 5, 261).

У словенцев и словаков в обрядах, связанных с волочением масленичного бревна, в том или ином виде присутствует тема свиньи. У словаков, как мы уже упоминали, словом *prasiatko* может называться само масленичное бревно, у словенцев в качестве «колоды» зачастую используется корыто, в котором кормят свиней, или стол, на котором их разделявают. Негативные ассоциации, вызываемые этим образом, во многом объясняются как его связью с нечистотой, неопрятностью, так и тем, что свинья является одним из воплощений греха чревоугодия, весьма значимого для периода масленичных празднеств.

Говоря о польских масленичных обычаях, мы уже обращали внимание на то, что вместо обычного бревна со временем стали использовать другие предметы, значительная часть которых имела значения 'остаток', 'отбросы', 'последний' и под., подчеркивающие социальный статус незамужних (кости, куриные лапы, высушенные рыбы головы, сорняки, яичная скорлупа и др). Аналогичные мотивы можно встретить и в восточнославянских обычаях. На Рязанщине в заговенье накануне рождественского поста к воротам домов, где жили неженатые парни и засидевшиеся девушки, привязывали связки костей, тараканов и другие малоприятные вещи, что должно было означать их поругание сообществом, поскольку филипповское заговенье «закрывало» собой осенний мясоед, когда данные лица должны были вступить в брак (ЖСт, 1996/4, 5)²². Отметим в этом же ряду смоленский обычай: девушке, не вышедшей вовремя замуж, давали в руки палку и отправляли во двор «гонять воробьев», т. е. фактически выполнять роль пугала, для изготовления которого, как известно, использовались обычно предметы, вышедшие из употребления, негодные, бросовые (Пашина 1998, 231).

²² Предметы, означающие отбросы и под., использовались и в иных ситуациях. Так, М. Верушевска отмечала, что в обычаях, связанных с приемом парня в косцы (т. н. *fyrcówki* и под.), чтобы затруднить его и без того тяжелую работу, когда он должен был обогнать других, более старших косцов, ему на спину привешивали *kłocki* — пучки соломы, сена, сорняков и т. п. (Wieruszewska 1966, 34).

* * *

Таковы основные семантические и символические акценты славянских обычаев, объединенных нами под названием «колодки». Последний вопрос, который нам бы хотелось затронуть в связи с рассмотренным только что обрядовым комплексом, это вопрос о его происхождении у славян, о том, насколько правы были в свое время Сумцов и др., безоговорочно считая его немецким. Не претендуя, разумеется, на то, чтобы дать столь же категоричный и однозначный ответ, попытаемся лишь указать на обстоятельства, которые, как нам кажется, ставят под сомнение подобную точку зрения.

Обратим внимание на ареалогическую характеристику «волочения бревна» и всей темы осуждения безбрачия. Развитый комплекс осуждения безбрачия у словенцев и присутствие его рефлексов на словенско-хорватском пограничье, а также наличие в нем черт, явно копирующих соседние австрийские масленичные обряды (в частности, словен. *vleči ploh* является калькой с немец. *Blochziehen*, известного в австрийской Каринтии и Штирии), — все эти факты заставляют согласиться с мнением М. Гавацци, что соответствующие хорватские обряды были заимствованы у словенцев, а те в свою очередь восприняли их у альпийских немцев, у которых этот обряд до самого последнего времени сохранялся в весьма многочисленных и разнообразных формах (Gavazzi 1939, 20).

Несколько иная ситуация складывается в восточно- и западнославянских традициях. Чересполосное фиксирование соответствующих масленичных обычаев у восточных (вплоть до западнорусских областей) и западных славян, отсутствие этих обычаев в зонах, находящихся в сфере непосредственного и длительного немецкого влияния (к каковым относятся север и запад Польши, Верхняя Силезия, Чехия), наличие аналогичных обычаев у литовцев и латышей, а также, наконец, разнообразные семантические, языковые и обрядовые корреляции, связывающие обычай волочения бревна со сферой славянской народной культуры, — все эти факты заставляют усомниться в безусловном причислении описываемого обычая к прямым заимствованиям, а также задуматься над тем, не принадлежит ли масленичный обычай волочения бревна (в его восточно- и западнославянских вариантах) к числу германо-балто-славянских соответствий.

Другая возможная перспектива исследования генезиса и истоков славянской «колодки» — это ее аналогия с «бадняком» — рождественским поленом, вносимым в дом в канун Рождества. «Бадняк» (как обряд) известен балканским славянам и ряду других европейских народов. «Бадняк», безусловно, связан и с «колодкой», и с балтийскими обрядами типа «вечера колоды» у латышей (что отмечал еще Н. И. Толстой). В качестве гипотезы можно высказать предположение о том, что «бадняк» и «колодка» (? как символы изобилия и плодородия) изофункциональны (изосемантичны) друг другу²³ и потому в европейском этнокультурном пространстве находятся между собой в отношении дополнительного распределения: «бадняк» известен на Балканах, у романских народов юга Европы, а также у англичан и балтийских народов, «колодка» — по преимуществу в немецкоязычном центре Европы, у восточных и западных славян.

²³ Ср. в этом контексте примечательное терминологическое совпадение: *прекладник*, *прикладник* как название рождественского полена в юго-западной части Болгарии (Захариев 1949, 188; СД 1, с. v. *Бадняк*), также восходящее к **kolda/koldъ*.

ГЛАВА 9

ТЕМА ЗАВЕРШЕНИЯ ГОДОВОГО МАТРИМОНИАЛЬНОГО ЦИКЛА

*Завтра рано поутру да окликальщици придут,
Приокликати меня, да приуzywати тебя,
Ну-ко будь, моя молодушка, окликанная...*

Нижегородская вьюнишная песня

Масленичное чествование молодоженов у русских. — Величание молодоженов в русском «вьюнишнике». «Треугоданное» дерево вьюнишных песен как семейная проекция мира. — Польский «wkur do bab». — Балканославянская традиция (установление и укрепление связей молодых с сообществом; снятие запретов в общении; именованное обращение к молодой; переодевание молодой; повышение фертильности молодой женщины; очистительные ритуалы).

Во всех славянских традициях переход молодоженов на новый для них «круг жизни» оканчивается уже за пределами собственно свадьбы, в рамках календарных праздников и общественных гуляний. Тема завершения годового матримониального цикла наиболее убедительно воплощается в праздничных обычаях и фольклоре ранневесеннего периода (от масленицы до Пасхи и Юрьева дня), поскольку во время осеннего и зимнего мясоеда значительная часть взрослой молодежи вступает в брак и этот брак должен быть принят и одобрен, «утвержден» социумом. Постбрачная тема славянского календаря продолжает и развивает свадебную: в ней преобладают социализирующие, испытательные и очистительные мотивы, а также мотивы чествования и величания молодоженов.

Кроме этого, «подведение итогов» матримониального года предусматривает по крайней мере еще два самостоятельных эпизода. Во-первых, та часть молодежи, которой по возрасту полагалось вступить в брак, но она — по каким-либо причинам — не выполнила своего жизненного предназначения, должна быть подвергнута осуждению и символическому наказанию, поскольку любое нарушение и замедление социальной динамики может отрицательно сказаться на сообществе в целом (о формах символического осуждения неженатой молодежи речь шла в предыдущей главе). И во-вторых, в результате вступления в брак значительной части молодежи в течение осенне-зимнего периода в традиционной стратификации сообщества к

началу весны образуются вакантные места, занять которые стремится следующее поколение подростков, достигшее брачного возраста (о социализации подростков как теме календаря говорится во Части II, поскольку она более характерна для постпасхального периода).

Рассмотрим тему календарной «адаптации» молодоженов на материале восточно-, западно- и южнославянских традиций.

Говоря о восточнославянском календаре, надо признать, что послесвадебная тема развита почти исключительно у русских, в то время как на Украине и в Белоруссии соответствующие обычаи единичны (что отчасти объясняется полным отсутствием там масленичного комплекса¹).

В русском календаре известно несколько послесвадебных обычаев, посвященных молодоженам, которые вступили в брак в течение последнего года (полугода, мясоеда и др.). Фактически общерусскими были масленичные обычаи, имеющие комплексную природу и выполняющие социализирующую, очистительную и испытательную функции; локально известен центральнорусский и поволжский «вьюнишник» — пасхальный обычай социально-детерминирующего направления; окказионально встречаются петровские обычаи, в большей мере связанные с включением молодой в трудовые традиции новой семьи.

Общерусской можно считать традицию выставления молодоженов напоказ, предъявления их сообществу: для этого молодые, женившиеся в течение года, на масленицу съезжались в какое-нибудь одно место (обычно в ближайшее торговое село) на гуляние, называемое *кочки*, *горки*, *гора* и под., где под пристальными взядами множества собравшихся выстаивали на катальной горе часами (ср., например: ЭО, 1901/4, 131), либо таким же образом выставляли себя на обозрение всем дома, там, где молодые обычно проводили масленицу, либо посещали по очереди всех, кто гулял у них на свадьбе (Максимов 1903, 340). В любом случае молодожены не имели права избегать общественных гуляний, обязательно должны были присутствовать на катальной горе или кататься по селу в санях, тем самым добровольно выставляя себя в качестве объекта публичного обозрения, обсуждения и весьма откровенных шуток, а также целого

¹ Ср. редкий белорусский масленичный обряд *разуванне маладой*, символизирующий ее прием в стан замужних женщин (Райкова 1996, 262).

ряда насильственных действий игрового характера. Смотры «новоженов» практиковались и в городах: во 2-й половине XIX в. в масленичный понедельник в Ярославль из окрестных деревень и из самого города собирались все молодые пары и стояли в «столбах» по 3—4 часа. Молодая надевала на себя все платья и сарафаны, какие имела, голову покрывала множеством платков, надевала несколько шуб, а что не могла надеть, то держала в руках. На молодом муже также было надето несколько видов одежды. Те же из молодоженов, у которых не было такого количества нарядов, обычно старались одолжить у родственников, чтобы выглядеть достойно во время общественных смотрин (Маслова 1984, 11).

Масленицу молодой муж обычно проводил в семействе жены: практически повсеместно молодые в это время посещали родителей жены, особенно если жена была из другой деревни (а жена задерживалась в доме родителей также и на время всей 1-й недели Великого поста). В Ветлужском кр. молодые гостили в доме у жены до Чистого понедельника, в понедельник парились в бане, а затем отправлялись домой (ВС, 48). В Горьковской обл. молодожены на масленицу «отвязывались» от родителей — брали у них чашку и две ложки (ГУ, 43—7—96, Ардатовский р-н). В Нежинском у. зятя с женами приходили в тестю заговеться (Малинка 1898, 159). В Заонежье масленичная неделя называлась *Зятьница* (Логоинов, рукопись). В Новгородской губ. 1-е воскресенье Великого поста называлось *Хоровинное воскресенье* (от хоровина 'теща'), потому что зятя, напротив, привозили тец к себе в гости; при приближении к селу местная молодежь забрасывала тец снегом, лупила вениками и под. (Герасимов 1894, 123).

В Вологодском кр. были известны особые формы выкупа, осмысляемого как вступление нового члена (мужа) в сообщество (откуда взята жена): когда на масленицу зять вместе с молодой женой гостил у ее родителей, он должен был заплатить односельчанам жены определенную сумму «на мяч» (для покупки материала для «мяча», в который играли на масленицу), а также на выпивку. Заплатившего принимали в местное общество, позволяя гулять по селу по праздникам, играть в «мяч» и т. п., а того, кто не заплатил, избивали, не пускали на масленичную гору, порой даже не разрешали ему выйти из дома, крали у него упряжь и под. (Морозов, Слепцова 1993, 278); в других случаях сбор «на мяч» взимался со всей деревни жениха (Бернштам 1984, 163).

Практически повсеместно в России (за исключением, может быть, самых южных ее регионов) по отношению к молодоженам на масленицу совершались действия, по форме равносильные бесчинствам, а по смыслу — выполнявшие, очевидно, некогда очистительную и испытательную функции. Таково, например, принудительное валяние молодоженов в снег: молодых попарно укладывали в специально вырытую яму и забрасывали снегом (твер.); вываливали в сугроб из саней (нижегород.); мазали («маслили») снегом по лицу (рязан.) (Соколова 1979, 40—41); вывалив из саней, волокли по снегу, кидали молодоженов друг на друга и под. (Морозов, Слепцова 1993, 262, вологод.); парни приходили к дому молодых и кричали: «Молодь, даёте солить?»², на что молодые либо должны были откупиться, либо их «солили» в снегу (Трад. фольк. владим., 75). Колоритное описание этого обычая, в известном смысле коррелирующего с состоянием временной смерти, типичным для посвятельных обрядов, содержится в архиве РГО и относится к Тверской губ.: «В прощённый день перед вечером один из крестьян наряжается цыганом и всех без изъятия молодых, которые обвенчаны были в продолжение последнего года, вызывает на улицу, а заупрямятся, выгаскивает из дома противу желания их. К этому времени ребята на улице выкапывают в снегу яму глубиной 1/2 сажени, в которую попарно, т. е. мужа с женою, кладут и зарывают снегом, где они должны пробыть около пяти минут, потом вырывают и отпускают домой...» (цит. по: Славянское и балканское языкознание. М., 1999, 67).

Скатывание молодоженов с гор также было широко распространено (*с горы катать молодых, обкатывать молодых*); иногда этому испытанию подвергался лишь муж (*ездить бобром на молодом, бобра катать, на зяте кататься*). В любом случае молодых обычно насильно втаскивали на гору, с которой их скатывали под тяжестью навалившихся сверху парней и мужиков — организаторов бесчинств — или вынуждали скатиться самим (кубарем и обнявшись)². Иногда молодых укладывали или усаживали на сани, и парни, впрягшись в сани, некоторое время катали молодых на себе, а затем также вываливали в снег (подробнее см.: Морозов, Слепцова 1993, 265, вологод.).

² См.: Соколова 1979, 39; ВФНК, 119; Громыко 1991, 338—339; Ярослав. губ. вед., 1870/13, 51; Корепова 1997, 165; Зеленин 1915, 834 и мн. др.

Катание молодоженов с гор или в санях по деревне сопровождалось хорошо известным «целовником», когда молодых заставляли прилюдно целоваться по первому требованию встречающих, порой также выраженному бесчинным образом: например, в Переславль-Залесском у. Ярославской губ. во время масленичных катаний парни кидали в проезжавших молодоженов старыми лаптями, останавливали лошадь и заставляли целоваться (ИРЛИ, колл. 213, п. 1, № 1, л. 63).

В южнорусских губерниях «о(б)катывание молодых» проходило несколько по-другому. Ему предшествовал обход домов, где жили недавно женившиеся пары, ватагой молодых людей (подростков, парней, молодых мужиков), которые, войдя в дом или стоя под окнами, провоцировали молодых на угощение (поздравляли их, окликали *молодую*). Если их сажали за стол или давали угощение с собой и они оставались довольны, то усаживали молодых на сани или салазки и, впрягшись в них, тащили молодых на себе, катали по селу всем на обозрение; если же к ним не выказывали особого почтения, то они насильно усаживали молодых на борону, положенную зубьями кверху, и катали в таком виде³. В подобных обрядах можно усмотреть как эротический смысл, так и семантику насмешки и порицания. С одной стороны, катание на бороне имеет эротическую окраску (вспомним конструкцию бороны — сочетание зубьев с ячейками) и в качестве магического и ритуального действия широко используется в том числе и в свадебной обрядности. С другой — в качестве действия с символикой поношения и осуждения катание на бороне применяется к неудачливому жениху и свату, матери «нечестной» невесты и под. (подробнее о символике бороны см.: СД 1, 237; об использовании бороны в обрядах осуждения неженатой молодежи см. в предыдущей главе).

Русский «вьюнишник» практически единодушно трактуется исследователями как обычай, фактически закрепляющий переход молодоженов в новую социально-возрастную категорию путем их «окликания», или публичного оглашения. По своей форме (обходной обряд) вьюнишник логически вписывается в систему русских весенних обходных обрядов, особенно популярных в центральных и поволжских

³ См.: Шереметева 1936, 106; Соколова 1979, 39; МГУ ФП 1973, п. 1, т. 27, № 112; орлов., калуж.

областях (ср. егорьевские окликания, детские обходы домов на Средокрестье и под.), а также волочечных обходов. Величальные мотивы исполняемых при этом песен вводят «вьюнишник» в круг весенних хороводов.

«Вьюнишник»⁴ был известен в компактной зоне Верхнего Поволжья (Костромская, Нижегородская, Владимирская, Ярославская губ.) и совершался в 1-ю субботу после Пасхи (*Вьюнишна, Окликальна суббота*) или в Фомино воскресенье (*Кликушно, Кликунишно воскресенье*), реже в другое время. Его участники (*окликалы, вьюничники*) — чаще всего женатые мужчины, дети и женщины — ходят окликать молодых в течение всего дня, часто отдельными группами. Основным эпизодом обряда, давшим ему название, является собственно «окликание», т.е. называние новобрачных по имени-отчеству или «молодыми», «вьюнцами», ср. сообщение из Пошехонья: «В некоторых местах дети-подростки в Фомино воскресенье „окликают молодых“, т.е., подойдя к дому, где есть молодые, *называют их по имени*. Последние угощают их за это лакомствами» (Балов 1901, 134; разрядка наша. — Т.А.). Окликание воспринималось со всей возможной серьезностью — как важный этап социализации и адаптации молодых. В Костромской обл. считали, что, если в Фомино воскресенье женщину никто не придет окликать, она оглохнет (Дмитриева 1993, 192).

Чаще же обходники (обычно взрослые мужчины и парни) исполняли молодым специальные вьюнишные песни (или *оклички*), в которой функцию окликания молодых выполнял припев «*Вьюнец-молодец* (или: *молодой*)», «*Вьюница-молодица* (или: *молодая*)». Провозглашая молодых «вьюнцом» и «вьюницей», молодоженов фактически принимали в следующую социально-возрастную группу; об этом вьюнишная песня:

Завтра рано поутру да окликальщики придут,
Приокликати меня, да приуzywати тебя,
Ну-ко будь, моя молодушка, окликанная...

(ГУ, coll. 31, п. 1, ед. хр. 1,
№ 7, Горьковская обл.)

⁴ Описания и исследования обряда см.: Тульцева 1978 (литература вопроса); Соколова 1979, 134–141; ТООФ, 57–61; Громыко 1986, 202–203; вьюнишные песни см.: ПКП, № 479–489.

Окликание обычно происходило под окнами у молодых, которые оставались в доме. По окончании окликания молодые одаривали и угощали обходников: мужчин поили вином или брагой, женщинам давали пасхальные яйца и пряники, детям — фигурные печенья и деньги. Угощение было благодарностью за окликание либо ответом на прямое выпрашивание даров, звучавшее во вьюнишных песнях:

Молодая молодца,	В хлев запрем,
Подавай нам яйца,	Помелом припрем
Не подашь яйца,	И не выпустим.
Заберем молодца,	

(ГУ, колл. 23, п. 41, № 41, Горьковская обл. Краснобаковский р-н)

Особый смысл придают обряду вьюнишные песни, которые помимо типового зачина, характерного для песен обходного обряда (обращение с просьбой разрешить окликать, описание того, как окликальщики искали двор молодых), традиционного припева и формул выпрашивания угощения, благодарности и угрозы, включают в свой состав образ чудесного «трехугодливого» (трехчастного, трехуровневого) «дерева» (кипарис-дерева и др.)⁵. В отличие от польских и восточнославянских колядных и свадебных песен, где также известен мотив «трехчастного» чудесного дерева (подробнее о мотиве см.: Виноградова 1982, 102—104), в русских вьюнишных песнях под «трехугодливым» деревом (у его корней) почти обязательно находится кровать, на которой спят «молодые»:

Во комли-то деревца	На перине пуховой,
Кровать нова тесова,	На подушке парчевой
Кровать нова тесова,	На подушке парчевой,
Перинушка пухова,	Спит вьюнец-молодец
Перинушка пухова,	Со вьюницею своей...
Подушечка парчева,	

(ГКП, № 485),

⁵ Вьюнишное дерево есть вариация древа жизни, растущего в раю и приносящего чудесные плоды (о нем подробнее: СД 2, s. v. *Древо жизни*): «А второе-то угоде — куры яйца несут окликальщикам на суп...» (ГУ, колл. 31, ед. хр. 1, № 7, Горьковская обл. Варнавинский р-н); «Еще третье-то угоде — чёлы ярые летят, меду сладкого сытят, окликальщиков поят» (ГУ, колл. 43, ед. хр. 3, № 25, Горьковская обл. Варнавинский р-н).

в то время как на других его «угодьях» (уровнях) обитают соловей, сокол, пчелы, горноста́й, куры, также свивающие «семейные» гнезда и обзаводящиеся потомством:

Уж как первое угодье — соловьиное гнездо,
Соловей гнездо свил да молодых деток выводил,
Да всех по месту рассадил...

(ГУ, coll. 31, ед. хр. 1, № 7,
Горьковская обл. Варнавинский р-н);

Посередь-то деревца да пчелы яры гнезда вьют...

(ПКП, № 481)

Во корнях тех дерев
Горноста́й гнездо свивал,

Горноста́й гнездо свивал,
Да малых деток выводил.

(ПКП, № 480)

Тем самым молодых, лежащих на «тесовой кровати» (примечателен сам этот образ, аллюзирующий тему брачной ночи), как бы призывают последовать наглядным примерам и тем самым обозначают конечную цель брака — умножение рода человеческого, обзаведение потомством. Мы полагаем, таким образом, что в известном вьюнишным песням образе трехчастного чудесного дерева представлена не просто модель мира (и само дерево — не просто образ мирового дерева, об этом см.: Иванов, Топоров 1974, 22—29 и др.), а своего рода «семейная» проекция мира, обитатели всех частей (уровней) которого усердно воплощают библейский завет: «плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю...» (Быт. 1, 28).

В регионах, примыкающих к области распространения вьюнишного обряда, известны и некоторые другие формы приема молодых в сообщество замужних и женатых, акцентирующие установление связей молодой семьи в коллективе. В Чухломском у. Костромской губ., например, женщины, собравшись группой, приходили к новобрачной домой, стучали в окошко и требовали открыть им; открыв, молодая на крыльце приветствовала их: «Соседушки, голубушки, меня любите и жалуйте, к себе примите в подруженьки»; после этого молодая приглашала женщин в дом, где для них было приготовлено угощение (Зеленин 1915, 651). «Вхождение» молодых в новую соци-

ально-возрастную группу могло иметь символическое выражение. Во Владимирской губ. в то же Фомино воскресенье после обедни в определенном месте собирались бабы и молодые жены и становились на некотором удалении друг от друга, и молодые начинали звать баб к себе. В ответ на зов те медленно подходили к молодым и получали от них в качестве «вступительного» по куску праздничного пирога и по яйцу (Свирелина 1880, 124). В Камышловском у. Пермской губ. в доме у молодых супругов в Великий пост собирались на целый день женщины для шитья и прядения. Вечером перед своим уходом они валили молодуху на пол и, задрав ей подол юбки и рубахи, хлестали ее веником (Чагин 1998, 140).

Обычаи, маркирующие особое, отличное от других положение молодоженов в традиционном обществе, имеют продолжение и за пределами ранневесеннего времени. Таковы, в частности, русские обычаи Петрова дня, отмечающие вступление молодой женщины в хозяйственную жизнь новой семьи: молодожены посещали родителей невесты, а ее отец готовил к этому дню вилы, косу, грабли и некоторые другие предметы инвентаря. Молодая женщина забирала все это в дом к мужу, чтобы иметь возможность принимать участие в покосе и других полевых работах наравне со всеми остальными (ТООФ, 293, Костромская обл.; Бернштам 1992, 24). Отмечался и первый выход молодой косить: в ознаменование этого события на Мезени, например, кто-нибудь из мужиков залезал на высокую ель и обтесывал ее так, чтобы верхушка была похожа на человека — с головой и расставленными руками. В благодарность молодка угощала всех участников косьбы пирогами (Енговатова, Пашина 1994, 54). В петровские праздники в Вятском кр., например, практиковался обычай «возить жениху сыр», когда теща дарила зятю много яиц, сыр и другие подарки в знак окончания петровского поста. Если же она не привезла ему даров, то над ним смеялись: грузили на борону кучу хлама и вместо сыра привозили к нему во двор (ВФНК, 114).

В Польше широкое распространение получили аналогичные русским масленичные обычаи, например, *wkup do bab* [вступление в бабы] или *wywożenie powożejcowej* [вывоз молодой], символизирующие «выход» женщины за пределы семейного обряда (свадьбы) и «втягивание» ее в общественную жизнь, соответствующую ее новому положению. В последние дни масленицы или в Пепельную

среди женщины со всего села, собравшись вместе, обходили дома молодоженов и, впрягшись в сани, перевернутую борону, мешок с пеплом, украшенный воз, тачку, чесальный гребень или какое-нибудь другое «транспортное» средство, сажали на него молодую женщину и волокли ее из дома в корчму (порой вываливая при этом на землю), где та должна была угостить всю компанию выпивкой. Таким образом собирали по селу всех молодых жен. Бабы часто рядились в традиционные масленичные маски («жидов», «цыган», «дзядов»), по дороге обсыпали молодых и встречных пеплом, шумели, гремели металлическими предметами, а в самой корчме не только угощались (за счет молодых жен), но также веселились, танцевали и гуляли до ночи. Подобные «бабские» праздники были известны в разных регионах Польши⁶. Социализирующий аспект дополнялся чувствованием молодых женщин (отсюда обычай катать их на себе по всему селу в направлении к корчме как альтернативному костелу центру социума), не чуждым и русской традиции (вспомним южнорусское катание молодоженов на санях или бороне). Еще более заметен момент чувствования в польском масленичном обычае подбрасывать молодых жен на руках, тем самым эксплицируя повышение их статуса в сообществе, аналогично тому, как качают победителей соревнований, военных кампаний и под.

С другой стороны, гуляния в корчме имели и очистительный оттенок. Так, в Радомском воев. молодых жен на масленицу называли «козами» и приглашали их в корчму, *«żebyście nie śmierdziali kozami i żebyście się okupili»* [чтобы не воняли козами и откупились] (Kolberg 21, 236). В р-не Желма популярной формой социализации молодых мужей был обычай насильно брить их в Пепельную среду с целью получения выкупа (Karwicka 1979, 189).

У словаков тема чувствования молодоженов находила выражение в иных, не столь ярких формах. В течение 5-й недели Великого поста совершались традиционные обходы села с куклой (Краловной, Мареной, Киселем и др.). При посещении домов, где жили молодожены, у молодых женщин обычно выпрашивали одежду, для того чтобы нарядить куклу; здесь же девочки пели песни с упоминанием моло-

⁶ Kolberg 9, 127, познан.; Poświęch 1987, 140, силез.; МААЕ, 1906/8, 41; Dydowiczowa 1967, 46, великополь.; Stelmachowska 1933, 112, помор.; Kolberg 23, 74; Andrzejczak 1964, 15, калиш.

дых пар или молодых мужей и собирали дары или же пели такие песни где-нибудь в селе, на видном месте, откуда их было хорошо слышно, а затем, стоя на пригорке, спускали с него круглые калачи, а молодые, стоя внизу, ловили и ели их (Horváthová 1986, 168; Ondrejka 1969, 101 и др.).

Наиболее детально послесвадебная тема разработана в календарном цикле балканских славян. Известные здесь обычаи фактически отмечают каждый шаг молодой женщины в течение первого года после свадьбы, если этот шаг сопряжен с отменой ограничений и социализацией молодоженов.

Развитая система обычаев, известных фактически у всех балканских славян (у болгар, сербов, македонцев и черногорцев), касается установления и укрепления связей молодой семьи с обществом, прежде всего с родственниками, крестными родителями, а также другими ближайшими к ним людьми, в частности теми, кто принимал активное участие в свадьбе. Этому посвящены приуроченные к праздникам визиты к родственникам и «гощения» — посещение родственников и знакомых, а также угощения, обычно в принятой у южных славян форме раздачи продуктов, пищи, в том числе обрядовой. Показательно, что, как и у восточных и западных славян, эти обычаи сконцентрированы главным образом в масленичном цикле, а также встречаются в Тодорову субботу, Юрьев день и на Пасху.

Для масленицы более характерны именно «гощения», соответствующие общеславянской масленичной традиции. В Зете (Черногория) на Мясное заговенье молодуха возвращалась к себе домой и оставалась там до масленичного четверга, когда уезжала обратно к мужу; а зять посещал семью жены на неделе перед этим (Јовићевић 1922, 536). Банатские болгары в масленичное заговенье также звали зятя в гости в дом жены (Телбизови 1963, 243). Помимо родителей, на масленицу (особенно в Прощеное воскресенье) молодые обычно посещали крестных родителей, близких родственников и гостей, гулявших у них на свадьбе, «да се прощават», а также носили родственникам подарки: каравай, вино, курицу и др. (Капанци, 211—212; Тодорова 1990, 210 и др.). В Македонии, в окр. Радовиша, молодки в свадебной одежде вместе со свекровьями готовили дары и шли в церковь, а оттуда — в дома родственников и знакомых,

где раздавали свои подарки и получали подарки в ответ (Делиниколова 1960, 151). Встречались и ответные визиты: так, у банатских герцов в Мясное заговенье соседи, приятели и родственники «носе поклоне» [приносят дары] новым молодым парам, поженившимся с осеннего дня архангела Михаила (Филиповић 1958, 302).

Для других праздников более характерны традиционные раздачи продуктов. В Тырново в пятницу накануне Тодоровой субботы женщины, впервые встречающие первый свой Тодоров день после замужества, раздавали в церкви вареную пшеницу и калачи. У капанцев молодая в свадебной одежде обходила дома всех родственников и знакомых в сопровождении сестры мужа и раздавала испеченные утром пирожки, целовала хозяевам руку, а ей в ответ желали: «*Сега ми даваш прусурка, догодина да ми дадеш пешкир!*» [Сейчас ты мне даешь булочку-просвирку, через год пусть ты мне дашь полотенце]. Смысл высказывания-благопожелания в том, чтобы пожелать молодым детей, так как полотенце дарят обычно гостям при рождении ребенка (Капанци, 214). В р-не Тырговишта в этот день пекли булкин ляб «хлеб невесты» и молодые приглашали в гости родственников; считалось, что именно в Тодорову субботу окончательно завершалась свадьба (Янева 1997, 87).

В Тодорову субботу в Болгарии во многих местах практиковались конные состязания, в которых обязательно принимали участие молодые мужчины, а их жены и их родственники наблюдали за соревнованием (Янева 1997, 86).

У сербов и болгар день Сорока мучеников назывался *Младенци*, что значит 'молодожены'. В этот день в Добрудже молодые женщины, одетые в свою венчальную одежду, пекли 40 калачиков с медом и раздавали их односельчанам (Добруджа, 325). В Сврлиге, если в доме в течение года была свадьба, то в Сорок мучеников молодая готовила подарок чабану, свекру или какому-нибудь другому мужчине, связанному с ее новой семьей, и дарила ему, а он в ответ давал ей овцу (Васильевић 1895, 90). В западной Болгарии в каждом доме в день Сорока мучеников пекли каравайчики *младенци* для крестников и крестных родителей, повитухи, а также, если в доме есть молодая, для ее родителей (Маринов 1984, 128).

Пасхальные обмены визитами также достаточно популярны. Молодые женщины специально расписывали яйца для родителей и крестных, свадебных чинов и близких родственников и разносили их по

домам. В ответ они получали приготовленные для них плетеные пасхальные калачи, яйца и иные подарки⁷. В Юрьев день в дом к молодым приносили подросших ягнят, которых им обещали еще на свадьбе, а молодые в свою очередь приглашали пришедших в гости на один из ближайших дней и одаривали их полотенцем (Добруджа, 332).

В Македонии и Болгарии огромное значение придавалось «введению» молодой женщины в общество в новом для нее статусе. И если у русских и поляков, как мы убедились, эта функция возлагалась на сообщество в целом (в лице обходников или компании замужних женщин), то у южных славян это было обязанностью свекрови. В Македонии многие «разрешительные» практики, прерывающие состояние бездеятельности, в котором находилась женщина после брака, заключенного летом или осенью, были приурочены ко дню Николы зимнего. Утром молодую женщину свекровь вела в церковь, где молодуха причащалась или впервые после свадьбы пела; после этого ее считали полноправной женой. Чтобы отметить событие, вечером того же дня свекровь собирала в гости ближайших родственников невестки (ГЕМБ, 1926/1, 92). В Николин день молодую женщину впервые допускали «на оро» (в хоровод). Свекрови приводили своих невесток на место общего сбора и ставили их в конце хоровода, где они танцевали, не разговаривая или не держа друг друга за руки; после этого дня для них снимался запрет на участие в общественных праздниках и увеселениях (Смильанић 1960/1961, 141, юго-запад. Македония). Первый вывод молодой в общество (также в сопровождении свекрови) мог иметь место на Пасху во время общего сбора, там, где играли «хоро»: молодка вместе со свекровью обходила здесь всех присутствующих мужчин, даря каждому пасхальное яйцо (Ястребов 1886, 121). Аналогично и в Скопской Котлине все молодые жены вместе со свекровями в Юрьев день, на Пасху, реже — в престольный или иной весенний праздник собирались в церкви, где они отвешивали по три земных поклона в сторону церкви, а затем по очереди целовали руки всем присутствующим здесь же мужчинам — хозяевам семейств, получая от них монету, называемую *подарок* (Филиповић 1939, 445—446). У болгар Ловечского кр. на Пасху всем молодым женам да-

⁷ Вукмановић 1953, 18, сербы Суботицы; Странджа, 290; Ангелова 1948, 218, Самоков; Капанџи, 222; Добруджа, 330 и др.

рили по пирогу с «киткой» и немного красной шерсти, что было знаком прекращения ее «говения» в отношении свекра и свекрови (Ловешки кр., 311).

Календарно маркированы были и другие изменения в положении молодой женщины, следствием которых становилось расширение ее социальных связей, снятие с нее тех или иных ограничений, касающихся общественной и хозяйственной жизни. В Болгарии в Юрьев день молодой женщине впервые разрешали замесить тесто, что означало для нее завершение периода постсвадебной изоляции (Колева 1981, 124). В Софийском кр. первое замешивание теста было приурочено к Тодоровой субботе; свекровь готовила для невестки специальную ткань *люлка*, которой невестка опоясывалась во время замешивания хлеба, а затем хранила эту ткань, чтобы запеленать в нее своего первенца (Янева 1997, 86). В Пиринском кр. в тот же Юрьев день молодые приходили в гости к куму, где молодая просила прощения у кума, после чего получала право разговаривать с ним (Пирински кр., 272)⁸.

Важное значение придавалось и изменению обращения к молодой. В Гевгелии (Македония) в Тодорову субботу все молодые женщины, вышедшие замуж в течение прошедшего года, приходили к церкви, и каждая из них целовала руку священнику и всем присутствующим. Если до этого дня женщину звали *нивесто*, хотя она и была замужем уже некоторое время, то после Тодорова дня начинали обращаться к ней по имени как к полноправной женщине (Тановић 1927, 43). В других местах подобные собрания происходили в культовых местах села, например у почитаемых камней (Раденковић 1998, 122). В Габрово Тодорову субботу праздновали все молодожены, ибо в этот день была так называемая *Малка сватба*: с этого дня женщину больше не называли *млада булка*; молодожены устраивали угощение, на которое к ним в дом могли

⁸ Эти ограничения, известные в Болгарии, весьма многочисленны (запрет появляться перед мужчинами без головного убора, с голыми руками и ногами, садиться в их присутствии и др.); обычно отмена ограничений происходит не через год, а раньше — через неделю, месяц или 40 дней после свадьбы в результате совершения особого обряда, называемого «Прошка», когда молодая женщина получает прощение от старших мужчин. Подробнее об этом обряде см.: Гребенарова 1997.

без приглашения прийти все желающие; другое название праздника *караваи*, поскольку молодым дарили подарки и караваи (Моллов 1988, 93).

Особые обычаи существовали в Болгарии. Согласно традиции, каждая вышедшая замуж женщина вынуждена была с момента свадьбы и до первого после нее Юрьева дня носить свадебный наряд (одежду, обувь и украшения), а в общественных местах — верхнюю одежду; кроме того, молодые женщины обязательно ходили все это время *забрадени* (с платком на голове, который к тому же прикрывал и лицо). Женщине в течение всего срока запрещалось снимать обувь, что связано с представлением о ее временной нечистоте и опасности для окружающего мира (куда бы она ни наступила, все под ней сгорит).

В Юрьев день, реже в Тодорову субботу, на Пасху или Вознесение происходило окончательное утверждение «невесты» в статусе замужней женщины. Этот ритуал назывался *събуването* и *събличането на булката* «разувание и раздевание невесты». Женщина отправлялась в дом к своим крестным родителям или те приходили к молодым, и крестная мать, посаженный отец или старший сват торжественно снимали с нее всю одежду, обувь и украшения невесты и повязывали ей голову платком так, как это делали замужние женщины (это называется *забраждане булката*); кроме того, ей меняли обувь, давая взамен свадебной ту, в которой обычно ходят замужние женщины, после чего она, как считалось, *става жена* [становилась женой] и могла носить то же, что и остальные⁹.

Обычаи, исполняемые в рамках тех же календарных праздников, были нацелены на повышение фертильности молодых жен (развивая в этом смысле масленичные традиции, о чем шла речь в 7-й главе), от которых в ближайшем будущем ожидали прибавления в семействе. В Софийском кр. в Тодорову субботу молодая женщина, одетая в свадебный наряд, шла в церковь в сопровождении свекрови, которая несла с собой миску с вареной кукурузой и тодоровский калач. Всем встречным по дороге молодая женщина целовала руку. В церкви священник освящал принесенную пищу и все собравшиеся здесь свекрови угощали друг друга. Выйдя из церкви,

⁹ Шишков 1910, 183, Одринско; Колева 1981, 177; Арнаудов 1943, 97; Маринов 1984/2, 482; Маринов 1914, 456; Добруджа, 287, 334 и др.

свекрови начинали подражать кобылам: лягались и ржали; то же делали и остальные присутствующие здесь женщины (пытаясь при этом лягнуть молодых жен), а также сами невестки по дороге домой. Считалось, что это лягание и брыкание способствует плодовитости молодых женщин, видимо, по ассоциации самого действия с мужским началом и материально-телесным низом (Софийски кр., 247; Янева 1997, 90–91)¹⁰. В связи с фертильной символикой лягания ср. болгарское выражение *магарето я ритнало* (дословно «осел ее лягнул»), означающее наступление у девочки первых регул, после которых она потенциально уже могла вступать в брак и рожать детей (Христов 1999, 71).

В Ловечском кр. (ц.-сев.-болг.) Тодорова суббота считалась праздником молодых жен, отчего и вся 1-я неделя Великого поста получила название *Булкина неделя* 'неделя невесты', ср. зап.-болг. название Тодоровой субботы *Невестински ден*. В среду все молодые жены пекли хлебы и носили их своим матерям, а в пятницу матери посещали их и «возвращали хлебы», т. е. приносили в дар свои. С утра в Тодорову субботу свекрови отводили своих невесток (тех, которые замужем менее года) в церковь, куда те несли караваи или лепешки, смазанные медом; там жены раздавали хлебы, а также лягали друг друга и подражали ржанию кобылиц (не стоит забывать, что Тодорова суббота одновременно и «лошадиный» праздник, Конская Пасха). Родственники и соседи дарили каждой невесте по караваю, как на свадьбе. В церковном дворе молодые жены устраивали для всех общую трапезу, во время которой задирали подолы друг у друга, что, по-видимому, также должно было способствовать их плодовитости (Ловешки кр., 308). В тех же местах Болгарии и в тех же целях молодых жен в день Сорока мучеников отправляли в лес за буковыми ветками, *за да бучат* (т. е. чтобы они забеременели и родили), а матери давали им нести на спине в торбе семена, чтобы они были плодovиты (там же, 309).

В разных регионах Болгарии был также известен юрьевский обычай кидать в молодых женщин свежим, только что приготовлен-

¹⁰ Л. Раденкович, рассмотревший матримониальную тему Тодорова дня, оценивает подобные обычаи как способ символического приема молодых женщин в род со стороны предков, их «прививание» к родовому стволу (когда свекровь выступает своего рода заместителем предка) (Раденкович 1998, 122).

ным сыром или обрызгивать их молочной сывороткой, оставшейся от его приготовления, чтобы у молодых было много детей¹¹.

В составе южнославянского постбрачного цикла присутствуют и *очистительные мотивы* (правда, не ранневесенние, а зимние, завершающие собой скорее последсвадебные церемонии осеннего мяседа), к каковым принадлежат обычаи зимнего Иванова дня (7.01), примыкающие к комплексу очистительных праздников (таких, как Крещение и Бабин день, отмечаемый 8.1.). В зимний Иванов день в Болгарии и Македонии холостяки, друзья, кумовья и другие участники прошлой свадьбы купали молодых мужей в источнике, чаще всего прямо в одежде, приносили котел со свежей водой и обливали молодых с ног до головы во дворах, около колодцев, лили им воду за пазуху или обрызгивали с помощью букетика базилика¹². Кое-где обливали водой и молодых женщин прямо с головой (Арnaudов 1943, 52). В окр. Скопье (Македония) то же происходит на Крещение (6.01), когда холостяки «купают» те молодые пары, которые вступили в брак в прошедшем году. Если в это время было еще холодно, то во льду специально прорубали проруби (БЕ, 1997/1–2, 157, болгары Баната). Здесь к реке отправлялась целая процессия, во главе которой шли музыканты и вожак холостяков, который нес букетик базилика, а за ним шли молодые и остальные. У реки вожак и остальные кропили молодоженов водой с помощью букетика базилика, а потом отправлялись к молодым в гости, где молодая одаривала вожака платком, а молодой давал ему немного денег (ГЕМБ, 1938/13, 38). В р-не Михайловграда в зимний Иванов день молодые женщины носили заранее приготовленные подарки (ракию, лепешку или каравай, вязаные носки) куму или старшему свату, которые в ответ также одаривали их. Обмен подарками для молодых женщин означал завершение периода вынужденного молчания и иных ограничений (говения) в отношении названных лиц (Петров 1968, 245).

¹¹ Колева 1981, 36; СбНУ, 1892/8, 61; Вакарелски 1935, 391–392; Добруджа, 334; Арnaudов 1943, 97 и др.

¹² Петров 1968, 244; Добруджа, 313–314; Вакарелски 1935, 420; Капанци, 187 и др.

* * *

Значение этих и многих других послесвадебных церемоний, как кажется, состоит прежде всего в том, что, получив право на участие в них, молодожены как бы покидали хронотоп семейного обряда (с его условным временем) и включались в реальное время календарного года, в рамках которого текла жизнь всего сообщества. Тем самым они символически перемещались с периферии социума к его центру, «освобождаясь» от присущей им после свадьбы временной «чужести», и публично признавались «своими», но уже в новом для них статусе. Интерполяция любого совершаемого молодоженами нормативного действия в календарный цикл (будь то снятие венчальной одежды, первое замешивание теста или посещение общественного праздника) была способом признания этого нового статуса. И если сама свадьба являлась по сути обрядом окказиональным и в известном смысле частным, то постбрачные календарные праздники согласовывали «семейное» время с космическим и придавали свадьбе общезначимый характер. Косвенным подтверждением этого может служить образ чудесного трехъярусного (мирового) дерева, зачастую появляющийся в обрядовых песнях (не только в русских выюнишных, но также и в македонских — зимних николевских и ивановских), которые сопровождают календарные постсвадебные ритуалы.

Календарные обычаи, посвященные молодоженам в ранневесеннем цикле (масленичные, великопостные и пасхально-юрьевские), фактически «обновляли» социо- и половозрастную структуру традиционного сообщества и завершали собой матримониальный цикл, кульминация которого приходилась на осенний и зимний мясоеды (ср.: Wieruszewska 1966). Доминантой этой календарной темы (как и в любом другом переходном обряде) был разрыв старых социальных связей молодоженов и вхождение их в новый статус, осуществляемое в форме угощения, вступительной платы, выкупа своего места на новой ступени сообщества.

Часть II

КОНЕЦ ВЕСНЫ
И НАЧАЛО ЛЕТА
(ПОЗДНЕВЕСЕННИЙ
ПЕРИОД)



ГЛАВА 1

ПОМИНАЛЬНАЯ ТЕМА

*Як прыйдзе вясёнка,
Мы пайдзём на тваю магілачку,
Каб ты, наш татачка, устай
І нам парадачку даў.*

Белорусское причитание по отцу

Из истории разработки темы. — Пасхальные поминовения: Кагун Пасхи. Предки возвращаются на землю. — «Хождение Богородицы по мукам» в свете календарной мифологии. — Воскресение мертвых и их проводы. От Пасхи до Радуницы. — Пасха мертвых. — Рахманы. — Поминки на пасхальной и Фоминой неделях. — Открытый рай и «хорошая смерть». — Пасхальный период в свете календарных запретов. — Пасхальный период в зеркале языка. — Поминовения в троицкий период: Предки. «Заложные» покойники. Дети.

Выше нам уже приходилось говорить о том, что отдельные периоды славянского календаря тяготеют к разным мифопоэтическим доминантам. Мы показали, что для ранневесеннего периода важнейшим таким лейтмотивом является негативная оценка времени, выразившаяся в восприятии его как «хромого», «кривого», «глухого», «ржавого», «бешеного», «волчьего» и т. п. (см. выше в Части I, главе 1-й). Что же касается поздней весны, то доминантой этого периода стал, по-видимому, манистический комплекс. Исследование примет, поверий, мифологических рассказов, ритуалов, запретов и терминологии, так или иначе касающихся культа предков, и составляет предмет данной главы, открывающей вторую часть нашей работы.

Из истории разработки темы. Уже не раз писалось о том, что именно на востоке и юго-востоке Европы (у болгар, сербов, македонцев, греков, румын, а также у восточных славян и на некоторых сопредельных им западнославянских территориях) массовые календарные поминовения происходили весной¹, тогда как в Централь-

¹ Примечательно, что на востоке и юго-востоке Европы некоторые поминальные ритуалы имели место только весной. Таковы поминки у влашского населения северо-восточной Сербии, совершаемые при жизни человека и устраиваемые им самим (Зечевич 1967, 67).

ной и Западной Европе весенние задушки были утрачены довольно рано, после того как в XI в. католическая церковь ввела осенний праздник Всех душ (2.11), ставший фактически единственным днем поминовения усопших. Таким образом, практиковавшееся восточными и южными славянами весеннее поминовение оценивалось в научной литературе как весьма архаическое и исторически связывалось с античной традицией (С. Понятовский, М. Мурко, В. Клиндер, отчасти Д. К. Зеленин). Так, в начале XX в. М. Мурко в исследовании «Могила как стол» (1910) достаточно убедительно отстаивал тезис, согласно которому практически все весенние праздники поминовения мертвых, известные славянам (Радуница, Русалии, Семик, Ружичало и др.), несут на себе заметный след римско-греческого влияния (Murko 1947). Наиболее последовательное воплощение аналогичная концепция нашла в известной работе В. Клингера «Календарные обряды и греко-римская традиция» (Klinger 1931). На основании сравнительных данных В. Клиндер пришел к выводу о том, что восточно- и южнославянские пасхальные и троицкие (русальские) обряды в значительной мере являются преемниками римских майских и июньских празднеств, посвященных усопшим, к каковым он относил Lemuria (отмечавшиеся в первой половине мая), Carnalia (приходившиеся на самое начало июня) и более поздние итальянские Rosalia (Klinger 1931, 15–20). Фактически ученый признал тот факт, что весь этот календарный период был так или иначе связан с поминовением предков, а выбор конкретной даты поминовения (тяготеющей соответственно к Пасхе или Троице) обусловлен особенностями местных традиций.

И действительно, весенний календарный цикл буквально пронизан поминальными мотивами². Открывает цикл мясопустная суббо-

² Весна как время возвращения предков — мотив необычайно популярный в восточнославянских причитаниях. Здесь и тема напряженного ожидания душ умерших из вырия вместе с перелетными птицами:

Як усе птушачкі будуць із выр'я ляцець,
Я буду пілнаваць,
З каторай стараны мой татачка будзе ісці

(ППГ, 213);

и тема «пробуждения» предков:

Ах, мая мамачка...
Прыйдзе вясніца,

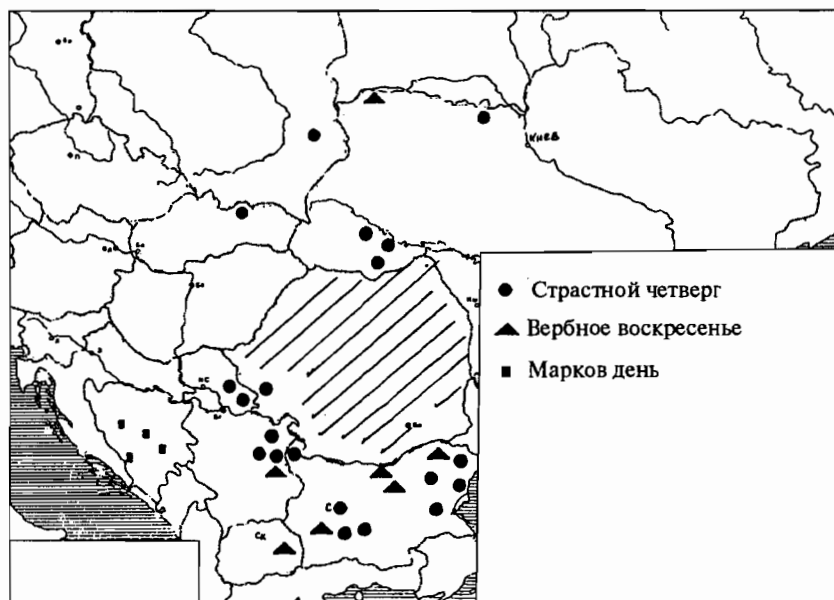
та, на которую приходилось установленное православной церковью поминовение усопших, а также народные поминальные обряды масленицы и отчасти (на северо-востоке Балкан) Тодоровой недели. Однако особенно насыщенным в интересующем нас смысле является период начиная со Страстной недели и вплоть до Троицы и петровского заговенья.

ПАСХАЛЬНЫЕ ПОМИНОВЕНИЯ

Канун Пасхи. Предки возвращаются на землю. Единство пасхально-троицкого цикла как поминального в восточно- и балканославянских традициях обусловлено мифологическими воззрениями. Согласно им в один из дней, предшествующих Пасхе или непосредственно следующих за ней, предки возвращаются на землю, где пребывают в течение некоторого времени.

Наиболее последовательно этот лейтмотив весенней мифологии разработан на востоке Балкан, а именно у болгар и македонцев (единично у сербов в Лесковацком крае). Считается, что в Вербное воскресенье (преимущественно на северо-востоке Болгарии; ЕБ, 120), в Страстной четверг или на Пасху раскрывается небо и предки возвращаются на землю (*распускают, пускают умерлите*, Капанци, 215, 221), где остаются до троицкого периода — Вознесения, Духовской субботы или Троицы, ср. болг.: «*На Великден пускали на умерлите душите и ги затваряли на Голямата неделя Петдесетница*» [На Пасху выпускали души умерших и закрывали их на Великой неделе на Пятидесятницу] (АЕИМ-576-II, с. 49). В это время души пребывают на цветах и растениях, кружатся в воздухе (Murko 1947, 227; Горна-Оряховица): можно услышать, как они жужжат, словно пчелы (Странджа, 302). Аналогичные верования о пребывании предков на земле от Страстного четверга (или Пасхи) до духовской субботы (или Вознесения) известны гагаузам и болгарам, переселившимся в Бессарабию (Сорочану 1995, 58), влашскому

Прыляциць зяюлочка,
Сядя на вишаньку,
А йна будая кукаваць,
А мая мамачка думаць будая,
Што дачка прыйшла яе пабуджаць.



Карта 1. Поминальные дни предпасхального цикла

населению северо-восточной Сербии (Костић 1993, 245), а также румынам (КОО 2, 304; Кабакова 1989) и грекам (КОО 2, 334–335).

В Вербное воскресенье, а чаще в Страстной четверг, на указанных территориях (дискретно: Болгария, Македония, сев.-вост. Сербия, Румыния) принято было посещать кладбище и помянуть покойников (см. карту 1)³. Женщины раздавали на кладбище обрядовые хлебы (просфорки, лепешки, часто в нечетном количестве и из пресного теста) и устраивали поминальный обед дома; оставляли на могилах коливо (болгары в Бессарабии, румыны); в Лазареву

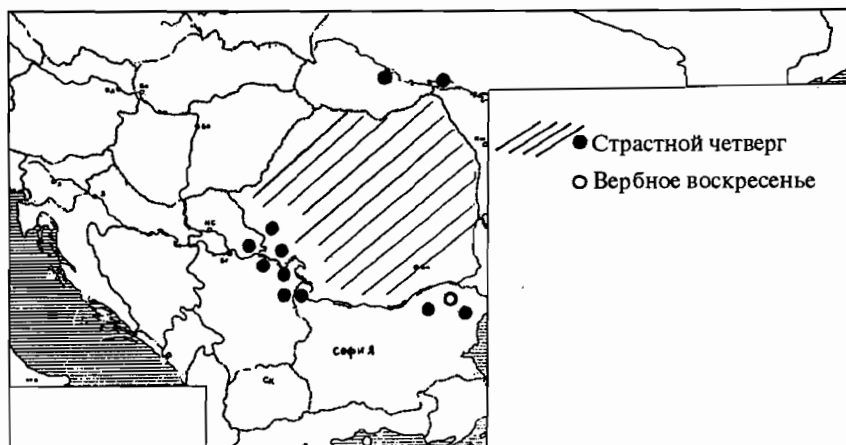
³ На более западных южнославянских территориях пасхальные и предпасхальные поминки практически неизвестны. К исключениям можно отнести восточнославонский, боснийский и далматинский обычай посещения кладбищ в Марков день, обычно отмечаемый через несколько дней после Пасхи (Murko 1947, 230, 232; Kajmaković 1975/1976, 50; Филиповић 1955, 130; Пећо 1925, 365–366; Караџић 1903, год. 4, 169, Сараево), а также известную хорватам практику посещать могилы в Вербное воскресенье, втыкать в них освященные оливковые ветки и молиться за усопших (Milićević 1974/1975, 449).

субботу девочки разносили по соседям в память о мертвых поминальные хлебцы — *психудия* (от греч. слова со значением 'душа') (Пимпирева 1995, 142, каракачане в Болгарии); пускали специально приготовленные хлебы по воде (Мицева 1994, 22, Разградско); жгли на могилах свечи, украшали цветами кресты и памятники (Ђорђевић 1958, 375, серб. лесковац.); относили на могилы освященные вербовые ветки (ЕБ, 120, сев.-вост.-болг.). В некоторых местах Болгарии к числу поминальных причисляли три последних дня Великого поста либо только Страстную субботу, когда женщины посещали могилы и совершали там названные действия (Пловдивски кр., 267; Буковинова 1995, 262; Странджа, 334; Добруджа, 329 и др.); в Пироте практиковались *предускришње задушнице* (ЕКЗ 1, 57) и др. Характерная для Балкан и в целом нетипичная для восточных славян традиция предпасхальных поминовений нашла отражение и в обычае относить в эти дни на могилы крашенные яйца (окр. Варны, Стоянова 1980, 39; Добруджа, 329; болгары в Бессарабии и др.) или раздавать их *за бог да прусту* (банат.-болг., Телбизови 1963, 246).

Помимо ритуального кормления, предков «поили» водой или вином⁴. В таком символическом ключе можно, видимо, трактовать многочисленные южнославянские и румынские поминальные обычаи поливать могилы вином и водой (болг., румын, с.-вост.-серб.), выставлять горшки с водой у домов (там, где можно ожидать появления душ, румын.), раздавать на кладбище кувшины для воды (болгары в Бессарабии). В западной Болгарии в Страстной четверг сразу после первых петухов женщина шла к источнику, набирала там несколько кувшинов воды и отправлялась с ними на кладбище, где выливала по 1–2 кувшина на каждую принадлежащую семье могилу (Маринов 1984, 542). Широкую известность (по преимуществу в сербском и румынском Банате, на востоке Сербии) получил обычай, называемый *изливање*, или *пуштање воде мртвима* и состоящий в пускании (переливании) проточной воды, предназначенной поименно каждому из умерших⁵. У румын воду для покойников (также поименно)

⁴ Заметим попутно, что обычай «поить» предков водой или вином — по преимуществу балканский и в других славянских традициях почти не встречается (об этом обычае в погребальной обрядности балканских славян см.: Петров 1962).

⁵ См.: Чајкановић 1924; Босић 1996, 252–256; ГЕМБ, 1975/38, 163–164; 1978/42, 395; Филиповић 1958, 254–259 и др.



Карта 2. Поминальные костры в канун Пасхи

лили прямо во дворе, рядом со столом, на котором было выставлено ритуальное угощение (Кабакова 1989, 293–294). Кое-где в Страстной четверг обустроивали могилы (серб. Банат, болг. Свиштов).

Специфической чертой предпасхальных календарных поминовений в компактном ареале северо-восточной Сербии (Джердап, Неготинская краина, Заечар), северо-западной (Видинско) и северо-восточной (капанци, Разград, Добруджа)⁶ Болгарии, южного Баната и Румынии является обычай разводить в Страстной четверг поминальные семейные костры (см. карту 2). Их жгли на кладбище, вблизи «своих» могил, а также во дворах и на других традиционно принадлежавших данной семье участках земли. Так, в сербском селе Свиница, расположенном на румынском берегу Дуная, такой костер, называемый *просет*, утром разводили на пороге дома и предназначали его умершим в этой семье, а затем жгли костры на кладбище, в изголовье каждой могилы (Зечевић 1971, 93). Считалось, что таким образом «греют» покойников (ср. с.-зап.-болг. *греене на мъртвите*). У румын поминальные костры Страстного четверга также связывались с темой тепла: костры разводили во дворах, рядом выставляли угощение, вино и воду и звали усопших по именам: при этом полагали, что души незримо присутствуют здесь (КОО 2, 304;

⁶ Обычай известен и у болгар Бессарабии (Сорочяну 1995, 58).

Кабакова 1989, 293–294)⁷. На северо-востоке Болгарии мотив «согревания» умерших известен не был, а практику разведения поминальных костров объясняли тем, что предки при выходе из могил нуждаются в свете (Капанци, 221). Сербы Заечара и румыны северо-восточной Сербии разводили такие костры в память тех людей, которые умерли «без свечи», кто был лишен света при оставлении этого мира (Зечевич 1967, 77; ГЕМБ, 1978/42, 465).

Великочетверговые костры, называемые *griti diđa*, известны и гуцулам (Kolberg 54, 260; КА, Головы Верховинского р-на Ивано-Франковской обл.), однако за исключением своего названия никаких иных связей с поминальной темой они как будто бы не обнаруживают. Восточнославянский обычай «греть покойников» приурочен почти исключительно к зимнему циклу (см.: Зеленин 1909; СД 1, s. v. «Греть покойников»).

За пределами Балкан предпасхальные поминовения, как и мифологические рассказы о появлении предков в это время, судя по материалам XIX–XX вв., встречаются достаточно редко. На Житомирщине, например, обыкновение готовить в Страстной четверг рыбу объясняли тем, что якобы «мертвые придутъ ести» (ПА, Выступовичи). Кое-где на Смоленщине Страстной четверг считался поминальным днем, когда женщины пекли блины и пресные лепешки и поминали родителей (Неверович 1859, 145). Мифологические рассказы о выходе мертвых в Страстной четверг и приуроченные к нему поминальные обычаи встречаются в севернорусских материалах; мотив «открывания могил» в Страстной четверг характерен для мифологии лемков (NRzR, 282). На востоке Польши (Люблинское воев.) вечером в Страстную пятницу женщины, выливая во дворе помой и грязную воду, говорили: «*Uciekajcie dusze, bo wylewać muszą*» [Убегайте, души, так как я вылить должна]; это делали, «*żeby umarłego nie oblać*» [чтобы умершего не облить] (АКЕ, А-57, 58).

Между тем, такая ареальная картина поминальных обычаев Страстного четверга входит в явное противоречие с работами отечественных исследователей (Д. К. Зеленин, Б. А. Успенский, О. А. Седяко-

⁷ Иногда поминальные костры румыны жгли на Благовещение (Кабакова 1989, 213); в Бессарабии с этим же днем связывалось поверье о возвращении предков, в связи с чем рано утром в доме затапливали печи, чтобы мертвые могли обогреться (Сырку 1914, 160).

ва и др.), общим местом в которых стало утверждение о том, что у восточных славян (особенно у русских) Страстной четверг был общим поминальным днем. Объяснить это противоречие можно, лишь обратившись к древнерусским и средневековым источникам, не раз упоминавшим Страстной четверг как день поминовения. В «Слове о посте к невежам» (памятнике XII–XIII вв., по спискам XVI в.) осуждался обычай приготовления бани для мертвых и трапезы в бане, связываемый с приходом умерших: «в великии четверток поведаяють [предлагают] мрътвым мяса и млеко и яйя и мылница топят и на печь льют и попел посреде сыплют слада [следа] ради и глаголють мыитесь, и чехли вешают и убруси и велят ся терти... и гадають на попеле следа и егда видять на попели след и глаголють приходили к намь навья мытсья» (Гальковский 1913, 15). В «Слове св. Григория Богослова» (по Чудовскому списку XVI в.) сказано: «...и сметье у ворот жгуть в великой четверг, молвящ тако у того огня дша приходяще огреваются» (там же, 34), ср. в «Стоглаве» (1551): «А в великий четверток порану солому палять и кличут мертвых» (Стоглав, 142). В XV в. польский проповедник Михал из Яновца, монах из монастыря в Тшемешно, упрекал прихожан в том, что в Великий четверг все члены семьи шли на кладбище, устраивали там трапезу, танцевали, а также зажигали костры (*grumathki*), чтобы души могли обогреться (Brückner 1895, 322). Кстати, основываясь именно на этом последнем свидетельстве, М. Мурко полагал, что еще в XV в. у католического населения Польши, несмотря на церковные запреты, сохранялись весенние поминовения, утраченные, видимо, лишь позже (Murko 1947, 253).

Таким образом, практика великочетверговых поминовений, основанных на мифологических представлениях о временном возвращении умерших в период от Страстного четверга (Вербного воскресенья) до Пятидесятницы, до самого последнего времени была известна на Балканах (болгары, румыны), а также некогда у восточных славян, где позже оказалась, по всей вероятности, утрачена. Южно- и восточнославянская локализация великочетверговых (предпасхальных) поминовений, а также древнерусские и средневековые свидетельства позволяют считать их архаической чертой славянского календаря.

«Хождение Богородицы по мукам» в свете календарной мифологии. Известные переключки с рассмотренными мифологическими

воззрениями находим в книжной традиции, в «Хождении Богородицы по мукам» — греческом апокрифе (VI в.), известном в многочисленных славянских списках. Завершающим эпизодом «Хождения...» является дарование Господом всем грешникам отдыха от мук на период от Страстного четверга до Пятидесятницы, ср.: «...И се даю вам (мучащимся) день и ночь от великого четверга до святого пянтикостия, имете вы покои и прославите Отца и Сына и святого Духа» (ПСРЛ 3, 124)⁸.

Этот апокриф лег в основу ряда фольклорных произведений. В русской фольклорной традиции это духовные стихи, рассказывающие о посещении Богородицей ада и лицезрении ею грешников, мучающихся в наказание за свои деяния в земной жизни. Однако в русских духовных стихах, перелагающих мотивы апокрифа («Страсти» и др.), нет ничего хотя бы отдаленно напоминающего мотив освобождения душ от наказания и тем более их «выпускания» с «того света». Иначе обстоит дело в южнославянском фольклоре. По мнению болгарской исследовательницы Ц. Вранской-Романской, апокриф «Хождение Богородицы по мукам» послужил основой ряда фольклорных произведений южных славян. Ц. Вранска выявила по крайней мере две болгарские песни, отдельные мотивы которых коррелируют с интересующими нас мотивами «Хождения...». В одной из них, записанной в р-не Разграда, Архангел обращается к Господу с просьбой:

Я дай ми, Боже, я дай ми...
И китката със кл'учувете
Рай Бужи да си разклуче,
Да си юрели разпусна,
Ют Врѣбница ем ду Спасувден...

Дай мне, Боже, дай мне...
И китку с ключами,
Рай Божий отпереть,
Распустить мертвых
От Вербницы до Вознесения...

(Вранска 1940, 182)

По варианту, записанному в р-не Новопазара, Архангел встречает Господа и просит у него ключи выпустить умерших, чтобы они могли увидеть родных и обойти свои дома. Господь отдает Архангелу

⁸ В различных списках апокрифа, судя по всему, вторая дата может варьироваться. Так, в сербской рукописи XV в. освобождение от мук продлено до Всевятского заговенья, приходящегося на следующее после Пятидесятницы воскресенье (Тихонравов 2, 38).

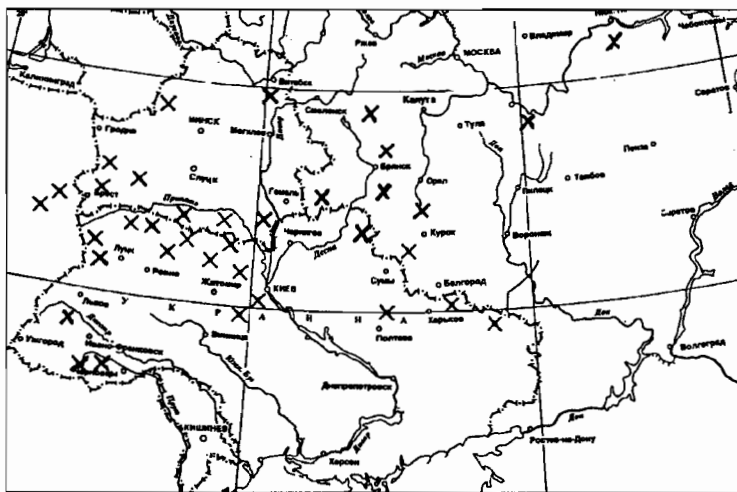
ключи, и тот распускает души в Страстной четверг на всю Светлую неделю (там же, 183).

При ближайшем рассмотрении, однако, оказывается, что если внешняя канва этих болгарских песен, точнее — их персонажи (Господь, Архангел) и соотносятся с апокрифом, то детали эпизода сильно разнятся. В апокрифе речь идет только об освобождении от мук (о «покое» душ), т. е. о перерыве в мучениях, на период от Страстного четверга до Троицы. В песнях же говорится о том, о чем и в приведенных выше мифологических рассказах и поверьях: об отпирании рая/ада и о «выпускании» душ на «этот свет»; что же касается сроков, то в песнях, как мы видим, упоминаются сроки, скорее актуальные для поверий (Вербное воскресенье — Вознесение), нежели для апокрифа (Страстной четверг — Троица).

Таким образом, реальное соотношение мифологического верования, древнего апокрифа и болгарских песен остается не совсем ясным. Вероятным будет предположить, что апокриф, фольклорные тексты, возникшие на его основе, и интересующее нас мифологическое воззрение бытовали у южных славян в некотором смысле параллельно, возможно взаимовлияя и поддерживая друг друга. Влияние апокрифа можно усмотреть в некоторых сербских и болгарских поверьях о возвращении предков, где встречаются прямые аллюзии апокрифа, например мотивы ада и освобождения грешников от наказания. По верованиям жителей из окр. Самоково (зап. Болгария) и Лесковца (вост. Сербия), на Пасху души отпускают из ада или освобождают от адских мук (Ангелова 1948, 239; Требјешанин 1971, 193), что для самих мифологических верований нехарактерно (в них говорится об «отпущении» душ на волю, а не об аде или адских муках). Зафиксированный в окр. Габрово рассказ представляет собой близкий вариант соответствующего места из апокрифа с небольшим дополнением в конце; ср.: все души по небесной просьбе Богородицы освобождаются от мучений со Страстного четверга до Троицы, а потом их закрывают опять и связывают цепями до следующего года (Моллов 1988, 80).

Воскресение мертвых и их проводы. От Пасхи до Радуницы. Тема длительного пребывания предков на земле, среди людей, не чужда и восточнославянской мифологии. Кое-где у украинцев и белорусов встречаются рассказы о том, что вся Светлая неделя была

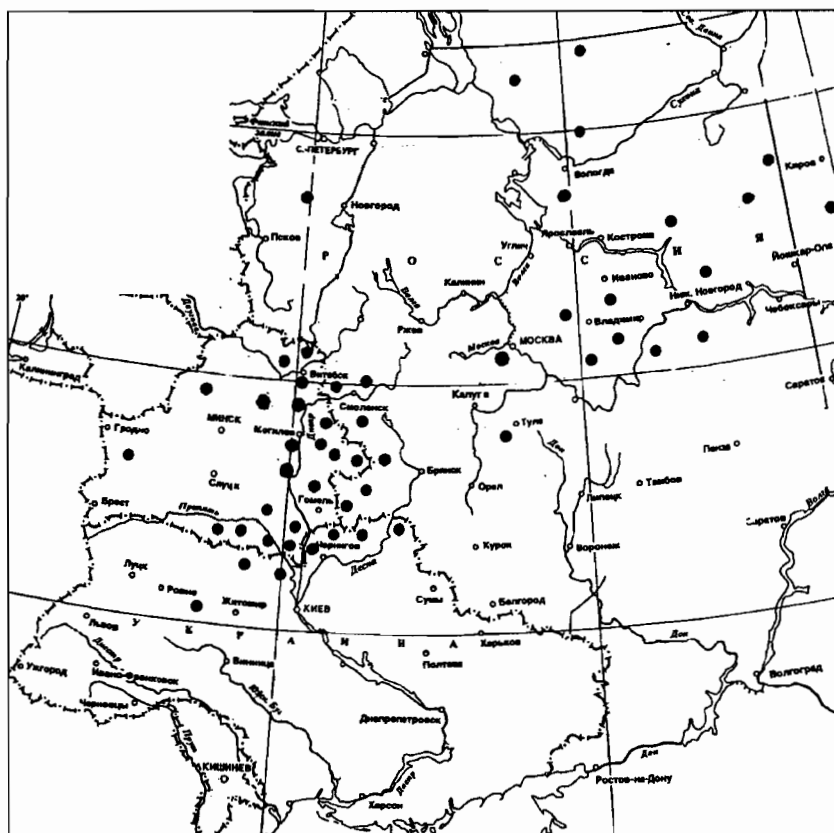
отпущена предкам для хождения по земле и для взаимного общения живых и мертвых⁹. Согласно этим рассказам, на Пасху (или в пасхальный четверг, так называемый *Навский Великдень*) все мертвые возвращаются и пребывают в домах и в церкви до начала следующей недели, когда их поминают и «провожают» обратно на кладбище. Последнее случается в воскресенье, понедельник или вторник Фоминой недели, носящие — преимущественно на западе восточнославянского ареала — название *Проводы* (обычно это понедельник или даже воскресенье), преимущественно на востоке — *Радуница*, хотя оба хрононима могут и накладываться друг на друга (ср. отражающее как раз такой случай выражение *Радуница на Проводах*), см. карты 3, 4.



Карта 3. Хрононимы на +provod-

⁹ Ср. близкий мотив в апокрифе «Видение апостола Павла», как считается, повлиявшем на упомянутое выше «Хождение Богородицы по мукам»: «...вот даю вам, пребывающим в муке, покой в день и ночь Святой недели» (Апокрифы Древней Руси, 70; ср. Апокрифы, 237). В греческом фольклоре известен также мотив «договор с Хароном о том, чтобы он отпускал умерших на землю погостить три раза в год (на Рождество, Крещение и Пасху)» (Цивьян 1999, 350).

Мотив избавления грешников от мук по великим праздникам встречается и в народной традиции, ср. рус. верование о том, что на Благовещение «грешников в аду не мучают» (КГ, 143), и под.



Карта 4. Хрононим *Радуница* и под.

Приведем характерные мифологические рассказы. «Проводы мертвяцой были на кладбище. Хрыстос васькрес, и мяртваья живутъ эти дни, а патом на Радуницу мы атводим их назад, на кладбище. И водку, и закуску нясли, и хрясты пакрасим, вяночки, палатенци вешають, цвяты сажають» (ПА, Челхов Климовского р-на Брянской обл.); «Кались мертвы, казали, хадыли. Як на Паску ўсе мертвы приходять ў гости и их бачать. Приходять, залазят за стол, сидят, а тады от се Правады ж, там от, праводят радных сваих пакойников, одводят да кладбища. Праведут — ваны то ўжэ уходят кажно ў свае место» (ПА,

Жихово Старо-Будского р-на Сумской обл.); «Проводы. Проводымо мы тамти души. В чэтвер воны приходять, то воны тут будуть, а в нэдилю видходять назад» (ПА, Грабово Любомльского р-на Вольнской обл.)¹⁰.

О пребывании предков на земле в течение нескольких дней пасхальной недели свидетельствует и тот факт, что на всем западе восточнославянского ареала (особенно на западе Полесья) в пасхальном цикле было известно два поминальных дня. Первый — один из дней Пасхи (первый или второй) или пасхальный четверг (*Навский Великдень*); второй — Проводы, ср. карты 5, 3. Если на Проводы, как мы показали, усопших обычно «проводжали», то на первые дни Пасхи или в пасхальный (*Навский, Мертвый*) четверг совершались действия, которые с некоторыми оговорками можно истолковать как «встречу», «прием» умерших. Помимо посещения кладбищ и оставления еды на могилах, на Пасху и в пасхальный четверг люди посещали кладбища, поправляли могилы и кресты, сажали цветы, красили памятники и ограды, обновляли рушники на крестах, украшали их венками (ПА, Красновостав Вольнской обл.; Заболотье, Одрижин, Велута Брестской обл.); оставляли с вечера пасхального четверга еду на столе, которую в Проводной понедельник выбрасывали или отдавали скоту (ПА, Нобель Ровенской обл.); ожидая на Пасху возвращения мертвых, не закрывали в домах двери (ПА, Олбин Черниговской обл.); ходили на кладбище «побужать покойников» (ПА, Синин Брестской обл.; Симоничи Гомельской обл.); выносили для умерших одежду и развешивали ее во дворе (ПА, Кончицы Брестской обл.).

Существование двух поминальных дней, один из которых осмыслялся как «Пасха мертвых», а другой — как их «проводы», говорит в пользу того, что прежде пребывание предков на земле во время пасхальной недели было актуальным мифологическим верованием на значительной части восточнославянского этнокультурного континуума.

Эта восточнославянская (западнополесская) традиция является в то же время продолжением восточнобалканской, также отводящей

¹⁰ Кое-где на западе украинского Полесья «проводы» умерших совершались в Юрьев день, обычно отмечаемый через несколько дней после Пасхи: «На того Юрья приходиў батюшка з церкви, ходили на кладбище, проводили мертвых. Батюшка отправля над каждой могилкой» (ПА, Берестье Дубровицкого р-на Ровенской обл.).

для посещения предков целый период (от Страстного четверга до Вознесения или духовских праздников).

Пасха мертвых. Однако наиболее популярной в восточнославянской календарной мифологии стала тема кратковременного возвращения мертвых, обычно — в пасхальную ночь, т. е. своего рода «Пасха мертвых». С одной стороны, «Пасха мертвых» осмыслялась как воскресение усопших, покидающих «тот свет» и поднимающихся из могил. С другой стороны, «Пасха мертвых» предусматривала приобщение усопших к главному христианскому празднику, их участие в его культах и обычаях. Особенно широкое развитие эта тема получила в восточнославянской традиции, в то время как на востоке Балкан заметны лишь отголоски собственно пасхального поминовения усопших.

Украинцы Закарпатья, зажигая на кладбищах костры в Страстную субботу, полагали, что этот свет надобен душам, выходящим из могил и идущим в церковь на службу (Богатырев 1971, 236). Рассказы о том, как души служат пасхальную службу, хорошо известны в восточнославянском фольклоре, ср.: «Покойники правят Паску. Люди отправят, пайдуть по дамах, а покойники начинают». Если кто-нибудь из людей опоздает ко всенощной и придет в церковь позже, он встретится там с покойниками, которые могут разорвать человека (ПА, Дягова Менского р-на Черниговской обл.)¹¹. По сведениям с Волины, покойники, выходя с «того света», не боятся ни креста, ни могил, и если увидят живого человека, то задушат его. В предотвращение этого крестьяне обливаются водой (Петров 1871, 25). Люди, сильно тоскующие по умершим родным, получали возможность увидеть их на Пасху в церкви и выслушать их жалобы, чему посвящены многочисленные мифологические рассказы. *«Як умэрла дочка, — рассказывали на Ровеничине, — мати плаче, плаче. Ёй кажут: „Як на Усюнощну будут с цэркви всіх гонять, захавайся за престой, то побачиш дочку свою!“ Як ёна за пре-*

¹¹ В Далмации, для которой пасхальные «визиты» душ умерших в целом нехарактерны, рассказывали, что человек, оставшийся в церкви в пасхальную ночь, после того как оттуда выйдут священник с прихожанами, непременно сошел бы с ума (Argdalić 1915, 45). В этом мы склонны видеть косвенное указание на то, что сумасшествие могло восприниматься как результат общения с душами, посещавшими церковь в пасхальную ночь.

стой сила, — мёртвые идут у престола. И дочка ей идэ и вэдро воды несэ: „На, твоя вода, бо я за то (за твои слезы. — Примеч. собир.) ў води лежу“» (ПА, Берестье Дубровицкого р-на).

Пасхальная служба, которая правится умершими, может не совпадать по времени с настоящей. Так, в Луцком у. местным священником была записана быличка о том, как в пасхальный четверг старик пошел ночью в церковь и увидел там собравшихся мертвецов. Внешне все происходившее напоминало пасхальную службу, но при этом лица присутствующих были перепачканы землей, священник читал молитву, в которой старик не смог разобрать ни слова; вместо пасхального звона колокол ударил лишь один раз, а в руках у собравшихся были пасхальные яйца, заполненные кострицей (Пуриевич 1866, 356).

Среди русских (в меньшей степени белорусских и украинских) обычаев, связанных с приобщением умерших к пасхальным обычаям, обращает на себя внимание христосование с умершими на кладбище, продолжавшееся в течение всей Фоминой недели вплоть до Радуницы. Считалось, что на приветствие «Христос воскрес» мертвые ответят «Воистину воскрес!» (Селиванов 1886, 102, воронеж.)¹². Вместе с тем утрата религиозности и греховность, по мнению крестьянства, стали мешать этому общению с умершими, и с некоторого времени они якобы перестали отвечать на приветствия людей (БВКЗ, 146, владимир.). Праведность как необходимое условие для контакта с умершими — мотив весьма популярный в восточнославянских мифологических повествованиях. Так, на Смоленщине рассказывали: женщина с девочкой шли на кладбище в Радуницу. Девочка увидела на елке кукол — это были покойники, которые встречали тех, кто пришел их помянуть. Дети видят «родителей», потому что не грешные (ВКТК, 150).

Важным моментом было и своего рода «оповещение» усопших о наступлении Пасхи. И здесь особое значение придавалось крашеным яйцам. На юге и юго-западе Болгарии и в Македонии (в отличие от северных областей Болгарии) умершим сообщали о наступлении праздника в 1-й день Пасхи, непосредственно после церковной службы. Болгары Кюстендильского кр., помещая в пасхальное утро над воротами двора скорлупу первого окрашенного яйца, по-

¹² Подборку свидетельств на эту тему см.: Успенский 1982, 158.

лагали, что души умерших, которые будут идти в этот день по селу, увидят скорлупу и вспомнят: «Верно, днеска било Великден» [Верно, сегодня Пасха] (Захариев 1963, 390). В Македонии женщины во время пасхальной службы ходили на кладбище, зажигали там свечи и оставляли красные пасхальные яйца, сообщая мертвым о наступлении Пасхи (Делиниколова 1960, 162; Китевски 1996, 98).

Основным эпизодом пасхальных поминовений было «разговление» усопших (практиковавшееся как в первые дни Пасхи, так и на 2-й неделе — на Проводы или Радуницу). Вообще же посещение кладбищ (главным образом на 2-й день Пасхи) известно повсеместно у восточных славян (ср. вост.-слав. выражения *проведывать*, *навестать*, *будить родителей*), значительно реже — у южных¹³. «Разговление» выражалось в выкладывании на могилы крашенных яиц (которые, по украинским поверьям, съест душа усопшего — Иванова, Марусов 1893, 446), куличей (вост.-слав.), пасхальных калачей с запеченными внутрь яйцами (болг., серб., макед.), реже мяса и других скоромных продуктов. У банатских геров женщины при этом целовали каждый калач и обращались к Богу с просьбой принять эту жертву за своего умершего: «Прими Господе, у царство небесно, нека буде пред мојим мртвима за душу!» [Прими, Господи, в царство небесное, пусть будет перед моими покойниками для их души!] (Босић 1996, 268). Вместе с умершими на Пасху на могилах часто разговлялись и люди, приходя на кладбище прямо со веношной (рус.).

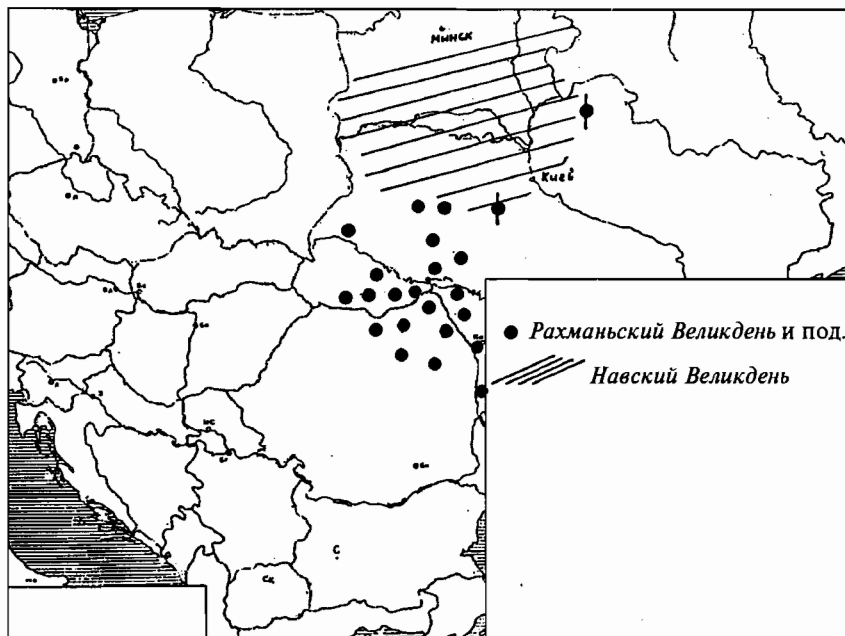
Рефлексы приобщения усопших к пасхальному застолью можно усмотреть и в некоторых западнославянских обычаях, впрочем весьма редких. Так, словаки в Татрах, сажая в печь пасхальные хлебы, предназначали каждый хлебец или кусок пасхи конкретному члену семьи, в том числе и тем, кто умер в течение прошедшего года. Там же на второй день Пасхи люди посещали могилы близких и «приглашали» их домой на поминальный обед, который устраивался в этот день в память о члене семьи, умершем в течение года (Olejník 1978, 114, 118). Словаки Закарпатья украшали на Пасху могилы хвойными ветками и клали на них яйца (Валенцова 1988, 254). К числу доста-

¹³ См.: Филиповић 1939, 395; Босић 1996, 273; Расковник 1994/74–75, 30, бараньские сербы; ГЕМБ, 1974/37, 219, Буджак; Бабовић 1963, 210, Оролик; Лукиć 1924, 348 (Хорватия).

точно редких исследователи относят обычай посещения кладбищ в пасхальное воскресенье (после службы или после обеда) и возложение на могилы яиц, пасхальной выпечки и хлеба (Horváthová 1986, 187). В Кракове в пасхальный вторник местные жители собирались на легендарной могиле Крака, где происходили игры, отдаленно напоминающие ритуальные поединки, в том числе и перебрасывание пасхальными яйцами (Kolberg 5, 289–290). Словенцы Каринтии, прежде чем начать пасхальный завтрак, бросали кусочек мяса в огонь «усопшим душам в чистилище» (Kuret 1, 234).

Тема возвращения душ на землю на пасхальных праздниках находит свое развитие в поверьях и мифологических рассказах о тесных контактах между «этим» и «тем» мирами, имеющих место в названный период. Так, на Харьковщине дети, проклятые своими родителями, посещали их могилы на Пасху до восхода солнца: они христосовались с умершими родителями и просили у них прощения. Считалось, что если в этот момент земля под ними загудит, значит родители простили детей и их наконец приняла земля (Харьковский сб. 8, 260). На Русском Севере и в других местах бытовали поверья о том, что именно на Светлой неделе каждый пропавший или похищенный нечистой силой человек получает возможность вернуться домой даже и через много лет (РДС, 296). Не исключались и переходы между мирами в другом направлении. Так, в русских легендах известен сюжет о том, как на Пасху Бог уводит человека в гости на «тот свет» в ответ на проявленное к нему гостеприимство (Пигин, Разумова 1995, 54, 56).

Пасха мертвых (продолжение). Рахманы. Непосредственно с Пасхой и следующими за ней неделями связано и представление о рахманах — блаженном народе, живущем где-то под землей, у великих вод, в которые вливаются все реки, или за морями. Рахманов считали родственниками живущих (ср. «Рахмани се наші крєвні» — Шухевич 4, 243, гуцулы). Рахманы — христиане, постящиеся в течение целого года (ср. известное на Украине выражение «Постимо, як Рахмани»); но у них нет времени как такового, поэтому узнать о наступлении Пасхи они могут только от людей. Вот почему в Страстную субботу или на первый день Пасхи христиане, живущие на земле, пускают по реке яичную скорлупу (часто от крашенок или от яиц, использованных для приготовления «паски»). Через некоторое



Карта 5. «Пасха мертвых»

время эта скорлупа доплывает до Рахманов, и тогда они начинают праздновать Пасху. Рахманская Пасха приходится на Фомино воскресенье или Преполование Пятидесятницы, отчего эти дни в соответствующих локальных традициях называются «Рахманский Великдень»¹⁴.

Когда скорлупа доплывает до рахманов, она вновь заполняется яйцом (Купчанка 1875, 356, буковин.), и каждого такого яйца хватает на 12 рахманов (Яцимирский 1900, 271). Если в Рахманский Великдень приложить ухо к земле, то можно услышать, «як Рохмани підь землев дзоньит», справляя Пасху, однако доступен этот звон только праведникам (Франко 1898, 208; Колесса 1898, 95, Стрыйский у.). Люди отмечают этот день строгим запретом на какие-либо

¹⁴ См.: Гуцульщина, 297; Данильченко 1869, 8–9; Чубинский 1/1, 220; Чубинский 3, 29; Зубрицький 1900, 44; Онищук 1912, 42; Етнографічний вісник 1898/5, 95; Галько 1862, 4; ИИФЭ, оп. 3, д. 366, л. 46, Подолье.

работы на земле. Жители Печенижина полагали, что если работать на земле в *Rachmańskij Wetykdeń*, то рахманы будут собирать с этого места урожай в течение семи лет, а людям не достанется ничего (Schneider 1907, 31).

Хрононим *Рахманский Великдень* и связанные с ним представления о рахманах и яичной скорлупе, ежегодно отправляемой им по воде, известны исключительно на юго-западе восточнославянского этнокультурного континуума: у гуцулов, русинов, западных украинцев (см. карту 5).

За пределами этого региона, в центральных и восточных областях Украины, встречаются сходные свидетельства, однако уже вне связи с рахманами. На Сумщине на Вознесение «*яйце кидають на воду, хоть и нэ святэ. Можэ, из радных маих хтось десь утапиўса, так ано жеде яйца таво*» (ПА, Жихово Серединно-Будского р-на). На Вольни жители бросали скорлупу крашенных яиц в воду на Пасху, полагая, что к пасхальному четвергу, когда Бог выпускает предков на землю, она донесет до усопших весть о воскресении Христа и тогда наступит «их» Навская Пасха (Петров 1871, 25). Любопытно поверье, зафиксированное в начале XIX в. в Киевской губ. Местные жители рассказывали о живущем за морем народе, называемом ими *навы*, для которого они на Пасху бросали в воду красную скорлупу, полагая, что она обязательно проплывет мимо их жилища и *навы* узнают о наступившей Пасхе (Маяк, 1843, т. 8, 24)¹⁵. Это происходит в *Навский Великдень*, приходящийся, по местному календарю, на троицкий четверг и связывающий рахманов с *навями* и в целом — с манистическим комплексом.

К этому массиву юго-западноукраинских поверий и ритуалов примыкают аналогичные румынские и молдавские верования, известные в ограниченном ареале северо-восточной Румынии (Молдова, Буковина, Бистрица, Марамуреш), а также у румынского населения Добруджи. Здесь «рахманы» и «блажины» — жители загробного мира, часто — утопленники (ср. выше черниговское свидетельство), мифологические рассказы о жизни которых относятся лишь к отдельным датам календаря — к понедельнику 2-й недели по Пасхе, пасхально-

¹⁵ Сообщение умершим о наступлении Пасхи является весьма распространенным культурным стереотипом, ср. сербский обычай класть в гроб умершему в Страстную пятницу красное яйцо (Борђевић 1958, 375).

му четвергу, а также пасхальному понедельнику или субботе, Фомину воскресенью, Преполовению Пятидесятницы. У буковинских румын рохманам пересылали яичную скорлупу от пасхальных яиц, так как считалось, что за 4 недели или 40 дней (т. е. к Преполовению или Вознесению) яйцо обретет свою целостность (Кабакова 1989, 208—210). По мнению ряда румынских исследователей, оба термина («рохманы» и «блажины») попали в румынский фольклор и верования книжным путем — как персонажи «Александрии», переведенной на румынский с сербского, а также из апокрифического текста, известного исключительно в Буковине и представлявшего собой перевод русского «Хождения Зосимы», румынские списки которого были озаглавлены «в Рахмани». По мнению Г. И. Кабаковой, поскольку в книжных источниках мотив пускания на воду скорлупы пасхальных яиц и связанные с ним представления не нашли отражения, можно предположить, что эти сугубо фольклорные (прежде всего восточнославянские) мотивы наложились на книжную основу позднее. Поэтому мнение некоторых румынских исследователей о том, что сам обычай пускания скорлупы на воду был заимствован восточными романцами от гуцулов, выглядит вполне правдоподобным (Кабакова 1989, 211—213).

Добавим к этим аргументам еще один. У румын один из дней после Пасхи, связываемый с представлениями о рохманах и блажинах, носит название *Paștile rohmanilor (rogmanilor)*, *Paștile blajinilor* 'Пасха рохманов', 'Пасха блажинов' (Кабакова 1989, 311—312). Однако семантическая модель, лежащая в основе этих хрононимов, т. е. 'Пасха мертвых', на остальной восточнороманской территории неизвестна и, как нам кажется, также является восточнославянским заимствованием (а возможно, и калькой западноукраинских хрононимов). Во всяком случае ареальная картина распространения хрононимов, имеющих в своей основе семантическую модель 'Пасха мертвых', выглядит следующим образом. В центральной и западной Украине (а также в белорусском Полесье) известен хрононим *Навский Великдень* (от **navь*) и его варианты, т. е. 'Пасха навий', на юго-западе Украины — хрононим *Рахманский Великдень* 'Пасха рахманов' (где под *рахманами* также подразумеваются обитатели подземного мира, предки), а на северо-востоке Румынии, на Буковине — его калька с тем же значением *Paștile rohmanilor (rogmanilor)*, *Paștile blajinilor* (соотношение этих хрононимов см. на карте 5).

Таким образом, на значительной части юго-запада восточнославянского и на северо-востоке восточнороманского ареалов постпасхальный период — не только на уровне верований, но и на уровне календарной терминологии — осмысливается как время, когда предки (и другие умершие) справляют свою «Пасху» (о хронониме *Русалчин Великдень* см. ниже в главе 3-й «Весенне-летние русалии как календарно-мифологический комплекс»).

Поминки на пасхальной и Фоминой неделях. Наиболее массовый характер у восточных славян приобрели все же не пасхальные, а постпасхальные поминовения, присходившие в Фомино воскресенье или следующие за ним понедельник и вторник.

В России, а также на востоке Белоруссии (Витебщина, Гомельщина, Могилевщина) и северо-востоке Украины общим поминальным днем была Радунца (обычно вторник, реже — понедельник Фоминой недели)¹⁶. Само по себе поминовение мертвых во вторник Фоминой недели было признано православной церковью для того, чтобы «после светлого праздника Пасхи мы могли разделить с усопшими великую радость воскресения Христова; отсюда этот день называется Радоницею. Как Иисус Христос перед Своим воскресением входил к мертвым во ад, так и последователи Его в день Радоницы собирались на могилы усопших, чтобы приветствовать их радостию о победе Иисуса Христа над смертью»¹⁷. О посещении кладбищ после Пасхи как акте поминовения упоминается в 62-м слове Иоанна Златоуста (IV в.).

Судя по материалам XIX–XX вв., Радунца была поминальным днем с весьма широким и разнообразным спектром поминальных действий (в том числе панихидой в церкви)¹⁸. Наиболее массовым и обязательным (в отличие от всех остальных общих поминовений) было посещение кладбищ, во время которого служили панихиду и

¹⁶ Первая фиксация хрононима *Радунца* относится предположительно к XIV в. (Сл. 11–17/21, 126).

¹⁷ Заупокойное богослужение. Объяснение обрядов, предшествующих погребению, чина погребения и обрядов, последующих за погребением. Б/м, 1994, 93 (репринт).

¹⁸ Кремлева 1993, 30–31; Изв. АОИРС, 1911/11, 877; Завойко 1914, 100; Логинов 1993, 129; Елеонская 1994а, 222; Ушаков 1896, 201; Неверович 1859, 150.

совершали действия, аналогичные тем, которые имели место во время пасхальных посещений кладбища. В других местах (в России) Радуница была днем домашнего и церковного поминовения, когда навещать усопших на кладбище было не принято. Так, на северо-востоке России, а также кое-где в Белоруссии на Радуницу готовили баню для мертвых, оставляя для них воду с веником, чистое белье, а сами при этом не мылись и даже не заходили в баню; наутро на золе, рассыпанной на полу, искали следы умерших (ВФНК, 128; Шейн 1890, 608, могилев., ср. выше в «Слове о посте к невежам»). На Черниговщине вторник Фоминой недели назывался *Радульные деды*; считалось, что предки в этот день приходят домой, поэтому для них на окно выставляли воду и сыпали крошки; а на стол выставляли три перемены блюд («завтрак», «обед» и «ужин»), после чего «диды шли до дому» (ПА, Днепровское, Великая Весь). На Украине и в Белоруссии сохранился обычай по завершении Радуницы мыться в бане (что может быть истолковано и как очистительный обычай, и как отмена запрета на мытье в бане, соблюдаемого в некоторых местах со Страстного четверга до Радуницы; зап.-рус., вост.-укр.).

Сближение *Радуницы* с *радовать* (этимологическое или народно-этимологическое), а также, возможно, иные факторы отразились в изредка встречающихся обычаях устраивать на кладбище и в доме игры и веселиться на Радуницу, ср. рус. «*На Радуницу до обеда плачут, после обеда скачут*»: на могилах напивались, по дороге домой пели, по возвращении с кладбища играли в карты и т. п. (Шлюбскі 1927, 70, витебск.). В современных материалах это обыкновение находит разнообразные подтверждения.

На Украине (в том числе в Карпатах) и в Белоруссии, как мы уже говорили, аналогом Радуницы были *Проводы*, отмечаемые в воскресенье, понедельник или вторник (например в Подлясье) Фоминой недели.

Обычаи Проводов и Радуницы фактически были одними и теми же. К Проводам и Радунице специально красили яйца, причем кое-где уже не в красный, а в желтый или зеленый, т. е. в «жалобные» цвета (Агапкина 1995, 63, полес.). Основной формой поминок (помимо общей панихиды на кладбище или в церкви) на Проводы и Радуницу были: лития на могиле; замена старых крестов на новые; замена вышитых полотенец, которыми перевязаны намогильные кресты; высаживание цветов и обновление на могильных крестах

«теремков» (Бялькевич 1970, s. v.); катание яиц на могилах каждым членом семьи и христосование с умершими; обкладывание могил дерном (Шейн 1890, 618, 626, могилев., витеб.); трапеза на кладбище, часто начинавшаяся с колива, приготовленного из сборного меда и съедаемого натошак¹⁹; взаимное угощение яйцами и хлебами, калачами («Проводы. И баби и колачи несуть: кладуть на гроб и той тому дае, а той тому» — КА, Черновицкая обл.), подаяние и, наконец, оставление яиц и другой пасхальной пищи на могилах: по свидетельству из Полтавской губ., яйца считались самым предпочтительным даром умершему: «Из крашанкы найкращи помынкы. У яечку сорок помынкив» (Милорадович 1991, 206). Жертвенный характер имела и раздача хлеба и яиц нищим («В провідний тиждень старі люди идуть на кладбище, несуть туда хліб и раздають старцам. Кажуть, як дать старцеві, тоді воно дастаецца на тот світ мертвому» — ИИФЭ, оп. 3, д. 310, л. 65, Белоцерковский окр.) и детям, которым объясняли, что крашенные яйца — это дар «за тих, што умерли» (ИИФЭ, оп. 3 доп., д. 313, л. 28). Приведем выразительное свидетельство 2-й половины XVIII в. о поминальных обрядах Фоминой недели, относящееся к Могилевской губернии: «На первой недели после Святой седмицы собираются всех войтовств крестьяне, и именно каждая деревня особо на свое кладбище, и разные на оных делаая тризны, обкатывают кругом могил своих сродственников разноцветные яйца, а особливо окрашенные березовым листом в желтую краску, и потом, оные не употребляя в снедь, раздают нищим» (Романов 1912, 550).

Весьма архаичным представляется восточнославянский обычай (пасхальный, радуничный и проводной) закапывать яйца в могилы или привязывать их к могильному кресту, вешать корзины с едой на крест или ближайшее к могиле дерево, а также устраивать на могиле настоящий «стол» для умершего (чтобы мертвые могли «разговеться»), для чего могилу накрывали скатертью, выставляли на нее угощение и трапезничали вместе с умершими («разом из тым, шо вмэр, йидять» — ПА, Черниговщина); при этом к поминальному дню го-

¹⁹ В Подолье в Проводное воскресенье на кладбище вблизи звонницы местные жители пили первую «учту» в память о мертвых, затем расходились по своим могилам, а по окончании поминовения там же, у звонницы, выпивали последний раз провідну чарку (Свидницький 1861, 42).

товили соответствующую еду, в том числе коливо, блины, ср.: «Блины, оладьи носили на кладбище, мясо печеное, вареное, рыбу, водку, пиво. Скатерть белую постеляют, все разложат и садятся за стол. Для покойного зароят блинок, оладушку, пирожок, шанежку. Уходят, прощаются, кланяются» (ВФНК, 128, Радуница).

У восточных славян кладбище на Фоминой неделе становилось местом совершения иных действий, посвященных умершим: катания яиц по могильной насыпи (вост.-слав.), поединков, в частности битья пасхальными яйцами (зап. Полесье, Карпаты) (Агапкина 1995, 63–71).

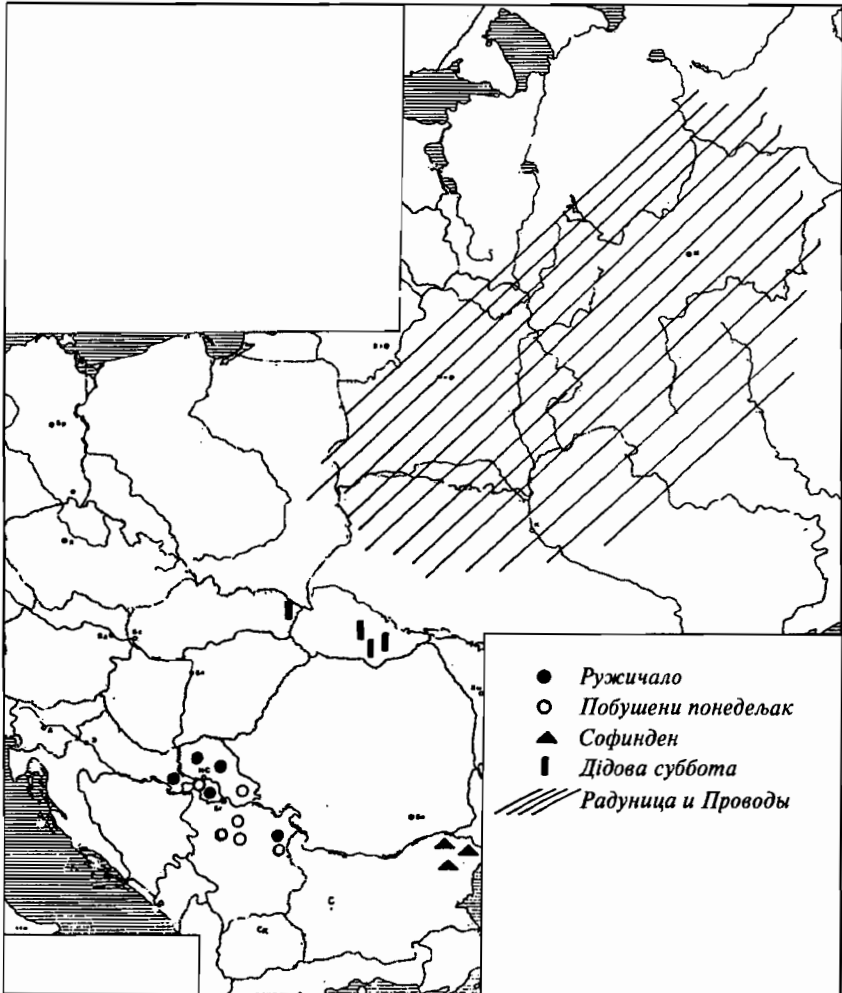
В Карпатах (гуцулы, лемки) помимо Проводов поминальной считалась также суббота пасхальной недели с аналогичным описанному выше набором поминальных действий²⁰. У гуцулов обычай посещения кладбищ в этот день носил название *грибки* [кладбище]. В Молдове в пасхальную субботу люди относили на кладбище хлеба и крашеные яйца, устраивая «радость мертвым» (КОО 2, 308).

На востоке Балкан поминки на пасхальной и Фоминой неделях мало популярны, а те, что известны, явно тяготеют к северной части восточнобалканского ареала. На северо-востоке Болгарии (в Добрудже и у капанцев) поминальным считался понедельник Фоминой недели (*Софинден*): люди посещали кладбища, раздавали яйца и хлебы в память об усопших²¹; у болгар в Бессарабии после возвращения с кладбища пожилые люди танцевали хоро, которым и заканчивалось поминовение (Сорочяну 1995, 60). На севере и северо-востоке Сербии, в Шумадии и сербском Банате (см. карту 6) этот день (понедельник Фоминой недели) также относился к числу поминальных, когда люди в массовом порядке посещали кладбища, высаживали на могилах траву и дерн, поливали их вином и водой, окуривали, жгли свечи, раздавали специально окрашенные к этому дню яйца *мртвима за душу* и т. п.²². У армяно-вцев в Шумадии родственники приносили на кладбище столько яиц, сколько семейных

²⁰ См.: Шухевич 4, 242; Украинские Карпаты, 131; Гуцульщина, 297; Ћећоћ 1897, 362.

²¹ См.: Мицева 1994, 22; Капанци, 222–223; БМ, 339; Бадаланова 1990, 99; Добруджа, 334.

²² См.: Мурко 1947, 228, 230; Шкарин 1939, 95; Босић 1996, 274; Петровић 1948, 241 и др.



Карта 6. Поминальные дни пасхальной и Фоминой недель

могил на кладбище, но складывали все яйца на могилу последнего умершего в семье (Кнежевић, Јовановић 1958, 112). Наконец, у румын венгерского Баната Фомин понеделник также считался поминальным, откуда и его название *Raștile morților* [Пасха мертвых] (Кабакова 1989, 312).

Открытый рай и «хорошая смерть». Освобождение умерших от адских мук, отпущение и возвращение их на землю и ряд других мифологических и обрядовых сюжетов пасхального цикла подкрепляются представлением о том, что на саму Пасху, а также в период от Страстного четверга до Фоминой недели, Вознесения или Духова дня открыт рай (спорадически — болг., макед., серб., укр., бел., вост.-пол.). В это время от Пасхи до Духова дня не существует ни рая, ни ада, все едино, а в Духов день рай вновь закрывается (Спространов 1900, 33, Охрид). В окр. Болевца открытие «райских врат» относили к Великой пятнице: женщины в этот день раздавали яйца в память о мертвых, так как считали, что через открытые врата рая усопшим хорошо видно, что именно люди раздают в память о них (Грбић 1909, 49).

Следствием этого было бытовавшее у восточных и южных славян убеждение, что душа человека, умершего в Страстную пятницу, на Пасху, в течение пасхальной недели или даже в период от Пасхи до Вознесения²³, избегнет мук и пойдет прямо в рай²⁴, причем это правило распространялось и на грешников (Никифоровский 1897, 245). В Далмации считали, что люди, умершие в течение пасхальной недели, «спасутся» (Ardalić 1915, 40). Таких людей повсеместно называли «счастливыми». Открытие райских врат для всех, как для праведников, так и для грешников, связывали иногда и с тем, что в течение Светлой недели в церкви открыты царские врата (Сементовский 1843, 18, полтав., харьков.).

По другим материалам, смерть, случившаяся на Пасху или в течение пасхальной недели, свидетельствовала о праведности умершего, ибо только праведник мог умереть в такое время (Спространов 1900, 31, охрид.; Странджа, 294). Праведная жизнь, «хорошая смерть», удача и счастье впоследствии были суждены и тем людям, которые родились в период от Пасхи до Вознесения, ср. полес.: «Если на Пасху до Ушэстя кто родиця, то святы́й чоловик. Як умирае, то ён

²³ Подобное убеждение соотносилось и с восхождением Христа на Вознесение, ср.: «Бог на Вознесение идет на небо, поэтому кто до Вознесения умрет, пойдет в рай» (ПА, житомир.).

²⁴ Добровольская 1999, 5 (ярослав.); ПА (укр., бел.); Кнежевић, Јовановић 1958, 112 (Шумадия); Шкарић 1939, 136 (Шумадия); Босић 1996, 276 (Воеводина) и др.

ўсегда з Богам ходит, а як послі того (т. е. после Вознесения. — Т. А.) родиця, то ўжэ Бог ёго судит» (ПА, Чудель Ровенской обл.; ср.: Добровольская 1999, 5).

Пасхальный период в свете календарных запретов. Известно, что календарные запреты и мотивирующие их мифологические рассказы и календарные поверья едва ли не более других традиционных текстов отражают глубинный смысл того или иного календарного периода и тем самым позволяют доискаться его скрытых мифопоэтических пластов. При том что вся Светлая неделя (и особенно ее первые дни) находится как бы под знаком общего запрета на домашние и хозяйственные работы по случаю Воскресения Христова, тем не менее и среди пасхальных запретов (точнее — среди мотивирующих их поверий) несомненно преобладают те, что преследуют цель обезопасить и предков во время их присутствия на земле, и людей, могущих пострадать от неправильного поведения в это время или от его последствий в будущем.

Среди запретов, «охраняющих» предков, назовем наиболее выразительные: копать землю, сеять, пахать, вообще — работать на земле, поскольку все это «важко [тяжело] для мерціў» (ПА, житомир.), ср. также: «Духов день есть, когда землю нельзя трогать, потому что души тревожатся тогда» (АА, Тихманьга Архангельской обл.); совокупляться и устраивать свадьбы: «До Проводой нэ жэняцца, то цэ гробки на Проводы, то кажут — грех. То ихняя душа ходыт на цэй тыждэнь» (ПА, Журба Овручского р-на)²⁵; шить (иначе матери «на том свете очи позашиваеешь» — вост.-слав.), мыть («бо очи мэртым позамывають» — ПА, волын.); сновать («дидам дорогу заснуеешь, пути назад не найдут» — ПА); танцевать (из боязни затоптать родителей — ВФНК, 128); причитать в течение пасхальной и Фоминой недель (так как покойники радуются в это время [там же, 128]); стирать — чтобы не замутить воду перед

²⁵ Сексуальные отношения в так называемые родительские дни, посвященные памяти умерших, упоминались среди наиболее тяжелых грехов, означающих для человека отказ от Бога и вверение себя Сатане, ср. в сибирском «черном» заговоре XVIII в., обращенном к Сатане: «...И мы станем вашу волю творити, по средам и пятницам поганы ходити, а в родительские дни блуд творити» (Русский эротический фольклор, 353).

умершими (Филиповић 1958, 253); во время уборки кладбищ в Навский четверг запрещалось подметать могилы, чтобы не засорить глаз умершим (ПА, волын.). Аналогично румыны в Лазареву (поминальную) субботу остерегались прясть, «чтобы не ослепли мертвые, стоящие в этот день у врат рая» (КОО 2, 302).

Представление об опасности, исходящей от предков, возвращающихся на землю в пасхальный период, также оформлялось рядом соответствующих запретов. От Пасхи до Радуницы не мылись в бане, чтобы не встретиться с умершими, для которых эту баню топили (брянск., вятск.); не работали на земле, боясь, что иначе «дзяды з зямлі павылазяць» (ПА, гомел.); не сеяли лен и коноплю (иначе полотном из него обязательно накроют гроб сеявшему — Онищук 1912, 41, гудулы); не сновали (иначе у того, кто станет носить одежду из этого полотна, не будет провожатых к могиле — Никифоровский 1897, 245); не стирали, не рубили дров и не мыли полов (иначе предки руки *пообдирают* — ПА, волын.) и ряд др. Заметное место среди мотиваций пасхальных и постпасхальных запретов работать на земле занимает упоминание о возможных последствиях в виде стихийных бедствий (засухи или проливных дождей), также, согласно мифологическим воззрениям славян, находящихся в ведении предков.

Таким образом, общее направление (адресованность) пасхальных и постпасхальных запретов говорит в пользу интерпретации всего пасхального периода как поминального по преимуществу. Вместе с тем эта трактовка распространяется в большей степени на восточнославянский этнокультурный континуум, чем на южнославянский (восточнобалканский).

Пасхальный период в зеркале языка. Как и запреты, хрононимы оказываются весьма показательным материалом, позволяющим с большой долей уверенности судить о мифологических «предпочтениях» того или иного календарного периода. Что касается пасхального периода, то в его хрононимах поминальная тема проявляет с такой степенью последовательности, какую вряд ли можно ожидать в других календарных циклах:

Вербное воскресенье: задушница в канун праздника: *Мртвен* (Делиниколова 1960, 156, макед., Радовиш); *Лазарската душница* (ЕБ, 120, сев.-вост.-болг.);

Страстной четверг: рус. курск. *Мертвецкий Великдень* (Занозина 1991, 47); словац. *Mertvi četver* (Валенцова 1988, 97, Замагурье); румын. буковин. *ziua morților* 'день мертвых', банат. *Moșii de Joi-magi* 'деды Великого четверга' (Кабакова 1989, 351, 305);

Страстная суббота: болг. страндж. *Мъртва събота*, *Смъртна събота* (Странджа, 334);

суббота на пасхальной неделе: гуцул. *Дідова суббота* (Шухевич 4, 242); лемков. *didivska subota* (Řehoř 1897, 362); *Червените одуши* 'красные поминки' (вост.-болг.; ЕБ, 121);

Фомина неделя: бел. гомел. *Дедовая неделя* (ПА); бел. брест. *Поминальная неделя* (ПА); бел. пинск. *Пробудная неделя* (Толстая 1986а, 235); бел. *Мёртвы тыдзень* (ЗК, 373), *Мертва неделя* (ПА, гомел.);

дни на Фоминой неделе: болг. бессараб. *Мъртав Великден* 'понеделник' (Бадаланова 1990, 99); рус. сибир. *Родительский день* 'вторник' (Макаренко 1993, 109).

Помимо этих единичных известны несколько хронимов, имеющих массовый характер и более широкую область распространения у восточных и южных славян:

вост.-серб., воеводин. *Побушени*, *Побусани понеделъак*, *Побусаније* 'понеделник Фоминой недели, иногда — 2-й или 3-й дни Пасхи', а также *Ружичало*, *Дружичало* 'то же' или 'выход на кладбище и обычаи этого дня' (Банат, Срем, Бачка, Шумадия, Груза, Неготинская краина, Болевац, Шабац, Тимок, вост. Славония, см. карту 6)²⁶. Хронимы *Побушени*, *Побусани понеделъак*, *Побусаније* отражают обычаи *побусавати гробове* (от серб. *побусати/побушавати* в значении 'покрыти бусjem' «покрыть дерном/кустами»), практикуемый в этот день (RHJ 10, 152—153). *Ружичало* объясняют от лат. *Rosalia* (через *rosa — gižica — gižicati*) в связи с упомянутым обычаем покрывать могилы цветами и зеленью (RHJ 14, 356; Skok 3, 177). По мнению М. Мурко, серб. *Ружичало* является обрядовым и терминологи-

²⁶ Шкарић 1939, 95; Босић 1996, 274; Петровић 1948, 241; Кнежевић, Јовановић 1958, 112; Мирко 1947, 228, 230; ГЕМБ, 1967/30, 66 (Бадњевац код Крупња); Плотникова 1996, 29.

ческим синонимом римско-италийского обычая (*Rosalia*), заключающегося в ежегодном возложении на могилы роз в начале их цветения (см.: Мурко 1947, 304, 310, а также: СМР). *Дружичало* же объясняется вторичным сближением серб. *Ружичало* с серб. *дружичати се* 'кумиться' в связи с распространенным у сербов и других славян обычаем установления временного побратимства и кумовства в весенних обрядах (РНЈ 2, 814);

рус. *Радуница*: *Радоница* (москов., урал.), иванов. *Родоница*, *Радовница* (смолен., урал.), *Радонки* ('недели после Фоминой', Санкт-Петербург.), *Радощно воскресенье* (нижегород.; сибир. 'Фомино воскресенье'), урал. *Радожное*, *Радостное*, *Радушное воскресенье*; *Редомное воскресенье* (Владимир.); перм. *Радольница*, *Радонница*, вост.-бел. *Радовница* (Гомель), *Радыница* (Витеб.), *Радаўница* (Могилев.), *Радуніца*, *Радуницы* (Могилев.), *Радунішная нядзеля* 'неделя, следующая за пасхальной' (Могилев.), *Радуницкие деды* (Минск.); сев.-вост.-укр. *Радовница*, *Радульные деды* (Чернигов.) 'у русских вторник, в других местах иногда понедельник Фоминой недели', см. карту 4. Известны также и составные хрононимы, ср.: *пинеж. Усопша Радоница*, витеб. *Мертвая Радуница*, *Живая Радуница*.

Повсеместно — поминальный день. По мнению ряда исследователей, название *Радуница* «является переосмысленным (путем сближения с *рад*, *радость*) производным от греч. *ροδωνία* ('розовый куст, розовый сад'. — Т. А.)... — прозрачной кальки лат. *Rosalia* 'день роз' с тем же значением 'праздника поминовения мертвых'» (Десницкая 1978, 166—167). Сходную точку зрения высказывали М. Мурко и др., хотя пути проникновения этого слова на Русь всеми определялись по-разному. Впрочем, М. Фасмер, возражая М. Мурко и основываясь на несовпадении значений соответствующих греческого и русского терминов, писал, что сближение с греческим *ροδωνία* «абсолютно не доказано» (Фасмер 3, 431—432). По его мнению, наиболее приемлемым толкованием является понимание *Радуницы* как праздника *радостного* пасхального поминовения мертвых и ее сближение с *рад*. Это полностью отвечает как диалектным названиям этого праздника (активно сближающим *Радуница* с *радоваться*), так и христианскому восприятию Пасхи, ср. в «Слове о посте к невенкам»: «Христос въскресе и подаеть всему миру радость... и

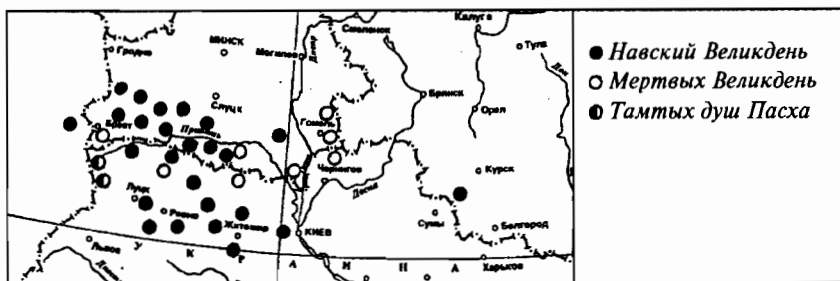
вся верныя възвесели радостію духовною, да видевше верни въскрєсєніе Христово празднують радостію духовною и любовію» (Гальковский 1913, 16);

укр., бел., отчасти рус. *Проводы*, укр. *Провідна неділя*, *Провідний тиждень*, пол. познан. *Przewodnica*, *Przewodna niedziela* (Kolberg 9, 137), словац. *Provódi*, *Providna nedel'a* (Vугоцні обуѣје, 324), чеш. Стражницко *Průvod* ('панихида по умершим на Пасху'), чеш. *Zprovodní neděle*, чеш., морав. *Provodní neděle* (Валенцова 1996) '2-я неделя после Пасхи, воскресенье, понедельник или вторник этой недели', см. карту 3. Народно-этимологическое толкование хрононима связано с представлением о «проводах» умерших на «тот свет» после их кратковременного пребывания на земле. Этому восточно- и западнославянскому хронониму семантически соответствует серб. (Гружа) *Заклопита недеља* (2-я неделя по Пасхе), от серб. *заклопити* 'закрыть глаза; умереть; замкнуть'. Ср. также аналогичные термины среди хрононимов, обозначающих духовскую задушницу;

укр., бел. *Навский (Намский) Великдень*, *Навский четверг*, *Навская (Намская, Найска) Паска* (от **pav-* с широким спектром отрицательных значений, в том числе имеющих отношение к смерти и покойникам, по разным славянским и др. языкам), а также окказиональные: зап.-укр. (волын.) *Тамтых Пасха*, *Тамтых душ Великдень*, *Тамтых душ Пасха*, бел.-полес. *Мерльий Великдень*, *Мерлых Великдень*, *Мертвых Великодня*, гомел. *Навская Радунца*, укр.-полес. *Мертвых Великдень* и под. 'четверг пасхальной недели'²⁷, почти повсеместно отмечаемый как поминальный, см. карту 7. В России термин неизвестен, однако элемент **pav-* sporadически встречается в составе южнорус. хрононима *Навьи проводы* (калуж., курск., орлов., брянск.) (СРНГ 19)²⁸, а также в рязан. *Навской вторник* 'вторник Фоминой недели' (Семенова 1898, 231). О распространении семантической

²⁷ О связи слов *навий*, *навский* с Пасхой и пасхальной тематикой указывает и характерное украинское поверье: если работать на пасхальной неделе, у человека (в качестве наказания) вырастет так называемая «навская косточка» (характерный нарост на ноге) (Чубинский 3, 15).

²⁸ Ср. возможное переосмысление термина *Навьи проводы* при утрате смысла внутренней формы: орлов. *Новые проводы* (Трунов 1869, 44).



Карта 7. Названия пасхального четверга

модели 'Пасха мертвых' см. выше. Добавим лишь, что ни на русской территории, ни у южных славян эта модель практически хождения не имеет; из немногих известных нам исключений укажем на серб. *Ускрс покојника* (Петровић 1948, 241, Гружа), а также болг.-бессараб. хроним *Мъртъв Великден* 'первый понедельник после Пасхи', функционировавший, заметим, в непосредственной близости к соответствующим румынским и восточнославянским хронимам (Бадаланова 1990, 99).

Украинско-белорусский хроним *Навский Великдень*, как кажется, связан не только с др.-рус. (XII–XVI вв.) *навь, навь* 'покойник', но и, возможно, с южнославянской и карпатской традицией²⁹.

²⁹ В контексте сказанного возникает соблазн несколько иначе, чем это делается обычно, взглянуть на известное место из «Повести временных лет» (под 1092 г.) о происшествии в Полоцке, который подвергся ночному нападению «навий», избивающих жителей и оставляющих на их телах смертоносные язвы:

«Предивно бысть чудо Полотъске в мечте: бываше в ноци тутън, станяше по улици, яко человеци рищюше *беси*. Аще кто вылезаше ис хоромины, хотя видети, абѣ уязвен будяше невидимо от *бесов* язвою, и с того умираху, и не смяху излазити ис хором. Посемь же начаша в дне являтися на коних, и не бе их видети самех, но конь их видети копыта; и тако уязвляху люди полотъския и его область. Темь и человеци глаголаху: яко *навье* бьютъ полочаны!» [Предивное чудо явилось в Полоцке в наваждении: ночью стоял топот, что-то стонало на улице, рыскали *бесы*, как люди. Если кто выходил из дома, чтобы посмотреть, тотчас невидимо уязвляем бывал *бесами* язвою и оттого умирал, и никто не осмеливался выходить из дома. Затем начали в днем являться на конях, а не было их видно самих, но видны были коней их копыта; и уязвляли так они людей в Полоцке и в его области. Потому люди и говорили, что это *мертвецы* бьют полочан] (ПВЛ, 91).

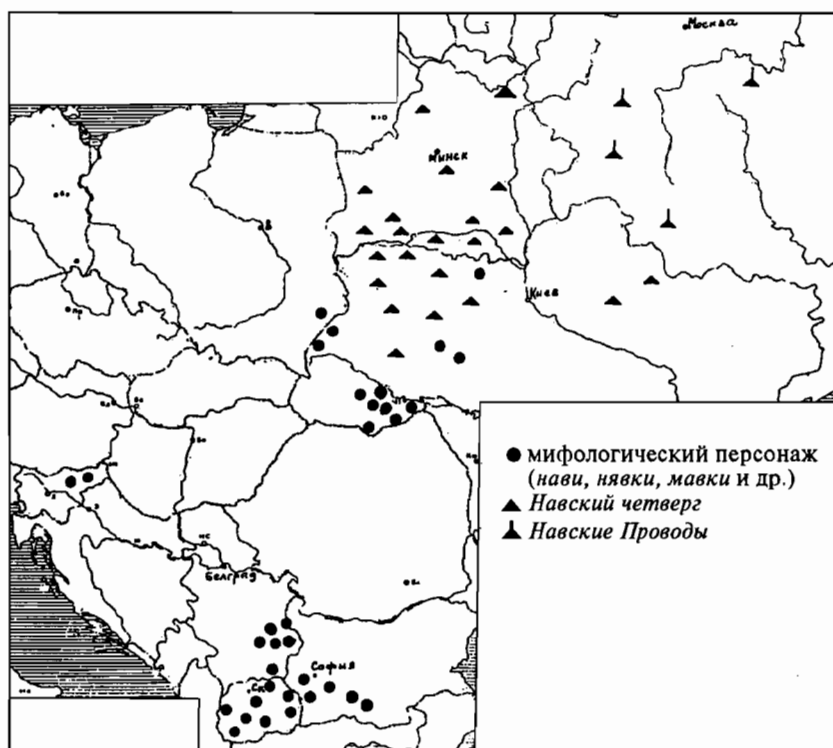
Напомним, что зап.-болг. *нави*, *навѣци*, *навѣте*, *навляки* и др., макед. *нави*, *навѣци*, *навои*, вост.-серб. *нави*, *навѣ*, *навивје*, *навке*, *навоји*, *мави*, *маве* и др., словен. (штирийск.) *pavje*, *tavje*, *toivje* обозначают демонов, в которых после смерти превратились души некрещеных младенцев, мертворожденных детей (иногда — души женщин, умерших в родах)³⁰. Персонажи со сходными названиями (ср. *нявки*, *наўкы*, *мавки*, *маўкы*, *майки* и под.) известны в украинских Карпатах и спорадически — в других регионах Украины. Гуцульские *нявки* — души некрещеных младенцев, мертворожденных детей, а также детей, убитых своими матерями (Гнатюк 1912, 191 и др.); украинские *мавки* — некрещеные младенцы, дети, похищенные дьяволом (Гринченко 2, s. v. *мавки* и др.).

Судя по результатам предпринятого нами параллельного картографирования хронима *Навский Великдень* и мифонимов типа *нави*, *нявки*, *мавки*, область распространения соответствующих мифонимов непосредственно соприкасается с областью распростране-

В данном летописном контексте *навье* скорее означает 'ночные демоны', нежели 'мертвецы', как обычно переводят указанный фрагмент из ПВЛ. В пользу такого толкования говорят как минимум два обстоятельства. Во-первых, если сравнить приведенный контекст с другими, где употребляются слова *навь*, *навье* в древнерусских текстах XII—XVI вв., например, «яко и навь из гроба», «из навии вьскрсье», «навьмь мвь творять», «приходили к намь навья мьтсья» (Сл. 11—17/10, 45; Фасмер; БЕР, s. v. *нави*), то становится заметна разница значений. Во всех других случаях *навьям* не приписывается никаких злокозненных действий (они ведут себя как души предков, периодически возвращающиеся домой в поминальные дни), в то время как в сообщении о происшествии в Полоцке речь идет о несвойственном для предков нападении навий на людей («навье быють полочаны»). Во-вторых, в самом летописном контексте нападающие («нави») дважды называются «бесами» («яко человеци рищюще беси», «уязвен будяше невидимо от бесов язвою»), что также совершенно нехарактерно для восприятия предков как таковых. В совокупности с данными современных южно- и восточнославянских диалектов (где *нави*, *наўки*, *мавки* и под. обозначают мифологических персонажей, обычно достаточно агрессивных) это дает повод, чтобы предположить для др.-рус. *навь*, *навье* наличие периферийного (или окказионального) значения 'нечистый, опасный покойник', развитием которого, хотя бы отчасти, являются современные названия мифологических персонажей типа «навей», «иявок» и «мавок».

³⁰ Это сводное описание южнославянских «навий» основано на корпусе источников, подробный обзор которых см.: Филиповић 1968; Раденковић 1999.

ния таких хрононимов (см. карту 8). Мы полагаем, что названия карпато-украинских и украинских нявок и мавок (а возможно, и южнославянских *навий*) именно в значении демонов-мертвецов послужили основой при образовании хрононимов типа *Навский Великдень*. Подтверждением этому служит ареальное соотношение хрононима и имени мифологического персонажа — дополнительное распределение хрононима и мифонима в восточнославянском этнодиалектном пространстве. Во всяком случае, считать укр.-бел. хрононимы типа *Навский Великдень* этимологически связанными лишь с др.-рус. *навъ*, *навѣ* мешает очевидная диалектность этого хрононима и сравнительная бедность именно русских (и вообще восточнославянских) слов на **nav-* (среди наиболее популярных см.: *Навьы проводы*, *навья косточка*, ср. СРНГ).



Карта 8. Нави и *Навский день*

Мы рассмотрели поминальные традиции Страстной, пасхальной и Фоминой недель, известные восточным и южным славянам. Несложно было заметить, что поминальная тема не изолирована в календаре: она полностью вписана в пасхальный цикл, связана с его мифологией, запретами и обрядовой терминологией. Пасхальный цикл, взятый в целом, во всей совокупности составляющих его текстов культуры, имеющих какое-либо отношение к теме смерти и воскрешения умерших, оставляет впечатление манистического по преимуществу. И даже если это впечатление не до конца верно, тем не менее очевидно, что манистическое начало (коррелирующее с главным событием праздника — Воскресением Христовым) является по крайней мере одним из важнейших мифопоэтических констант этого календарного цикла, определяющих его место в структуре славянского календаря.

Второе, что бросается в глаза при знакомстве с «пасхальными текстами», — это несомненная преемственность фольклорных традиций восточных Балкан, карпатского и восточнославянского ареалов, проявившаяся в большом числе совпадений и переключек, в обнаруженных нами этнокультурных явлениях, напрямую связывающих восточные Балканы и восточное славянство (через карпатское посредство или же минуя его). Обращает на себя внимание, что существенная часть пасхальных ритуалов, мифологических верований и обрядовой терминологии поминального характера принадлежит не восточным Балканам или восточным славянам по отдельности, а представляет собой их общее культурное наследие.

При рассмотрении поминального аспекта пасхального цикла на востоке Балкан и у восточных славян выявились и некоторые различия. Главное заключается в том, что если на востоке Балкан начало поминального цикла и возвращение мертвых на землю приурочено к предпасхальному времени (Лазаревой субботе, Вербному воскресенью или Страстному четвергу), а уход — к духовским праздникам, то у восточных славян и приход, и уход предков сосредоточены на относительно коротком пасхальном периоде (2-й день Пасхи, пасхальный четверг, Проводы, Радуница). Поминальные традиции Страстного четверга существовали на Руси с древнейших времен (о чем свидетельствуют средневековые источники), но, по-видимому, были позднее утрачены, в то время как на Балканах они сохранились до сих пор.

Что же касается массовых пасхальных поминовений, то маркированность пасхальной недели именно как поминальной — черта почти исключительно восточнославянская, находящая лишь частичное соответствие на севере Балкан (ср. серб. *Побусани понедељак*, болг. *Софинден*). Это вполне понятно, ибо в народных традициях Балкан Пасха не занимала такого важного места, как у славян восточных, что в свою очередь связано с перемещением «центра» весенней обрядности на Балканах на Юрьев день.

Заметим попутно, что поминальные обряды как Страстной, так и пасхальной недель во многом входят в противоречие с практикой православных церковных поминовений, ибо ни на Страстной, ни на Светлой седмицах поминальные службы в храмах никогда не совершаются³¹. Неприятие пасхальных поминовений православной церковью отразилось в их осуждении и запретах, ср., например, ответ на соответствующий вопрос «Стоглава»: «Чтобы о велице дни и о радоницы оклички не творили» (Стоглав, 142) или прямое указание не поминать мертвых начиная с Лазаревой субботы в «Слове о посте к невежам» (по списку XVI в.): «От субботы же Лазоревы не несутся просфоры ни кутья за упокой, но все в честь въскрсеню Христову» (Гальковский 1913, 16)³².

Церковь запретила поминки на Пасху как противоречащие духу праздника — радости по случаю Воскресения Христова; народная же традиция, напротив, спроецировала это главное событие христианской истории на сферу человеческой жизни, связала судьбы Бога и человека, итогом чего стала мифологическая концепция временного возвращения мертвых, радующихся вместе с живыми Воскресению Христову³³. Именно эта тенденция вычи-

³¹ Устав церкви назначил несколько поминальных дней. В частности, весной поминальными днями являются субботы мясопустная, субботы 2-й, 3-й и 4-й недель Великого поста, Радоница и суббота перед Пятидесятницей.

³² Нельзя сказать, что этот запрет не был известен в народной традиции. Отдельные свидетельства о его соблюдении имеются из разных областей восточно- и южнославянского ареалов.

³³ О том, что в народной традиции смерть близкого человека оказывала влияние на празднование Воскресения Христова, свидетельствует тот факт, что в домах, где в течение года умер кто-либо из домочадцев, не красили яйца в знак траура или же красили их в «траурные» цвета (темно-синий, черный, желтый).

тывается и из ряда апокрифических текстов. Например, в упомянутом уже «Видении апостола Павла» освобождение грешников от адских мук сам Господь также соотносит со своим Воскресением из мертвых, ср.: «Ныне же Михаил ради архангела, ради Павла, любимого Моего, которого не хочу огорчить, и более — *благодатью ради Моего воскресения из мертвых* — ...вот даю вам, пребывающим в муке, покой в день и ночь святой недели» (Апокрифы Древней Руси, 70).

Пасхальный цикл испытал влияние христианских представлений, выразившееся также в «положительной» мифологической оценке этого календарного периода. Свидетельство тому — поверья о «хорошей» смерти и открытом рае, весьма нетипичные для народной традиции (ср. гораздо более популярные в народной традиции мотивы «плохой смерти», ожидающей того, кому случится умереть на Русальной неделе, на святках и в другое «опасное» и неблагоприятное время).

В отличие от большинства календарных поминовений, известных восточным и южным славянам, поминальные обычаи Страстной и пасхальной недель в строгом смысле даже не были «задушницами» или «дедами» — установленными поминальными днями, которые отмечались по субботам (или по пятницам и субботам) и, как правило, были приближены по своим календарным срокам к церковным поминовениям (вспомним классические для восточных и южных славян мясопустную, духовскую и дмитровскую «родительские» субботы). И даже вошедшая в православный календарь русская Радуница (заметим, неизвестная южным славянам) и та, очевидно, была результатом вынужденного признания ее церковью, которая не могла игнорировать духовный опыт народа, выразившийся во всеобщих поминальных обычаях, имевших место на протяжении пасхального цикла и, добавим, прочно удержавшихся в современном быту (вплоть до переноса поминок на 1-й день Пасхи).

ПОМИНОВАНИЯ В ТРОИЦКИЙ ПЕРИОД

Завершающий период весенне-летнего цикла принято называть троичко-купальским, хотя на самом деле он охватывает гораздо больший промежуток времени. Его началом можно считать Преполование Пятидесятницы, Вознесение и всю предшествующую Троице неде-

лю, а завершают его петровское заговенье, Иванов и Петров дни. В целом этот период колеблется от двух недель до месяца (с конца мая до конца июня в зависимости от даты празднования Пасхи). По своим мифологическим характеристикам троицко-купальский период во многом представляет собой продолжение и развитие предшествующего — пасхально-юрьевского — цикла, причем эта мифологическая преемственность гораздо более заметна в балканославянских традициях, нежели в восточнославянских. На Балканах эти два периода, как мы уже отмечали выше, соединены представлением о том, что начиная с Вербного воскресенья (Страстного четверга, Пасхи) вплоть до Вознесения (духовской субботы, Троицы) на земле пребывают души предков, которые на это время «выпускаются» с «того света» на «этот». По окончании периода их временного освобождения души забирают обратно. В православном церковном календаре этот, заключительный, эпизод получил отражение в виде церковного поминовения усопших, приходящегося на духовскую субботу. Рассмотрим троицко-купальский цикл во всей совокупности составляющих его верований, мифологических рассказов, примет, обычаев (прежде всего поминальных), запретов и календарной терминологии.

Предки. Духовская суббота (суббота накануне Троицы) отмечается как поминальный день во всех православных славянских традициях (русские, украинцы, белорусы, сербы, болгары, македонцы). Однако помимо церковного поминовения, к кануну Троицы (а также к двум следующим дням — Пятидесятнице и Духову дню — или, наоборот, к более раннему времени, Вознесению) в разных восточно- и южнославянских традициях (а также шире — у румын и греков) приурочены народные поминовения, имеющие свою специфику в разных областях славянского мира.

Что касается западных славян, то именно как рефлексы давнего и утраченного весеннего культа предков можно трактовать редкие свидетельства о том, что в духовские праздники или летний Иванов день предки посещают «этот» мир и в их честь совершаются поминовения (словенцы: Kuret 2, 97; мазуры: Szyfer 1975, 71; сербы Воеводины: Босић 1996, 355, 358; словаки: Horváthová 1986, 213). Это обыкновение находит параллели в Западной и Центральной Европе (у немцев, австрийцев, румын — КОО 3).

Балканославянские традиции. Поминование умерших на кладбище происходило в духовскую субботу, ср. серб. *Тројичке задушнице*, *Духовске задушнице*, *Задушна субота*, *Пресвета субота*, макед. *Дуавденските задушници*, зап.-макед. *Дуовденски мртвен*, *Лятното*, *Банското*, *Русалското* (*Русалното*) *одуше*, *Русалска задушница* (а также румын. *toșii cei tași* 'великие предки', греч. 'суббота душ') или на Вознесение и в его канун (ср. сев.-вост.-болг. *Спасовската душница*, *Спасовденско одуше*, болг.-бессараб. *душница*, *помана* 'суббота перед Вознесением').

В большинстве своем это были обычные поминки, которые предусматривали: посещение кладбища, трапезу на могиле, раздачу пищи в память об умерших (пшеницы, вина, хлебов, крашенных яиц, первых плодов) на кладбище и в церкви после поминальной службы («че душеите се били причест'авали тугава» [поскольку тогда, считалось, причащаются души], Вакарелски 1935, 440, Одринско)³⁴, украшение могил и памятников ореховыми ветками, а также вывешивание платков на кресты, чтобы обеспечить умершим тень на «том свете» (Филиповић 1939, 401–402), зажигание на могилах свечей, окуривание и поливание могил вином и водой — серб., болг., макед., румыны в Добрудже, греки (Сорочяну 1995, 58; Кабакова 1989, 287). У южных славян — болгар, сербов, словенцев — были известны и поминальные хороводы (ср. серб. *коло за душу*), которые водили на Пасху и Вознесение в селе и на кладбище. Болгарские лазарки в числе других объектов посещали и кладбища, где «играли» и пели, преимущественно вблизи свежих могил (Ристески 2000, 136–141).

В Болгарии и Македонии (в гораздо меньшей степени — на востоке и северо-востоке Сербии) эти поминальные обычаи эксплицировали мифопоэтическое представление об «уходе» предков на Вознесение, Троицу и в Духов день³⁵, до этого момента пребывавших на земле в течение семи недель³⁶. Ср. в этой связи характер-

³⁴ Поливание могил вином как способ причащения душ известно в болг. обычаях довольно широко, ср.: Мартинов 1958, 740, Граово.

³⁵ Кое-где «уход» предков был приурочен к более позднему времени, в частности к 9-му вторнику после Пасхи, ср. румын. *Marșea morților* 'вторник мертвых' (Кабакова 1989, 301), ср. то же: Зечевић 1975, 163 (вост. Сербия, Бор).

³⁶ Вот почему, как считали в народе, до истечения этих 7 недель на кладбище не было принято устраивать поминки (Добруджа, 334).

ные хронимы, обозначающие троицкую субботу: серб. *Заклопита субота* (Мачва), болг. *Заклопи-мрѣтви* (Разложско), включающие сему 'закрывание, запираение'.

Болгары и македонцы считали, что в эти недели (от Пасхи до Троицы) души незримо присутствуют на земле (*се прѣскаат*): кружатся в воздухе вблизи могил (Murko 1947, 227), живут на зелени («умрелите са под шумата» или «минават по нея» — Пловдивски кр., 274), особенно на молодых однолетних отростках и на цветах (Странджа, 302), на дереве, растущем на могиле (АЕИМ-879-II, с. 25, Пловдивский кр.) и т. п. Вероятно, пребыванием предков на зелени и боязнь причинить им ущерб объясняются некоторые календарные запреты: македонцы Прилепа не сжигали до Духова дня виноградные ветки, остерегаясь неурожая (СбНУ, 1892, кн. 8, 142); сербы Лесковацкой Моравы до того же праздника не обрывали веток на ореховых деревьях и не нюхали их (Ђорђевић 1958, 387); греки не подрезали виноград, так как души сидели якобы именно на нем (КОО 2, 334—335). В это время, пока предки пребывали на земле, небо было открыто, и потому, как мы упоминали выше, каждый умерший в течение этого периода попадал прямо в рай.

Особенностью духовских поминальных дней является то, что Духов день и Троица известны у македонцев и болгар (равно как и у восточных славян) как время, когда можно увидеть и услышать мертвых. Для этого достаточно громко позвать кого-нибудь из них по имени, стоя у источника, у воды, и тогда можно увидеть его в воде (АЕИМ-878-II, с. 26, Пловдивский кр.); наклонив голову к могиле, можно услышать из-под земли голоса умерших (СбНУ, 1898/15, 65, Охрид); а если в церкви приложить голову к расстеленной на полу зелени, слышно, как души «жужжат подобно пчелам» (Прилеп, Охрид, Родопы, Странджа и др.). Македонцы считали, что в ночь на Духов день души умерших в огромном количестве собираются на кладбище и *бучат* «Бу-у-у-у» (гудят, шумят). После службы в церкви люди отправлялись к какому-нибудь источнику, чтобы встретиться с умершими, увидеть и услышать их (Ристески 1998, 253—254).

У болгар (в меньшей степени у македонцев) в Духов день совершался особый ритуал: с раннего утра, обычно еще до посещения могил, женщины шли в церковь с охапками зелени в руках (чаще всего это были ореховые ветки), клали их на пол и становились сверху на колени, садились или ложились на ветки; такое колено-

преклонение совершалось трижды: «На този ден слагат орехово листе и вода в черквата и коленичат на него три пъти. От него вземат и носят в гроба и слагат в дрехите...» [В этот день в церковь приносят воду и ореховые листья и трижды преклоняют на них колени. Часть этих листьев забирают и относят на могилу и кладут в одежду...] (АЕИМ-576-II, с. 49, Бургас. окр.). Иногда обычай объясняли тем, что таким способом люди могли общаться с умершими (Родопи, 107), однако чаще его связывали с необходимостью обеспечить душам уход на «тот свет» («да се скрият мъртвите душите» — АЕИМ-776-II, с. 28, Благоевград. окр.). Считается, в частности, что если никто из семьи не совершит этого, то «душите не се прибират» [души не уйдут назад] (там же). Для Духова дня как дня ухода предков характерен запрет спать — из боязни, что в этом случае души не смогут покинуть этот мир и уйти со «своими» назад (Странджа, 302; АЕИМ-576-II, с. 49, Бургас. окр.). «Уход» предков осмыслялся в рассказах болгар и македонцев как действие, совершаемое ими самими (ср. банат.-болг. *утадет у небето* 'уходят в небо', *се прибират* 'убираются', *се скрият* 'скрываются') или над ними (ср. болг. *прибират мъртвите* 'забирают мертвых', макед. *затварат мртвите* 'запирают мертвых').

После церкви люди шли на кладбище, где и совершали названные выше действия. Среди прочего перед уходом души следовало накормить, ибо считалось, что они заберут с собой все то, что роздано в память о них (Добруджа, 334). Чтобы души не ушли голодными, в окр. Варны утром на Вознесение женщины шли на кладбище, поливали могилы водой и вином, а также раздавали посторонним хлеб, зеленые бобы, черешню, вино и новые кувшины для воды. В северо-восточной Болгарии считали, что если родные ничего не подадут в память об умершем, то он зачерпнет в черепицу воды и уйдет с ней (ЖСт, 2000/1, 44). Верили также, что предки человека, который в память о них не раздаст до обеда пищу, уйдут на «тот свет» с горстью земли в руке (Тодорова 1990, 219).

Восточнославянские традиции. Здесь, так же как и у южных славян, духовская суббота повсеместно считалась днем официального и народного поминовения усопших, ср. ее названия: бел. *Троецкія дзяды*, *Трояшныя деды*, *Сёмуха*, *Сёмка*, сев.-рус. *Родительская суббота*, бел. минск. *Стайроўскія дзяды*, гуцул. *Дідівная*

суббота, рус. *Духовская суббота*, а также гуцул. *Паметна петницья* 'пятница накануне Троицы'. При этом народное поминовение могло быть смещено на воскресенье, реже — на понедельник³⁷; еще реже поминальным днем было Вознесение, ср. чернигов. *Мэртвецова неделя* '6-я неделя по Пасхе', *Мертвецова Виэсття* 'Вознесение' (ПА). В Костромской губ., а также в некоторых других русских традициях с Пасхи до Вознесения регулярно ходили на кладбище «христосоваться» с умершими (ср.: Зимин 1920, 18).

Во время троицких поминовений обычно посещали кладбища и там окуривали могилы, служили панихиду и устраивали трапезу, крошили на могилу яйца и хлеб, вешали на могильные кресты полотенца и фартуки, а также раздавали пищу в память о мертвых, причем согласно статусу умершего (детям — за душу детей, хозяевам — за хозяев: Шухевич 4, 251, гуцулы). Пища, приносимая в этот день на кладбище, имела ярко выраженный поминальный характер: яйца к троицкой субботе красили в желтый и зеленый цвета, а хлеба иногда оставляли недопеченными (Зеленин 1914, 276, вольн.). Кое-где в Белоруссии в этот день могли устраивать поминки дома, не посещая при этом кладбища (ср. бел. *дзяды*). На Псковщине раньше перед домами посыпали дорожки цветным песком, воспроизводя с его помощью изображение лестницы, а также ставили под окна березки — по числу душ умерших из этого дома (Лобкова 2000, 36). Ожидая предков, в троицкую субботу в Заонежье не запирали двери, чтобы души могли вернуться домой (Логинов, рукопись).

Сведения о духовском поминовении содержатся в памятниках XVI—XVII вв., ср. среди исповедальных вопросов (по рукописи XVII в.): «В Великую субботу и в пятидесятную, егда память твоим усопшим, бани не велел ли еси топити» (Алмазов 3, 170), а также в Стоглаве: «В Троицкую субботу по селом и по погостам сходятся мужи и жены на жальниках плачутся по гробом умерших с великим воплем и егда скормахи учнут играть во всякие бесовские игры и они от плача преставше начнут скакати и плясати и в долони бити» (Стоглав, 140).

Упомянутый в этой статье Стоглав переход от плача к веселью едва ли является общим местом только древнерусских памятников,

³⁷ Помимо собственно троицких поминовений у русских изредка можно встретить практику посещения могил в Иванов и Петров дни.

осуждающих языческие обычаи. Это обыкновение подтверждается и более поздними свидетельствами. По материалам из Орловской губ., в троицкую субботу трапеза и причитания на могилах заканчивались пением и плясками как на самом кладбище, так и по дороге домой (Иваненко 1910, 326–327). Сведения о плясках на кладбище после поминовений в день Вознесения имеются и среди современных материалов из северного Белозерья (ДКСБ, 62). Так, на Русском Севере во время календарных поминок на кладбище непременно присутствовал гармонист, обязанностью которого было по просьбе родственников играть для умерших коротенькие песенки, напоминающие частушки, причем родственники могли петь под этот аккомпанемент (Мымрин 1998, 62–63).

Специфической формой троицких поминовений стал северо-западнорусский обычай *парить родителей, парить могилы, опахивать могилы, глаза опахивать* (витеб., смолен., новгород., псков., с.-петербург.). На Троицу или в ее канун, троицкую субботу, каждый из родственников приносил на кладбище по березовой ветке. Самый старший связывал ветки вместе и таким венком подметал (*опахивал, парил*) могилы, после чего то же самое делали все по очереди, иначе бы «родители» наказали их ломотой в костях (Зеленин 1914, 137, витеб.; ср. Кремлева 1993, 32; Шейн 1890, 627–631). Ослабленной формой обычая можно считать известную в тех же местах практику убирать могилы троицкими березками и другой зеленью (Винарчик 2000, 169; ДКСБ, 358).

В некоторых описаниях заметна связь этого обычая с представлениями об окказиональном зрении умерших, об их способности в отдельные поминальные дни (прежде всего на Троицу) возвращаться в этот мир и видеть и слышать все, что делается в родном доме. На Псковщине этот троицкий обычай получил название *разметать глаза покойникам*: венком или веткой родные проводили по могиле снизу вверх, как бы открывая умершим глаза, а уходя с кладбища — мели сверху вниз, тем самым закрывая им глаза (Лобкова 2000, 36).

Хотя у восточных славян неизвестны представления о длительном пребывании душ на земле (от Пасхи до Троицы, как у южных славян), тем не менее верования относительно возможного присутствия душ в период троицких праздников встречаются и здесь. На Полтавщине считали, что в день Зеленых святок в родные места

прилетали души в виде птиц, чтобы посмотреть на свой дом и покачаться на ветках, для чего дома специально украшали зеленью (Полтав. епарх. вед., 1904, 565). Аналогичные верования встречаются и на Псковщине: «*Прилетают родители на Троицу смотреть свой дом... аны нас видят, аны — в воздухе, а мы их не видим*» (Лобкова 2000, 36). Как и у южных славян, о присутствии душ можно было судить по их голосам: «*Слышала, как шли родители на Духовскую субботу. Голоса на улице и взрослые, и детские. Соседка говорит сыну: „Пойди, убери велосипед, люди идут“. А никого нет, это только голоса бывают слышны днем*» (Листова 1993, 76).

Тема смерти затрагивает широкий круг восточнославянских верований и обычаев, приуроченных к троицкому периоду, ср., например, соблюдаемый пожилыми людьми обычай надевать, идя в церковь в духовскую субботу, приготовленную для себя «смертную одежду» (Листова 1993, 77); в Полесье в четверг после Троицы пожилые люди просушивали свою «смертную одежду» (ПА, Хильчицы Гомельской обл.). Популярными у восточных славян были и гадания на жизнь/смерть по троицкой зелени. Считалось, что если клечанье за три дня троицких праздников почернеет, то в доме непременно будет покойник (Харьковский сб. 8, 263)³⁸. Несравненно более массовыми были гадания с венками, когда венки бросали в воду, и утонувший веночек предвещал скорую смерть человека. Так же как и в другие поминальные периоды, присутствие предков накладывало значительные ограничения на деятельность человека: на Брестщине не белили печей, у гуцулов не пряли, чтобы не забрызгать или запылить глаза умершим, а также не белили дом, чтобы не заляпать души глиной (Толстая 1995, 287; Онищук 1912, 47).

Зелень и цветы. Исследователями неоднократно отмечался тот факт, что в троицкие праздники зелень и цветы были не просто элементом ритуального декора, а скорее средоточием манистического начала, ср. исследования Д. К. Зеленина и Л. Н. Виногра-

³⁸ Вероятно, одно из таких гаданий описывается в рукописном сборнике сер. XVIII в.: «Волхви и еретицы и богомерския бабы кудесницы и иная множайшая волшебствуют, и березки подвязывают и ветви сплетают, жив будет человек того лета...» (Гальковский 1913, 94).

довой о русалках и русальных обычаях. По возможности не повторяя сказанного в их работах, обратим внимание на некоторые аспекты темы, предполагая выявить моменты, роднящие южно- и восточнославянские поминальные мотивы троицкого цикла.

Первое. Мы уже упоминали о том, что у южных славян цветы и молодые побеги зелени считались местом обитания душ, проводящих время на земле в период от Пасхи до Троицы. В качестве параллели укажем еще раз на три редких восточнославянских поверья, согласно которым души обитают в троицкой зелени, поэтому, если не убрать троицкую зелень по истечении трех дней праздников, «родители» не смогут вернуться обратно (ср. свидетельства А. Зерновой, О. Воропай и О. Пашиной в: Виноградова 1995, 237–238).

Второе. Аналогом болгарско-македонского обычая преклонять колена в церкви на зеленых ветках, тем самым общаясь и поминая усопших, можно, как кажется, счесть русский обычай «плакать на цветы», когда девушки, стоящие у алтаря, должны были проронить несколько слезинок на принесенные с собой цветы или березовые ветки, — обычай, трактуемый как форма архаического поминовения душ. При этом девушки в России, так же как и в южнославянских традициях, часто становились на колени и раскаивались в грехах (ср.: Тульцева 1970; Толстой 1976; Елеонская 1994а, 220; Куракева 1999, 48; Виноградова 2000, 203–204).

Третье. Обращает на себя внимание широко практикуемый именно в пасхально-троицкий период обычай украшать могилы зеленью и цветами. Из наиболее известных: серб. *побусаванье гроба* в Фомин понедельник, бел.-зап.-рус. *опахивание могилы*, а также окказионально встречающееся в разных южно- и восточнославянских ритуалах украшение памятников и могил цветами и зеленью, ср., например, обычай сербов Суботицы втыкать на могиле у креста растение *цица-маца*, освященное в Вербное воскресенье (Вукмановић 1953, 118 и мн. др.). Изредка аналогичный обычай встречается у западных славян, например на юге Словакии (Horváthová 1986, 213).

Четвертое. Период цветения растений оценивается в традиционной культуре восточных и южных славян как время наиболее благоприятное для контактов «этого» мира с «тем». По волынскому свидетельству, Бог выпускает души с «того света» трижды в году, в том числе — «когда цветет жито» (Чубинский 3, 4, Ковельский у.). Из южнославянских примеров приведем следующий. В Неготинской

краине (вост. Сербия) был известен обычай *rajska sveћа* (к сожалению, его детали не разъясняются), совершаемый для того, чтобы ввести умершего в рай и осветить его жизнь на «том свете». Иногда он мог исполняться еще при жизни человека и с его участием³⁹; в этом случае его проводили в мае, когда цветет сирень (Расковник 1994, № 75/76, 37–38).

И, наконец, пятое — это сфера запретов. Мы указывали на южнославянские запреты рубить, ломать и жечь цветы и молодые зеленые побеги растений, на которых якобы пребывают души умерших. Известны сходные восточнославянские запреты, отразившиеся в многочисленных фольклорных поговорках, в частности запреты рубить деревья до Троицы (ср. рус. поговорки: «Без Троицы дом не строится», «На Троицу лес именинник», ВФНК, 130) и ломать ветки (Корепова 1997, № 500, 516, 517, 519 и др.; Зеленин 1933, 598–600), косить траву (Зеленин 1915, 529; Чагин 1998, 116)⁴⁰, нюхать цветы (Толстая 1995, 287), вносить зелень в дом (ПА, Ровбицк Пружанского р-на Брестской обл.) и под.

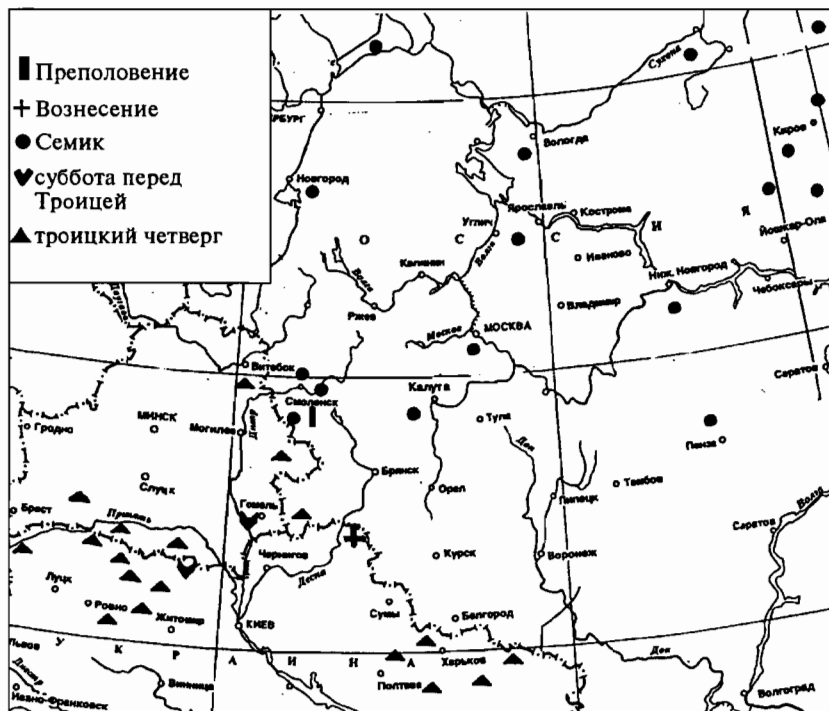
Приведенный ряд запретов и поговорок согласуется с предположением о том, что в троицкий период зелень и цветы были местом обитания душ (как нам кажется, независимо от того, были ли это души предков или «заложных»); тезис же о зелени как об инкарнации душ представляется нам сомнительным. Этот период пребывания душ на зелени заканчивался одновременно с завершением цветения, с появлением первых плодов.

«Заложные» покойники. Специфической чертой восточнославянской троицкой обрядности и мифологии является традиция поминовения так называемых «заложных» покойников, т. е. людей, умерших неестественной или преждевременной смертью. Эта особенность восточнославянского календарного цикла находит некоторые параллели и в других славянских зонах (наиболее характерный пример тому — южнославянские поминальные обычаи Тодоровой неде-

³⁹ Поминки, совершаемые еще при жизни человека, — характерная черта балканославянских обычаев.

⁴⁰ Ср. известный вепсам, живущим в соседстве с русским населением, запрет косить до Иванова или Петрова дня: «Ивану голову не резаали», «Петру голову не рубили» (Винокурова 1994, 86).

ли, см. выше), однако для восточнославянской зоны поминовение «заложных» является практически обязательной чертой календарного цикла, в то время как в других местах оно скорее представляет собой исключение из правил⁴¹.



Карта 9. Поминки по «нечистым» покойникам в троицкий период у восточных славян

Поминовение «заложных» покойников формирует в календаре особую группу поминальных дней, зачастую не совпадающих по времени с днями памяти предков, «одобренными» православной церковью (см. карту 9). Что касается троицкого цикла, то поминовение

⁴¹ В южнославянских традициях чаще отдельно поминали новоумерших покойников, т. е. тех, кто умер в течение последнего года и потому еще не принадлежит к сонму «предков», поминаемых во время общих поминок (см. об этом: Васева 1994).

«заложных» имело место либо до троицкой субботы, либо после нее, когда души предков уже «покинули» землю и вернулись на «тот свет». Наконец, еще одной особенностью поминовений «заложных» является их преимущественно семейный характер. «Заложных» покойников поминали, как правило, именно в тех семьях, где они были (матери поминали своих дочерей-невест или малолетних детей; отдельно — висельников и утопленников и т. д.).

Наиболее известен в этом отношении Семик (четверг перед Троицей) — день поминовения «нечистых» покойников, к которому еще в XVII в. было приурочено погребение погибших, казненных либо умерших от голода и болезней в скудельницах. Сведения о разнообразных формах поминовения «заложных» покойников в Семик имеются из большинства северо-восточных, центральных и западно-русских областей (см.: Зеленин 1995, 129–134; Кремлева 1993, 31–32); на юге России Семик известен мало.

На северо-востоке России (Вятский край) считалось, что Семик установлен именно в память об утопленниках; в этот день на кладбище устраивали поминки, переходящие в буйство (ВФНК, 130). На Смоленщине в Переплавную среду (Преполовение) и в Семик от людей требовалось соблюдение запретов, связанных с водой: нельзя было ни мыть, ни стирать, ни полоскать, иначе в семье непременно кто-нибудь утонет: «мыть ничова нельзя — заливыцы получаюца» (РАМ, Ф-2720). Согласно местным обычаям, в Семик служат панихиду по тем, кто не получил отпевания при погребении (РАМ, Ф-2721, Смоленская обл., Глинковский р-н, с. Болтутино).

В Семик также поминали неизвестных и «ничейных» покойников. Так, например, у обрусевших вепсов Лодейного Поля (С.-Петербург. губ.) Семик назывался *Киселев день*. В это время женщины собирались к местной часовне или на кладбище, приносили с собой кисель, ели его и поминали некогда убитых здесь «панов» (Винокурова 1994, 84). Пермьки в Семик поминали новоумерших, приурочивая к этому дню установку крестов на могилах и высаживание на них дерна (Чагин 1998, 105)⁴².

⁴² Коми-пермяки считали, что в Семик души умерших получают от Бога однедневный отпуск на землю, чтобы присутствовать на трапезе живых родственников (ВКТК, 157).

Примечательно, что в тот же день поминали «заложных» и в других славянских традициях. Например, у сербов в Банате в четверг перед Троицей совершалось *изливание воды за все мртве*: старые женщины шли на реку и лили воду для солнца, месяца, удушенных и самоубийц, а также в память о всех своих предках (Босић 1996, 321).

Особой формой поминовения «заложных» покойников был обычай посвящать им остатки пасхального угощения на Фоминой неделе: на Гомельщине, например, в тех семьях, где был утопленник, кости пасхального поросенка бросали в воду (ПА, Жаховичи Мозырского р-на); куряне пускали по воде пасхальную скатерть с крошками и яичной скорлупой («чтобы утопленников помянуть»), а чтобы помянуть удушенных, кости поросенка подвешивали к потолку (Занозина 1991, 76). Аналогичные обычаи соблюдали и румыны на Фоминой неделе (Кабакова 1989а, 162). В 4-ю субботу по Пасхе в Вятском крае поминали невинно убиенных.

На Украине и в Белоруссии о «заложных» покойниках вспоминали чаще на троицкой (Русальной) неделе (в Русальный четверг), или в ее канун, либо несколько раньше — в Преполование Пятидесятницы или на Вознесение. В этнографических описаниях, относящихся к троицкому периоду, среди «нечистых» покойников наиболее часто фигурируют две категории умерших: утопленники и дети. В украинском и белорусском Полесье в день Преполования Пятидесятницы люди не купались, чтобы в семье никто не утонул; не работали, чтобы не попасть в бурю на воде и чтобы лодка не перевернулась во время рыбной ловли. Никогда не купались в Русальный четверг: считалось, что в этот день русалка купает своих детей-«русаленят» и непременно утащит с собой в воду кого-нибудь из людей (ПА). В некоторых регионах Полесья утопленникам была посвящена вся Русальная неделя (типичное название недели, следующей за Троицей), а особенно Русальный четверг. Так, в Ровенской обл. Украины, «когда у кого есть утопленник [в семье], то на Русальницу не шьют и не стирают всю неделю — для утопленника. Будто бы иначе в роду кто-нибудь еще утопится» (Толстая 1995, 261). Как верно подметила в свое время Л. Н. Виноградова, эту неделю и специально четверг праздновали именно в тех семьях, где была своя русалка — дочка, умершая до брака, молодой (Виноградова 1986, 107). В Русальную неделю «каждая дочка к своей мате-

ри приходит»: поэтому к ее приходу женщины оставляли еду и выносили во двор одежду для дочек-«русалок» (Толстая 1995, 262, брест. и др.).

На Украине, в Белоруссии, а также в некоторых южнорусских областях поминовение «нечистых» (утопленников, повесившихся, некрещеных и мертворожденных детей) происходило иногда вместе с поминовением предков, в духовскую субботу (Зеленин 1995, 134, 334), что было связано с ложным народным представлением о том, что в этот день православная церковь молится о всех умерших, включая и самоубийц (ср.: Куракеева 1999, 248, Кубань). Специальной формой поминовения «заложных» в Карпатах была практика сжигания на их могилах веток и хвороста, скопившегося за весь год, «чтобы погруженные во мрак души грешников были освещены в эту ночь» (Франко 1898, 209, Стрыйский у.).

Дети. Среди «заложных» особо выделялась категория детей, умерших до крещения. На Украине (особенно на Левобережье: Харьковщина, Полтавщина), реже в Белоруссии и в южнорусских областях поминки по ним устраивались их матерями в Русальный (троицкий) четверг (среди его характерных названий в данном контексте примечательны *Навский четверг*, *Навская Троица*, непосредственно указывающие на «навий») ⁴³. Чаще всего матери, у которых были умершие дети (малолетние, некрещеные, мертворожденные, «заспанные»), приглашали нескольких соседских детей и угощали их

⁴³ Впрочем, поминовение умерших детей могло иметь место и раньше. Страстной и пасхальный четверги часто посвящались именно «мавкам» и «нявкам» — некрещеным младенцам и мертворожденным детям. Например, на юго-западе Брянщины, если в доме был ребенок, умерший некрещеным, то в память о нем в Страстной четверг устраивали обед (ПА). В Харьковской губ., а также в других местах четверг пасхальной недели назывался *Мавский* или *Мавчын Велькдень* (т. е. был производным непосредственно от укр. *мавка*). *Мавки* 'души умерших некрещеными детей' выходили в это время из воды и оставались на земле до Преполовления или до Троицы (Зеленин 1995, 165–166). В *Мавчын Велькдень* кое-где устраивали семейные поминки по умершим детям. Например, на Витебщине в пасхальный четверг, называемый *Навке Скрисэнне* [Воскресение], «нужно было сварить столько белых яиц, сколько в семье было умерших детей, и съесть их на открытом месте, покатав предварительно по траве, чтобы невинные дети с высоты неба видели и благословляли помнящую их семью» (Никифоровский 1897, 244).

кашей, кануном и другими поминальными блюдами (Милорадович 1991, 207, Полтавская губ.; ПА, брянск.). На Харьковщине матери покупали 12 крестиков и раздавали их детям. Считалось, что таким образом они могут «выхрестить» своих умерших детей и ввести их в царство Божие (Харьковский сб. 8, 296). Если же матери не поминали детей, то те, в свою очередь, выходили из воды в Русальный четверг, ловили таких матерей, защекочивали их и пели им: «*За те тебе лоскотала, шо мене не поминала*» (Иванова, Марусов 1893, 447, харьков.). В Горьком у. Могилевской губ. троицкий четверг считался «вяликоднями» для матерей, у которых случались выкидыши (Шейн 1902, 319)⁴⁴.

В отличие от других категорий «заложных», умерших детей особо поминали в это время и в других славянских зонах. В западной Македонии (Струшко) поминовение умерших детей происходило единственный раз в году — в духовскую субботу, когда женщины раздавали глиняные сосуды для воды *за мали деца*, а затем поливали их могилы водой (Делиниколова 1960, 168). В Скопской Котлине матери, имеющие умерших младенцев, в Духов день раздавали чужим детям украшенные цветами сосуды с водой (Филиповић 1939, 402).

Косвенно на поминовение умерших детей в троицко-купальский период указывает и известный во всех славянских традициях (а также за их пределами) запрет есть ягоды и другие сезонные плоды до Вознесения, Троицы, первого дня Петрова поста, Видова дня, летнего Иванова дня, Петрова дня, Преображения⁴⁵. Матери, у которых когда-либо умирали малолетние дети, не ели сезонных плодов до одного из этих праздников, а в праздник раздавали черешню, вишню, яблоки и другие плоды по соседям и родственникам в память о своих детях (общеслав.).

⁴⁴ О том, что словом «нави» и близкими ему могли обозначаться не просто умершие или предки, а особые умершие, свидетельствует, в частности, белорусское диалектное *наўці*, обозначающее недавно умерших, в память о которых в Виленской губ. отмечался *Наўскі Вялікдзень* и совершались поминальные ритуалы (ППГ, 166).

⁴⁵ Ср. в этой связи популярный мотив русских обмираний: люди, посетившие «тот свет» в состоянии летаргического сна, видят, как души умерших, любивших при жизни есть яблоки до Спаса, теперь лишены этих плодов навсегда (Пигин, Разумова 1995, 71).

У восточных и западных славян основная масса подобных запретов относилась к Иванову дню, до которого матери воздерживались от ягод (вишен, черешен), иначе, как считали поляки Хелмского воев., на «том свете» Иисус Христос не даст этих фруктов и ягод их ребенку (АКЕ, А-5). В Иванов день мать угощала первыми плодами соседских детей, полагая, что таким образом она «дае їх своїм дітям» (Шейковский 1860, 37, Подолье). У южных славян запрет есть черешню и другие ягоды соблюдался обычно до Вознесения или Видова дня (15.06), а кроме того, был известен запрет есть яблоки до Петрова дня. Сербы в Смедерево считали, что на Петров день св. Петр трясет в раю яблоню, потом собирает детей и угощает их яблоками; если же чья-нибудь мать нарушила запрет, ее ребенок лишается яблока (Караѿић 1901/3, 136). Первые сезонные плоды считались поминальной пищей; их раздавали на кладбище и в духовскую субботу (откуда болг. *Черешово одуше* 'черешневые задушки', Пловдивски кр., 273), и в более поздние сроки. Так, жители Джердапа раздавали их в память об умерших по окончании русального периода, в понедельник и вторник через неделю после Троицы (Костић 1993).

В ряде случаев запрет на употребление в пищу фруктов и ягод определенного срока распространялся на всех женщин, особенно беременных, и мотивировался тем, что при его нарушении у таких женщин будут умирать дети (АКЕ, А/4, Хелмске; КГ, 252).

Сам по себе этот запрет, равно как и его поминальная основа, становится понятным, если еще раз вспомнить, что до Вознесения, Троицы и Духова дня, согласно южнославянским поверьям, души свободно пребывают на цветах и зелени, поэтому в это время нельзя их рвать, ломать, нюхать и т. п. После этого срока начинают созревать плоды, и, как говорили болгары Странджи, *мъртвите се губят по тях* [мертвые пропадают, исчезают с них] (Странджа, 342). Именно пребывание душ на зелени и последующее исчезновение с нее объясняют как запрет прикасаться к цветам и плодам до определенного срока (из страха навредить душам, в том числе и душам умерших детей), так и раздачу первых плодов в память о мертвых.

Таким образом, помимо официального поминовения умерших, совершаемого православной церковью в субботу накануне Пятидесятницы, в народном календаре восточных славян имелись специ-

альные дни (Семик, Русальный четверг), когда люди (обычно родственники) устраивали своеобразные поминки по «заложным» покойникам, принадлежавшим их семьям. На значительной части восточнославянской территории главным адресатом такого поминовения (выражавшегося в угощении, одаривании одеждой и полотном, а также многочисленных запретах) были русалки — «нечистые» покойники, которые после своей преждевременной смерти превратились в календарных демонов. Там же, где поверья о русалках не получили особого развития (Русский Север, север Белоруссии и др.), в троицкий период поминали утопленников, некрещеных младенцев и других умерших неестественной или преждевременной смертью, иногда новоумерших. Для южнославянского региона этот тип поминовений нехарактерен (его рефлексy заметны лишь в форме отмены табу на фрукты и ягоды нового урожая), и троицкий период известен здесь главным образом как время поминовения предков.



МЕТЕОРОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕМА

*Купала, кагда папала,
кагда дождж, тада и Купала.*

Белорусская пословица

Тема предупреждения засухи: вода для предков; запреты, связанные с землей; Марков день; «сухие» дни; обливания; похороны куклы. — Защита от града (Марков день; градовые правдники мая и июня; семь «великих» четвергов; «белые» дни). — Защита от гроз, грома и молнии.

Для мифологии пасхально-троицкого цикла весьма значительной оказывается метеорологическая тема: обычаи, верования, запреты и праздники, касающиеся предупреждения засухи, града и непогоды. Связь пасхально-троицкого периода с метеорологической сферой мотивирована как природно-климатическими причинами (засуха, грозы и град — характерная примета конца весны и лета)¹, так и его мифопоэтическими особенностями, прежде всего — представлением о присутствии предков и заложных покойников среди живых и их поминовением². Вероятно, следует признать доказанным тезис о том, что, согласно мифологическим воззрениям славян, именно представители «нижнего мира» в конечном счете и обеспечивают природное равновесие и, напротив, могут вызвать град, непогоду, засуху или обильные осадки (см. работы Д. К. Зеленина, Н. И. и С. М. Толстых). Вспомним в этой связи запрет закапывать «нечистых» покойников (удавленников, незаконнорожденных детей) на кладбище из опасности спровоцировать засуху и обычай разрушать такие могилы, чтобы ее прекратить; поливание могилы

¹ Природно-климатическими особенностями следует, видимо, объяснять и тот факт, что в культуре балканских славян обычаи и запреты, посвященные профилактике засухи и градобития, занимают значительно более заметное место, чем у западных и восточных славян.

² Возможны и иные повороты этой связки «предки — стихийные бедствия, погодные катаклизмы». Болгары в р-не Горно-Оряхово полагали, что вихри по большей части образуются в Духов день и Вознесение, ибо посредством этих вихрей «мертвые возвращаются на небеса» (Попов 1997, 59).

«нечистых» покойников; выкапывание «нечистых» покойников и бросание их в реку; обычай голосить по мифическому покойнику при засухе (Толстые 1978, 107–112), вырывать крест из неизвестной могилы и бросать его в воду (Арнаутов 1924, 293–294) и нек. др. Наверное, именно поэтому среди запретов, соблюдаемых в разных славянских традициях во избежание засухи и града, первейшее место отводится предостережению тем или иным образом тревожить землю (пахать, сеять, копать, вбивать колья и строить заборы, иногда даже топтать, ходить в обуви).

Обычаи и запреты, посвященные предупреждению засухи и градобития, а также защите от грома и молнии, практиковались главным образом во второй половине весны и в начале лета: они актуализировались в календаре в основном непосредственно до и после Пасхи (на Страстной, Светлой и Фоминой неделях), а апогея достигали в мае—июне — к Преполовению, Вознесению и духовским праздникам; те же обычаи вошли в обрядовую структуру дней свв. Юрия, Марка, Еремии, Флориана, Николы вешнего, Константина и Елены, Иоанна Крестителя, Петра и Павла.

ТЕМА ПРЕДУПРЕЖДЕНИЯ ЗАСУХИ

Известно, что вызывание дождя — обряд почти исключительно окказиональный. Тем не менее целый комплекс примет, пословиц, магических практик и запретов, преследующих цель предупредить засуху, в славянском календаре входит в пасхально-троицкий цикл праздников, обнаруживая тем самым его мифопоэтические доминанты.

Вода для предков. Действия с водой, как мы видели выше, составляют существенный и специфический элемент южнославянских весенних поминальных обычаев пасхально-троицкого цикла. Среди них «пускание воды» для умерших, поливание водой могил, раздача воды и кувшинов для воды в память о предках, а также обычай приносить воду «для покойника» в дом, где он жил. В Воеводине последний обычай совершали несколько раз: на Пасху, Юрьев день, Вознесение и Троицу (Етнички контакти, 57). Так же и у румын Текуча в дом, где кто-нибудь умер, в течение десяти четвергов — от Страстного до 9-го после Пасхи — приносили на ко-

ромысле воды (Кабакова 1989, 294). В качестве мотивации этих поминальных действий обычно упоминается жажда, которую испытывают предки, т. е. ретроспективно — засуха, дефицит влаги, дождя. Для восточнославянских поминовений подобные ритуалы нетипичны, однако и здесь встречаются мотивы, «соединяющие» предков с темой вод. Например, обычай купаний и омовений у воды в Переплавную среду мотивируется в том числе и верованием, согласно которому в этот день «мертвые встают и обмываются» (ПА, Ручаевка Гомельского р-на). Ср. в этом контексте известные и южным, и восточным славянам обычаи помещать «нечистых» покойников в воду или поливать водой их могилы, места гибели и погребения. Обратим лишь внимание на то, что в календарных обычаях акцент смещен с нечистых покойников на предков вообще, «отвечающих» за движение вод и могущих запереть воды или предотвратить засуху (обычно в зависимости от поведения людей).

Запреты, связанные с землей. С приходящимися на пасхально-троицкий период поминовениями, как кажется, связаны и характерные запреты «тревожить» землю до определенного срока, что, по поверьям, может спровоцировать засуху в летнее время. Н. И. и С. М. Толстые описали подобные полесские запреты, приуроченные к более раннему времени — Благовещению (см.: Толстые 1978, 112–113), объяснив их нарушением природного ритма земли. Надо, однако, признать, что на большей части территории Полесья: на западе (Вольнь, Ровенщина), крайнем востоке (Брянщина), на Житомирщине и в других местах — такие запреты были приурочены к пасхальной и троицкой неделям. Огораживание (вбивание кольев в землю), строительство дома или какие-либо иные действия, совершаемые на пасхальной или троицкой неделях, могли «запереть», «загородить», «застолбить» дождь, что впоследствии вызвало бы засуху, ср.: «Раз кутáли забор на Святой нядзели, гэта значит — дождж закутáли» (ПА, Бабичи Гомельской обл.); «Нельзя городить до Родителеў (т. е. до Проводов) — дождж загородишь» (ПА, Семцы Брянской обл.)³.

³ Опасностью «запереть» дождь объясняются и запреты ткать и сновать: на Витебщине выполнять эти работы возбранялось в период между Вознесением и Троицей, чтобы не «засновать» и не «заткать» дождя (Никифоровский 1897, № 1958).

Примечательно, что, ликвидируя нарушения такого рода запретов, посторонние, вмешивающиеся в «неправильные» действия односельчан, не просто разбирали эти не вовремя построенные заборы, а так или иначе их уничтожали, «изгоняя» вместе с ними и заключенную в них потенциальную опасность для всего культурного пространства, принадлежащего данному сообществу. Заборы ломали: «Хто посла Паски до Провид огородыгъ, то роскидають ёму тэй жэрды, бо кажуть: *загородыть дошч, нэ будэ дошчу*» (ПА, Ветлы Вольинской обл.); выбрасывали за границу селения: «*Ў чэтывер — Наўски Вэликдень — перенеси чэрэз границу сэла плут [забор], шо робили до Провод, тоди дож пуйдэ*» (ПА, Берестье Ровенской обл.); а также подвешивали высоко (на дереве, колодезном журавле и др.): «Грязная неделя после Духа. Як не шоў дошч, дак значит, там хто гарадил плетень на Святой [троицкой] неделе. Дак мы павырвали тэй плетень и павесили на саху [колодезный «журавль»] и пашоў дошч» (ПА, Картушино Гомельской обл.)⁴.

Запреты тревожить землю, широко известные в украинском и белорусском Полесье, находят поддержку в традиции северо-востока России и центральнорусских областей, где Троица и Духов день почитаются в том числе и как дни, когда «земля — именинница», т. е. ее нельзя трогать: копать, рыхлить, вбивать колья, ходить по ней в обуви, бегать по ней, выливать на землю грязную воду⁵. Аналогичные запреты встречаются в мифологии соседних народов. Так, старое водское название Вознесения имеет значение 'отдых земли' (то же ижорское). По представлениям этих народов, на Вознесение нельзя работать на земле (КОО 2, 134).

День ап. Марка. Запреты строить заборы и копать землю, аналогичные полесским, можно обнаружить и в польских этнографических источниках — с той лишь разницей, что там они приурочены

⁴ Об обычае вешать хтонических животных (лягушку, ужа и др.) для вызывания дождя см. специально: (Толстая 1986, 22–27). Хотя в календарной обрядности обычай калечить и убивать животных (жаб, кошек и др.) приурочен, как правило, к кануну Купалы и связывается почти исключительно с темой уничтожения/изгнания ведьмы, тем не менее и в нем, как кажется, можно предполагать рефлексы магии вызывания дождя.

⁵ ВФНК, 148–149, вятск.; Балов 1901, 134, ярослав.; Коропова 1997, № 478, 514, 516; Адоньева, Овчинникова 1993, 26, 28.

к дню ап. Марка (25.04). В этот день никто не городит заборов и даже просто не вбивает в землю кольев, иначе от Марка до Петрова дня в этой местности не выпадет ни одной капли дождя. Если же кто-либо из соседей нарушит это установление, у него на участке вырывают колья из земли и разрушают заборы (Siarkowski 1885, 25). В других местах заборы, построенные на Марка, разбирали только в том случае, если долго не было дождя; тогда же, на Марка, служили и молебны о дожде (АКЖ 7856/20а, серадз.).

Такой «перенос» обычаев и запретов на день ап. Марка вполне закономерен, если вспомнить, что и на Украине, и в Польше сам день ап. Марка и связанный с ним праздник имеют отношение к теме предупреждения засухи. На Украине ап. Марка называли «ключником» и полагали его «владельцем» дождевых туч, отмыкающим весной землю, а вместе с ней и дожди (Чубинский 3, 32; Зеленин 1915, 616)⁶; ср.: «Марко-ключ. Прысьвятюк на вэсни, пэрэд Паскою. Зэмку одмыкае, трэба ужэ горать [пахать] и сияты» (ПА, Чудель Ровенской обл.). В этот день специально молились и постились, чтобы Марк не запирает дождей (Данильченко 1869, 131, Подольская губ.). У поляков же опасность, заключенная в этом дне, нашла отражение в характерной примете: «*Jak deszcz w święty Marek — to ziemia sucha jak szkwarek*» [Если дождь на Марка, земля будет сухой, как шкварка] (Stelmachowska 1933, 156, пол. Поморье)⁷; ср. у сербов Косова Поля, где дождь в Юрьев день предве-

⁶ Марк выступает как распорядитель дождевых туч и в детских закличках, исполняемых для прекращения дождя, ср.: «Марку-Марку, перенеси хмарку на чужу сторону, на татарковщину», «Марку-ярку, перенеси хмарку на поповщину, на дяковщину» (ПСД, 162); ср. полесскую формулу, произносимую при приближении тучи: «Свьеты Марку, розьнеси гету хмарку» (ПА, Киров Наровлянского р-на Гомельской обл.).

⁷ Ср. в этой связи характерный эпитет Марка «пекельный», а также то, что у восточных и западных славян имя Марк фигурирует в целом ряде паремий, поверий и примет, связанных с темой ада и агрессивного, беспокойного поведения, ср. рус. «Мыкаться, как Марк по пеклу» (ПРНК 1, 30); укр. «Кипит, як Марко в пеклі» (Онищук 1912. 45); пол. «*Tłucze się jak Marek po piekle*» (Kolberg 24, 156, Мазовше); бел. «Гоняць, как Марко по пеклу», словац. «*Túla sa po svete, ako Marek po peklech*». Поляки Поморья считали, что если в этот день вылупятся у гусей птенцы, то они не станут сидеть во дворе, а «*będa biegaly, jak Marek po piekle*» [а будут бегать, как Марк по пеклу]; по этой причине в Марков день не рекомендовали

ждал сухое лето, а на Марка — мокрое (Дебелькович 1907, 268). Аналогичные приметы в других славянских традициях были приурочены к разнообразным майским и июньским праздникам, ср., например, словенские: если дождь в день св. Флориана (4.05), то летом будет засуха; сколько травы намочит дождь на Флориана, столько же травы летом сгорит от засухи (Kuret 1, 317). О дне ап. Марка в связи с профилактикой града см. ниже.

«Сухие» дни. На пасхально-троицкий период приходится подавляющее большинство так называемых «сухих» дней. Наибольшее распространение они получили у восточных славян (главным образом в украинско-белорусском регионе). В Полесье «сухим» назывался четверг после Троицы (одновременно считавшийся «русальным», «кривым», «навским» и др.); на самом западе Полесья, на Курщине и в других местах «сухой» была среда по Пасхе; там же, а также на Витебщине «сухим» считалось Преполование Пятидесятницы (см. подробнее: Агапкина 1995, 89—90). «Сухой» могла называться и вся неделя (пасхальная или троицкая), ср. брест. *Сухая правдная нядзеля* 'неделя, отсчитываемая от пасхальной среды до Проводов', *Сухы тыждэнь* 'троицкая неделя' (ПА, Туховичи, Ласицк Брестской обл.); на Волини, на Витебщине и в других местах «сухой» считалась «среда на Сухем тыждне», т. е. Преполование Пятидесятницы (ПА, Щедрогор Волинской обл.; Никифоровский 1897, № 1938).

Повсеместно у славян в такие дни воспрещались разные виды хозяйственных работ, прежде всего на земле (копание, пахота, сев), посадка огородных культур, прополка цветущих растений, стирка, ср.: «Сухый чэтвэр. Посля Паски и посля Труйцы мы нэ полэм, нэ робым ныц цвितючэго: вот картошка, напрымер, цвितэ, огурцы, мы йих нэ полэм» (ПА, Парохонск Брестской обл.). Нарушение запретов могло сказаться прежде всего на природном равновесии, спровоцировать засуху, а как следствие — вызвать засыхание тех культурных растений, с которыми работали в это время.

подкладывать яйца под кур, иначе в будущем цыплята будут вести себя так же. Поляки в Мазовше рассказывали истории о Марке-пьянице. После смерти черти уволаки его в ад, где Марк начал шуметь, греметь, стучаться и толочься, досажая охранявшим его чертям (Dworakowski 1964, 97).

Обратим внимание еще на то, что «сухим» часто считался день, который в той же локальной традиции был посвящен предкам. Параллелизм хрононимов *Навский день / Сухой день* типичен прежде всего для западно- и центральнополесской традиции, где широко известен хрононим *Навский Великдень* 'пасхальный четверг', отмечаемый в то же время и как «сухой» (ПА, брест., гомел.). В этих традициях обычаи и запреты, соблюдаемые в такой день, зачастую имели амбивалентный характер. Например, в с. Кончицы (Брестская обл.) пасхальный четверг назывался «сухим», однако, помимо запретов против засухи, в этот день также принято было развешивать на улице одежду для мертвых (ПА).

«Сухие дни» спорадически встречаются в календаре южных и западных славян, ср., например, болг. варнен. *Сух понедельник* 'понеделник на 2-й или 3-й неделе по Пасхе, когда нельзя было работать во избежание засухи' (Тодорова 1990, 216); болг. *Сухи св. Никола* 'день Николая вешнего' (Попов 1997, 51; в ряде областей Болгарии в этот день совершались крестные ходы от засухи; к Николе был приурочен обряд «пеперуда» и запрет на полевые работы из-за угрозы засухи); болг. *Сух Тодор* 'летний Тодоров день, 8.06' (Попов 1997, 60; считается самым сухим и горячим днем лета, когда от жары оберегают детей); морав. *Suché dny* 'отмечаемые в течение духовской недели' (Репица 1951, 44); вост.-пол. *Suchedni* 'дни перед Зелеными святками, когда ничего не сажали, опасаясь засухи' (Świątek 1893, 559). У сербов и болгар «сухими» часто называют дни на 1-й (Тодоровой) неделе Великого поста (см. выше в Части I, главе 1-й).

Обливания. В пасхально-троицкий период совершались массовые обливания, главным образом в составе окказиональных обрядов вызывания дождя. Что касается обливаний в календарных обрядах, то среди них наиболее известна традиция западнославянских пасхальных обливаний, встречающихся во множестве польских, словацких, моравских и чешских традиций, и в том числе в Карпатах; для южнославянского ареала пасхальные обливания как будто бы нехарактерны (за исключением некоторых районов Воеводины); у восточных славян пасхальные обливания и купания встречались главным образом в отношении лиц, которые проспали всюнощную. Среди мотиваций пасхального обливания встречается и вызывание

дождя: «Na Wielkanoc oblewali się żeby deszcz padał» [На Пасху обливались, чтобы дождь шел] (Гура, рукопись, Белосток. воев.). В западном Полесье молодежные обливания происходили в Сухую среду — обычно среду на пасхальной неделе — и также связывались с вызыванием дождя (ПА, Забужье Волинской обл., Заболотье, Бельск Брестской обл.).

У восточных славян массовые обливания происходили в более позднее время, в троицко-купальский период, ср. вост.-гомел. *Абливаха* 'обычай обливаться водой, чтобы шел дождь, в Сухой четверг после Троицы' (ПА, Дубровка Добрушского р-на Гомельской обл.). На Украине обливания могли иметь место в Преполовение Пятидесятницы — по связи этого дня с темой воды. На Харьковщине с этого дня разрешали купаться, а если перед этим днем не было дождя, то люди обливались водой, чтобы его вызвать (Харьковский сб. 8, 262). На Подолье обливались водой, надеясь облить ведьму: считалось, что после этого она уже не сможет запереть дождь (Данильченко 1869, № 30, 131); ср. практику молодежных обливаний в составе троицкого обряда «проводов русалки» (Виноградова 1986, 117). Там же, на Подолье, в Рахманский Великдень с процессиями обходили колодцы и освящали их, а если не было дождя, то обливали друг друга и священника водой из освященного колодца (ИИФЭ, оп. 3, д. 366, л. 50). В Белоруссии и на Украине массовые обливания и купания часто происходили на Купалу (Тавлай 1986, 159)⁸. Так, на Ровенщине на Купалу взрослые ловили мальчика или девочку и обязательно купали их или обливали водой (ПА, Нобель Заречнянского р-на).

Среди русских обычаев особо стоит отметить празднование *Ярилы* (обычно это первый день Петрова поста, Иванов день или его канун), когда в Поволжье обливали друг друга водой: «Ярило праздновали в понедельник после заговенья... всех обливали водой или толкали в пруд»; «День Ивана Купалы назывался еще Ярилы. Обливаются водой, собирают росу, купаются вместе с лошадьми»

⁸ Тема засухи и ожидания дождя нашла, по наблюдению Г. В. Тавлай, отражение и в купальских песнях, ср.:

Каліна! Кругом, кругом дажджы ідуць, Каліна.
Каліна! А ў нашай Плісе не бываюць, Каліна!

(Тавлай 1986, 159–160)

(Корепова 1997, 136–137, нижегород.); «В понедельник на первой неделе Петрова поста молодые люди обливаются водой. Этот день называется *Ярилой*» (РЭМ, д. 1517, л. 96, Симбирская губ. Алатырский у.).

За пределами восточно- и западнославянских традиций обычай массовых обливаний в календарные праздники встречается нечасто⁹. В Заечаре (вост. Сербия) в Юрьев день парни и девушки собирались вместе, гуляли, а по окончании гуляния парни кидали в воду одну из девушек, чтобы летом был дождь (Костић 1978, 429). У словенцев обливания водой (аналогичные западнославянским) наиболее популярны в вечер накануне Иванова дня, когда парни поливали водой девушек: облитая более других считалась самой достойной, а оставшаяся сухой — самой непривлекательной; кроме того, элемент обливания входит в состав словенских процессий с «Зеленым Юрием», когда ряженого в зелень «Юрия» обливали водой (Kuret 2, 109). Магический смысл придавался обливаниям, которые производили участницы ивановских обходов (т. н. «ладарице», «ладавице» и др.) (там же). У румын в 9-й четверг после Пасхи (*Joia paparudei*) девушки у колодцев обливались водой, чтобы шел дождь (Кабакова 1989, 295). Обливания составляли один из центральных эпизодов южнославянских окказиональных обрядов вызывания дождя типа «додолы».

Похороны куклы. В славянском календаре предупреждению засухи посвящены похороны/проводы ритуальной куклы, которые, согласно устоявшейся точке зрения, преимущественно балканославянского распространения. На севере Болгарии, в восточной Сербии и в Румынии известны похороны и оплакивание специальной куклы (реже животного), названия которой обусловлены конкретной календарной привязкой их совершения, — чаще всего кукла называется *Герман*, *Германчо*, *Церман* (если похороны совершаются в день св. Германа, 12/25.05), а также *Калоян*, *Ерменчо* (в день св. Еремии, 1.05), *Никола*, *Кольо* (в день Николы вешнего, 9.05) и др. Вслед за изготовлением куклы (часто ее делают из глины)

⁹ У балканских славян основные обычаи вызывания дождя типа додолы/пеперуды совершались окказионально в летнее время — обычно в постпасхальный период — и завершались к началу июля.

Германа оплакивают (как умершего от засухи), а после этого хоронят (у водоема) или бросают в воду (пускают по воде), а завершается всё поминальной трапезой по Герману (подробнее см.: Арнаудов 1924, 303–317; СД 1, s. v. *Герман*)¹⁰. Часто сначала Германа погребают, а затем через несколько дней с ним поступают точно так же, как с «нечистым» покойником в случае засухи: откапывают и бросают в реку (Арнаудов 1923, 42–43; Арнаудов 1924, 311).

Ритуальные похороны подобных кукол случаются и в более ранние сроки, видимо, профилактически. Так, в Ловечском кр. (ц.-сев. часть Болгарии) в Тодоров день (1-я суббота Великого поста) парни и девушки делали ритуальную куклу (кусоч дерева одевали в мужскую одежду), называемую *Гечо*, и хоронили ее в гробу «по православному обряду» в лесистой местности. Через несколько недель, в Лазареву субботу, девушки откапывали куклу и сжигали ее. Полагали, что это делалось для того, чтобы летом не было засухи (Ловешки кр., 308).

С мотивами вызывания дождя и обеспечения плодородия соотносится, вероятно, и фаллическая символика антропоморфных кукол, сооружаемых во время праздников поздней весны и начала лета, — таких как болгарские *Никола* или *Герман* (см.: Арнаудов 1924, 312; Фолклорен еротикон, 259–260), русский *Ярила* и др. (о Яриле см. подробнее в Части III, главе 1-й), а также эротические мотивы фольклорных текстов, исполняемых в обрядах с участием тех же персонажей (*Ярилы*, *Марка*, *Германа* и др.). Фаллическая символика этих кукол обязана своим появлением универсальной кросскультурной взаимосвязи природной и сексуальной сфер, представлению о единстве плодоносящего начала в природе, мотивам, сопрягающим коитус и благодатную силу осадков.

Традиционно считается, что ритуальные похороны кукол как способ вызывания дождя встречается только на Балканах. Вместе с тем нельзя не признать, что типологически близкие формы фиксируются и в других славянских традициях. Разнообразные куклы/чучела, изготавливаемые к празднику и затем уничтожаемые разными способами, составляют важнейший эпизод многочисленных празд-

¹⁰ Изредка похороны Германа совершаются с целью приостановления проливных дождей, в соответствии с чем меняется и характер сопутствующих фольклорных текстов.

ников весенне-летнего цикла. Их отличие от балканославянского Германа заключается лишь в цели: целью похорон Германа является вызывание дождя, что ясно выражено и на уровне предварительных установок обряда, и в сопровождающих его фольклорных текстах (голошения по Герману), и на других уровнях и «языках» обряда (глиняная кукла, помещаемая в воду). Большая же часть аналогичных западно- и восточнославянских обрядов, связанных с изготовлением куклы/чучела (*Марены, Купалы, русалки* и под.), таких целей как будто бы не преследует. Тем не менее единичные совпадения с балканославянским Германом все же обнаружить можно. Приведем лишь несколько примеров.

1. В Наро-Фоминском р-не Московской обл. летом во время засухи делали куклу *Сухотинушку*, клали ее в гробик, оплакивали и хоронили; во время же проливных дождей изготавливали куклу *Мокротину*, с которой поступали так же (Шенталинская 1982)¹¹. Аналогично этому на Смоленщине, когда долго не было дождя, «хоронили Матронку»: молодежь рвала траву мокрицу, клала ее в лапоты и бросала в воду. Параллельно с этим в воду кидали вдов и старух и даже привязывали их где-нибудь в воде (Лебедева 1997, 26; к сожалению, опубликованное архивное свидетельство не дает точного представления об этом обычае).

2. В Карпатах, в Кельменецком р-не Черновицкой обл. на Вознесение жители села вместе со священником ходили на поле, устраивали там молебен и попутно оплакивали и «хоронили» на границе села специально изготовленную куклу, прося Господа послать на землю дождь. «Поле ходыли светыгы. Батюшка... идэ и иконэ, и процэсия, и уси люди спивають: „Спаситель, спаси нас ўсих и дай ты, Божэ, дош“. Посватыли поле, роблять ляльку [куклу] с тряпки, убэрут, хоронят ляльку. От нашэ село, а там е Брэчаны, граница там, там трэ ту ляльку ховаты, на готарю [на границе]. Понэсли на готарь, тэй поховали. Як несуть ту ляльку, диўчата спивають, голосят. И тоди лляють [льют] на ту ляльку води, як в ямку покладуть. „Господи, Господи, дай ты дошшу наш“. Шобы ўсэ ўродило, бо й худоба йисты хочэ. Ще й давали запоману [подаяние на помин] за ню, за ту ляльку. [Когда идут процессией, вероятно, по селу, им выносят дары]. Вэнесла ковёрчик, хлеб... Потом жэ робэ

¹¹ Отметим, что это обряд окказиональный.

обид, панихиду, поховаем ляльку — сидаем йисты» (КА, Россошаны).

3. В Калужской обл. на Духов день делали чучело *Кривуши-русалки* (в виде женской фигуры с гипертрофированными половыми признаками), вешали ее в лесу на березе, а через неделю топили в реке, полагая, что после этого обязательно пойдет дождь (ПА, Жерелево Куйбышевского р-на).

4. На западе украинского Полесья в уже упомянутый нами день ап. Марка группа молодежи крала с чужого двора воз или кусок плетня, привязывала к нему жабу и топила его в местном водоеме, припевая при этом: «*Топылы мы Марка по самийи яйка, в глуб крыныци, в холод водыци*» (вар.: «*Утопылы мы Марка по самийи яйка*») (ПА, Грабово Владимир-Волынского р-на Волынской обл.).

Нетрудно заметить, что эти описания при всех очевидных элементах сходства обнаруживают и не менее существенные отличия. Примеры под № 1 можно назвать простейшими и потому, вероятно, достаточно поздними, поскольку и цель обряда, и средства его достижения предельно лаконичны и ясны, что отражается прежде всего в имени потопляемой куклы (*Сухотинушка, Мокротина, трава мокрица*). Второй — карпатский — обряд, напротив, очень сложен и по своей композиции и набору «слагаемых» более всего близок Герману (изготовление куклы, ее оплакивание, похороны, поминальная трапеза)¹², однако в отличие от балканославянских этот карпатский обряд вставлен в структуру более крупного действия — праздничного выхода в поля, включающего в свой состав молебен о дожде. Обращают на себя внимание, кроме того, архаическая практика похорон на границе села (ср. выше о вынесении за границу села заборов, построенных в неурочное время), а также поливание куклы, уже положенной в «могилу». Последняя деталь заставляет вспомнить весьма популярный у славян обычай поливания могил заложных покойников как способ вызывания дождя. К этому же способу вызывания дождя близок и третий, калужский, пример: куклу *кривушу* сначала вешают, а затем (? как «нечистого» покойника, висельника) бросают в воду, топят.

¹² Возможно, здесь имеют место не только типологические схождения, но и прямая преемственность этнокультурных традиций балканского и карпатского ареалов.

Наконец, последнее архивное свидетельство из Вольинской обл. представляет собой причудливый сплав самых разных мифопоэтических мотивов, проигрываемых в обрядах вызывания дождя в разных славянских традициях:

‘Марк; его потопление как способ наказания святого, распоряжающегося влагой’¹³;

‘уничтожение хтонического животного (жабы) как способ вызывания дождя’: обратим внимание на то, что среди болгарских обрядов типа Германа на сделанную из глины фигурку Германа сверху часто клали живую или убитую жабу, вместе с которой Германа и хоронили (Арнаутов 1924, 397, 309);

‘уничтожение некоего плетеного изделия (воз, кусок плетня), создание которого воспрепятствовало нормальному распределению влаги’;

‘фаллическая символика, типичная для ритуальных кукол типа Германа, используемых в том числе и для вызывания дождя’;

‘само потопление и актуализация темы утопленника в связи с вызыванием дождя’.

Таким образом, мифо-ритуальный мотив «помещение (нечистого) покойника в воду как способ вызывания дождя» проигрывается в разных славянских традициях, в том числе и как составная часть весенне-летних праздников.

У балканских славян с предупреждением засухи исследователи связывают и широко известные обычаи изгнания змей, якобы запирающих воду в источниках, отверзаемых после их изгнания (о них см. в Части I, главе 2-й).

Иные способы предупреждения засухи. Обеспечение предков водой во время календарных поминок; запреты тревожить землю во избежание засухи; «сухие» дни и связанные с ними запреты; массовые обливания; ритуальные проводы/похороны — вот те основные обычаи и установления, которые совершаются и соблюдаются в течение пасхально-троицкого периода непосредственно с

¹³ Ср. примеры наказания икон в восточнославянской традиции и наказания скульптурных изображений святых — в западнославянской.

целью вызывания дождя или могут быть интерпретированы в том же аспекте.

Тема предупреждения засухи находит отражение в массе других, более частных обычаев, примет и запретов конца весны и начала лета. Среди них:

- обычай чистить колодцы и источники: у мораван — на духовские праздники, у поляков — на Яна; у болгар — на Пасху (Валенцова 1996/1, 303; 2/824; Karwicka 1979, 204, добжин.)¹⁴; у словаков чистка колодцев вменялась в обязанность вдовам, а также дружинам парней в период от Страстного четверга до духовских праздников. Считалось, что человек, вычистивший хоть один колодец, будет здоров и бодр в течение целого года (Horváthová 1986, 214);
- гадания о погоде по троицкой зелени или по вывешенному в Юрьев день на улице куску полотна (завядшая за три дня праздников зелень или высохшая за день тряпочка предвещают сухое лето, и наоборот, вост.-слав.);
- запрет печь (реже — разжигать огонь), характерный в большей мере для ранневесеннего цикла, связанного с темой «открытия» земли — для Благовещения, Вербного воскресенья, Страстного четверга, дня ап. Марка, Пасхи и других праздников (о.-слав.).

¹⁴ Тема чистки источников напрямую связана с мифопоэтическим мотивом «освобождения водного источника от змея (чудовища, дракона)», перекрывающего подземные воды и лишаящего людей столь необходимой им влаги. В славянской календарной мифологии и фольклоре этот мотив закреплен главным образом за св. Георгия, поражающего змея и открывающего воды для людей (ср. характерные апокрифы, духовные стихи, календарные песни о св. Георгии, «разбивающем камень копытом», см.: Веснавия песни).

У болгар ритуальная чистка источника мотивирована в контексте «змеиной» темы, актуальной для балканославянской мифологии. Болгары р-на Сакар Планина устраивали обязательную чистку озера, в котором, согласно поверью, обитал змей. Чистка озера и следующий за нею курбан (жертвоприношение и совместная трапеза) рассматривались как своеобразная жертва змею — покровителю и хозяину местности (Мицева 1994, 14). В этой связи ср. также балканославянские обряды изгнания змей в случае наступления засухи, совершаемые непосредственно до или после обрядов типа переперуды (см. болгарские рассказы на эту тему: Фолклорен еротикон, 218—225).

Поляки в окр. Розвадова считали, что летом случится засуха, если в Страстной четверг какая-нибудь женщина станет печь хлеб. Чтобы избавиться от несчастья, у нее крали дежу и бросали дежу в колодец (Gaj-Piotrowski 1967, 53–54).

- запрет работать с глиной. Болгары верили, что тот, кто будет работать с глиной и сложит печь для выпечки хлеба в период с Пасхи до Юрьева дня, спровоцирует летнюю засуху (Арnaudов 1924, 291; Колева 1981, 148); такую печь разбирали, а затем, после того как засуха прекращалась, складывали снова;
- примета о том, что в один из весенне-летних праздников (Проводы, Юрьев день, Купала, Вознесение, Русальный четверг) обязательно идет (или должен идти) дождь. На Туровщине считалось, что, если на Духа пойдет дождь, лето будет удачным, с травой, если же нет, то стоит ждать засушливого лета (ТС 4, 127). Во многих местах такое прогностическое значение приписывалось дождю в Юрьев день (Никифоровский 1897, № 1943). Болгары, называвшие юрьевский дождь «золотым», при его отсутствии старались компенсировать возможный ущерб, для чего поручали вести юрьевский хоровод беременной женщине, чтобы избежать засухи и чтобы год был урожайным (Колева 1981, 147). Ср. паремию о купальском дожде: «Як будэ Купала, то будэ дошч. Купала дык акупае» (ПА, Ласицк Брестской обл.). Что касается Купалы, то это верование отразилось не только в мифологии этого дня, но и в его фольклоре. В Подлясье во время «собутек» звучала песня, прямо указывающая на ожидание дождя в Иванов день:

...Oj, ty Janie sobótkowy,
 ty studnie kopiesz, wody nie masz.
 Poleciał Jan pod niebiosą,
 uczepił wiadro toj do pasa.
 Wiadro stukalo ji brzeńkało,
 ludzie na niebo spoglądali...
 Janowej wody wyglądali...

Ой, ты, Яню собутковый,
 Ты колодцы копаешь, а воды нет,
 Полетел Ян на небеса,
 Прицепил ведро к поясу,
 Ведро стучало и брэнчало,
 Люди на небо посматривали...
 Яневой воды высматривали...

(Adamowski 1991, 108–109;

см. там же и другие песни с упоминанием дождя)

Особое место в этом ряду обычаев, совершаемых для предупреждения засухи и вызывания дождя, занимают молебны и крестные ходы в полях и у колодцев (в Юрьев день, на Вознесение, в Нико-

лин и Петров дни и др.), сопровождаемые прошениями о дожде. Как правило, эти молебны являются составной частью обрядовых процессий с участием священнослужителей (о них см. ниже в главе «Земледельческая тема»).

Единичны свидетельства о календарных ритуалах и запретах, призванных остановить дождь и избежать наводнения. Иногда с этой целью исполнялся обряд похорон Германа (Кепов 1936, 128). Из других отметим обычай трижды праздновать *Водени петак* и *Водену суботу* (дни перед Великим постом, после Пасхи или Юрьева дня и перед Петровым постом) — во избежание наводнения (Петровић 1948, 244, Гружа). Гораздо более широко известны календарные приметы, согласно которым дождь, идущий в один из праздников поздней весны и начала лета, продолжается в течение 40 дней (6 недель) и сильно вредит урожаю, портит орехи. Такие приметы приурочены к Вознесению, Преполовлению, Троице (вост.-слав.), Иванову дню (словац.), дню свв. Медарда (пол.), Маргариты (словац.), Мефодия (укр.) и др.¹⁵

ЗАЩИТА ОТ ГРАДА

Этот фрагмент весенне-летнего календаря в «жанровом» отношении представлен целым комплексом почитаемых дней и запретов профилактического характера. Среди них основное место отводится дням, целиком освобожденным от каких-либо работ (или только от полевых работ) во избежание града. Дни, посвященные профилактике градобития, сосредоточены главным образом во второй половине весеннего цикла.

Большая часть запретов, связанных с градом, сориентирована по трем направлениям. Во-первых, возбраняются какие бы то ни было полевые работы, имеющие отношение к земле, вероятно, в контексте отмеченной выше зависимости земного благополучия от благополучия и покоя предков. Во-вторых, запрещается выносить на улицу (в сферу действия непогоды и града) любые предметы (одежду,

¹⁵ См.: ПА, Забужье, Радеж, Оздамичи и др.; Чубинский 3, 193; Horehronie, 285; Horváthová 1986, 227; Stelmachowska 1933, 166; Kolberg 23, 101; Świętek 1893, 579 и др.

пищу и др.) белого цвета (уподобляемые белому же граду) или иметь с ними дело (есть белую, т. е. молочную, пищу, стирать белое белье). И, наконец, в-третьих, особые ограничения накладываются на действия, метафорически воспроизводящие то действие, которое производит град, т. е. битье (*град бьет*).

Марков день. Причастность апостола Марка и связанного с его именем праздника к сфере народной метеорологии, отмеченная нами в связи с профилактикой засухи у восточных и западных славян, находит продолжение и развитие на Балканах. В Болгарии (преимущественно юго-западной), Сербии (преимущественно — юго-восточной) и Македонии одним из первых дней, празднуемых с этой целью, был день ап. Марка, называемый *Марко-Градобија* (болг.), *Марко-Градобија* (серб.). В этот день не работали в поле — из опасения града вообще, а также потому что все посеянное и посаженное в этот день впоследствии было бы побито градом. Как и в другие аналогичные дни, разрешалось лишь выполнять общественные работы: строить дорогу, пахать на вдов и сирот¹⁶.

Примечательно, что запреты работать на земле во избежание града приурочены здесь ко дню ап. Марка, имеющему поминальное значение в соседних областях западной Сербии и Боснии (см. выше в главе «Поминальная тема»). Связь эта, видимо, неслучайна, на что указывает характерное, например для ряда полесских территорий, соединение поминальных и метеорологических мотивов. В частности, в житомирском Полесье запрет копать землю и городить заборы на пасхальной неделе объясняли одновременно и тем, что иначе «пойдет град», и тем, «что это тяжело для мертвых», ср.: «Нэ можно рушыць зэмлі на Проводы и на Розыгры [понедельник после троицкой недели], воно шось для мэрлых, чы град буде бить» (ПА, Журба Житомирской обл.). Поминальные и метеорологические мотивы могли распределяться между двумя соседними праздниками. Так, в с. Полесское (Житомирская обл.) Радунца, отмечаемая в понедельник Фоминой недели, праздновалась для защиты от града, а на следующий день — на Проводы — поминали предков (ПА).

¹⁶ См.: СМР, 199; Захариев 1963, 157; Захариев 1935, 225; Филиповић, Гомић 1955, 99; Тановић 1927, 70, Гевгелия.

«Градовые» праздники мая и июня. В западной Болгарии, Македонии и некоторых восточносербских областях для предупреждения града праздновали день св. Еремии (1.05). Болгары Самоково рассматривали этот день как первый и самый «страшный» из трех, соблюдаемых от града (*Еремия — Бурания — Герман*). В этот день не сеяли, не месили хлебов, не выносили во двор белой шерсти и белой одежды, не ходили в сад и огород, не впрягали скот (Ангелова 1948, 220). Болгары в Дупнишко полагали, что на Еремию выпадает первый град (Кепов 1936, 128). У восточных славян (главным образом на Украине и в южнорусских обл.) день пророка Иеремии — день *Обновление Царьграда* — праздновали от града, так как считалось, что иначе за неуважение к этому дню *Царь Град* «хлеб побьет» (Селиванов А. 1886, 104, воронеж.).

Фактически тому же был посвящен в вост. и центр. Сербии день, следующей за Еремией, так называемый *Ранопольија, Польобра-нија, Поље Обранија, Поље Јеремија*¹⁷. Иногда аналогичным образом называли и праздновали день, следующий за Юрьевым днем. В этот день не работали в поле и ни в коем случае не вбивали в землю кольев; если бы летом пошел град, виновным в нем посчитали бы того, кто работал в этот день (Филиповић 1972, 189, Таково).

Среди дней, соблюдаемых от града, можно также назвать:

- Страстную неделю и специально — Страстной четверг: когда не били вальками белье¹⁸;
- Пасху: фракийские болгары не водили «скачено хоро» (хоровод с подскоками), а только «слядно хоро» (плавный хоровод) — чтобы не было града (Вакарелски 1935, 438);
- третий вторник от Пасхи, когда запрещалось копать (Костић 1993, 246, у серб. и валашского населения);
- Юрьев день: болгары в этот день воздерживались от работ, ассоциирующихся с «битьем»: не били белье вальками, не пользовались ручными мельничками, не ткали и т. п. (Колева 1981, 148; Николчовска 1989, 51, 53; аналогично словаки: Horváthová 1986,

¹⁷ См.: Борђевић 1958, 386; Грбић 1909, 65; Костић 1978, 436; ОБТ, 466.

¹⁸ Пловдивски кр., 267; Мартинов 1958, 735, Граово; Karczmarzewski 1972, 78, Ропчиц. пов.

- 194)¹⁹, а также не выносили за пределы дома молоко и не употребляли в пищу на улице молоко и другие молочные продукты (Николчовска 1989, 50—51, мусульмане вост. Родоп); суббота накануне Юрьева дня, так называемая *Ледена субота* (Мартинов 1958, 738, болг. Граово); суббота после Юрьева дня, так называемая *Водена субота* (Кнежевић, Јовановић 1958, 114, Шумадија);
- день св. Германа (сев.-болг. *Герман-Градушкар*; Попов 1997, 52; Николић 1910, 140);
 - дни свв. Вартоломея, Варнавы, Елисея и Вида (11.06, 14.06, 15.06), когда воздерживались от полевых работ и не впрягали скот (Кепов 1936, 128—129; Николић 1910, 140); Елисея и Вида считали братом и сестрой, заведующими градом (Попов 1997, 61);
 - день Константина и Елены (21.05): на Украине, например, запрещалось пахать, так как *Царь Костянтин*, якобы, выбивает градом поле на таком расстоянии, на каком можно услышать крик человека, погоняющего волов (Чубинский 3, 185), а болгары называли св. Елену «хозяйкой града», носящей льдинки в рукавах своих белых одежд;
 - день Божьего Тела, когда поляки в р-не Жешова не били вальками и не работали в поле, чтобы «буря хлеб не погубила» (Karczmarzewski 1972, 94);
 - летний Иванов день: словаки не копали землю и не били вальками белье, чтобы не навлечь град и бурю (Hogváthová 1986, 227);
 - Петров день (болг., рус., серб.).

У южных славян, а также в Карпатах огромное значение придавалось празднованию 7(8,9) «великих» четвергов. Таковыми считались четверги со Страстного и до Вознесения (Спасовдан), четверга перед Троицей (серб. *Мали Спасовдан*, болг. *Мали Спасовден*) или даже до троицкого (серб. *Бели, Заклопити*)²⁰. Сербы

¹⁹ У восточных славян этот запрет соблюдался в течение всей троицкой недели (Никифоровский 1897, № 1962, Витебщина).

²⁰ Филиповић 1967, 193 (Черногория, васовичи); Павловић 1921, 97 (Крагуевац, Шумадија); Филиповић, Томић 1955, 97—98; Николић 1910, 133; Грбић 1909, 51; Костић 1984, 332; Тодорова 1990, 216 (Варна); Телбизови 1963, 247; Даскалов 1906—1907, 8 (Трјавна); Захариев 1963, 392; Кепов 1936, 128; Захариев 1935, 222.

в Груже праздновали эти четверги от «але» — мифологических персонажей, предводительствующих градоносными облаками (Петровић 1948, 237). Соблюдение запрета на работы в эти 7(9) четвергов было наиболее массовым и захватывало этнокультурные традиции Болгарии, отчасти Македонии, восточной и южной Сербии. Те же 9 четвергов праздновали и в Карпатах (особенно широко у гулуцов), которые называли их «светлыми» (Онищук 1912, 49; Шухевич 4, 242; КА, Лукачаны Черновицкой обл.).

На западе Сербии (Ужичка Црна Гора, Пештер и др.) основные запреты были сконцентрированы на неделе после Троицы, называемой здесь *Бела неделя*, когда не работали в поле, не стирали белья и не выносили его выбеливать на поле, *да не се бели* [чтобы не было града] (Костић 1988/1989, 102). Вместе с тем «белые» дни и недели были известны балканским славянам более широко. В разных регионах Сербии три недели в течение весны (обычно масленичную, предпасхальную и троицкую) часто называли «белыми», соблюдая в течение их ряд запретов во избежание града. Сербь в Таково называли «белыми» 7 четвергов (со Страстного до Вознесения), празднуемых от града (Филиповић 1972, 191).

У восточных славян (во всяком случае в украинском и белорусском Полесье) сходный корпус запретов соблюдался в так называемые «Градовые дни», отмечаемые обычно в среду — после Пасхи, перед и после Троицы, перед днем Николы вешнего и др. (ср. также полес. *Градобой, Градобойный день, Градовой день*) (Толстая 1984, 197).

Помимо этой массовой практики соблюдать запреты на определенные виды работ или целиком праздновать во имя защиты от града отдельные дни или праздники, известно и некоторое число ритуалов, преследующих те же цели. Назовем три основных:

- посещение полей, виноградников и т. п. и втыкание в поля веток или крестиков (обычно из лещины, относимой к числу действительных апотропеев против града), а также украшение ими же жилищ, загонов для скота и других компонентов культурного пространства. Такие посещения широко известны у балканских славян и практикуются главным образом в Юрьев день или Вознесение. Помимо веток и крестиков из лещины, у балканских славян в поле могли закапывать первое окрашенное перед Пасхой

яйцо (т. н. *страшник* или *чувар* 'т. е. тот, кто охраняет'). У восточных и западных славян этому соответствует обычай втыкать в землю освященные вербовые и другие ветки в весенние праздники (Юрьев день, Вознесение, Троицу, день Филиппа и Якуба, Иванов день Петров день и др.), впрочем, это действие не обязательно направлено против града, а имеет обычно более широкий апотропеический смысл (см. подробнее: СД 1, 458—459);

- обычай создавать вокруг охраняемого пространства символический пояс защиты. С этим целями на поле выносили, например, сохраненную еще с Рождества солому и сжигали ее на возвышенностях, чтобы там, где будет виден свет от такого огня, град не побил посевов (Арнаутов 1943, 31). Поляки Страдомя приписывали апотропеическое значение купальским кострам, ср. польскую купальскую припевку: «*Gdzie sobótki zapalajom, tam grady nie przeszkadzajom*» [Где собутки зажигают, там града не стоит бояться] (Zawistowicz 1933с, 556). Аналогичный смысл придавался в Юрьев день и ритуальному пению, «ограждающему» поле от града и непогоды. Кое-где встречался обычай символически огораживать поле остатками освященной пищи. На Гродненщине в Юрьев день хозяин выходил на поле, прихватив с собой кости пасхального поросенка, втыкал их в землю по углам поля и говорил: «*Святы Боже, святы Еры (Георгий. — Т. А.)! Заховай ніўку от граду!*» (Шейн 1902, 167). Аналогично на западе Вольни в четверг накануне Юрьева дня женщины выпрадали специальную нитку и обматывали ею село со словами: «*Святы Юрый, стань да поможы!*» (ПА, Грабово Владимир-Волынского р-на);
- третий способ, аналогичный второму и также практикуемый в Юрьев день, состоял в следующем: группа парней обходила ночью село или поле, неся с собой некий предмет или животное (кожу закланного в Юрьев день ягненка, мельничную задвижку, лопату, живую курицу и др.), а по окончании обхода закапывала его в землю в том месте, откуда обход начался, тем самым символически запирая круг этим предметом²¹.

²¹ Колева 1981, 86; Милошевић 1937, 207, Ибр; Филиповић 1972, 189, Таково.

ЗАЩИТА ОТ ГРОЗЫ, ГРОМА И МОЛНИИ

Среди календарных обрядов и запретов весенне-летнего цикла эта тема занимает самое скромное место. В их числе: достаточно редкие молебны от грома; характерные запреты (дублирующие календарные запреты, соблюдаемые от града), например запрет бить вальками белье (в день Божьего Тела, в Иванов день и др.; зап.-слав.); встречающийся у южных славян запрет работать в день св. Германа (Костић 1978, 436, Заечар); празднование словенцами, хорватами и западными славянами дня св. Флориана, святого, оберегающего дом от пожаров, в том числе зажженных молнией. В этот день огонь в доме зажигали обязательно мужчины и только освященным деревом, «*da ne bo strela imela moći*» [чтобы молния не имела силы] (Kuret 1, 307).

Особо следует отметить восточнополесский (гомельско-черниговско-брянский) обычай «водить стрелу», как и многие другие проводные обряды и процессии по полям, связанный с метеорологической тематикой. Обряд «вождения, или проводов стрелы» (приуроченный главным образом к Вознесению) состоял в выходе ритуальной процессии на поле и обходе его и совершался как в целях продуцирования урожая, так и в охранительных целях — главным образом для защиты от грома и молнии. Как сообщала Г. Барташевич, «стрелу проводжали» на Гомельщине «*штобы нас гром не пабіў, нашу дзярэўню не спаліў*», а также привела рассказ местных жителей о том, как однажды управляющий отделением совхоза запретил водить «стрелу», и вскоре случилось два или три пожара от грозы (Барташевич 1985, 112). По сведениям из других мест, «стрелу водили», «*каб маланка [молния] не убила*», «*кабы увесци граду на лето ад дзярэўні*», «*каб жыта не згарэла*» (Гусев 1986, 67). О «стреле» см. в Части III.

В заключение упомянем лишь о том, что «защита от стихийных бедствий» формирует особую подсистему в той сфере календаря, которая основана на вторичном использовании различных ритуальных предметов и обрядовой пищи. Солома, яичная и ореховая скорлупа, любые остатки пищи, зелень и ветки, освященные в праздник и служившие украшением домов и хозяйственных построек, головешки от обрядового костра или бадняка и мн. др. впоследствии используются для предотвращения стихийных бедствий, а чаще — для их «отведения» от своего дома, села, поля, стада (ср. обычай жечь в грозу остатки сухой троицкой зелени).



ВЕСЕННЕ-ЛЕТНИЕ РУСАЛИИ КАК КАЛЕНДАРНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЙ КОМПЛЕКС

*Если в Русалчин Великдень идет дождь,
значит «русалки обмываются»,
если нет — значит «сушатся».*

Украинская примета

К истории вопроса и постановке проблемы. — Хрононимы. — Основные аспекты мифологии русальского периода. — Имена и ипостаси русальских духов (соотношение мифонима и хрононима; происхождение демона/духа; сезонность появления; природные духи и их лики: растительность, водная и воздушная среда, русалки в образе кобры). — Балканославянские русалии: вызывание болезней и врачующие функции; «русво время» и кожные болезни. — Русалии как заключительный этап весеннего цикла. — Некоторые итоги.

В календарной терминологии балкано- и восточнославянских традиций, а также в Карпатах известна большая группа хрононимов, производных от *+rusal-/+rusalk-/+rusan-/+rus-*, которая порождает в славянской народной культуре самый сложный комплекс мифологических поверий и рассказов, суеверий и запретов, обычаев и гаданий.

К истории вопроса и постановке проблемы. На протяжении последних полутора веков «русальские» обычаи и фольклор были пожалуй, одной из приоритетных и, добавим, самых привлекательных тем для фольклористов, лингвистов, этнографов, историков национальных культур — как славянских народов, так и восточных романцев.

У истоков современной научной традиции изучения русальских обрядов, безусловно, стоял Фр. Миклошич (Miklosich 1864; 1876), убедительно доказавший, что основой славянского хрононима *русалии* стало название латинского поминального праздника *rosalia*, *rosaria*, воспринятое южными славянами и восточными романцами в греко-византийской огласовке — ρουσαλία. Позже в силу целого комплекса причин произошла персонификация этого праздника, в результате чего мифологические системы славянских и восточнороманских традиций пополнились новыми персонажами, названия ко-

торых были идентичны названию древнего праздника/обряда/календарного периода или к нему восходили.

Добавим, что, вероятно, одновременно имело место и изменение (точнее, раздвоение, разделение) значения термина *русалии*. *Русалиями* стали называть 1) календарный период, отождествляемый главным образом с троицкой неделей; 2) обходной обряд с элементами экстатического поведения (по типу более поздних балканских русальцев или калушаров, которые на святках или во время духовских праздников совершают обходы и среди прочего исполняют специфические танцы возле больных).

Для древнерусских поучений и «слов» против язычества календарный и мифологический аспекты *русалий*, как кажется, оказались нерелевантными. Предметом осуждения и поношения в них стали *русалии* как языческий обряд (святочный или купальский, ср. выражение *Русалии об Ивановом дне*), включавший в себя бесчинно-оргастические действия (об аналогиях между зимними и весенне-летними русалиями см.: Чичеров 1957, 16–18).

Мнение Фр. Миклошича было с полным пониманием встречено в науке XIX–XX вв. и в той или иной мере отразилось в работах А. Н. Веселовского (1889), М. Арнаудова (1920) и ряда других исследователей, связывавших балканские и славянские русалии с римскими *rosalia* (у М. Арнаудова — через посредство романизированных фракийцев).

Заметим прежде всего, что в славянском календаре прямые параллели к латинскому *rosalia* — поминальному празднику, совершаемому в конце весны или в начале лета, называемому словами, производными от *+rosal-/+rusal-*, и связанному с украшением могил цветами и зеленью, — практически неизвестны. Единственной более или менее близкой аналогией можно считать сербский обряд *Ружичало* (о нем см. в главе 1-й), в той или иной степени отвечающий перечисленным выше «параметрам». Все остальные параллели к латинским *rosalia* именно как поминальному обряду оказываются вторично-опосредованными. Правомерные сомнения в прямой преемственности римских *rosalia* и славяно-романских *русалий* определили пафос целой серии работ Т. Д. Златковской, подробнейшим образом проанализировавшей в том числе и восточнороманские русалии.

Наряду с исследованием русалий как праздника-обряда велось изучение русалий/русалок как мифологических персонажей — и в

восточнославянской народной культуре (Д. К. Зеленин, Л. Н. Виноградова), и в болгарской (М. Беновска-Сыбкова).

Несмотря на обилие работ в области изучения русальского комплекса, а также наличие очевидных результатов комплексных (междисциплинарных и межэтнических) исследований, каждый пишущий о весенне-летних обрядах и фольклоре славян едва ли может обойти эту тему стороной. Мы также не составим исключения и попытаемся не столько обобщить (или тем более повторить) сказанное в работах предшественников, сколько взглянуть на проблему славянских «русалий» с несколько иных позиций, взяв за точку отсчета не восточнославянскую традицию, относящуюся к «русальскому» периоду (что было бы естественно для отечественной науки), а балканославянскую календарную традицию. Перенос акцента связан, среди прочего, и с тем, что в отличие от «демологов» нас интересует прежде всего календарный аспект «русальского» комплекса, как кажется, разработанный на Балканах более тщательно.

Хрононимы. Календарная терминология оказывается важнейшим аспектом «русальского» комплекса. Именно терминология дает возможность проследить его распространение на всей территории, заселенной славянами и восточными романцами, ибо многие фрагменты этого комплекса (мифологические, обрядовые, фольклорные) не могут (за некоторыми исключениями) быть отнесены собственно к «русалиям».

В славянском календаре хрононимы, связанные с «русальской» тематикой, означают чаще всего троицкую неделю, реже — две предшествующие Троице недели и окказионально — поминальные дни накануне Троицы, отдельные дни троицкой недели, Преполование Пятидесятницы (среда на 4-й неделе после Пасхи); в исключительно редких случаях «русальными» называются дни на 2-й или 3-й неделях по Пасхе.

Южные славяне и восточные романцы. Хрононимы с корнем *+rusal-/ +rusan-* представляют самую многочисленную группу (см. карту 10).

В Болгарии хрононимы от *+rusal-* охватывают значительную часть западной, центральной и восточной Болгарии (за исключением южных, граничащих с Грецией, районов). Вместе с тем в северной



Карта 10. Хрононимы на +*rusal-*/+*rusan-*/+*rus-*

Греции (Парга) известен хрононим [*rusalia*], означающий семидневный праздник в первой декаде мая (Abbot 1969, 41). Болг. *Русалска(та) неделя* (Ломско, Софийско, Свиштовско, Горно-Оряховско, Михайловградско, Самоковско, Силистренско, Ловчанско, Велико-Тырново, Трявненско, Ямболйско, Добруджа, капанцы, Варненско), *Русалуката неделя* (Ахы-Челебийско), *Русална(та) неделя* (Граово, Средние Родопы) 'троиц-

кая неделя', *Ле(и)сарска(та) неделя* (Горно-Оряховско 'неделя, начинающаяся в среду после Троицы'; Ботевградско), *Русалийската неделя* 'вероятно, воскресенье или неделя после Вознесения' (Габрово), *Русарската неделя*, *Русалимски празници* (болгары в Молдавии), *Русаля* (Софийско, Пловдивско, Трявненско, болгары в Молдавии), *Росаля* (Пазарджишко) 'то же'; *Русаля* (Панагюрско) 'период после Вознесения'; а также отдельные дни на троицкой неделе: *Първа Русаля* 'день св. Троицы' (Берковско), *Русалски петак* (Самоковско), *Русалин петък* (Граово), *Русалската среда*, *Русалскиот петък* (Добруджа, капанцы), *Русалска ср(е)яда* (Еленско, Велико-Тырновско и др.); задушници в канун Русальской недели: *Русалска задушница* (Добруджа, сев.-зап. Болгария), *Ру(и)салцата задуше* (болгары в Бессарабии), *Русалното одуше* (Родопы); *Русалски месец* (сев.-зап. Болгария) 'июнь', и др.

В Македонии известен хрононим *Русална с(т)реда* (Охрид, Скопле, Битола), относящийся к Преполовению Пятидесятницы.

В Сербии (на востоке и северо-востоке), а также на юге Далмации и в Истрии встречаются хрононимы: *Русалница* (Тимок, Сврлиг, Пирот, Левач и Темнич), *Русалијска неделя* (Неготинская крайна), *Русална неделя* (Заечар), *Rusalna nedelja* (Дубоки), *Русана неделя* (Болевац), *Русна неделя* (Гружа), *Rusali* (Бока Которска), *Rusalje(a)* (влахи Джердапа, Неготинской крайны и др.) 'троицкая неделя'; *Винњера де Русалје* 'троицкая пятница' (влахи Джердапа); *Русно време*, *Средорусна неделя* (Гружа) 'отрезки времени, приходящиеся на троицкий период; оба с неясным значением', а также *Русални петак* (Сврлиг, Заечар), *св. Петка Русална* (Тимок), *Русани петак* (черногорское Приморье) 'пятница на троицкой неделе'; *Русана среда* (Лесковац) 'Преполовение'. Аналогичные хрононимы встречаются в Истрии: *Русалје*, и в Прекмурье (Словения): *Risali*, *Risalski svetki* 'неделя после Пятидесятницы'.

У румын и молдаван хрононимы от *+rusal-* имеют фактически те же значения, ср. румын. *Rusalii*, *Rusaliile* 'Троица, троицкая неделя, дни троицкой недели', *bucium de Rusalii*, *buciumul Rusaliilor* 'троицкий вторник', *joja Rusaliilor* 'троицкий четверг', *Simbăta Rusaliilor* 'троицкая суббота', *Moșii de Rusalii* 'троицкая (русальская) задушница', *Sfredelul Rusaliilor*, *Todorusa(e)le*, молдав. *Сфределу Русалилор*, *Русалии* 'Преполовение', 'троицкая неделя', 'троицкий по-

недельник', 'понедельник после Троицы', румын. *Strodorusale* 'третья среда по Пасхе' и др.¹. Ρουσαλια — одно из основных названий троицкой недели у греков.

Хрононимы от ⁺*tis-* известны в значительно меньшем числе; они есть в Болгарии (в основном на юге) и Македонии, а для Сербии практически нехарактерны; не встречаются они также ни у восточных, ни у западных славян. В отличие от рассмотренных выше хрононимов они почти всегда означают Преполовление Пятидесятницы: ср. болг. *Руса(та) с(т)ре(я)да* (Дупнишко, Странджа, Петрич); макед. *Света Руса, Руса среда* (Скопская Котлина, Радовиш, Гевгелия, Скопска Црна Гора), воеводин. *Средоруса, Руса среда* (Скопская Котлина) '1-я среда по Пасхе'. Хрононимы от ⁺*tis-* известны также соседним албанцам (*Rusica* 'русалии', *ršai, ršaje, ršaj*), грекам [*gousa, gosa*] 'Преполовление' и румынам: *Rusitori* '5-й, 7-й и 9-й дни после Троицы', *Moșii de Rusitori* 'вторник 1-й недели Петрова поста'.

Карпаты и западные славяне. Хрононимы от ⁺*rusal-* (*rusadl-* /*rusan-*) известны почти исключительно в карпатском ареале и примыкающих к нему этнодиалектных зонах (Закарпатье, лемки, бойки, русины, восточная и южная Словакия, юго-восточная Польша), но при этом отсутствуют у гуцулов, ср.: вост.- и юж.-словац. *Rusa(de)lné sviatky, Rusa(d)lá, Rusadle* 'духовские праздники', *Rusadlá* 'день после Вознесения' (Верхний Грон); *Rusadla* 'то же' (словаки в Венгрии), *Rusadle* 'то же', *Rusadelny piatok* 'Русальная (троицкая) пятница' (словаки Закарпатья), *Rusadľa* 'троицкая неделя' (русины в Воеводине), *Matka Boska Rusanna* 'Благовещение' (новосондец.), *Rusala* 'Зеленые святки' (лемки, лемковско-бойковское пограничье), *Русайный тиждень* 'неделя перед Зелеными святками', *Русайна пятница, Русалья* 'пятница перед Зелеными святками' (бойки), *Русалиї, Русайна пятница* 'то же' (украинцы Закарпатья), *Русали* '1-й понедельник Петрова поста' (украинцы Подолья), *Русалья* (Верчанский окр.)². Среди словаков Венгрии

¹ Румынские и молдавские хрононимы заимствованы нами из диссертации: Кабакова 1989, словарь; молдавские также из: Златковская 1979.

² Карпатские и западнославянские хрононимы заимствованы нами из следующих источников: Olejnik 1978, 121; Zamagurie, 251; Валенцова 1996 (словарь словацких хрононимов); Валенцова 1988, 260–261; Žatko 1973, 74; Босић 1996,

известно также название духовских праздников *Ruzence* как славянская калька латинского термина (ср. выше серб. *Ружичало*).

Восточные славяне. Здесь известны хрононимы с корнем *+rusal-*, ср. *Русавны тыждень*, *Русальная неделя*, *Русальны(й) тыждень*, *Ру(о)сальница*, *Русавница*, *Русальныци* (зап.-укр.)³ 'обычно — троицкая неделя, реже — неделя перед Троицей', ср. также смолен. *Русальница* 'две недели цветения жита' (РАМ, 1988, Кошевичи Руднянского р-на). Хрононим известен в украинском (Волинская, Ровенская, Житомирская обл.) и белорусском Полесье, а также в западнорусских областях (на Смоленщине, отчасти в Калужской).

На остальной территории — Левобережная Украина (Черниговская, Харьковская, Полтавская, Екатеринославская), Брянщина, восточная Гомельщина, южнорусские области (Курская, Рязанская), Поочье, Поволжье (Саратовская, Нижегородская), отчасти Русский Север — преобладают хрононимы, производные на *+rusalk-*, т. е. мотивированные названием демонического персонажа или ритуального чучела (*русалка*), известным в мифологии и обрядности троицко-петровского цикла. Хрононимы от *+rusalk-* обычно обозначают не неделю, а отдельные дни троицкого цикла, чаще всего троицкий четверг и первый понедельник Петрова поста, иногда неделю и отдельные дни недели перед Троицей. Ср.: полес., укр.-левобереж. *Русалчин (Росавчин) Великдень*, *Русалкина Паска*, *Русалчин четверг*, смолен. *Русалочин Великдень* (ср. также полтав. *Лескотарчын Великдень*, *Мавский Великдень*) 'троицкий четверг', курск. *Русалкин Великдень*, а также полес., рязан., поволж., *Русалка*, *Русалки*, *Русалкино заговенье* 'понедельник после троичкой недели', рязан. *Русалочная неделя* 'троицкая неделя', вологод. *Русалка* 'Семик'⁴.

319; Falkowski 1935, 85; NRzR, 283; АКЕ, N 2694, л. 62; Онишкевич 2, 197; Богатырев 1971, 243; Венгрженовский 1895, 295; Зорі, 109; КА, Новоселица Закарпатской обл.

³ Ср. выше вост.-серб. *Русалница* в том же значении.

⁴ Полесские хрононимы см.: Толстая 1995, 259–262. Остальные: Харьковский сб. 8, 83, 114, 263; Милорадович 1991, 207; Полтав. епарх. вед. 1904, 22; Сементовский 1843, 20; Українці: 414–415; Занозина 1991, 26; ФКГ, 81; Смо-

Обзор славянских хрононимов от *+rusal-/+rusan-/+rus-*, и их картографирование показали, что за некоторыми исключениями (возможно, связанными с лакунами в материале, имеющемся в нашем распоряжении) на юго-востоке и востоке Европы этими хрононимами охвачены значительные территории, составляющие почти сплошную полосу. Основными очагами распространения этих хрононимов являются балканские славяне; юго-восток и восток Румынии, Карпаты, Полесье, Украина и западнорусские области, а также Поочье и Среднее Поволжье. Заметно отсутствие или редукция подобных хрононимов в центральных и южных районах Правобережной Украины и у гуцулов, а главное — на севере и западе славянского мира (поляки, кашубы, чехи, мораване, лужичане, белорусы, Русский Север); последнее лишнее раз указывает на южноевропейские истоки «русальской» традиции.

Календарные значения этих хрононимов также видятся тождественными. Как правило, они обозначают: 1) троицкую неделю (реже — неделю, ей предшествующую); 2) отдельные дни на этих неделях (чаще всего четверги — Семик и троицкий); 3) Преполовление Пятидесятницы. Различия между балкано-карпатской и восточнославянской зонами касаются лишь конкретных дней недели, называемых «русальными». Если на Балканах и Карпатах это среда и/или пятница, то у восточных славян — всегда четверг, что, видимо, связано с особым почитанием пасхального и троицкого четвергов и их особой отмеченностью в календаре восточных славян (ср. *Навский четверг*, *Навская Троица*).

Кроме того, восточнославянский (преимущественно украинский) хрононим «Русалчин Великдень» аналогичен рассмотренным нами выше (в 1-й главе данной части) хрононимам типа «Рахманский Великдень», «Навский Великдень», «Мертвых Великдень». Хрононим типа «Русалчин Великдень» (фиксируемый на юго-западе Брянщины, западе Курской, в Сумской, Полтавской, Харьковской, Днепропетровской обл.) фактически продолжает в направлении на восток обширный восточнороманско-восточнославянский ареал, где известны хрононимы, построенные по семантической модели «Пасха

мертвых» (навий, рахманов, русалок)⁵. Судя по результатам картографирования трех основных групп хронимов, реализующих эту модель, — «Рахманский Великдень», «Навский Великдень», «Русалчин Великдень» — они находятся между собой в отношении дополнительного распределения (ср. карты 5 и 10).

Основные аспекты мифологии русальского периода. Троицкая (Русальная) неделя и у южных, и у восточных славян является ядром всего троицко-купальско-петровского цикла (охватывающего время от Преполовения до Купалы и Петрова дня). Каков же тот мифологический контекст, в который включены «русальные» дни?

I. С одной стороны, и у балканских, и у восточных славян канун Троицы (обычно духовская суббота) венчает весьма протяженный период, связываемый в мифологии весеннего цикла с пребыванием на земле, среди живых, душ предков. В духовскую субботу отмечаются общие для всех православных славян, а также молдаван и румын, поминки по умершим, символизирующие уход душ в места их вечного пристанища. После этого в календаре восточных славян (особенно в украинском-белорусском регионе) наступает время заложенных (нечистых) покойников (главным образом умерших девушек и малолетних детей), появляющихся на земле с «того света» на короткий период троицкой (т. е. «русальной») недели. Именно этим внутренне мотивирован хроним «Русалчин Великдень», означающий период временного воскресения русалок (ср. другое название русального четверга — *Навская Троица*, также имеющее поминальную семантику). По завершении Русальной недели русалки покидают землю и возвращаются на «тот свет», что кое-где отмечается обрядом «проводов (удаления, изгнания) русалки».

У южных славян (правда, на весьма ограниченной территории) Русальная неделя также оказывается временем появления неких духов (? мифологических существ), называемых, как и сам период, *Русалье*, *Русали* и др.

II. С другой стороны, и у восточных славян, и в балканославянских традициях троицко-купальско-петровский цикл ни в коей мере

⁵ Обратим внимание на то, что и по происхождению эти три хронима однотипны: они являются производными от соответствующих мифонимов: *рахманы*, *нави* (*навьи*), *русалки*.

не сводился к «русальскому» комплексу. В состав этого цикла входило множество поверий, запретов и ритуалов, не имеющих к русалиям прямого отношения. Назовем главные.

1. И у южных, и у восточных славян троицкий период, как мы показали выше, тесно сопряжен с метеорологической тематикой. На это время приходится огромное количество запретов, установлений и магических практик, направленных на предупреждение засухи, бурь и градобития, а также на вызывание дождя (см. в предыдущей главе).

2. У всех славянских народов основным эпизодом троицкого цикла было обряжение зеленью элементов культурного пространства (домов, хозяйственных построек, улиц, церквей, кладбищ, полей, загонов для скота и самого скота и т. д.), получавшее разные толкования, совсем необязательно связанные с русалиями.

3. Троицкая неделя, завершавшая весенний цикл, является типичным календарным *rite de passage*, и потому она воспринималась как время опасное и неблагоприятное, сопряженное с необходимостью соблюдения множества календарных запретов, а также с проводными ритуалами (ср. обряды типа «проводов весны», приходящиеся на конец троицкой недели).

Таким образом, очевидно, что «русальский» комплекс — хотя и важный, но отнюдь не единственный мифоритуальный компонент троицко-купальско-петровского периода. «Русальное время» вобрало в себя немало собственно троицких примет, поверий и обрядов, которые в ряде славянских традиций были переосмыслены или «домыслены» в контексте «русальной» тематики и обогащены ею.

В любом случае, как нам кажется, на основании одного лишь хрононима необоснованно считать все верования и ритуалы троицкой (Русальной) недели имеющими отношение к русалкам/русалиям и искать их объяснение исключительно в «русальской» мифологии, ибо за идентичностью хрононимов в разных славянских традициях едва ли есть смысл усматривать единство мифологии и обрядности. Поэтому в дальнейших наших рассуждениях мы попробуем по возможности разграничивать «русальские» мотивы в частности и троицкие в целом.

Имена и ипостаси русальских духов. Остановимся подробнее на тех славянских духах/демонах, имя которым — как принято счи-

тать со времен Ф. Миклошича — дал исследуемый календарный период⁶; при этом нас будет интересовать не собственно мифологическая, а преимущественно календарная сторона этого комплекса.

Соотношение мифонима и хрононима. У балканских славян демоны/духи, появляющиеся на земле во время Русальской недели, имеют несколько вариантов имен, производных от *+rusal-* (*+rusan-*), ср. вост.-серб. (и валаш.) *русалье*, *русалија*, *русалке* (Заечар, Бор, Неготинская краина, Сврлиг); *русалье* (влахи Джердапа), болг. *русалийки*, *русалии*, *русали*, *русале*, *русалци*, *русалки*, *русанки*, *русальки*⁷; добавим к этому: *русалья* и банат.-болг. *ресаре* (Добруджа, капанцы, Варненско, Велико-Тырновско, Ловчанско, Самоковско, Пловдивско, Михайловградско, болгары в Банате и мн. др.). У румын и молдаван известны мифонимы *Rusalile*, *Rusalii* и под.

Обращает на себя внимание, что ареал распространения этого мифонима несколько уже и компактнее ареала соответствующего ему хрононима у балканских славян, что само по себе, как кажется, указывает на вторичность мифонима по отношению к хронониму на Балканах⁸. Кроме того, заметна формальная тождественность мифонима и хрононима; в частности, в мифонимах присутствуют формы мн. числа, дословно копирующие хрононим (ср. *Русали*, *Русалии*), и одновременно отсутствуют формы ед. числа для того же персонажа. О производности мифонима от хрононима говорят и случаи их неразличения, когда остается неясным, имеется в виду календарный период или мифологический персонаж.

Совершенно иначе выглядит ситуация на восточнославянском этнодиалектном пространстве. Здесь мифоним *русалка* известен намного шире, нежели хрононимы типа *Русальная неделя*: мифо-

⁶ В рассуждениях о русалках/русалиях мы опираемся на выводы, наблюдения и материалы, содержащиеся в работах Д. К. Зеленина (1995), Л. Н. Виноградской (1986; 2000), М. Беновской-Сыбковой (1991) (без специальных отсылок к ним). При введении дополнительного материала он дается с отдельными отсылками. Основные исследования о восточнославянских русалках см.: Виноградова 1986, с. 130, примеч. 1.

⁷ Основные болгарские мифонимы взяты нами из: Беновска-Събкова 1991, 4.

⁸ Ср. выше такое же соотношение балканославянских хрононима *Тодорова субота (неделя)* и мифонима *тодорци*.

ним охватывает большую часть восточнославянской территории, в то время как хрононим ареально ограничен⁹. К тому же мифоним *русалка* (в словообразовательном отношении) является самостоятельным словом, не тождественным хронониму. Наконец, как мы уже говорили, многие восточнославянские хрононимы типа *Русалкин Великдень*, *Русалкино заговенье*, *Русалка* являются образованиями, вторично мотивированными мифонимом.

Происхождение демона/духа. Относительно восточнославянских русалок можно считать доказанным, что ими становились «нечистые покойники»: девушки, умершие до брака, утопленницы, дети, умершие до крещения, «заспанные дети» и некоторые другие, обычно заложные покойники. В течение Русальной недели люди особым образом поминали русалок, в том числе соблюдая запреты (об этом см. в главе 1-й «Поминальная тема»). О запретах Русальной недели, соблюдаемых особенно строго в тех семьях, где есть умершие девушки или дети, см.: Виноградова 2000, 383–386.

Что касается восточнобалканских русалий, то, хотя их причастность к покойникам совсем не так очевидна, на отдельные факты все же стоит обратить внимание. Согласно отдельным свидетельствам с северо-востока Болгарии, *русалии* происходят из молодых женщин и девушек, повесившихся или умерших во время родов (БМ, 301). Чаще же в болгарских, румынских и молдавских источниках упоминается о выходе русалий из могил: у капанцев русалиями назывались души умерших, которые появляются в течение Русальной недели вблизи старого кладбища (Беновска-Събкова 1991, 6). У молдаван в Бендерах 9-й вторник после Пасхи назывался *Сбучемул ши петречере русалилор*: в этот день по завершении русальского цикла женщины провожали «русалиле» в могилу (Кабакова 1989, 348).

Таким образом, для балканославянских и восточнороманских русалий «тот свет», откуда они приходят и куда уходят, может быть

⁹ У гуцулов, где нет ни мифонима *русалка*, ни хрононима *Русальная неделя*, аналогом русалок оказываются *няўки* — молодые парни и девушки, происходящие от душ младенцев, умерших некрещеными, появляющиеся во время троицкой недели, проводящие это время в танцах (на месте которых не растет трава), заманивающие молодых людей, оказавшихся в лесу или на огороде, и, как и русалки, не имеющие спины (Онищук 1909, 58).

интерпретирован как место их постоянного пребывания, хотя поминальные действия в отношении балканославянских русалий как покойников (? нечистых, заложных) как будто бы неизвестны. В то же время самая яркая черта восточнославянских русалок, а именно происхождение от «нечистых» покойников, скорее всего является результатом сугубо местных восточнославянских влияний, поскольку именно у восточных славян комплекс верований и обрядов, связанных с поминовением заложных в троицкий период, получил особое развитие.

У балканских славян происхождение русалий иногда связывается с этнически и конфессионально чуждым элементом: так, банатские болгары (католики) считали, что перед православными духовскими праздниками в дом проникают «влашките дувве» (влашские духи) (Телбизови 1963, 201), а капанцы (жители северо-восточной Болгарии) представляли себе русалий в облике женщин в одежде влахов (Капанци, 226).

Сезонность появления — черта, которая объединяет балканославянских русалий с восточнославянскими русалками, — признается всеми исследователями «русальского» вопроса и, без всякого сомнения, является производной календарного имени этих мифологических персонажей.

Время пребывания на земле русалок/русалий ограничено троицкой (русальной) неделей (с некоторыми расхождениями по местным традициям), а для восточнославянских русалок — еще и периодом цветения жита. Наиболее маркированными событиями этого «визита» (согласно мифологическим рассказам) оказываются моменты появления и исчезновения русалий/русалок. Имеет смысл подчеркнуть еще раз, что «время русалок/русалий» — и на Балканах, и у восточных славян — наступает чаще всего только тогда, когда закончен цикл пребывания здесь душ предков¹⁰: русалии/русалки обычно приходят после того, как землю покидают мань (предки)¹¹.

¹⁰ Неразличение двух этих моментов троицкого цикла — «времени мань» и «времени русалок», к сожалению, типично для многих работ, посвященных исследуемой проблематике.

¹¹ Ту же закономерность можно обнаружить в поверьях о восточиосербских доторцах (как и русалки, ведущих свое происхождение от «нечистых» покойни-

Впрочем, в ряде регионов время их пребывания на земле совпадает, и более того — русалки/русалии и маны фактически неразличимы между собой¹².

Восточнославянские данные о появлении русалок подробно описаны и исследованы (см. прежде всего работы Зеленина и Виноградовой), поэтому остановимся подробнее на балканославянских и восточнороманских.

Появление и исчезновение восточнобалканских русалий, во-первых, совпадает с началом и концом «русальского» периода и, во-вторых, осмысливается в терминах «прихода/ухода», а период их пребывания в этом мире — как «хождение» (ср. болг. *русалии идвале, минавале*). Период пребывания русалий на земле обычно равен неделе. У влахов Джердапа *Русалье* как период длятся со вторника троицкой недели до следующего вторника, когда *русалье одлазе* [русалии уходят] (Костић 1993, 248), причем остается до конца неясным, идет ли речь о календарном периоде или мифологических существах с тем же именем. У болгар в Банате невидимые существа *ресарете* входят в дома в среду накануне духовских праздников, а уходят в следующую среду (Телбизови 1963, 201).

Приход русалий может быть оформлен как особый ритуал. У гагаузов Молдавии (переселенцев из северных районов Болгарии) в Русальную среду женщины шли на кладбище, прихватив с собой еду; а назад возвращались, «играя» незамкнутое хоро; тем самым они «вводили» русалий с кладбища в село (*русалилăри гетирерлă 'русалок вводят'*). В понедельник после Троицы они устраивали гуляние на берегу реки, тем самым «провожая» русалий обратно (*русалилăри готурмăй 'русалок провожают'*) (Сорочяну 1995, 65).

У болгар, молдаван, гагаузов и румын известно поверье о том, что русалии приходят в село вместе со стадом коров. Так, болгары в Бер-

ков), которые появляются на земле на 1-й неделе Великого поста, лишь после того, как ее покидают души предков, гостивших здесь в течение масленичной или предшествующей ей недели (см. выше).

¹² Так, на западе Воыни *Русальным тыжднем* называли неделю перед Троицей, когда запрещалось белять дома, иначе «залываеш глыною умэрлым вочи». В это время люди шли в жито и там вызывали умерших родственников, которые и являлись им в облике русалок (ПА, Любязь Владимир-Воынского р-на; к сожалению, деталей этого обычая в архивных материалах не обнаружено).

ковско утром в первый день Русальской недели говорили: «Видохме, че говедата тая сутринь заведоха русаля да пасе» [Мы видели, как коровы сегодня с утра привели русалий, чтобы они паслись] (СбНУ, 1905/21, 45–46). Считалось, что и уходят русалии по завершении Русальской недели также вместе со стадом (Добруджа, 336). Указанный мотив заставляет предположить для русалий еще один облик — облик домашнего животного (? корова, конь).

Природные духи и их лики. Пожалуй, ни у кого из писавших о русалках/русалиях не вызывал сомнения тот факт, что они являются природными духами, во всяком случае обнаруживают связь с различными сферами природы. При этом, однако, и на Балканах, и у восточных славян известны русалки/русалии в антропоморфном (женском, детском) облике. В той или иной мере русалии/русалки имеют касательство к растительному и животному миру, а также к воздуху, земле и воде.

Ипостаси/образы русалий/русалок, о которых пойдет речь ниже, интересны для нас не сами по себе, а прежде всего тем, что они во многом определяют календарные верования троицкого цикла, а с другой стороны — и сами мотивируются этими верованиями: именно образы духов/демонов зачастую становятся источником разного рода запретов и регламентаций, действующих на протяжении троицкой недели, мотивируют хрононимы, задают темы календарных песен и содержание примет, порождают особые обычаи.

Один из основных аспектов восточнославянского (и подляско-восточнопольского) образа русалки — причастность к растительности, активно проявляющая себя в системе календарных представлений троицкого цикла (появление русалок по преимуществу во время цветения жита; пребывание их на деревьях в лесу; опасность нахождения в этих местах человека)¹³, что убедительно показано в работах Л. Н. Виноградовой. У восточных славян русалкам приписывалось не только пребывание в цветущем жите и иногда — способствование их цветению, но также и порча злаковых культур (Виноградова 2000, 157). Так, на Смоленщине верили, что во время цветения жита русалки «топчут» его (РАМ, Кошевичи Руднян-

¹³ В Карпатах и в восточной Польше русалка плавно «превращается» в сугубо лесного персонажа, ср. ю.-вост.-пол. *rusatka leśna*, гуцул. *лещина*, *лисне*, *лисове* и пр.

ского р-на); в Калужской обл. считали, что если «не зарезать русалку» в Семик (?), то в течение всей следующей недели она будет гулять во ржи, наломает ее, наделает куколок из ржи и заберет весь спор (Лебедева 1997, 14).

Именно эта связь русалок с цветущим злаковым полем сформировала в восточнославянском календаре целую систему календарных запретов троичского цикла и прежде всего — запрет посещать поля и огороды (гулять в них, рвать там цветы и др.) во время цветения культурных растений, а также особые проводные обычаи: так, на Рязанщине затухание обряда «проводов русалки» объясняли тем, что раньше ее провожали «в конопи», а с прекращением сева конопля постепенно забылся и обряд (Лебедева 1997, 13).

Растительная сфера не чужда и балканославянским русалиям, что также находит отражение в календарных представлениях. В ряду балкано-восточнославянских параллелей в этой сфере, пожалуй, главным является причастность и русалок, и русалий к периоду цветения (жита у восточных славян и росена/лозы — в балканославянских традициях). Эта связь русалий с цветением лозы и росена¹⁴ провоцирует запреты, аналогичные восточнославянским. Если у восточных славян на Русальной неделе нельзя ходить в цветущее злаковое поле, то у балканских славян тогда же нельзя посещать виноградники и поля с «росеном», поскольку как раз в это время русалии собирают цветы с росена и с лозы. Посещение таких мест могло привести к тому, что цветущая в это время лоза «се изреси», «се ороси», т. е. потеряет цветы и в итоге лишится плодов (Капанци, 226; Маринов 1914, 473 и др.)¹⁵. Сюда же можно, видимо, отнести запрет ходить в поле в тот же период, поскольку через поле прошли русалии (Ангелова 1948, 220); а также обычай выбрасывать зелень, которая лежала в доме в течение Русальной недели, лишь после того, как русалии якобы ушли из села со стадом в тро-

¹⁴ Рус. *ясенец*, лат. *Dictamnus albus* или *Dictamnus fraxinella*. В разных местах Болгарии этому цветку присваивалось и имя русалий, ср. такие его названия, как *русалче*, *руселим* и др. (Виноградова 2000, 208).

¹⁵ Ср. у восточных славян тот же запрет работать во время троичкой («сухой») недели с цветущими огородными культурами, чтобы они «не посохли», мотивирован, однако, не опасностью встречи с русалкой, а «метеорологическими» соображениями (прежде всего угрозой засухи).

ицкую субботу (Добруджа, 336). Ср. также популярные у болгар топонимы, производные от ⁺*rusal-*, обозначающие места, где в изобилии растет росен (Арнаутов 1920).

Вместе с тем активно проявляющая себя связь русалок/русалий с растительностью едва ли может быть без оговорок признана «генетической» чертой именно «русальского» комплекса. Вероятно, есть смысл усматривать ее корни в особенностях троицкой обрядности, более других календарных циклов насыщенной разнообразными действиями с зеленью (поминальными, продуцирующими, апотропическими, культово-декоративными и др.)¹⁶.

Водная среда также считается местом временного или постоянного пребывания русалий/русалок. Болгары (в т. ч. болгары в Банате), а также молдаване Бендер и др. считали, что все остальное время (за исключением Русальной недели) русалии обитают в воде (вариант: в росе) (Беновска-Събкова 1991, 5–6; Телбизови 1963, 201; Кабакова 1989, 332), ср. возможность народно-этимологического сближения в рамках болг. *русалии* — *росен* 'название цветка' и 'росистый' — *роса* 'роса' — возможно, *реся* 'сережка, цветок' и 'покрываться цветами, сережками' — *реси* 'цветет' — *изресявам* 'терять цветы' и под., связывающего *русалии* как с водной, так и с растительной стихией¹⁷.

В то же время роса (особенно первая, ранняя роса, выпавшая в определенный праздник) воспринимается в традиционной культуре как средоточие плодоносящего начала (ср. отождествление *росы* и *манны*, характерное для западного Полесья и Карпат). Поэтому в некоторых свидетельствах русалиям приписывается функция надления росой (т. е. плодородием) полей и виноградников. Болгары в Габрово считали, что один раз в году, на Вознесение, «русалките»

¹⁶ Очевидно, что связь русалий с растительностью едва ли может быть объяснена однозначно. Как нам кажется, здесь нашли отражение и «исторические корни» русальского цикла (возложение цветов на могилы близких в древнеримских «розалиях»), и характер русалий/русалок как природных духов, и верования пасхально-троицкого периода — о манах, пребывающих на цветах и растениях в период с Пасхи до Троицы.

¹⁷ Соотнесенность элементов этого комплекса «русалки — цветущее жито — роса» актуальна и для восточнославянских поверий, ср. брестское свидетельство: «Хадзили на жыга, на росу, хацели ўгледзиць русаўку» (ПА, Туховичи).

специально приходили с края света и сеяли росу, когда она особенно была нужна; посещали цветущие поля, «за да завърже едно зърно» [чтобы завязалось одно зерно], после чего исчезали до следующего года (Моллов 1988, 100).

Отношением русалий с водной стихией объясняется также упомянутый уже гагаузский обычай провожать русалий на берегу реки и румынский — обливать у колодца водой троицкую зелень по окончании Русальной недели, «чтобы русалии ушли из села» (Кабакова 1989, 334). Болгары в Пловдивском кр., стремясь излечиться, оставались на ночь на берегу озера, обливали там себя водой, рассчитывая, что русалии их вылечат (Виноградова 1995, 246).

Пребывание русалок в воде — популярный мотив восточнославянских поверий, также порождающий в календаре особый комплекс запретов, регламентаций бытового поведения, примет (особенно в южнорусско-украинской зоне). Ср. запрет купаться в течение Русальной недели или на Троицу, поскольку русалки проводят это время в воде или купают в ней «русалэнт» (Харьковский сб. 8, 114, харьков.; Куракеева 1999, 249; ПА, Дунаец Сумской обл.); требование накрывать в *Русалкин Великдень* всю имеющуюся в доме воду крышками — из опасения, что в нее попадет русалка (Занозина 1991, 26, зап.-курск.); киев.-чернигов. представление о том, что на *Русалчин Великдень* (он же — Сухой день) «намокшие», «заросившиеся» русалки выходят из воды, чтобы «обсушиться»; если в *Русалчин Великдень* идет дождь, значит «русалки обмываются», если нет — значит «сушатся» (ПА, Олбин, Копачи)¹⁸.

В меньшей степени выражено в «русальской» мифологии отношение русалий/русалок с воздушной средой. Для восточнославянских русалок эта черта как будто бы нехарактерна, если не считать устойчивого пристрастия русалок к качанию на качелях и ветвях деревьев (т. е. фактически к пребыванию вне земли, в воздухе), отразившегося и в быличках, и в запретах, и в фольклоре (это одно из немногих занятий русалок как мифологических персонажей)¹⁹. М. Беновска-Сыбкова, говоря о русалиях, усомнилась в их

¹⁸ Здесь мы вновь сталкиваемся с контаминацией собственно «русальских» и метеорологических мотивов, характерных для всего пасхально-троицкого цикла.

¹⁹ Ср.: Виноградова, Толстая 1992, 30; пристрастием русалок к качанию на качелях, ветвях деревьев и троицкой зелени объясняется требование обязательно

устойчивой связи с воздушной сферой и привела в качестве редкого примера такой связи свидетельства из Добруджи и Михайловградско, где русалии считались белыми бабочками (*руси пеперуди*), прилетающими на Балканы с Дуная, или мушками (Беновска-Събкова 1991, 7). Обратим внимание на известное в той же Добрудже поверье о том, что, собирая верхушки с росена, русалии носятся по воздуху с помощью впряженных сорók (Добруджа, 336; в других местах это поверье обычно относится к самодивам), а также на мотив «русалии носятся с ветром», известный в Самоковско (Ангелова 1948, 241). Для молдавских же русалий связь со стихиями ветра и вихря признается весьма типичной (Златковская 1979, 109).

По всей видимости, связь восточнобалканских русалий с природными сферами (растительностью, водой и воздухом), как и многие другие их признаки и функции, перенесена с самодив, также природных духов (см. подробнее у М. Арнаудова).

Русалии/русалки в образе коня. Исследователи восточнославянских русалок упоминали об их связи с конем. Л. Н. Виноградова и С. М. Толстая в системном описании русалок отмечали в качестве типичных для русалок мотивы: 1) русалки обнаруживают свое присутствие во ржи характерным конским ржанием; 2) русалки загоняют лошадь до смерти; 3) конь как ипостась русалки (Виноградова, Толстая 1989, 105); примечательны в этом ключе мотивы вытоптанного русалками поля и др. (см.: Померанцева 1975, 73)²⁰. В Смоленской губ. местные жители из уважения к празднику русалок выполняли на Розыгры только те работы, для которых не требовалось участие лошадей. Считалось, что в этот день, перед своим уходом обратно в воду, русалки веселятся и «охотно катаются на лошадях, почему крестьяне пускают своих лошадей неспутанными на луг, чтобы русалкам не так легко было

развивать венки, снимать троицкую зелень и качели по окончании троицкой недели, чтобы русалки не остались здесь, а ушли вместе со всеми.

²⁰ На Смоленщине не только русалкам приписывалось вытаптывание полей, но и сам обряд их изгнания по завершении троицкой недели на северо-западе области назывался *топтать* (иногда — *гонять*) *русалок* (Винарчик 2000, 329). Обряд заключался в том, что молодые люди и девушки обходили с пением поля, танцевали вблизи них, скатывались в обнимку с горы и др.

поймать их» (Смоленский вестник 1893/53, 4, Поречский у.). Смоленские русалки даже похожи на лошадей: их распущенные волосы напоминают конскую гриву (Миненок, архивные мат-лы). Обыкновение освобождать лошадей от работы на троицкой неделе было известно и пинчукам: примечательно, что вторник этой недели они называли *Кинский великдень* (ср. отмечаемый на той же неделе в четверг *Русалчин Великдень*) (Булгаковский 1890, 179, Пинский у.).

Вероятно, в этот контекст можно поставить также поволжский и южнорусский обряд «проводов весны» в Русалкино заговенье, состоящий в уничтожении чучела «лошади» (его потоплении, разорении в ржаном поле и под.) (Доброзраков 1853; Минх 1881, 115 и др.). Можно предполагать, что чучело создавалось в Русалкино заговенье «по образу и подобию» того мифологического существа, которому был посвящен этот праздник²¹.

В карпатско-балканском ареале русалии и им подобные существа, появляющиеся в течение троицкой недели (во время Русалий), также обнаруживают разносторонние связи с конем как ипостасью духа/демона, возможно имеющего манистическое происхождение. Упомянутые выше гуцульские *няўки*, практически полностью копирующие восточнославянских и карпатских русалок, обладали способностью превращаться в коней и «извіўкали на кони» (Онищук 1909, 58). В Заечаре (вост. Сербия) во время Русальной недели люди избегали работать в виноградниках, «да не би русале на коњима тресле грожђе» [чтобы русалии на конях не обтрясали виноград] (Костић 1978, 434). Болгарские самодивы (как мифологический прообраз русалий) имели особую привязанность к лошадям: по свидетельству из Михайловградско, в течение Русальной недели они гуляли вокруг села, заходили в село, резвились среди лошадей, сплетали коням гривы и хвосты (Мицева 1994, 44). У румын Преполование Пятидесятницы называлось *Todorusale*: этот сложный хрононим объяснялся тем, что в Преполование якобы происходила встреча коней св. Тодора, мужских духов, и женских духов русалий (Кабакова 1989а, 161).

²¹ В Словении (Прекмурье) одним из масленичных чучел-ряженных был так называемый *güsa*, имеющий облик верблюда или иного выючного животного с хвостом (Kuret 1, 30).

Балканославянские русалии: вызывание болезней и врачующие функции. Каждый писавший о балканских русалиях обращал особое внимание на их специфическую (по сравнению с восточнославянскими) черту, состоящую в том, что *русалии* — и как календарный период, и как обряд, совершаемый дружиной русалий-мужчин, и, наконец, как мифологические существа — имеют самое непосредственное отношение к болезням и их лечению. Как раз этот фрагмент русальского комплекса является в наибольшей степени собственно «русальским»; во всяком случае он не имеет прямых параллелей в троицкой обрядности других европейских (в том числе славянских) народов. Не пересказывая изложенное к работам М. Арнаудова, Т. Златковской, М. Беновской-Сыбковой, попробуем сформулировать основные черты этого аспекта балканских русалий.

Русалии насылают болезни. Представления об особой вредности балканославянских и восточнороманских русалий отражаются во множестве поверий и мифологических рассказов, а также в характерной терминологии и фразеологии. О русалиях говорят: серб. *русалье напале, узеле, русалија ухватила*, болг. *налитат го русалиите, русалите я разболяха, русалии сблъскали, сбъхтали, побили, нагазили, убил, ударили, счукали, оградисвали* и т. п. Согласно восточнороманским поверьям, русалии могут «унести», «покалечить», «схватить», «свалить с дерева», «напасть», «унести с ветром», «изуродовать», «свести с ума», «скрутить», «скособочить», «принести тяжелую болезнь» (Кабакова 1989; Златковская 1979, 109). Как правило, «русальскими» называли либо неизлечимые болезни, либо болезни, связанные с нервно-психическими расстройствами, параличом, нарушением двигательных функций (в названиях этих болезней в полной мере отразилось «самодивское» начало русалий, ср. параллелизм названий *русалска/самодивска болест*). Отметим также, что из контекста балканославянских поверий далеко не всегда ясно, идет ли речь о мифологических существах, вызывающих болезни, или же о самих болезнях, оказывающих на человека такое воздействие (ср. в связи с этим болг. выражение: «*Русалиите е било болест*» [Русалии — это болезнь], Капанци, 274).

Запреты, обереги и ритуальное изгнание. Мифологические аспекты облика русалий повлекли за собой изменения в систе-

ме календарных установлений «русальского» периода. Во избежание опасных последствий людям предписывалось соблюдать упомянутые выше и многие другие запреты, регламентировавшие их поведение и хозяйственную деятельность в течение этого времени (запрещалось стирать, стричь овец, шить, прясть, белить дома, работать в поле и на виноградниках, спать на улице и в поле и др.); особое место занимал запрет посещать места, где рос любимый русалиями *росен*²².

В практике «русальского» периода у балканских славян заметное место отводилось оберегам: ели и носили с собой чеснок, «украшали» людей, дома, ворота и хозяйственные постройки растениями, обладающими апотропейными свойствами (бузина, полынь, ореховые ветки, росен-ясменник), — «за да не влизат ресарете» [чтобы не влезли ресаре] (банат. болгары), и обережным действием (ср. характерное «протаскивание» всех домочадцев или односельчан через «русалийски» венки, сплетенный из тех же растений, или ношение такого венка). Здесь практиковались отгонные действия (считалось, что надо шуметь, *да пропъдят, уплашат русалиите* [чтобы изгнать, напугать русалий]) (Капанци, 274), а также аналогичные им по механизму мифического воздействия ритуальные обходы русалий-мужчин, изгоняющих болезни шумом и экстатическими танцами, совершаемыми над больным, — *да га напусте русале* [чтобы его отпустили русали] (Костић 1993, 249)²³.

Аналогом ритуального изгнания русалий правомерно считать обряды «проводов русалок» у восточных славян, описанные Д.К.Зелениным и Л.Н.Виноградовой (Виноградова 1986, 108–121). Эти обряды — выразительный пример соединения собственно «русальской» темы с характерными для поздней весны ритуальными проводами/изгнаниями (см. в Части III, в главе «„Вещный“ символ»).

²² Фактически эти же запреты определяли поведение человека в течение Русальной недели и в тех восточнославянских традициях, где были известны представления о русалках (хотя и вне связи с насыланием болезней). Это дало Л. Н. Виноградовой основание заключить, что «мотивировка запретов троичко-русального периода устойчиво связывается с представлением о пребывании на земле русалок» (Виноградова 1986, 106).

²³ Этот аспект балканских русалий — как собственно «балканизм» — выходит за границы нашего исследования.

Русалии как врачеватели и «демоны судьбы». Исследователи балканских русалий отмечали вместе с тем и наличие у русалий иных, благотворительных функций. Указанное противоречие, по устоявшемуся мнению, объясняется тем, что в Балкано-Дунайском регионе обряд розалий был некогда посвящен «здравеносным» божествам романизированных фракийцев (см.: Арнаутов 1920, 206–207; Златковская 1979, 119–120). Врачевательные функции русалий усматривают обычно в практике отводить больных спать *под росен*, на *русалска поляна*, в надежде, что русалии излечат больных (Добруджа, 335; Шапкарев 1968/1, 570, и др.), а также в приписывании лекарственных свойств растениям, собранным в течение «русальского» периода (это же представление характерно для Закарпатья). Вместе с тем М. Арнаутов обратил внимание на то, что многие из названных лечебных процедур этого времени совершались не только в «русальский» период, но и в преддверие его, в частности на Вознесение (*Спасовден*), и связал это с народно-этимологическим толкованием названия Вознесение: *Спасовден* как день спасения от болезни (Арнаутов 1920, 208).

Добавим, что в некоторых поверьях и мифологических рассказах двойственность русалий в их отношении к жизни/смерти проявляется в знании ими судьбы человека, при том что сами они не вмешиваются в события. Например, в р-не Варны русалиям (в целом воспринимаемым как злые духи) приписываются функции орисниц, всего лишь предопределяющих болезни и несчастья, выпадающие на долю человека (Тодорова 1990, 219). В р-не Трявны русальский обычай ночевать под открытым небом объясняли тем, что «русалии» сами не лечили людей, а лишь сообщали им с помощью знаков, ждет ли их смерть или выздоровление: упавшая на одежду сухая ветка служила недобрый знаком, зеленая предвещала здоровье. Здесь же рассказывали о старике, приобретаем свои целительские способности от «русалий». Каждый год на Русальской неделе он ходил «в Балкана на русалските гробища», где ночевал: «*Русалиите идвали ноше и му казвали, кой от какво е болен, какъв му е църът, кой ще оздраве и кой не*» [он ходил в горы на Балканы, на русальское кладбище. Русалии приходили ночью и говорили ему, кто чем болен, как лечить, кто выздоровеет, а кто нет] (Даскалов 1906/1907, 6).

Все эти, а также ряд других функций, имеющих касательство к врачеванию, определению судьбы больного, находят многочислен-

ные параллели в мифологических воззрениях, связанных с самодивами, и скорее всего к ним непосредственно и восходят. Судя по собранным Арнаутовым сведениям, обычай «хождения на росен» больных ради получения исцеления или «знака судьбы» от самодив является общеболгарским²⁴; во всяком случае он совершается в том числе и в тех болгарских регионах, где не были известны ни «русальские» хронимы, ни русалии как мифологические существа (см.: Арнаудов 1920, 210–230)²⁵.

«Русно време» и кожные болезни. Об этом аспекте балканославянского «русальского» комплекса до сих пор писали сравнительно немного.

В начале этой главы, рассматривая хронимы, мы упомянули о бытовании на юге Болгарии и в Македонии хронима *Руса среда*, *Средоруса*, означающего Преполовение Пятидесятницы, реже — любую другую среду пасхально-троицкого цикла (аналогичные термины встречаются также у греков, албанцев и румын). Этот хроним отличается от привычных хронимов, производных от *+rusal-*/*+rusan-*, и для его толкования и объяснения надо принять во внимание некоторые дополнительные материалы. Болг. и серб. терминами *рúса*, *русá* называются различные кожные заболевания (чаще всего у детей), проявляющиеся в покраснениях кожи, нарывах, а также некоторые виды коросты, сыпи и под.²⁶

Руса среда и в Македонии, и на юге Болгарии была посвящена профилактике этой и других кожных болезней. Жители Гевгелии в первую среду после Пасхи, носящую аналогичное название, не работали, не причесывались и не мыли головы, чтобы у детей на голове не было ран и нарывов (Тановић 1927, 64); македонцы

²⁴ Ср. характерный параллелизм в болгарских названиях болезни: *самодивска/русалска болест*, растения росен: *русалско биле/самодивско цвете*, а также в названиях самой троицкой недели: *Русалска неделя/Самодивска неделя*.

²⁵ Впрочем, самодивы также иногда воспринимали некоторые черты русалий: ср. встречающиеся в болгарских быличках указания на сезонность самодив, так же, как и русалийки, появляющихся в течение Русальной недели (ср., например, былички о самодивской свадьбе, которую можно встретить на Русальной неделе, — Мицева 1994, 92–94, Михайловградско).

²⁶ См.: Раденковић 1982, 395–396.

Скопской Котлины не работали на волах, чтобы в течение года ярмо не натирало им шею (Филиповић 1939, 395); болгары в Дупнишко в Русу среду на 2-й неделе после Пасхи на работали, «да не треперят телото» [чтобы тело не дрожало] и «да не се друса телото» [чтобы тело не трясло] (Кепов 1936, 128); сербы в Воеводине праздновали этот день от коросты (Босић 1996, 282). В Македонии в Русу среду остерегались есть что-либо зеленое (свежую зелень, фрукты, овощи) во избежание «устаболие» — болезни, при которой у человека трескались рот и губы (Китевски 1996, 108).

В греческой Македонии считали, что *rouca* — скарлатина, 'красная женщина', в честь которой отмечалось Преполование, носящее то же название, и совершался особый обряд, призванный защитить детей от этой болезни (Abbot 1969, 40). Тот же параллелизм хрононима, мифонима и названия болезни встречаем во Фракии (в Страндже), где *Русата* — болезнь, вызывающая зуд и покраснение кожи; *Русица* — женское существо, воплощение этой болезни, в честь которой отмечалась *Русата сряда*, среда на троицкой неделе (Странджа, 235; в различных районах Странджи так называли также среду на Фоминой неделе и Преполование).

Этот пласт народномедицинских воззрений интересен для нас еще и потому, что в зонах бытования хрононимов, производных от *+rusal-*/*+rusan-*, представления о *руссе* как характерной кожной болезни фигурировали в качестве поверий, мотивирующих календарные запреты «русальских» дней (благодаря народноэтимологическому сближению *руса* и *русалье*), и тем самым «поддерживали» и даже развивали собственно русальскую тематику. Сербы в окр. Болевца не работали в *Русану неделю* — «от русы» (Грбић 1909, 66). М. Милчевич сообщал, что в течение Русальной (троицкой) недели женщины не работали, чтобы «малој деци не би излазила руса» [чтобы у маленьких детей не было русы]; а сербы Заечара в Русальную пятницу не стирали, «да их не би напала руса» [чтобы на них не напала руса] (Костић 1978, 433). В этом свидетельстве обращает на себя внимание персонификация болезни, называемой *руса*, и ее очевидное сближение с русалиями, что, видимо, не случайно. Так, болгары в Банате верили, что появляющиеся после Троицы злые духи *ресаре* могут обжечь детей; чтобы обезопасить их от этого, накануне появления духов детей легонько стегали крапивой (Телбизови 1963,

201)²⁷. В итоге вредоносным влиянием русалий объясняли самые разные кожные заболевания. Так, в Берковско (зап. Болгария), если у новорожденного на теле были характерные белые пузырьки (так называемые *русалски пъпки*), то говорили, что его мать, будучи беременной, работала на Русальской неделе (Арнаутов 1920, 218).

Таким образом, на балканославянской почве имело место осложнение и дополнение собственно «русальского» календарного комплекса за счет поверий и запретов, относящихся к кожным заболеваниям, объединенным названием *руса*; а сам этот термин в известном смысле повторил судьбу термина *русалии* и стал обозначать и болезнь, и ее персонификацию (мифологическое существо), и, наконец, календарный праздник, посвященный защите от этой болезни и ее профилактике. Судя по всему, этот календарно-мифологический комплекс (равно как и другие, связывающие русалий с болезнями и целительством) к восточным славянам так и «не попал», оставшись исключительно восточнобалканским.

Русалии как заключительный этап весеннего цикла. Мы уже упоминали о том, что по своим мифологическим характеристикам троицкая неделя принадлежит к тем календарным периодам, к которым более всего подходит определение *rite de passage*. Она фактически завершает весенний цикл, и по прошествии следующего за ней петровского поста начинается новый — собственно летний календарный сезон. Как и всякий переходный период (относится ли он к календарному или семейному циклу), троицкая неделя воспринимается как время предельно опасное, связанное с вмешательством иномирного начала в дела земные (напомним, что троицкая неделя — время, когда на земле появляются души «нечистых» покойников, души-болезни).

В Части I книги мы подробно рассматривали мифопоэтические особенности ранневесеннего переходного периода, связывающего зимний цикл с весенним. И хотя завершающий этап весеннего цик-

²⁷ Не будучи уверены в правомерности нижеследующего сближения, укажем тем не менее на русский (ярославский) хрононим *Крапивнос заговенье*, означающий последний день той же троицкой недели, когда парни хлестали друг друга крапивой (Балов 1901, 134) или березовыми ветками (Фенютин 1866), которые оставляли на теле красные следы, пятна и прыщички типа крапивницы.

ла, коим является троицкая неделя, с этой точки зрения разработан в славянской культуре не столь «тщательно», тем не менее основные параметры календарного *rite de passage* здесь все-таки присутствуют. Кратко обозначим их.

Первое — опасно быть зачатым, родиться или умереть в это время. Так, болгары верили, что человек, умерший на Русальской неделе, склонен к перевоплощению и может превратиться в вампира (Капанци, 193); зачатый в это время обречен быть парализованным — получить болезнь, называемую *ограма* (Арнаутов 1920, 219); у восточных славян девушек, родившихся и умерших на Русальной неделе, ожидала участь превратиться в русалок.

Второе. В течение троицкой недели возбранялось заниматься определенными работами (кручением, плетением, витьем, рубкой, стрижкой и под.), поскольку это могло вызвать рождение «неправильного» потомства. Белорусы Витебщины считали, что у супругов, работающих на Вознесение и Троицу, родится шести- или семипалое дитя (Никифоровский 1897, 248); на Брянщине беременным запрещалось на Гряной неделе ставить заплаты («лапить»), иначе дитя родилось бы «с лапиками» (т. е. с большими родимыми пятнами) (ПА, Картушино); на Смоленщине запрещалось резать, сечь и рубить дрова, вить веревки и плести корзины, иначе у ребенка были бы изуродованы губы и «защита» попка (РАМ, ф-2718, Глинковский р-н).

Запреты предостерегали людей от совершения действий, которые могли бы привести к появлению неудачного потомства у скота и домашней птицы, неудачных овощей, фруктов и других культурных растений. Нельзя было сажать кур на яйца, сводить скот, что-либо сажать или сеять (Харьковский сб. 8, 263; Мезерницкий 1909, 76, и др.). На Ровенщине на Розыгры (в понедельник после Троицы) «нэйшлы в огород, бо тоўды ўсё розыдеця и ўрожаю нэ будэ» (ПА, Берестье).

Третье. При нарушении запретов на хозяйственную деятельность происходила актуализация хтонического начала, «вторгавшегося» в человеческое, культурное пространство. Гуцулы не допускали шитья на Зеленых святках, полагая, что в противном случае в дом вползет змея, которая укусит человека (Шухевич 4, 251). На Полтавщине в течение троицкой недели избегали пропалывать свеклу, считая, что иначе впоследствии в борщ попадет жаба

или мышь (Милорадович 1991, 245); белорусы остерегались строить дом в период между Духовым и Петровым днями, поскольку в нем непременно завелись бы тараканы и клопы (Романов 1912, 314). С началом петровского поста у гуцулов, как и везде, прекращались танцы и веселье; те же молодые люди и девушки, которые продолжали посещать «игровище» (место традиционных гуляний), согласно быличкам, проваливались под землю (Онищук 1909, 6).

Четвертое. Языковой образ троицкой недели также красноречиво свидетельствует о ее неблагоприятности и опасности для окружающих, характеризуя само время как «неправильное». В интересующем нас отношении более всего примечательны хронимы *Кривой четверг* и *Кривая неделя*²⁸, относящиеся соответственно к троицкому четвергу и неделе в целом (редко к неделе, предшествующей Троице, и к Семику, ср.: Пашина 1998, 84, смолен.); у украинцев Пинского у. *Кривой середой* называли среду перед Троицей, на которую распространялись аналогичные запреты (Булгаковский 1890, 178), ср. также болг. *Куци четверток* 'четверг перед Троицей', когда не принято было работать во избежание хромоты (СбНУ, 1892/8, 141, Рупчос; Родопи, 197). Вся культурная деятельность человека на этой неделе была обречена на то, чтобы ее результаты приобрели черты самого времени (зачатое потомство, посаженный лен, сделанная вещь должны были в итоге оказаться *кривыми* 'неправильными, искалеченными, уродливыми').

В этнокультурной зоне русско-украинско-белорусского пограничья семантический признак кривизны оказался настолько адекватным календарному времени, что многие обрядовые и мифологические «реалии» троицкой недели (прежде всего имеющие отношение к русалкам) были атрибутированы ему. Так, на юго-западе Калужской и в Смоленской обл. *Кривушей*, *Кривухой* называли и русалку, и ритуальное чучело, уничтожаемое по завершении троицкой недели («На Духов день ходить завивать венки, а на заговинны развивать. А то, скажут, если не развила венки — кривуши будут развивать» (ПА, Казинки Калужской обл.; ср.: Винарчик 2000,

²⁸ На Смоленщине хронимы *Кривая* и *Русальная недели* находятся между собой в отношении дополнительного распределения: хроним *Кривая неделя* известен на юге области, на левобережье Днепра, *Русальная неделя* — на севере, на правом его берегу (Винарчик 2000, 164).

325); *кривыми* в местном фольклоре оказываются локативы, которые связаны с пребыванием русалки (напомним, что в песнях русалка сидит «на кривой березе, на кривой дороге» (Свитова 1966, № 24, Брянщина), а манера поведения и действия русалки называются *кривлянием*: «Когда русалка появляется в доме, она кривляется тебя как зря и кулаком будет дразнить» (ПА, Радутино Трубчевского р-на Брянской обл.).

Некоторые итоги. Славянские русалии представляют собой календарно-мифологический комплекс, не без труда вычленимый из сложного и многоаспектного по своей семантике и структуре троицко-купальско-петровского цикла. Для нас очевидно, что к собственно «русальским» могут быть без дополнительных оговорок причислены лишь хрононимы, обозначающие «русальское» время, а также мифонимы с относящимися к ним поверьями и запретами, касающимися русалий/русалок. Последнее суждение, правда, требует некоторых ограничений. В частности, необходимо учитывать тот факт, что и балканские, и восточнославянские «русальские» персонажи — продукт не только «русальского» времени, но в целом всей мифологической системы — самодив и иных природных духов, столь характерных для культур Средиземноморья. Становление же восточнославянской русалки происходило в условиях развитого культа заложных покойников с характерной именно для восточных славян традицией их календарного поминовения (Семик, троицкая суббота, Навская Троица и др.).

Таким образом, общую динамику развития русальского календарно-мифологического комплекса у балканских и восточных славян можно представить себе следующим образом.

В балканославянской среде у лексем с корнем ⁺*rusal-* достаточно рано оформилось два основных значения. Эти лексемы маркировали: 1) хрононим, относящийся к троицкой или предшествующей ей неделе; 2) обходной обряд (с элементами бесчинного и экстатического поведения), приуроченный к духовским праздникам или к святкам, а также его участников/участниц.

На следующем этапе на Балканах от хрононимов на ⁺*rusal-* обособилось значение 'мифологический персонаж' (возможно, как результат переосмысления выражений типа *русалии идвале*, *русалии минавале*, обозначающих наступление, приход календарного перио-

да, носящего такое название). При этом мифологические существа с именами на ⁺*rusal-* восприняли основные характеристики женских персонажей местной мифологической системы (прежде всего самодив как природных духов), а благодаря присутствующему в их имени календарному значению *русалии* оказались сезонными духами, активизирующимися в троицкий период. Здесь же, на Балканах, имело место осложнение «русальского» календарного комплекса за счет поверий и запретов, относящихся к кожным заболеваниям, объединенным термином *руса*, который — помимо народномедицинского — получил также календарное значение (Преполование) и, кроме того, стал обозначать мифологическое существо, активизирующееся в это время.

На восточнославянской территории русальский комплекс продолжил свое развитие. Южнославянские лексемы на ⁺*rusal-* при переходе в восточнославянскую среду, как и на Балканах, обозначали, по-видимому, уже не только троицкий период, но и связанный с этим периодом мифологический персонаж. Очевидно также, что как мифоним лексема *русалии* заключала в себе на этот момент по крайней мере три семантические характеристики, «принесенные» с Балкан. Мифоним *русалии/русалки* обозначал: 1) женских персонажей; 2) сезонных персонажей, что было заложено в их календарном имени; 3) персонажей, связанных с растительностью (что убедительно доказано в работах Л. Н. Виноградовой). Вероятно, и некоторые другие черты восточнославянских русалок обязаны своим происхождением их балканославянским «прародительницам» (например, связь с водной и воздушной средой, с лошадьми).

Оказавшись в восточнославянской среде, мифоним (обозначающий персонаж с тремя названными выше характерными чертами) несколько изменил свою форму (*русалии* ⇒ *русалки*) и закрепился главным образом за категорией заложных покойниц (категорией, не имевшей на большей части восточнославянской территории специального родового названия). Возникший в результате такого симбиоза новый мифологический персонаж — *русалка*, сохранив принесенные с Балкан характеристики («женскость», связь с природной средой и сезонность), получил мощный стимул к развитию благодаря присутствующему у восточных славян культу поминовения заложных покойников, также приуроченному к троицкому периоду (ср. русский Семик).

Что же касается русалий как календарно-обрядового комплекса, то и у балканских славян, и особенно на восточнославянской территории «русалии» вошли в соприкосновение с собственно троицкими поверьями, мифологическими рассказами и обычаями, имеющими общеевропейское распространение (такими, как предупреждение засухи и градобития; поминальные ритуалы, связанные с завершением сезонного пребывания предков на земле; действия с растительностью; на Балканах — лечебно-профилактическая магия и др.), и как бы преломились в них, вобрали их в себя, соединились друг с другом. С другой же стороны, многочисленные и разнообразные поздневесенние (юрьевские, троицкие, купальские) обычаи и запреты, ритуалы и магические практики, оказываясь в зоне влияния «русальского» комплекса (т. е. фактически там, где были известны «русальские» хронимы и мифонимы), приобретали «русальскую» ориентацию. Приведем показательные, на наш взгляд, примеры.

Если мы обратимся к общеевропейскому обычаю застилать травой и зеленью пол во время духовских праздников, то заметим различия его «интерпретации» на западе славянского мира и на Балканах. Если поляки, чехи, словаки, словенцы и хорваты объясняли этот обычай тем, что, застилая пол травой, они готовят «постель» для Святого Духа, нисходящего на землю в это время, то болгары, например, трактовали его исключительно как оберег от русалий.

Или другой пример. В календарной мифологии юрьевского и купальского циклов широко известен мотив «отбирания ведьмами молока» при помощи сбора отождествляемой с молоком росы (ночью в канун Юрьева дня или Купалы). Этот «способ» отбирания молока наиболее последовательно представлен в восточно- и западнославянской мифологии, в то время как у южных славян (в частности, у болгар и сербов) он хотя и присутствует, но в значительно более «смазанном» виде, уступая место другим способам (об этом мотиве см. в следующей главе «Демоны как персонажи календарной мифологии»). В этой связи нельзя не обратить внимания на то, что редуцированность мотива «сбора росы ведьмами» у балканских славян поразительным образом совпадает с распространенностью здесь, в зоне «русальского» комплекса, мотива «сбора росена русалиями», совершаемого также один раз в году, ночью, в канун большого праздника (Троицы или Вознесения) (особенно если иметь в виду значение болг. *росен* 'растение' и 'росистый').

О разнообразных аспектах наложения поминальных обычаев на собственно русальские подробно рассказано в работах Л. Н. Виноградовой. Ниже мы попытаемся продемонстрировать аналогичную ситуацию на примере пересечения русальских мотивов с метеорологической темой троицкой мифологии — как нам кажется, пересечения не менее выразительного.

И на Балканах, и у восточных славян известны случаи сосуществования (в одной локальной традиции или на смежных территориях) хрононимов, обозначающих один и тот же праздник, но с точки зрения своей внутренней формы мотивированных соответственно «русальской» или «метеорологической» тематикой. В центральной Болгарии, в зоне активного бытования хрононима *Русална неделя*, та же обозначаемая им троицкая неделя может называться *Завална неделя* и праздноваться для профилактики града (Троян). Троицкий четверг в западных районах Курской обл. назывался *Русальский Великдень* (в этот день не работали, чтобы избежать встречи с русалкой), а в центральных и восточных — *Бураломы* (и в соответствии с этим он праздновался для предупреждения непогоды) (Занозина 1991, 26), ср. сосуществование в Полесье хрононимов *Русальный четверг* (*Русалчин Великдень*) и *Сухой четверг*, означающих троицкий четверг, празднуемый и от русалок, и для профилактики засухи.

Сочетание метеорологических и русальских мотивов присутствует в календарных запретах, когда дни и периоды, называемые «русальскими», празднуются не из-за опасности встречи с русалиями/русалками, а во избежание засухи или стихийных бедствий. В Софийско *Русаля* праздновали из страха перед вихрем (Стоянов 1971, 168). *Руса сряда* отмечалась рупцами в Страндже не в целях профилактики кожных болезней, а от града («*Руса сряда носи градушка в рѣкава си*» [Руса среда носит град в рукаве], Странджа, 337); сербы Заечара избегали работать в винограднике в течение *Русальна неделя* по двум причинам: «*да не би напале русале*» и «*да не би град уништио грожђе*» [чтобы не напали русалии] и [чтобы град не уничтожил виноград] (Костић 1978, 434). Аналогичные запреты известны и в полесской традиции: на Брестщине запрещалось работать в поле в течение трех дней на Русальной неделе, иначе «буде вяликий дождь, град и пабье ўсе ў поле» (Виноградова 2000, 383).

Аналогичная тенденция, выражающаяся во взаимном пересечении тем и мотивов, относящихся к разным аспектам троицкой обрядности, заметна и в комментариях, сопровождающих троицкие запреты и регламентации. Ограничения, накладываемые на поведение, домашнюю и хозяйственную деятельность человека в течение троицкой недели, принято объяснять и негативными последствиями от встречи с русалками (русалка защекочет, затащит в воду, услышит и накажет, запутает пряжу и т. п.), и опасностью троицкой недели как переходного периода (появится уродливое потомство, пропадет урожай), и перспективой «схватить» русальскую и кожную болезнь (родившийся в Русу среду будет страдать от *устоболие*), и угрозой градобития и засухи (у работающих в Сухой четверг все в огороде посохнет).



ГЛАВА 4

ДЕМОНЫ

КАК ПЕРСОНАЖИ КАЛЕНДАРНОЙ МИФОЛОГИИ

*Ко'ту зная да разваля на мумичята и момчята,
нему мо'с тупус!*

Болгарское масленичное проклятье ведьме

Весенне-летние праздники сквозь призму демонологии (водяной, домовый, чернокнижник, черт, ведьма). — Южнославянские вештицы, появляющиеся на масленицу (основные мотивы). — Мотив отбирания молока в юрьевском цикле. — Мотив отбирания спора и урожая в ивановском цикле.

В системе мифологических представлений практически любого календарного периода можно встретить упоминания, а то и развернутые рассказы о тех или иных демонах, не говоря уже о способах защиты от них. Это не только, строго говоря, календарные демоны: к ним относятся тодорцы и русалии/русалки, репрезентирующие мифопоэтические доминанты соответствующих календарных периодов, «имя» которых и присвоено этим демоническим существам. В календарных верованиях, запретах, а также в объяснениях и этиологических «комментариях», сопутствующих магическим практикам и оберегам, с большей или меньшей активностью «действуют» черти и ведьмы, самодивы и алы, планетники и водяные. Само по себе такое «вторжение» демонического начала в календарную сферу не кажется инородным или случайным. Оно подтверждается сформулированным в последние годы суждением, согласно которому «в разных этнических традициях можно встретить представления о том, что каждый из годовых праздников в той или иной мере признается опасным, связанным с активизацией нечистой силы» (Виноградова 1996, 168; близкую точку зрения см.: Толстая 1997). Праздник как время, когда граница между «тем» и «этим» светом разомкнута и легко проницаема (как в ту, так и в другую сторону), является часом «икс» не только для демонов, но также и для всего сонма потусторонних и хтонических существ, наводняющих земной мир.

Хотя приведенное выше суждение вполне справедливо в масштабах всего славянского континуума и календаря в целом, оно, по всей видимости, нуждается в корректировке — в отношении как

отдельных этнокультурных и локальных традиций, так и конкретных календарных дат и периодов. Уже при беглом знакомстве с демоническим аспектом календарной мифологии складывается впечатление, что в каждой региональной традиции «пики» демонической активности более или менее последовательно «локализованы» во времени. Иначе говоря, в отдельно взятой этнокультурной традиции появления демонов можно ожидать не в каждый праздник, а лишь в отдельные, специально отведенные для этого дни.

Вместе с тем для исследователя славянского календаря сказанное видится лишь частью более общей проблемы — как именно демоны, «приходящие» в календарную систему извне, из системы собственно мифологической, «участвуют» в календарных верованиях и праздниках; какие «календарные идеи они выражают и выражают ли вообще; наконец, какова общекультурная функция демонов, реализуемая через посредство календарно-мифологических представлений и текстов?

Весенне-летние праздники сквозь призму демонологии. Демонические существа не изолированы в календаре. Попадая в орбиту календарных верований, они становятся элементами, «кирпичиками» календарной мифологии, с помощью которых воплощаются важные календарные мифологемы, прежде всего — отмечаются моменты календарных «переходов» (сигнализирующие о смене времен года и циклов хозяйственно-культурной деятельности), а также передаются символические значения, приписываемые традицией отдельным календарным периодам и праздникам. Покажем это на конкретных примерах.

Восточно- и западнославянский водяной — это типичный природный дух, связанный с календарем благодаря сезонному характеру своей активности и в известном смысле «разделяющий» эту сезонность — в качестве типологического признака — с растениями и животными как календарно детерминированными персонажами славянской мифологии. Период деятельности водяного определяется в народных верованиях границами весенне-летнего сезона¹. Поляки Хелмского воев. полагали, что «топельцы» действуют от начала вес-

¹ Ср. фактически то же о болгарских самодивах, появившихся якобы в период от Благовещения до Усекновения главы Иоанна Предтечи или, по другим источникам, с марта по май—июнь (ЕБ, 55; Мицева 1994, 43).

ны и до дня св. Яна (АКЕ, А/22). Мифопоэтическая доминанта пробуждения природы в начале весны реализуется в том числе и через мотив «пробуждения водяного». В русских верованиях это событие было приурочено к началу апреля, когда только что пробудившемуся водяному, по преданию, приносили в жертву лошадь и другие «подарки», топя их в реке (Афанасьев 1, 635; Черепанова 1996, 55). У кашубов с помощью мотива «пробуждения водяного» метафорически сообщалось о наступлении ледохода: когда начинал трескаться лед, родители говорили детям: «*Strëx sq ju zbudził*» [Водяной пробудился] (Sychta 5, 177). Апелляцией к водяному (или к русалке, также природному духу) мотивированы важные календарные нормы, определяющие допустимые сроки купания в реках и озерах: например, запрет купаться до летнего Иванова дня поляки объясняли тем, что иначе «*topelce topią*», а русские мотивировали запрет входить в воду после Ильи тем, что купающихся в это время «водяной утащит». Особенно строго период купания регламентировался для детей: на Русском Севере, запрещая детям купаться, когда зреет рожь, говорили, что в это время «*водяники нерестятся*» (т. е. свадебничают) (ИОЛЕАЭ, 1874/13/1, 89)².

В поисках «аргументов» для аналогичных календарных рекомендаций белорусы, кашубы, жители польского Поморья и севера Великопольши обращались к образу ведьмы, приобретающей в данном случае в принципе несвойственные ей признаки, в частности локализацию в воде и сезонность. Говорили, что нельзя купаться до Яна/Ивана Купалы, так как в это время «купается» чаровница (ŁSE, 1983/25, 25); «*ведьма в воду нассала*» (ПА, брест.); «*ведьма утянет в воду*» (ПА, брест.; Stelmachowska 1933, 173); «чаровницы живут в воде» (АКJ, 7856/4b, сев.-вост. Великопольша) и т. д.

Аналогично этому оптимальные (с прагматической точки зрения) сроки сбора лекарственных трав в разных славянских традициях мотивировались обращением к демонической сфере, так как считалось, что целебной силой обладают лишь травы, собранные до Иванова дня или в этот день. Польские поморы верили, что на Купалу ведьма чем-то кропит травы, делая их бесполезными (Stelmachowska 1933, 169; то же у кашубов); болгары — что после Иванова дня в растения

² Единичные поверья о сезонном пробуждении домовых, лесных и водяных духов см.: Виноградова 1996.

проникают злые духи, поэтому сорванные после праздника травы и цветы уже не могут быть использованы для лечения (Арнаутов 1913, 355); полешуки также считали необходимым собрать лекарственные травы до Купалы, иначе в купальскую ночь ведьма «нассэ на траву» (ПА, Грабовка Гомельского р-на и обл.).

Календарная система активно «привлекает» демонов и для мифопоэтического оправдания разного рода запретов, в частности тех, которые касаются табуирования в весенне-летний период молодой растительной пищи, ср. запреты типа «*Не иди в горох (не ешь горох) до Спаса (Преображения), там железная баба сидит, тебя щипкою истолчет*» (ПА, брест.); «*Не рви гурки до Макавея, там русалка сидит и тебя утащит*» (ПА, гомел.), «*До Спаса на яблоне черт сидит, нельзя яблоки рвать, а посвятят яблоки, то он уже с яблок да в воду*» (ПА, киев.), обычно адресованные детям, но предполагающие соблюдение их всеми, в том числе и взрослыми.

Совсем иначе выглядит календарный образ домашних духов. К примеру, русский и восточнобелорусский домовый полностью «вписывается» в существующую календарную систему, разделяя с человеком «домашнюю» сторону праздников, ср. обычаи угощать домового в масленичное заговенье (когда ему, как и людям, хозяйка дает заговориться скоромной пищей, к примеру молоком, а утром проверяет, исчезло ли ее подношение), а также христосоваться с ним на Пасху и оставлять для домового крашеное яйцо³. С другой стороны, домовый «откликается» и на общие «пики» демонической активности, характерные для той или иной этнокультурной традиции. Поэтому у белорусов и русских и в Юрьев день, и на Купалу домовый тем или иным образом (но совсем необязательно злокозненно) проявляет себя: например, заплетает лошадям гриву. Согласно собственному «календарю» домового, ему позволено бесчинствовать в начале весны: в день Иоанна Лествичника (30.03 ст. ст.), в Ефремов день и др., когда он выгоняет скот и птицу из сараев, раскидывает по двору хозяйственную утварь и инструменты и т. п. (ВФНК, 105; КГ, 147; РДС, 149 и др.).

Или иной пример. Известно, что для периода поздней весны и начала лета огромное значение имеют разного рода метеорологиче-

³ БВКЗ, 124; Логинов 1993, 128; Минх 1890, 23; РДС, 146; Черепанова 1996, 76; Левкиевская 2000 и др.

ские «сюжеты», связанные с предупреждением и «профилактикой» засухи и градобития. Вот почему совсем неслучайным выглядит появление в календарных верованиях постпасхального периода демонов, распоряжающихся градоносными тучами. Так, в словацких поверьях, известных в северных и средних областях Оравы, для объяснения купальского обычая «огораживать» поля и посевы ветками деревьев для отведения от них града использован мотив чернокнижника, пребывающего в градоносных облаках. В этих местах рассказывали, как однажды накануне дня св. Яна чернокнижник обошел все дома в селе, выпрашивая для себя молоко от черной коровы и яйца от черной курицы, которыми он питался, однако никто не подал ему, кроме последнего бедняка. В награду чернокнижник посоветовал бедняку огородить ветками калины свое поле, после чего наслал на местные поля страшный град, от которого погибли все посевы, кроме тех, что принадлежали бедняку (Horváthová 1986, 223–224). Подобно этому жители центральной Сербии были уверены, что, втыкая в поля крестики из древесины лесного ореха, они тем самым оберегают поля от «ал», водящих градоносные тучи. Там же, в Грузии, «противу але» праздновали и семь четвергов (от Страстного до троицкого), которые обычно посвящены непосредственно профилактике градобития (Петровић 1948, 237, 244). В Словакии же, в р-не Баньска-Быстрица, угрозой града объясняли в прошлом веке постепенное исчезновение ивановских костров: согласно преданию, чернокнижник немедленно приводил свои тучи туда, где в этот день светился костер, что якобы и побудило местных жителей отказаться от традиции разжигать костры на Яна (Horváthová 1986, 223).

У западных славян признаки календарного персонажа иногда приобретает и черт, «проникающий» в верования и запреты, приуроченные к границе профанного и сакрального времени, т. е. к ночи, разделяющей масленицу и Великий пост. Черт и ведьма, будучи воплощением языческого начала, воспринимаются в традиционной культуре как «представители» нехристианского времени. Таким образом, календарная мифология использует их образы для того, чтобы четко противопоставить сакральный и профанный периоды календаря и указать на активное присутствие демонов среди людей в это профанное время. Черт становится обязательным участником масленичных развлечений, и ему даже приписывалась функция прово-

цирования людей к участию в таких забавах; как следствие этого само время и отдельные атрибуты масленичного хронотопа обозначались именем черта или ведьмы.

Поляки были убеждены, что за каждой парой, танцующей на масленицу в корчме, скачет дьявол, стуча в такт музыке хромыми ногами. Его можно увидеть, если посмотреть на танцующих через отверстие от сучка в гробовой доске, взятой с кладбища, или через замочную скважину (Siarkowski 1885, 22), ср. также пол. *diabelskie skrzypce* 'музыкальные инструменты типа палок с колокольчиками, по которым ударяют металлическим предметом; используются ряжеными в запустных обходах' (Stelmachowska 1933, 105; Pośpiech 1987, 138). В словенской масленице «черт» — обязательный персонаж масленичной процессии ряженных; на плечи у него накинута рыболовная сеть: в нее он ловит грешные и заблудшие души, которых так много на масленицу (Kuret 1, 28). По севернорусским рассказам, когда на масленицу дети и молодежь катаются с гор, с ними непременно катается и нечистый в красном шарфе (Черепанова 1996, 70); если же, нарушив традиционный запрет, кто-нибудь захочет покататься на санках не на масленицу, а в другое время, то непременно «закатится в смольную яму» (т.е. попадет к чертям в ад) (Адоньева, Овчинникова 1993, 26).

В западнославянских мифологических рассказах черт выступает в качестве «гаранта» масленичных бесчинных развлечений. Так, например, поляки считали, что если женщина прядет на масленицу, то полотно, сотканное из этой пряжи, непременно будет унесено в вихре чертом. В этом усматривали происки дьявола, причастного к карнавальному буйству: «Ludzie mówią tak: która baba w zapusty nie pije i z drugimi się nie zabawia, jino kodziel przedzie, to się za to djabeł złości ji to płótno poruwa ji z wichrem...» [Люди говорят так: которая баба на Заговенье не пьет и с другими не веселится, а только прядет кудель, от этого дьявол злится и разрывает вихрем полотно] (Matyas 1895, 80, Тарнобжег).

У западных славян популярными были рассказы о черте, преследующем тех людей, которые задержались в корчме на масленичном карнавале дольше 12 часов в Запустный вторник: девушке, оказавшейся в такой ситуации, непременно явился бы черт в облике охотника (Pernica 1951, 40, Моравия). Укажем в этой связи на русское поверье о том, что человек, у которого в Чистый понедельник в зубах

случайно останется кусочек скоромной пищи, во сне чертей будет видеть (КГ, 452).

В западнославянских верованиях масленичное время может иногда оцениваться и как ведьминское, что скорее всего является формой этиологического комментария к масленичному буйству и бесчинному веселью, ср. верхнесилез. *dzień czarownic* 'Пепельная среда', а также *jazda czarownic* 'буйные женские забавы во время карнавала' (Smolińska 1994, 29).

Противопоставление языческого и христианского, праведного и грешного актуализируется в народном календаре в периоды больших праздников, таких как Рождество и Пасха. Эти дни, в силу их особого сакрального статуса, по большей части мыслятся несовместимыми с нечистым и языческим. Христианский праздник угрожает власти демона, лишает его возможности вершить злокозненные дела, причиняет муки, изгоняет прочь. По ярославскому поверью, на земле нет бесов только в светлый день Пасхи, когда они удаляются в преисподнюю (РДС, 52). Во время всенощной и в первый день Пасхи в церкви, по восточнославянским верованиям, можно услышать, как под землей ведьмы и нечистые духи стонут и вопят по случаю Воскресения Христова (Свирелина 1880, 121; Романов 1912, 294).

С Пасхой связан также и известный сюжет о дьяволе (сатане, Люцифере), посаженном Богом в аду или в подземелье на цепи и в течение всего года грызущем эту цепь в надежде освободиться, но каждый раз терпящим поражение в канун Пасхи. Рассказывают, что совсем уже истончившаяся к Страстной пятнице цепь ежегодно восстанавливается в момент, когда священник возглашает «Христос воскрес» (ЭО, 1901/4, 33; Kolberg 7, 19; то же по пол., гуцул. и др. свидетельствам) или когда ударяет первый раз гром, вновь сковывающий цепь (Tomiccу 1975, 34). Аналогично далматинское поверье, согласно которому вся земля стоит на столбе с прикованным к ней цепью дьяволом. Если бы священник на Пасху не произносил слов «Kristos voskres», дьявол бы мог изгрызть столб, земля осела бы и настал Страшный суд (Ardalić 1902, 262, Буковица).

Дни больших христианских праздников считаются в календарных поверьях временем, когда можно увидеть и распознать ведьму и прочую нечисть. Широкую известность получили такие способы пасхального распознавания ведьм, как обычай топить под Пасху печь дровами, еженедельно откладываемыми в течение семи недель Вели-

кого поста (вост.-слав., Чубинский 3, 13—14); изготовлять в течение Великого поста специальный стульчик, а в пасхальную ночь сесть на него на горе, куда слетаются ведьмы, чтобы увидеть их (зап.-галиц.) (МААЕ, 1904/7, 63); носить в течение всего поста кусочек сыра за пазухой и на Пасху прийти с ним в церковь (вост.-слав.; Никифоровский 1897, № 1879; Зеленин 1914, 276); заметить, которая из женщин во время крестного хода обошла костел лишь один раз, тогда как надо сделать это трижды (пол.)⁴; увидеть из алтарной части костела, у кого из женщин на голове подоюник (чеш., пол.); трижды перебросить через церковь ярмо черного вола, и тогда все ведьмы повиснут на шее у священника (далматин.)⁵. Множество аналогичных способов распознавания связано также и с Рождеством как христианским праздником (Толстая 1998).

Примеры можно было бы без труда умножить, однако и без того очевидно, что поверья и запреты, относящиеся к демонам, в календарной системе выполняют роль одного из культурных кодов, с помощью которого реализуется собственно календарная семантика: динамика времени в рамках года, смена сезонов, а также мифопоэтические доминанты отдельных праздников и обрядов; кроме того, связанные с демонами сюжеты широко используются в качестве толкования и оправдания тех или иных календарных обычаев, регламентаций и запретов.

Ведьма. Из всего многообразия демонов, фигурирующих в календарных поверьях и мотивирующих систему календарных запретов и оберегов, самое заметное место в славянской календарной мифологии занимает, конечно же, ведьма, а также ряд персонажей, близких к ведьме или являющихся ее вариантами (вештица, чаровница, босорка, стрига, магьосница и пр.). Периодичность злокозненной активности

⁴ Разоблачение неправедных и грешников в церкви во время службы — мотив, популярный в видениях и традиционных рассказах о чудесах. Так, в видении преподобного Нифонта, епископа Кипрского (IV в.), описывается, как в церкви во время освящения даров и совершения таинства евхаристии преподобному открылось, что у части прихожан лица светлы, как солнце, а у других темны и мрачны; последние не могли принять святого причастия (Чудеса и видения, 106).

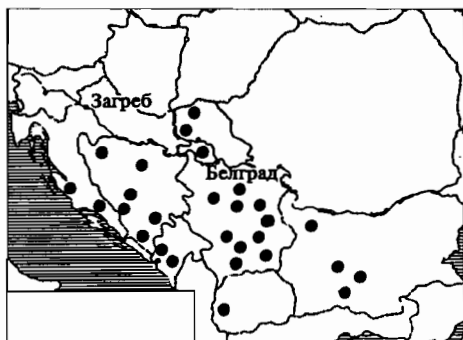
⁵ Świątek 1893, 523; Szyfer 1975, 160; Karczmazewski 1972, 78; NRzR, 271; Olejnik 1966, 198; Ardalić 1915, 45 и др.

подобных персонажей объясняется исследователями народной демонологии тем, что ведьма — существо двойственной природы (получеловек-полудемон), и именно ее демоническая душа и оказывается той самой ведьмой, которая в определенные праздники «ходит», вредит людям и летает на шабаши, а по завершении праздника «исчезает» или тем или иным способом уничтожается (Виноградова 1996).

Поскольку славянские поверья, относящиеся к ведьме, достаточно подробно исследованы (СД 1, s. v. *Ведьма*; Виноградова 1992), сосредоточимся на календарных аспектах ее деятельности. Как известно, у восточных и западных славян ведьма наиболее заметно проявляет себя в постпасхальный период (основными «точками» ее активности являются Юрьев день и Иван Купала). Совсем иначе выглядит ситуация в южнославянском ареале. Здесь первым всплеском ведьминской активности по праву считается масленица (или реже — первый день весны, а раньше и первый день нового года — 1 марта).

Южнославянские вештицы, появляющиеся на масленицу, известны в мифологических сюжетах западной, центральной, южной и юго-восточной Сербии, отчасти Воеводины, Хорватии, Боснии, Черногории, Герцеговины, а также Македонии и западной и отчасти южной Болгарии (фрагментарно — Пловдив, Пазарджик, Родопы). На крайнем северо-востоке Сербии (Джердап, Заечар, Неготинская Краина) сведений о разгуле вештиц на масленицу практически нет (см. карту 11)⁶.

⁶ Демонологические представления о разгуле вештиц на масленицу, с одной стороны, и о появлении на земле ранней весной тодорцев-демонов — с другой, находятся на балканской территории в отношениях дополнительного распределения. На крайнем северо-востоке Сербии, на территориях, где более всего популярны поверья о тодорцах-демонах (Джердап, Заечар, Неготинская Краина), сведений о разгуле вештиц на масленицу практически нет; в то же время на остальной территории (Хорватия, Босния, Черногория, Герцеговина, западная, центральная, южная и юго-восточная Сербия, отчасти Воеводина, а также юго-запад Болгарии) в роли ранневесенних демонов выступают вештицы, а тодорцы отсутствуют. С точки зрения ареального распределения на южнославянской территории блока поверий о тодорцах и вештицах примечательным представляется следующее свидетельство. В Лесковацкой Мораве при наличии термина «каравештица» 'масленничный костер' известны и редуцированные представления о ми-



Карта 11.

Разгул вештиц на масленицу
(южные славяне)

В поверьях, запретах и оберегах масленичной недели вештица предстает совсем не такой, какой ее знают восточные и южные славяне: в южнославянских масленичных поверьях, за единичными исключениями, не упоминается о таких отличительных функциях ведьмы, как отбирание молока или урожая. На масленицу актуализируются другие, специфически южнославянские, функции вештицы, прежде всего те, что сближают ведьму с вампиром. Объектом посягательства вештицы становится человек и особенно маленькие дети: сербы считали, что вештица поедает младенцев и человеческие сердца, а черногорцы 1 марта прятали иглы, полагая, что ими ведьмы могут вынуть сердце у человека (Jovićević 1928, 310)⁷.

Обратим внимание на то, что эта вампирская функция приписывается именно вештице, причем не только как родовому персонажу (ведьма), но как видовому (вештица), т. е. фактически конкретному мифониму (*вештица*). В масленичных поверьях о ведьминской деятельности, записанных в самых разных регионах южнославянского ареала, почти всегда упоминаются именно *вештице*, *вешчице* (тогда как другие функции ведьмы, например отбирание молока, приписы-

фических конях, появляющихся на Тодоровой неделе. Однако, в отличие от северобалканских поверий об опасных тодоровых конях, в данном случае эти сведения лишены негативно-демонического оттенка, ср.: «На Тодорицу Кралевич Марко скачет по морю. Тогда какие-то невидимые юнаки бьются по морям, сидя на сильных конях» (Ђорђевић 1958, 372). О тодорцах см. в Части I, в главе «Переходный период и тема „плохого времени“».

⁷ Подробнее об этой функции вештицы см.: Ђорђевић 1953.

ваются также и ее мифологическим вариантам и двойникам — *цопринице, магьоснице, стриге, чифарице* и пр.; ср. ниже).

Такая ориентированность злокозненной деятельности вештицы на человека определяла и способы защиты. Практикуемые на масленицу обереги от ведьм были направлены почти исключительно на самого человека, в том числе ребенка, на колыбель ребенка как место его пребывания и на дом как жилище человека⁸.

Наиболее действенным и широко применяемым средством защиты считался чеснок, запах которого вештицы не выносили. Однако в отличие от других ситуаций, требующих использования этого оберега (когда чеснок могли просто носить при себе или вывешивать где-нибудь), на масленицу чесноком натирали ступни, лоб и грудь человека, тем самым защищая самое тело человека. В Шумадии (Крагуевац) говорили, что масленичное заговенье — это «их, вештиц, царство», и потому мазали детям ступни чесноком, чтобы вештицы не забрали их (Павловић 1921, 98); в Копаонике у домашних мазали чесноком лоб, «да би се отерале вештице» [чтобы изгнать вештиц] (Милошевић 1937, 208; то же в зап. Боснии: Rakita 1971, 57). В Боке Которской на масленичное заговенье люди натирали себе и детям грудь, лоб, под мышки чесноком, ибо именно в этот день «вјештице највише једу људе» [вештицы более всего едят людей] (СЕЗб, 1913/20, 345).

Особо охраняли детей, для чего, например, у сербов-границар хозяйка в одной рубахе шла к воротам, немного приоткрывала их, потом задом толкала ворота и говорила: «*Ово вјештици, а мени моја дјеца*», «*Вјештица ко конац, а у мени зуби ко колац*» [Это вештице, а мне — мои дети. Вештица как нитка, а у меня зубы как колья] (Беговић 1986, 130, 264). В разных местах матери на ночь надевали на детей вывернутые наизнанку рубахи и подкладывали им в постель крестики из тиса, считавшиеся надежным апотропеем (Требјешанин 1991, 156, 157).

⁸ «За пределами» масленичной недели сведения о посягательстве ведьм на детей встречаются редко. Хорваты о-ва Брач остерегались оставлять некрещеного ребенка одного дома в Страстную пятницу, чтобы «за ним не пришла вештица» (Milićević 1974/1975, 425). У восточнославянского населения Кишиневской губ. в Юрьев день было принято выкладывать куски дерна на крышу дома, где были грудные дети, тем самым защищая их от ведьм (Р-ук 1889, 737).

Популярным способом защиты детей и взрослых было качание на качелях. В Бачке (Воеводина) вештиц не только задабривали и «прикармливали», бросая им голову от зарезанной накануне курицы, а также качали детей на качелях, чтобы их вештицы не задушили, т. к. считалось, что на масленицу вештицы крадут, душат детей или сосут у них кровь. Чтобы обмануть вештиц, матери забирали детей к себе в постель, а вместо них в колыбель клали пральник, куклу или метелку (Босић 1996, 188, 199, 207–208). По наблюдениям М. Миличевича, в Сербии на масленицу каждый стремился хоть немного поиграть в хороводе, потанцевать и покачаться, поскольку «се ваља од вештица» [так надо от вештиц] (Милићевић 1894, 183). В Ороликe любой человек полагал необходимым качаться на масленицу «от вештиц» (да га не поједу [чтобы его не съели]), на ночь же качели убирали, чтобы вештицы не могли качаться (Бубало-Кордунаш 1932, 86)⁹.

Применялись и разнообразные способы защиты жилища. В восточной Герцеговине в ворота втыкали колючки терновника или боярышника, на которые насаживали яичную скорлупу (Филиповић 1967, 270). В Боснии вечером клали в очаг старый опанок (лапоть), веря, что от этого запаха вештица непременно убежит (Требјешанин 1991, 156); там же, в р-не Гацка, в профилактических целях окуривали дом, втыкали в дверь нож, вешали чеснок и жгли яичную скорлупу, «да се вјештице не би возиле» [чтобы вештицы не ездили] (БВ, 1888/3, 184). В Бачке также запрещалось оставлять целые яичные скорлупки из опасения, что в них, как в лодках, будут ездить вештицы, быстро добираясь до тех мест, где они хотят причинить зло (Босић 1996, 204)¹⁰. У хорватов Синьской Краины в последний день масленицы женщины снимали пряжу с прялки, т. к., если ее оставить, вештицы оплуют пряжу (Milićević 1967/1968, 478). В Далмации вечером на масленицу хозяева символически «связывали вештиц» (Ardalić 1915, 43).

На масленицу распознавали вештиц с помощью сжигания нити, на которой было подвешено яйцо для «ламканя» (ритуал, ана-

⁹ О пристрастии демонов к качанию на качелях и ветках деревьев см. в нашей работе: Агапкина 1996, 234–238.

¹⁰ Обращает на себя внимание характерный для нечистой силы способ передвижения, явно указывающий на ущербность ног (ср. Бабу Ягу в ступе). См. аналогичные мотивы в отношении русалок, рахманов и др.

логичный украинскому «кусанию калиты»). На Косовом Поле, зажигая нитку, домашние загадывали на женщин, подозреваемых в том, что они вештицы; загоревшаяся на том или ином имени нитка указывала на вештицу (Дебелькович 1907, 259). В Пловдивском крае, поджигая нитку, говорили: «*Която е магесница* (имярек), *конче то да изгори докрая*» [Кто ведьма, нитка пусть сгорит до конца]; если нитка сгорала до конца, значит, выбор был правильный (Пловдивски кр., 258); в Родопах при сжигании нити произносили имена подозревавшихся в ведьмовстве женщин: ведьмой считали ту женщину, на чьем имени нитка вспыхивала ярче всего (Родопи, 97). Аналогичным образом македонцы Охрида определяли, будут ли старые ведьмы живы в текущем году: если при назывании имени «бабички-вештицы» нитка продолжала гореть, это предвещало ведьме долгую жизнь, и наоборот (СбНУ, 1900/16–17/2, 27–28).

Наиболее же радикальным средством было символическое «сжигание вештиц», аналогичное западнославянским и полесским обрядам «сжигания ведьм» в купальских кострах или в кострах в Вальпургиеву ночь. Справедливости ради заметим, что сведений о подобных ритуалах (точнее, об антидемонической функции масленичных костров) не так много, и большая их часть относится к южной Сербии и Македонии. Часто сжигание вештиц имело подчеркнуто символический характер. Например, на юго-западе Македонии (Струга) при сжигании нитки (на которой была подвешена халва) произносили: «*Гори, Стојно, вештице!*», и загадывали: если нитка гасла быстро, надеялись, что ведьма умрет; если же нитка продолжала гореть, значит, ведьма останется жива (Домазетовски 1993, 128)¹¹.

По сведениям И. Ястребова, в Македонии в масленичное заговенье по улицам жгли костры из соломы, называемой *кара вештица* 'черная вештица'; прыгали через них и кричали: «*Кара, кара вештице! ти си, бабо, вештица!*» [Черная, черная ведьма! Ты, баба, ведьма!] (Ястребов 1886, 90). Следы подобных ритуалов сохранились и в названиях масленичных костров, факелов, соломы,

¹¹ Указания на масленичный разгул ведьм в других славянских традициях единичны. В польском Поморье на масленицу рыбаки считали необходимым оберегать невод (окуривать его дымом и стрелять в него), иначе ведьмы могли испортить улов (Guttowa 1950, 464).

сжигаемой на масленицу, ср. *самодивски огън* (Пазарджишко) (Арнаутов 1943, 63); *каравештица* (Ђорђевић 1958, 367), *крлавештица*, *калавештица* (Филиповић, Томић 1955, 95, Горня Пчиня; Плотникова 1996, 25, ю.-серб., ю.-вост.-серб.), *каравештица* (Антонијевић 1971, 182) и под. В Алексиначком Поморавле «каравештицей» называли и костер, и большую обвязанную соломой ветку черешни, которую зажигали и носили по фруктовым садам (Антонијевић 1971, 182). У племени кучи (южная Черногория) главный сбор ведьм приходился на 1 марта, по случаю чего в этот день дети жгли костры из мусора, полагая, что таким образом «гори вјештица» [горит вештица] (Дучић 1931, 240). В р-не Пчини (юго-вост. Сербия) не только жгли костры, называемые *крлавештица*, но также перепрыгивали через них, держа на руках маленьких детей, еще не способных сделать это самостоятельно (ЕКЗ 2, 272). Черногорцы, сжигая 1 марта мусор, говорили, что тем самым они жгут блох и ведьм (Јовићевић 1928, 310).

Из других практикуемых средств активного противодействия ведьмам отметим болгарский обычай насылать на них проклятия. В р-не Рупчоса на масленицу ряженные «старци» собирались за селом, и каждый из них, подбрасывая вверх кусок ткани (в которую была набита солома и которая изображала горб на спине «старца»), громко выкрикивал своеобразные проклятия в адрес местных ведьм: «*Ко'ту зная да мами на крави мляку, колькю-су на сай вульга прахът, толькю и нему ф думът!*» [Кто занимается тем, что смаживает молоко у коров, то ему сколько пыли в тряпке, столько же ему пыли в дом!], «*Ко'ту зная да разваля на мумичята и момчята, нему мо'с тупус!*» [Кто занимается тем, что насылает порчу девушек и парней, того палкой!] (Арнаутов 1920, 37). Масленичные припевки-проклятия в адрес ведьм были и у сербов, ср.: «*Која жена врачарица, нек ју затре грозница*» [Которая женщина ведьма, пусть ее замучает лихорадка] (Сикимић 1999, 421).

* * *

Таковы основные мотивы, связанные у южных славян с масленичной «деятельностью» ведьм. Несложно заметить, что, будучи формально вписанной в масленичный обрядовый комплекс (ср., например, сожжение ведьм в масленичных кострах или использование

популярных на масленицу качелей в качестве апотропея), ведьминская тема по сути осталась чужда южнославянской масленице. Ничто не роднит южнославянских вештиц с такими ранневесенними (и типично масленичными) мифопоэтическими доминантами, как обеспечение плодородия, матримониально-брачная активность молодежи и мн. др. Появление вештиц на масленицу, будучи этнокультурной константой южнославянского ареала, остается совершенно немотивированным, если смотреть на эту тему сквозь призму собственно календарной мифологии.

Совсем иная ситуация наблюдается в славянском календаре более позднего времени. И у южных, и у западных, и у восточных славян в постпасхальный период насчитывается два основных «пика» ведьминской активности¹²: условно говоря, более ранний и более поздний. В отличие от масленицы, когда южнославянская ведьма вела себя, по сути как вампир, в более позднее время (на Юрьев день, Купалу и др.) ведьма реализует две свои основные функции, которые вместе с тем являются и календарными: отбирание молока и отбирание спора (урожая)¹³.

Высказанное наблюдение легко доказывается через анализ мифологических рассказов и поверий, акцентирующих внимание прежде всего на этих двух «опасностях» — отбирании молока и отбирании урожая, а также календарных запретов и действий-оберегов, практикуемых в «ведьминские» дни: подавляющее большинство последних сориентировано на защиту скота (хлегов, загонов для скота, пастбищ) и урожая (полей), все же остальные запреты и обереги (защита людей, жилища и пр.) занимают сравнительно незначительное место.

¹² Впрочем, есть свидетельства и о более «напряженном» графике ведьминской деятельности, однако они очень редки (см.: Виноградова 1996, 175). Кроме того, возможны ситуации, когда эти «пики» как бы редуцируются в нескольких близких календарных праздниках. Например, «купальский» пик в той же локальной традиции может быть сдублирован на Троицу и Петров день.

¹³ Что же касается иных функций ведьмы, весьма многочисленных и регионально различающихся как по содержанию, так и по роли (центральная/периферийная) в местной мифологической системе, то эти остальные функции либо относительно постоянны, либо являются окказионально детерминированными (например, порча приплода и коровы после отела).

Понятно, что именно ведьма, сама принадлежащая к сообществу людей и заинтересованная в процветании своего хозяйства, стремится преуспеть в приобретении урожая и высоких уродов. Ее деятельность, наносящая реальный урон человеку, на самом деле направлена не лично против него: «календарная ведьма» оказывается не столько мифологическим противником человека, сколько его соперником на бытовой почве, а ее деятельность — не столько порча, сколько магическая кража. Иными словами, совершая такую кражу, ведьма скорее приоткрывает свое человеческое, нежели демоническое «лицо». Вот почему наряду с сугубо символическими способами защиты от ведьм и их уничтожения практикуются и способы, призванные «очеловечить» ведьму, перевести ее из разряда опасного демона в категорию соседа-врага (соседа-вора), подлежащего вполне «человеческому» наказанию, ср. популярный способ караулить и калечить ведьму в зооморфной ипостаси, заставляя ее вернуться в человеческий облик, а также распространенное у южных славян принуждение ведьмы к покаянию.

Во множестве свидетельств о магических способах отбирания молока собиратели отмечали, что некоторые из этих способов могут оцениваться информантами двояко. Часть информантов воспринимает эти способы как колдовские, практикуемые исключительно ведьмами. Другая же часть, рассказывая о тех же способах (о собирании росы и ее последующем использовании при уходе за коровами), определяет эти средства как общеупотребительные, нацеленные не на отбирание чужого, а на умножение своего¹⁴. Соперничество в хозяйственной деятельности и борьба за существование оказываются, по-видимому, той благодатной социальной почвой, на которой «взрачиваются» местные ведьмы в разных славянских регионах. Не зря собиратели многократно отмечали тот факт, что нестандартные хозяйственные успехи любой женщины (например, той, у которой коровы дают удои выше средних; той, что носит на рынок больше масла, творога и сметаны; той, что позже других,

¹⁴ Ср.: «На Юрья росу сбиралы до сходу сонца. Коровы кропилы, коб молока було много» (ПА, Кончицы Брестской обл.); «На Юрья колысь росу збиралы. Раненько ишчэ, то не пускають ничого на росу, а ўжэ баба яка идэ да и збирае чы руку, чы ў хўартучок, шоб куры хорошо неслися, шоб яйца булы» (ПА, Вышевичи Житомирской обл.).

якобы по чужим следам, выгоняет в праздник скот на пастбище, и т. п.; ср.: Horváthová 1986, 195) расцениваются как знак того, что эта женщина занимается отбиранием молока¹⁵. В то же время подобные поведенческие стереотипы в отношении «ведьм» явно имеют и глубинное мифопоэтическое обоснование. Доказано, что в традиционной культуре любое преуспевание в чем-либо, т. е. перераспределение доли (жизненных сил, века, спора и т. п.) в пользу кого-то одного, рассматривается как забирание (отбирание) доли и спора у другого человека (ср. о стариках, которые *заедают чужой век*, — Седакова О. 1990, 56) и потому осуждается, а сама ситуация расценивается как неправильная, опасная, подлежащая исправлению.

Отбирание молока. Ранний этап ведьминской деятельности приходится на Юрьев день и Страстную неделю и очень редко — на день св. Войцеха, Благовещение, Пасху — иными словами, на период реального начала весны («открытия земли») и возобновления хозяйственной деятельности. Последнее явно не случайно, ибо именно этот, ранний этап во всех славянских традициях по времени совпадает с началом скотоводческого сезона, а по содержанию он сопряжен фактически с единственной злокозненной функцией ведьмы — отбиранием молока.

На большей части славянской территории эти хозяйственные начинания (выгон скота на пастбище, начало ритуального доения и обязательные замеры молока) приходились на Юрьев день (день св. Георгия). Юрьев день как день повышенной ведьминской активности известен не во всех славянских традициях, а прежде всего в балкано-карпатском ареале (и в отдельных, непосредственно к нему прилегающих), в хозяйственной структуре которого скотоводство имело особое значение. Кроме того, именно этот ареал теснее всего связан со средиземноморско-малоазиатским, где культ св. Георгия получил наивысшее развитие (см.: Веселовский 1880).

¹⁵ Демоническое начало приписывается любой женщине, которая просто нарушает принятые нормы поведения или запреты, «выбивается из стада»: украинцы и белорусы считали ведьмой женщину, которая не пришла к купальскому костру; чехи и поляки — ту, что пришла в гости в Рождество, нарушив тем самым запрет появляться женщине в чужом доме в первый день большого праздника (Szyfer 1975, 34; Karczmarzewski 1972, 14–15; Húsek 1932), и т. п.

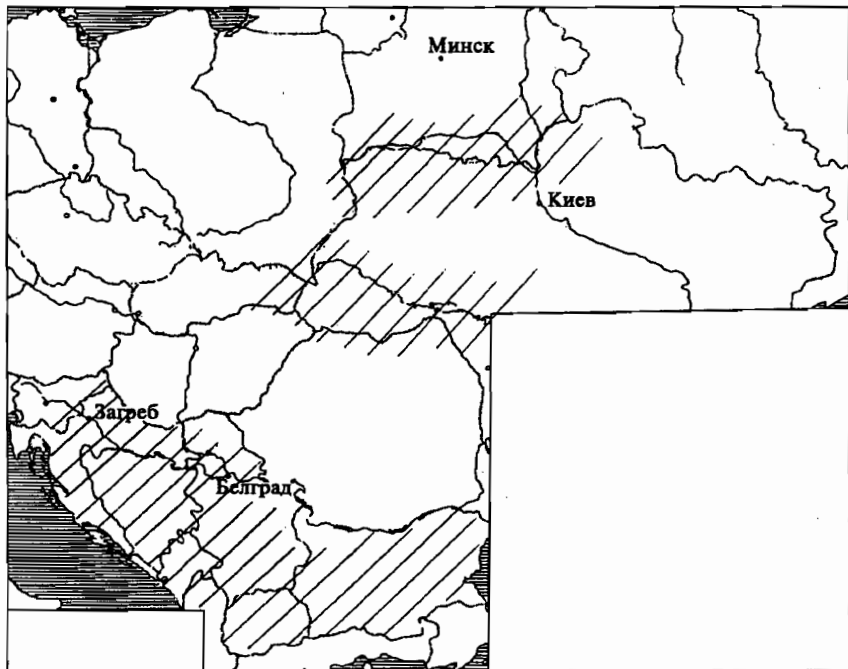
У болгар и македонцев отбиранием молока занимались *магьосница*, *бродница*, *вещица*, *мамница*, *джадия* и мн. др. Они нагими объезжали чужое стадо, поле или загон со скотом, сидя верхом на навое (вращающаяся часть ткацкого станка), и при этом иногда опоясывали стадо или загон нитью; переходили путь стаду, крали с поля несколько колосьев и скармливали их своим коровам; подкладывали на пути стада кусок хлеба, а после того как стадо перейдет через него, скармливали этот кусок своим коровам; значительно реже — доили чужих коров и собирали росу с полей, которой кропили или поили своих коров; выходили во двор с ложкой или миской и произносили заклинания типа «Хочу, чтобы этой коровы молоко перешло ко мне!», после шли к своим коровам, к которым и переходило молоко от чужих коров¹⁶. По мнению Т. Колевой, отбирание молока в Юрьев день связано с тем, что в это время происходило первое доение, и именно это, первое молоко и было объектом ведьминских притязаний (Колева 1981, 70).

У сербов (на большей части территории Воеводины, вост. и зап. Сербии, за исключением северо-восточных районов) в отбирании молока в Юрьев день (или в предшествующий ему *Бели петак* 'пятница накануне Юрьева дня') подозревались *вештице*, *мађижарке*, *чињарице* (зап. Сербия, Шумадия), *цопрнице* (сербы-границары) и др. Практика объезжать дом верхом на навое или маслобойке, обходить дом, волоча за собой по земле белую ткань, или окружать, обматывать чужой загон или поле ниткой (наутро хозяева обнаруживают вокруг загона много цветных ниток) и здесь рассматривалась как основное злокозненное действие ведьм¹⁷.

На западе южнославянской зоны (Черногория, Герцеговина, Далмация, Босния, Хорватия, редко — Словения) можно наблюдать фактически ту же картину: *vještice*, *jezibabe*, *cornice*, *čaratarice*, *vračare*, *jurevski čarovni* и мн. др. объезжают чужие загоны и поля верхом на навое, волоча за собой узду; «доют» узду или веревку, крадут

¹⁶ Колева 1981; Николчовска 1989; Арнаулов 1924а, 398—400; Арнаулов 1943, 94—95; Попов 1997, 47—48; Телбизови 1963, 248; Тановић 1927, 64—66 и др.

¹⁷ Ђорђевић 1958, 382; Грбић 1909, 60—62; Мићовић 1952, 160; Филиповић 1972, 189; Петровић 1948, 242; Кнежевић, Јовановић 1958, 113; Николић 1996, 104—105; Беговић 1986, 147; Филиповић 1958, 284; ГЕМБ, 1932/7, 86; Бубало-Кордунаш 1932, 86—88; Пантелић 1974, 217—218; Петровић 1992, 273—277 и др.



Карта 12. Мотив отбирания молока в юрьевском цикле

что-нибудь с чужого двора и подкладывают украденное своему скоту, разливают воду на две стороны (поменьше — в направлении чужого загона со скотом, побольше — к своему) и тем самым отбирают молоко, удои и «напредак» (спор, развитие) у чужого скота¹⁸.

Аналогичная ситуация прослеживается в Карпатах, а также на западнославянских территориях (Покутье, Галиция, Львовщина, Буковина, Бессарабия, спорадически — Словакия, Моравия, Верхняя Силезия). Начало скотоводческого сезона или некоторые из его важнейших этапов (например, замеры молока), приходящиеся на Юрьев день, провоцируют и «пик» демонической активности, когда *bosorka*, *басурканя*, *striga*, *черединница*, *czeredilnyca*, *відьма*, *ворош-*

¹⁸ Ardalić 1915, 46; Rakita 1971, 58; Kajmaković 1975–1976, 73; Vučinić 1908, 159; Blažeka 1941, 72; Lukić 1924, 297; Lang 1913, 77; ZNŽO 1896/1, 242, 246; Kuret 1, 283, 289; Вукмановић 1963, 269; Филиповић 1952, 368; Филиповић 1967, 270 и др.

ка, *чарівниця* отбирают у скота молоко, собирая росу с чужих полей¹⁹, рассыпая соль по дороге, где должен пройти скот²⁰.

У восточных славян (особенно у украинцев и белорусов, с заметным ослаблением по мере движения на восток) отбирание молока ведьмами также зачастую было приурочено к первому выгону скота — Юрьеву дню. Основными способами были сбор росы цедилкой (тканью для процеживания молока), куском полотна, подолом юбки, полотенцем, скатертью (*тягати, грести росу*), «доение» узды, оброти или веревки, а также кража следа коровы, куска навоза, пучка сена или соломы со скотного двора. Росу относили в хлев, давали ее выпить корове или кропили ею скот (ПА).

С ареальной точки зрения, юрьевский «пик» демонической активности охватывает значительную часть славянской территории, обнаруживая тесную связь южнославянского, карпатского и западной части восточнославянского ареалов (см. карту 12).

На западе славянского этнокультурного континуума (Польша, за исключением поморских и западных регионов, Словакия, реже Чехия и Моравия; у восточных славян спорадически — северо-запад и запад России, а также Сибирь; у южных славян — отдельные области Словении и Хорватии) мотив отбирания молока ведьмами встречается в верованиях, относящихся к Страстной неделе, на которую в ряде мест приходился и первый выгон скота (например, в Словакии). Кроме того, связь раннего «пика» демонической активности со Страстной неделей обязана (отчасти) своим происхождением и соседней немецкой традиции, ср. популярные у немцев рассказы о «диком войске» и нечистой силе, появляющихся в ночь на Страстную пятницу. Известное влияние на приурочение «пика» ведьминской активности к концу Страстной недели оказала и церковная практика «завязывания колоколов» с вечера Страстного четверга до Страстной субботы. Напомним, что колокольный звон относился к числу действенных апотропейческих средств, а его отсутствие в эти дни создавало идеальные условия для злокозненной деятельности ведьм²¹.

¹⁹ Horváthová 1986, 195.

²⁰ Богатырев 1971, 241.

²¹ Мораване рассказывали о «чародейницах», которые во время молчания колоколов выходили к рекам, где стирали свою одежду и т. п. (Tomeš 1972, 77).

В поверьях из тех мест именно Страстной четверг и Страстная пятница описываются как главные ведьминские дни — дни сбора и шабаша ведьм (ср. новгород. название Страстного четверга *колдунский день*), как время «*piekielnego bała*», когда ведьмы (*czarownicy, strigi, strigoni, corpnice, čarovnice, widźmy* и др.) вместе с дьяволом собираются в условленном месте (на горе, в т. ч. «Лысой», «Бабьей» или на особом дереве), где отдают себя во власть дьяволу и заключают с ним договор, отрекаясь при этом от Бога, варят зелье, учат друг друга вредить людям и отбирать молоко, танцуют с дьяволом и откуда позже разлетаются во все стороны, чтобы приняться за свои дела²² (хотя в других славянских традициях эти события связываются обычно с купальской ночью).

Другая, значительно бóльшая часть поверий, приуроченных к этим дням, посвящена изложению способов отбирания молока, среди которых, пожалуй, основным было «забирание чужого», а именно: сбор росы и трав с чужих полей, пастбищ и лугов, где пасется скот, с девяти чужих межей, воды из девяти чужих колодцев; волочение веревки по росе от чужого хлева к своему; кража с чужого двора воды, песка, навоза, мусора, соломы и сена. Водой и росой ведьмы кропили или поили свой скот или обмывали своим коровам вымя, а также варили на этой воде или росе зелье из собранных трав и поливали им порог чужого хлева; украденное же с чужого двора помещали в свой хлев. Кроме того, здесь же широко распространено «доение» веревки или узды или доение коровы в чужом хлеву, часто в облике жабы, кошки или какого-либо другого животного, а также другие ведьминские практики: объезжать костел верхом на хлебной лопате; сбивать масло в неурочное время (ночью) и в неурочном месте (под мостом) и др.²³. В мифологических рассказах и поверьях об отбирании молока, известных у восточных и западных славян, встречается особый приговор ведьмы, который она произносит, совершая те или иные магические действия. ср. вост.-слав. «*Беру молоко, да не все*», пол. «*Biorę pożytek, ale nie wszystek*», словац. «*Berem požitok, ale nie všetok*».

²² Szyfer 1975, 160; АКЕ, А-46; Świątek 1893, 528; Horváthová 1986, 181–182; МААЕ, 1904/7, 64, зап. Галиция; Черепанова 1996, 85; РАМ Ф-2716, Смоленская обл. Кардымовский р-н); Грысык 1993, 74 и мн. др.

²³ Karczmarzewski 1972, 78; АМЕ I/1565,1–2; Řehoř 1897, 359; Świątek 1893, 523; Udziela 1886, 89; Horváthová 1986, 181–182; Horváthová 1972, 495 и др.

Третий важный мотив западнославянских и карпатских календарных поверий об отбирании молока, приуроченных к ночи со Страстного четверга на Страстную пятницу, — распознавание ведьм на службе в церкви, в собственном хлеву, а также их выслеживание и наказание²⁴.

Заметим попутно, что перечисленные мотивы типичны для всех календарных вариантов восточно- и западнославянских мифологических рассказов и поверий об отбирании молока (благовещенских, юрьевских, купальских и др.).

Помимо Юрьева дня, в Карпатах и западном Полесье пик ведьминской активности приходится иногда на Благовещение. На Брестщине и Вольни в этот день жгли костры, «пугая» таким образом ведьм; обметали и обкашивали косой дом; калечили жаб, пытаясь распознать ведьм, которые, оборачиваясь животными, портили коров, отбирали у них молоко (Агапкина 1995, 41). Гуцулы считали, что на Благовещение ведьмы (*чередінниці*) заходят в загоны к скоту и пытаются отобрать у коров манну (жирность) или молоко, поэтому, оберегая их, люди обходили с огнем дома и хозяйственные постройки (Онищук 1912, 31; Шухевич 1904, 214). В Закарпатье, чтобы воспрепятствовать «босурканям», в ночь на Благовещение клали на ворота дерн и рисовали кресты на дверях (КА, Ярок Ужгородского р-на Закарпатской обл.); прогоняли скот через воду и протягивали по земле от дома хворостину, чтобы «*відтянути всяку нечисту силу від себе*» (Симоненко 1948, 81, украинцы Закарпатья). Согласно поверьям словаков Закарпатья, босоркани собирали на Благовещение росу в решето, отбирая таким образом молоко у коров (Валенцова 1988, 250). Указания на то, что на Благовещение появлялись самодивы, нави, вештицы, мамницы и др., в том числе отбирающие молоко, можно спорадически встретить и у болгар (ЕБ, 55; Мицева 1994, 163; Колева 1981, 63).

Выбор Благовещения на «роль» ведьминского праздника, вероятно, обусловлен статусом этого праздника в ряде восточнославянских и карпатских традиций как дня, сопряженного с особой опасностью для человека и окружающего его культурного пространства и, как следствие этого, с широко развитой системой запретов, огра-

²⁴ Kotula 1962, 64; ČL, 1895/4, 326, Лугачевицкое Залесье; МААЕ, 1900/4, 124, Велицкий повят.

ничивающих хозяйственную (в том числе скотоводческую) и бытовую деятельность человека²⁵.

Кое-где в восточной Польше, а также у русинов Замагурья выгон скота, а также лошадей совершался в предшествующий Юрьеву дню праздник св. Войцеха (23.04)²⁶, в соответствии с чем на этот день «переносился» и пик ведьминской активности, когда ведьмы и стриги отбирали у коров молоко. Среди практикуемых ими способов более других известны: сбор росы, подборание следов коровы, мусора с чужих дворов, углей пастушеского костра и подсыпание собранного своим коровам; сбор травы с чужих полей и приготовление специального зелья для своих коров²⁷.

Наконец, на самой западной окраине славянского мира (лужичане, чехи и мораване, поляки на северо-западе, словенцы) основным временем, сосредоточившим в себе «ведьминскую» активность всего сезона, была Вальпургиева ночь (ночь на 1 мая — день свв. Филиппа и Якуба)²⁸, в чем усматривается немецкое влияние.

Таким образом, если попытаться суммировать сказанное по поводу мотива «отбирания молока» как важнейшего элемента славянской весенней мифологии, то окажется, что:

1) мотив «отбирания молока в ночь накануне календарного праздника» закрепляется за разными персонажами/именами славянской демонологии, причем сам персонаж/имя как будто бы не привносит в исследуемый мотив никакой специфики (иначе говоря, мотив/ функция в известном смысле автономны по отношению к персонажу);

2) в весенней календарной мифологии мотив «отбирания молока» приурочен главным образом ко дню первого выгона скота или началу весеннего доения, т. е. к наиболее значимым датам скотоводческого календаря; иными словами, этот «пик» демонической ак-

²⁵ О Благовещении вообще см.: СД 1, с. v. *Благовещение*; о благовещенских запретах в практике карпатских овцеводов: Дзендзелевский 1984, 260—261.

²⁶ Особое значение дня св. Войцеха в этом регионе объясняется тем, что этот святой считается патроном Польши.

²⁷ Janota 1878, 563; Świętek 1893, 524; Gustawicz 1881/I, 122; АКЕ, 7257; *Zamagurie*, 250 и др.

²⁸ Heroldova 1971, 234; Szyfer 1975, 160; Pernica 1951, 58; Bartoš 1892, 44 и др.

тивности во многом обусловлен особенностями хозяйственно-культурного типа региона;

3) при смене календарной даты, к которой приурочено отбирание молока (Юрьев день/Страстной четверг/Благовещение/день св. Войцеха и др.), в характере и способах этого злокозненного действия, если судить по мифологическим рассказам, практически ничего не меняется;

4) переменные величины, релевантные для мотива «отбирания молока», как-то: календарный праздник, на который приходится «пик» демонической активности; конкретный персонаж/имя, которому приписывается эта функция; способ «отбирания молока»; формы оберега от ведьм и ряд других сопутствующих мотивов, — все они обусловлены ареальным фактором и определяются мифологическим словарем местной этнокультурной системы.

Поясню последний тезис. Более всего различия между отдельными ареальными традициями заметны в именах персонажей, которым приписывается функция «отбирания молока», ср. болг. «магьосница» — серб. «вештица» — хорв. и словен. «цоприница» — словац. «стрига» — карпат. «босорка» — пол. «чаровница» — вост.-слав. «ведьма» и мн. др. (ср. выше вампирскую функцию, которая приписывается почти исключительно южнославянской *вештице*).

Выбор календарного праздника, с которым связывается эта функция ведьмы, во многом зависит от особенностей календарной системы местных традиций (в частности, от того, в какой конкретно праздник принято было выгонять первый раз скот на пастбище); иногда этот выбор бывает обусловлен имманентными культурными факторами, определяющими тот или иной день как «опасный», особо почитаемый и отмечаемый.

Среди способов отбирания молока различия между ареальными традициями не менее заметны: если у южных славян это прежде всего объезд скота (загонов со скотом) верхом на навое, обвязывание, обматывание чужого дома или загона, кража колосьев с чужого поля и выдаивание месяца (болг.), то у западных и восточных славян — сбор росы, кража мусора (навоза) с чужого двора и «доение» веревки (узды). И хотя многие из названных мотивов встречаются и на остальных славянских территориях, тем не менее с точки зрения ареальных приоритетов, или тенденций, картина распределения этих магических способов выглядит, как кажется, именно так.

Наконец, даже весьма многочисленные обереги от ведьм, призванные уберечь скот, и те, как выясняется, обнаруживают вполне определенные ареальные предпочтения (при том что основным объектом оберегов повсеместно является именно скот: пастбища, сараи и загоны, само стадо). На западе южнославянской зоны встречаются такие формы оберегов, как обычай трубить (в Юрьев день и после него) в специально сделанные из вербовой коры трубы (т. н. *trubaljke*, *trumbi*, *trobenti*), которые прогоняют ведьм, и жечь юрьевские костры. Широко распространенные в Карпатах формы оберега: разжигание ритуальных костров и катание зажженных колес²⁹; использование дерна и чеснока в качестве оберега³⁰; обереги ворот (рисование дегтем крестов на воротах и пр.)³¹, битье и хлопанье бичами³² — роднят карпатские обычаи с южнославянскими. В восточносербской зоне, по наблюдениям С. Петровича, чаще встречается весьма специфический ритуал: хозяин в канун Юрьева дня обходит загон или поле и в том месте, где он как бы закрывает круг, «учини велику нужду» или как-то иначе пометит это место чем-то нечистым и скажет: «*Evo to je za toga ko oĕe da obira*» [Это для того, кто хочет забрать], «*Koj obira ovuj stoĕu, da obere prvo ovaĕ govna*» [Кто обирает этот скот, пусть соберет сначала это г...] (Петровић 1992, 274–275).

Поздняя весна и начало лета: отбирание молока и урожая. Конец весенне-летнего сезона (троицко-купальские праздники) в большинстве славянских традиций отмечен невиданным числом и разнообразием запретов и оберегов, нацеленных на то, чтобы уберечь скот, посевы и людей от посягательства ведьм. Пожалуй, нет ни одной крупной славянской этнокультурной традиции, где не были бы

²⁹ Schnaider 1907, 31; Онищук 1912, 43; Шухевич 1904, 247; Мрочко 1897, 397; КА, Тисов Ивано-Франковской обл.

³⁰ Купчанка 1875, 357; Р-ук 1889, 737; Сырку 1914, 163; Janota 1878, 564; Гудульщина, 299; КА, Днестровка Черновицкой обл.; ср.: Arđalić 1915, 46, Буковица в Далмации.

³¹ Kolberg 31, 124; Pořpiech 1987, 216 и др.

³² Olejnik 1978, 120; Zamagurić, 250; ср.: Kuret 1, 162 (Словения). Широко известно на всем западе славянского мира (у словенцев, хорватов, поляков, чехов, мораван и словаков).

известны поверья о разгуле ведьм в это время и соответствующие им меры защиты. Летний Иванов день — единственный праздник на протяжении всего весенне-летнего сезона, в названиях которого (самого дня или его кануна) отразилось его «демоническое» содержание, ср. вост.-слав. хронимы типа *Иван Ведьмарски*, *Иван Видёмски*, *Видьмын взчор* и под. (см.: Виноградова, Толстая 1990, 102). Однако наиболее широко купальский «пик» ведьминской активности представлен у западных и восточных славян, а также отчасти у болгар и словенцев, в то время как у сербов и хорватов, как и в целом у южных славян и на Карпатах, несравненно более заметен юрьевский «пик». По-видимому, это объясняется особым значением скотоводства в хозяйственной структуре этих регионов, а также огромной ролью Юрьева дня и всей георгиевской обрядности в календаре балкано-карпатских традиций.

Помимо Купалы, разгул ведьм связывается также с Русальной пятницей (Закарпатье)³³, Зелеными святками (у поляков, в том числе на юге и востоке Польши, где летний Иванов день отмечается слабо)³⁴, Троицей и духовскими праздниками (кое-где у восточных славян, у словенцев)³⁵, с праздником Божьего Тела (преимущественно у поляков)³⁶, Петровым днем (у русских, у хорватов³⁷) и др.

Именно к этим срокам в быличках и мифологических рассказах «приурочены» шабаши ведьм (у восточных и западных славян), а также аналогичные им «слеты» самовил (у сербов и хорватов); в это же время обычно караулят ведьм, а также сжигают, изгоняют или наказывают их³⁸.

Запреты и обереги, а также календарные поверья показывают, что в этот — второй за весну — ведьминской период количество

³³ Богатырев 1971, 243; ЖСт, 1996/4, 31; Валенцова 1988, 261 (словаки Закарпатья).

³⁴ Karczmarzewski 1972, 91–92; Kolberg 3, 99 (Куявы) и др.

³⁵ Чубинский 3, 185; Малинка 1902, 243; ПА; Kuret 2, 25 и др.

³⁶ Udziela 1886, 90; Zawistowicz 1933(1), 486 и др.

³⁷ ЭО, 1896/2–3, 176; Jadras 1957, 71 и др.

³⁸ Самым «радикальным» способом избавления от ведьм было, видимо, их символическое сожжение (возможно, являющееся частичным отражением реальной средневековой и более поздней практики). См. об этом в Части III, в главе «Календарные костры».

вредоносных функций ведьмы возрастает (даже по сравнению с юрьевским), что, по всей вероятности, связано с календарной спецификой самого триоцко-купальского периода. Это время, когда природа «проходит» точку своего наивысшего расцвета: после Троицы, Купалы или Петрова дня в большинстве традиций начинается косьба трав и сбор урожая, что означает прекращение роста хлебов и растений, используемых человеком в своих целях (лекарственные травы, корм для скота). Календарная мифология триоцко-купальского периода отражает этот природный апогей, и в том числе — через посредство демонологических представлений.

Отбирание молока остается главной календарной функцией ведьмы и в этот период, причем заметно, что у украинцев, белорусов и западных славян именно купальский вариант «отбирания молока» является преобладающим (по сравнению с более ранним, юрьевским). Его доминирование в календаре восточно- и западнославянских традиций отражается в количестве самих свидетельств, а также в поистине бесчисленном разнообразии средств защиты от ведьм. Здесь и широкое использование зелени и веток для оберега хлебов и сараев, и защита молочной посуды или столика для доения (на них чертят кресты, их парят или, наоборот, мажут навозом или калом), и календарные запреты держать молочную посуду и цедилку на улице после захода солнца в канун Купалы, и мн. др.³⁹.

Говоря о юрьевских поверьях, запретах и оберегах, мы обратили внимание на то, что этот «пик» ведьминской активности по времени совпадает с началом скотоводческого сезона (выгон скота, первое доение и замеры молока). Иначе говоря, «демонический» компонент юрьевской мифологии, как нам кажется, во многом объясняется хозяйственными особенностями балкано-карпатского региона, т. е. имеет основания, лежащие за рамками мифологической системы как таковой.

Если внимательнее присмотреться к купальскому корпусу поверий, свидетельств и примет, то нетрудно будет заметить, что купальские рассказы об отбирании молока ведьмами зачастую излагаются не сами по себе, а как комментарий к хозяйственному наблюдению или паремии, согласно которым после праздника Купалы

³⁹ По причине массовости материала и его типичности источники опускаются.

у коров убывает молоко, ср. типичную мотивировку, построенную на основе такой логической схемы: укр. «От, ў нас до Ивана много молока, а после Ивана миньшэ, то кажуть, ўжэ ведьмы зробылы» (ПА, Нобель Заречнянского р-на Ровенской обл.); «До Петра молочка відерце, а по Петрові глек і той неповний» (Скуратівський 1993, 91); рус. «Петро корову унес» (Подюков 1990, 33); бел. «Петров день — кароўка скалола пыску — ня будзе ў міску» (Новак 2000, 108); то же у словаков: «Коровы после Яна дают меньше молока, так как его стриги отобрали» (Hogváthová 1986, 226). Популярная у восточных славян хозяйственная примета, известная, кстати сказать, у самых разных народов (ср. у вепсов: «На первую косу и серп коровы снижают удои»), имеет вполне разумное природно-климатическое объяснение (замедление роста трав, нашествие оводов и других насекомых, болезни скота, летняя жара и уменьшение сочности трав, что отражает общий поворот природы к осени). Тем не менее подобные ссылки на реальное уменьшение удоев высмеивались мифологами еще в середине прошлого века (ср. рецензию К. Д. Кавелина на статью А. Н. Афанасьева «Ведун и ведьма» и ответ Афанасьева Кавелину: Афанасьев 1996, 95–97 и 111–112).

Таким способом, вновь связывая воедино мифологию и повседневность, традиционная ментальность с помощью демонологии находит объяснение необъяснимому, называет «виновного» и тем самым делает страх и опасность узнаваемыми и постижимыми.

Отбирание урожая. Эта вторая по ее роли в календарных верованиях и магии функция славянской ведьмы представлена дискретно во многих этнокультурных регионах, однако совсем неизвестна в ряде горных местностей, в хозяйственной жизни которых земледелию отводится сравнительно незначительная роль (Карпаты, отдельные районы Балкан).

У южных славян мотив отбирания урожая ведьмами встречается главным образом на востоке — в Болгарии, отчасти в Македонии⁴⁰, а также на юго-востоке Сербии, кое-где в Словении. Отбирание урожая приписывается здесь в основном тем же персонажам, что и отбирание молока; более того, оно может происходить, согласно ка-

⁴⁰ Отбиранию урожая и спора посвящена специальная работа М. Арнаудова (Арнаудов 1924а).

лендарным поверьям, не только в Иванов день, но также иногда и в Юрьев день, когда отбирание молока и жита трудно различимы⁴¹.

Болгары говорят, что ведьмы (*бродници, житомамамници, мамници, мамячки, обирачки, магесници, вражалици*) *обират житото, (при)вземят чуждия берекет, подмалъюват, примамват чуждото жито (берекет, максула)* 'отбирают, воруют; берут; переманивают урожай, жито', ср. болг. *обирачка* 'досл. воровка' как имя ведьмы, занимающейся этим делом. Практикуется несколько основных способов отбирания урожая.

Один из них заключается в том, что ведьма отправляется в поле вскоре после того, как на посевах легла роса, катается по ним голой, а затем, вернувшись домой, собирает эту росу и на ней замешивает лепешку, которую оставляет у себя в амбаре (ср., например: Керемидарска 1987, 94, вост. Родопы; то же в вост. Болгарии: Арнаудов 1924а, 397).

Другой, более известный способ состоит в реальном переносе (перебрасывании) колосьев с чужого поля на поле ведьмы. На западе Болгарии, в окр. Самоково, ведьма, раздевшись догола, становится на корточки и откусывает несколько колосьев с угла поля, после чего обращается к нему со словами: *«Хе, добрутро ти, ниве, честит ти Ен'овден! Великиното (имя хозяина) жито да дойде у нашата нива!»* [Доброе утро, нива, с Ивановым днем тебя! Пусть жито (имя хозяина) перейдет на наше поле!]. Потом она срезает несколько колосьев и относит их к себе, после чего колосья на пороченном ею поле постепенно пустеют (Ангелова 1948, 221). Иногда ведьма откусывает колосья по четырем углам и в середине поля, помещая их позже (обычно при начале молотбы) в свой амбар; в результате посева полягут и на поле останутся только самые сильные колосья, которые она также забирает с собой (Добруджа, 331), или же ведьма просто срывает колосья на чужом поле и перебрасывает или сметает их с чужого поля на свое (Мартинов 1958, 740, Граово; Даскалов 1906—1907, 11, Трявна). Магьосница обычно обходит поле нагой, рассчитывая на то, что св. Иоанн увидит ее

⁴¹ Т. Колева, обратившая внимание на это обстоятельство, полагала, что это результат вторичного перенесения функции, так же как и отбирание молока в Иванов день — результат позднейшего влияния юрьевских представлений (Колева 1981, 70).

такой, сжалится и покажет ей главный колос — средоточие урожая, так называемую «мать нивы». Этот колос остается на поле после того, как полягут остальные; ведьма откусывает его и приносит к себе, а вместе с ним в амбар и на поле ведьмы приходит изобилие (Райчевски 1998, 52, Родопы). Чтобы получить главные и самые сильные колосья (так называемые *царове*) и поместить их среди своего зерна, ведьма использует и более эксцентрические способы, в частности поедание своего г... (Арнаутов 1924а, 391).

При выходе в поле она обязательно обращается с вопросом к св. Яну/Еньо: «Здесь ли ты, Еньо! Почему не спрашиваешь меня, зачем я пришла? (Знаешь ли ты, зачем я пришла?)». При совершении магии на поле ведьма часто читает некие заклинания или заговоры, содержание которых, впрочем, обычно остается неизвестным. У болгар практикуются и более известные восточным славянам способы, как-то: собирание росы с чужого поля и перенос ее в свой амбар, а также пережинание поля с угла на угол (Арнаутов 1924а, 390).

На северо-западе Болгарии для отбирания урожая пользуются способами, характерными для отбирания молока: в частности, нагая ведьма объезжает поля верхом на навое (Арнаутов 1924а, 391). Из других, более редких способов отбирания урожая, известных у болгар, отметим скидывание месяца с неба и выдаивание его, как коровы, а также выведение птенца-«мамника», который воровал спор с чужих полей и молоко от чужих коров (Арнаутов 1924а, 393, 401).

У сербов Сврлига «мађијарка» (правда, в Юрьев день) обходила поле, волоча за собой белую рубаху, «забирая» себе все белое, хощее зерно, а хозяевам оставляя черное (головню): «Обрала сам бело, остало му је да му је црн леб!» [Я забрала себе белое, а ему пусть останется черный хлеб] (Петровић 1992, 275).

Чтобы воспрепятствовать потере урожая, прибегают к превентивным средствам защиты. Наиболее известен обход поля хозяином в канун праздника (однократный или многократный), иногда нагишом, с соломой, оставшейся от ужина в Сочельник⁴²; обход полей, по завершении которого хозяин втыкал в землю большую зеленую ветвь (как остановочное действие и способ символического запираания плодородия и урожая) или кусочки от бадняка⁴³; катание по полю

⁴² Странджа, 226; Николић 1910, 140 и др.

⁴³ Пловдивски кр., 269; Филиповић, Томић 1955, 99 и др.

хозяина с домочадцами (Колева 1981, 115); обычай оставлять на каждом недожатом поле пучок колосьев («бороду»), придавленный камнем или серпом, что мешало ведьме отобрать урожай (Странджа, 248; Арнаудов 1924а, 394); подкладывание г... вблизи поля, чтобы ведьма, желающая отобрать спор, получала г... (Арнаудов 1924а); «карауление» посевов (у словенцев Штирии девушки-ладарицы в период от Юрьева дня до Купалы собирались в поле и пели песни, чем «оберегали поля» от ведьм, — Kuret 2, 99). В Белой Краине подобный апотропеический смысл придавался юрьевским кострам (Vlahović 1971, 79).

У западных славян «отбирание урожая» в Иванов день сосуществует с его порчей, да и встречается оно значительно реже; по способам же «отбирание урожая» мало чем отличается здесь от «отбирания молока». По всей вероятности, оба эти мотива являются разновидностями магического воровства как универсального способа обогащения. У поморов ведьма ночью кропит своими ресницами посева и тем самым делает жито непригодным (Stelmachowska 1933, 168); мазуры считали, что в 12 часов в ночь на Яна ведьма облизывает жито в поле и при этом произносит характерный приговор: «*Biorę rożytek, ale nie wszystkiek*» [Беру урожай, но не весь] (Szyfer 1975, 165); здесь же практиковалось втыкание в поля зеленых веток как оберег от ведьм (Klimaszewska 1981, 146; ŁSE, 1980/22, 115). У лужичан в Вальпургиеву ночь ведьмы якобы собирали травы с девяти полей и девяти межей, после чего там уже не могло быть урожая (СД 1, 298). На западе Украины сбор росы на чужом поле расценивался как «собираение спора» (ПА, Щедрогор Волынской обл.).

У русских центральных, поволжских и отчасти западных областей⁴⁴ основным способом отбирания урожая был так называемый пережин — выстригание или вытаптывание колосьев в поле поперец полос из угла в угол или крест-накрест, практикуемое в канун Иванова дня или перед жатвой, когда ведьмы и колдуны *перемани-*

⁴⁴ Есть сведения из Вологодской, Костромской, Нижегородской, Владимирской, Московской, Калужской, Смоленской, Псковской, Витебской обл.: Терновская 1984; Елеонская 1994, 221; Коропова 1997, 140; Пашина 1998, 86; Романов 1912, 212; Московский фольклор, 220; ТООФ, 74; Зеленин 1914, 139; Лобкова 2000.

вают зерно, вынимают спорынью (спорину), рожь пережинают. Пережин попадал одновременно в разряд магического воровства и мифологической порчи, поэтому, как отмечала О.А. Терновская (1984), исследовавшая этот вопрос, его исполнителем мог быть как человек (колдунья-прожинальщица, колдун-пережинальщик или просто «суеверные люди», желающие иметь больше хлеба, или те, кто пострадал от неурожая), так и демон (леший, стрига и др.). Помимо выстрижения колосьев, было известно собирание или обрезание лучших колосьев и перенесение чужих колосьев на свое поле или помещение их в свой амбар (напоминающее описанные выше болгарские способы отбирания урожая). На Псковщине считали, что колдуны пускают на поля змею в облике большой птицы, которая выдаивает молоко из чужих коров, а также «колдунам целый амбар наносит хлеба на Иванов день» (Лобкова 2000, 28).

Известный в Словакии способ отбирания урожая близок к пережину. В Гонте стриги голыми танцевали на перекрестках в полночь, затем купались и потом шли на чужое поле, где выжинали крест-накрест узкие полоски колосьев, которые затем переносили на свое поле, забирая тем самым чужой урожай (Horváthová 1986, 226).

Обращает на себя внимание, что как юрьевское (ранневесеннее) «отбирание молока» связывалось с началом скотоводческого сезона, появлением первого молока и т. п., так и «отбирание урожая» и, в частности, «пережин» совпадали по времени с началом жатвы. «Отбирание урожая» приурочивалось либо к Ивану Купале как к кануну жатвы, либо совершалось позже, непосредственно в начале жатвы и переосмыслялось иногда в способ превентивного оберега урожая: «Представление о незащищенности первого хлеба, который легко попадает во власть колдунов, является наиболее глубоким мотивирующим механизмом рассматриваемого комплекса верований... Оно обуславливает господствующую здесь форму обряда начала жатвы... Зажин представляет собой всего лишь магический прием защиты первого хлеба от колдунов... Начиная жатву, жнут по несколько снопов, чтобы ведьме много не досталось» (Терновская 1984, 124).

Кроме того, в календарной мифологии троицко-купальского цикла нашлось место и еще одной функции ведьмы, а именно порче урожая (которая, как кажется, принадлежит уже не столько человеческой стороне ведьмы, сколько ее демонической природе). Во многих

описаниях, относящихся к восточнославянскому ареалу, наряду с указанием на отбирание молока и спора с полем, упоминаются и заломы/завитки (ведьма, *заламывающая заломы*, часто фигурирует и в купальских песнях) — характерный вид порчи, наводимой как на поле и урожай, так и на его хозяев и требующей исполнения сложного ритуала уничтожения завитки/залома.

Некоторые итоги. Мы рассмотрели основные «проявления» ведьминского начала в мифологии весенне-летнего сезона и постарались показать, что хорошо известные «пики» ведьминской активности, приходящиеся на раннюю весну (Юрьев день и др.) и троицко-купальский период, на самом деле связаны не только с мифологией и обрядностью этих календарных дат (как праздников, опасных уже самих по себе). Очевидно, что демонические персонажи, «появляющиеся» в весенне-летнее время, объективируют и эксплицируют реальную опасность, угрожающую человеку и его жизненным интересам именно в эти периоды календаря. Активизация ведьм и им подобных существ в календарной мифологии сопряжена с двумя важнейшими рубежами хозяйственного цикла: выгоном скота (началом доения, замерами молока) и началом жатвы, которым соответствуют две важнейшие функции славянской ведьмы, актуализируемые в весенне-летний период: отбирание молока и отбирание урожая (спора). Иными словами, в славянской календарной мифологии на демонологических персонажей «списывается», перекладывается «ответственность» за наиболее уязвимые и в то же время наиболее существенные для земледельца и скотовода сферы хозяйственной деятельности: удои молока и урожай. Практикуемые в Юрьев день, на Благовещение или Купалу обереги от ведьм на самом деле представляют собой формы защиты этих жизненно важных сфер, особенно усиливаемые в моменты начала тех или иных работ (начало жатвы или доения, первый выгон скота) и получения первого продукта.

Что же касается самих этих демонических функций — отбирания молока и отбирания урожая, то, по-видимому, есть основания считать их не только функциями славянской ведьмы, но и функциями («производными») описываемого нами календарного сезона и определенного хозяйственно-культурного типа; во всяком случае, их календарная обусловленность не вызывает сомнения.

Исследуя же более общий вопрос — о том, каким образом славянские демонические персонажи встраиваются в календарную мифологию, обрядность и нормативную систему весенне-летнего времени, мы обнаружили не одну, а целый набор возможностей.

Мы наблюдали ситуации, в которых демоны и мифологические существа «используются» для выражения собственно календарных идей (смена сезонов или периодов вегетативного цикла и пр.). Иногда традиция обращается к демоническому пласту народной культуры (отмеченному отрицательным знаком) с тем, чтобы внутренне аргументировать те или иные календарные нормы и запреты (сроки купания или сбора лекарственных трав, например). Для отдельных демонических сюжетов, попавших в орбиту календарной мифологии и обрядности (например, для южнославянских вештиц, особенно бесчинствующих во время масленичной недели), найти объяснение внутри календарной мифологии оказалось невозможно.

Напротив же, в других случаях именно в календарной системе нами были обнаружены истоки, казалось бы, сугубо демонических функций и мотивов. Как мы попытались показать, по крайней мере две основные функции славянской ведьмы — отбирание молока и отбирание урожая — со всей определенностью можно считать календарно детерминированными, т. е. обусловленными не только особенностями демонологической системы традиционной славянской культуры, но прежде всего календарем хозяйственной деятельности, установленными в местных традициях сроками выполнения тех или иных скотоводческих и земледельческих работ.



ГЛАВА 5

ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКАЯ ТЕМА (РИТУАЛЬНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЙ КОМПЛЕКС «ХОЖДЕНИЕ В ЖИТО»)

*Мы сы поля идем, мы сы чистого,
Нагляделися жита густого,
Жита густого, колосистого...*
Из смоленской троицкой песни

«Хождения в жито» в системе локальных традиций. — Мифопоэтические основы «хождения в жито»: мотивы «ходить в жито»; «смотреть жито»; «мерить жито».

В весенне-летнем календарном цикле славянских народов присутствует так называемое «хождение в жито» — комплекс действий, поверий, примет и фольклорных текстов, относящихся к практикуемым в весенне-летнее время обходам полей. Разнообразные по форме и составу участников выходы в поле для осмотра посевов и отправления там молебнов логично вписываются в поздневесеннюю обрядность, ибо совершаются именно после Пасхи, когда хлеба уже достаточно подросли или даже начали колоситься (в зависимости от природно-климатических особенностей региона).

Типология весенних обрядовых выходов в поле зависит от целого ряда факторов. В качестве классификаторов, разграничивающих отдельные формы «хождений в жито», назовем состав участников (индивидуально-семейные/общесельские; с участием священнослужителей/без оных; молодежные; детские); наличие одного или нескольких выходов в поле в течение весенне-летнего сезона (для осмотра яровых и/или озимых хлебов; в пасхальный и/или троицкий периоды); приуроченность к конкретному празднику или сезону в целом; связь сроков выхода в поле с тем или иным этапом произрастания злаков (рост хлебов / их колошение); соотношение собственно богослужебных и магических действий, совершаемых во время выходов в поле.

При всем том, однако, выстроить строгую типологию «хождений» было бы весьма сложно, поэтому мы предпочтем изложить формы «хождений в жито» в их привязке к конкретным локальным традициям.

«ХОЖДЕНИЕ В ЖИТО» В СИСТЕМЕ ЛОКАЛЬНЫХ ТРАДИЦИЙ

Восточные славяне. Благодаря статье Д. К. Зеленина о катании по земле русские материалы в большей или меньшей степени известны современному читателю. Тем не менее остановимся на них подробнее.

Календарно приуроченные обходы совершались в основном на Вознесение и следующие за ним праздники — в Семик, Духов день, реже — в Иванов день и др. (сведения имеются из Смоленской, Московской, Владимирской, Ярославской, Костромской, Нижегородской, Саратовской, Пензенской, Тульской, Калужской, Рязанской, Курской губ.), в течение пасхальной недели (западно-, центрально- и южнорусские обл.), а также в Юрьев день (большая часть Украины, Белоруссии и западнорусских обл.). Праздничный день мог выбираться специально каждый год в зависимости от того, подросли ли к этому дню хлеба.

У русских в один из этих праздников крестьяне отправлялись в поле, обычно небольшими группами (дети, девушки, девушки и парни, женщины). Эти группы обходили засеянные с осени озимыми хлебами поля или посевы льна, после чего где-нибудь поблизости, на поляне или в лесу, разводили огонь, жарили сало и ячницу, которые съедали на месте, или же, держа в руках куски ячницы, обходили посевы (Балов 1901, 134, Ярославский у.). В дополнение к яйцам приносили разнообразную выпечку и устраивали трапезу (Минх 1890, 103, Саратовская губ.). Яйца, скорлупу, ложки бросали вверх, сопровождая действие простейшими заклинаниями: *«Пусть рожь такая высокая уродится, как высоко ложка поднимется»* (ГУ, колл. 36, ед. хр. 7, л. 48, Горьковская обл. Шахунский р-н); *«Как высоко ложка летает, так бы высоко рожь росла»* (ФКГ, 57, Калужская губ. Тарусский у.); *«Родись, лен, такой-то здоровый!»*. Считалось, что у того, чья ложка взлетит выше, лен уродится длиннее (РЭМ, д. 631, л. 27, Курская губ. Обоянский у.). В Московской губ. с собой в поле приводили маленьких детей, приподнимали их за уши со словами: *«Видишь ли Москву?»* и добавляли: *«Расти, рожь повальная!»* (т. е. с тяжелыми колосьями) (Зеленин 1915, 713, Рузский у.).

Соревновательный элемент присутствовал и в других действиях, совершаемых во время вознесенских «хождений в жито». Так, в Ря-

занской губ. девушки, придя на поле, разбивались на две группы и бежали вокруг него по меже наперегонки. Та, которая прибежит быстрее, считалась удачливой: в ее семье ожидали лучшего урожая (Семенова 1891, 200). Судя по материалам, собранным Т. А. Бернштам, у русских ритуальные «хождения в жито» в постпасхальный период фактически слились с молодежными формами досуга, включавшими наряду с выходом в поле также и обязательное угощение в складчину, украшение троицких березок, вынос их на поля и иные собственно духовские обычаи (см.: Бернштам 1988, 174).

Чаще всего крестьяне приносили с собой в поле *лесницы*, *лестнички*, *лесенки* — продолговатые хлебцы или лепешки с вдавленными на тесте перекалдинками, символизирующими лестницу, по которой в Вознесение Иисус Христос поднимается на небо¹. Их ставили стоя на подросшие хлеба, молились и после того съедали. Мужчины говорили, что они *ходят во ржи ломать лестницы*, ибо Иисус Христос по их лестницам лезет; при том часто каждый съедал свои «лестницы» именно на своих посевах (Лебедева 1997, 41, 67, Тульский и Рязанский окр.); «лесенки» крошили и разбрасывали по полю, иногда выстраивали «лесенки» одна на другую как можно выше (Семенова 1891, 200, Рязанская губ. Даньковский у.); дети кидали «лесенки» в посевы, жертвуя их русалкам и таким образом оберегаясь от последних («*Русалочка, русалочка, не кусай меня*») (Лебедева 1997, 66).

Почти обязательным элементом ритуальных «хождений в жито» было катание, или кувыркание, по земле. На Вознесение это обычно делали сами крестьяне: они валялись прямо по озимым всходам, приговаривая или выкрикивая при этом: «*Рожь к овину, а метла (трава) к лесу*» (т. е. чтобы в овине было больше зерна и сорная трава осталась в лесу) (Преображенский 1853, 162, Ярославская губ. Моложский у.).

В достаточно редких случаях вознесенские обходы предусматривали участие священников и причта, хотя чаще выходы в поле с молебном происходили на пасхальной неделе. Хождения в жито на пасхальной неделе были известны несколько шире, чем вознесенские (во всяком случае они фиксировались — помимо центрально- и южнорусских, также и в западнорусских областях). Пасхальные

¹ О семантике вознесенских *лестниц* см. в специальной работе: Страхов 1983.

обходы полей отличались от вознесенских. После того как «богносцы» — крестьяне и/или священник с причтом — обходили село с иконой на 2-й или 3-й день Пасхи, крестьяне обычно просили священника отслужить мирской молебен об урожае с водосвятием. При этом молебен мог происходить как в селе, так и на поле. По окончании молебна крестьяне (обычно женщины) просили священника или дьячка поваляться на земле, чтобы «снопы были тяжелыми», «посевы тучными» и под.; если же священнослужители отказывались это сделать, их валили на землю и катали насильно. Более того, для крестьян важен был сам факт катания священников по земле, поэтому, если молебен был в селе, священника прямо в облачении катали здесь же, около церкви, часовни или посреди села². Заметим, что в украинских и белорусских материалах сведения о катании по земле священнослужителей нам не встретились.

Приговоры и формулы, сопровождающие эти действия, специфичны и отличаются от вознесенских, но при этом раскрывают, как кажется, лишь поверхностную их мотивированность, ср.:

«Батюшка кормилец, чтобы наши снопочки так катались, давай поборемся, чтоб снопочки валялись» (Лебедева 1997, 19, Калужская губ. Лихвинский у.);

«Каков попок, таков и ленок» (Селиванов 1914, 8, Рязанская губ.);

«Уродися, лен, долог, как у дьякона волос» (РЭМ, д. 1446, л. 16, Рязанская губ.).

Вероятнее всего, мотивы тучности священников, их длинных волос появились в этих обычаях относительно поздно. Скорее следует согласиться с тем, что ритуально-мифологический смысл участия священников в аграрных обрядах обусловлен их высоким сакральным статусом, могущим благотворно повлиять на производительность земли. Возможно также, что в этих действиях усматривается и символика священного брака, соединения мужского и женского начал, как мы увидим далее — актуальная для описываемого круга ритуалов. И, наконец, будет естественным предположить, что священни-

² О пасхальных «хождениях в жито» см. также: Зеленин 1999, 36–38; Зеленин 1915, 587; Зернова 1932, 24; Лебедева 1997, 26, 33; Неверович 1859, 147 и др.

ки одним своим присутствием освящали эти ритуальные действия (от успеха которых во многом зависело благоденствие сообщества) и тем самым обеспечивали им Господне благословение.

Напомним, что катание по земле как магическое действие уже встречалось нам среди масленичных обычаев. Однако если в масленичных катаниях по земле особо подчеркивался момент начала вегетативного цикла, а именно — роста культурных растений (надо покачаться/покататься, чтобы «конопля выросла долгой»), то в вознесенских приговорах, произносимых во время обходов полей, акцентирован следующий этап сельскохозяйственного цикла — получение урожая (тяжелые снопы, тучные посевы).

Помимо весенних выходов на озимые посевы практиковались и посещения яровых — обычно они имели место в более позднее время (летом, в июле—августе) и, как правило, сопровождались молебном об урожае и/или дожде. Наряду с календарно приуроченными широко практиковались и окказиональные обходы, когда день обхода определялся на сходке или мотивировался внезапной угрозой неурожая или засухи. Так, в Московской губ. молебны устраивали обязательно в Духов день, а также — при необходимости — во время засухи (Московский фольклор, 212). Во время таких обходов крестный ход шел через поля, туда же выносили иконы (*поднимали образа в поле*) и совершали мирской молебен. Во время таких молебнов жгли большую свечу, купленную в складчину, а хранили ее по очереди, передавая из одного дома в другой.

Вот как устраивали такой молебен в Карачаровском у. Орловской губ.:

«По решению сходки, в какой-либо из погожих и праздничных весенних дней, когда озимые уже „пошли в рост“ ... „поднимали Богов на зеленя“, то есть несколько мужчин с разрешения священника брали после литургии иконы Спасителя и Богоматери и с пением „Христос воскрес“ несли их в поле, сопровождаемые жителями деревни. Пели по очереди — то мужчины, то женщины... Через полчаса на общественной подводе привозили священника с причтом, служили молебен, оканчивавшийся водосвятием. Затем тут же, на поле, начиналось общественное угощение. Вместе с причтом усаживались староста, сотский, десятский и церковный староста, а также наиболее уважаемые старики, приглашенные священником. Остальные крестьяне рассаживались поодаль» (Громыко 1991, 178).

В Курской губ. «обыватели весной на свои зеленыя поднимали иконы и там духовенство служило молебн. По окончании молебна катались по зеленым, чтобы хлеб был ровнее и гуще. Ячница подалась всеми вкруговую» (Танков 1901, № 72).

На большей части Украины (в том числе и в Украинских Карпатах), Белоруссии и западнорусских областях, а также иногда в восточных районах Польши и Словакии весенние обходы совершались в иные сроки. Индивидуальные и семейные обходы посевов происходили здесь в большинстве случаев в Юрьев день³, а молебны и крестные ходы — иногда в тот же день, а чаще в другие (обычно более поздние) праздники либо в течение целого периода (от Пасхи до Троицы).

Предпринятый нами в другом месте анализ полесских «хождений в жито» показал, что вдоль Днепра и восточнее преобладают коллективные выходы в поле в Юрьев день, предусматривающие обязательный молебен с водосвятием (см.: Агапкина 1994а). При этом индивидуальные выходы в поле на этой территории как будто бы отсутствуют, точнее сказать — оказываются поглощены коллективными. Рассмотрим эту ситуацию.

Юрьевские обходы полей в Поднепровье и на Левобережье Днепра по сути дела представляют собой крестный ход, «дополненный» некоторыми магическими действиями. В этом обходе принимало участие большинство жителей села, а также священник и причт; на поле выносили хоругви и иконы, украшенные цветами и лентами; вывозили бочки или дежки с водой, которую здесь же освящали и впоследствии использовали в лечебных и апотропеических целях. На поле также выносили стол, на который клали хлеб, и здесь священник служил молебен. Во время обхода освящали не только посевы, но в большинстве случаев и скот, первый выгон которого приходился как раз на Юрьев день. Специфика состоит лишь в том, что в подобных случаях скот выгоняли не на пастбище или в лес, а в озимые посевы. Одновременно здесь же иногда служили и молебен о дожде.

Приведем характерные свидетельства:

³ Земледельческие аспекты юрьевской обрядности, далеко не так подробно разработанные, как скотоводческие, тем не менее вполне понятны, если учитывать значение греческого имени *Георгий* 'земледелец'.

«На Юрья на етого правять на жито. Там — стол. Святе[т] священник воды, жито; обед делают. Правять на жито, чтоб було хорошее жито» (ПА, Челхов Климовского р-на Брянской обл.); «На Ягорья жито святили, коней святили, короў и оўцы, свиней не. Жито посвящать, там стоить стоў, бочки две воды. Егорьевская ета вода от ведьмы. Приходить домой и святять и парог, и ўсе от ведьмы» (ПА, там же); «На Егорья всегда-всегда на жито ходили, молебен ўже такой отслужат. Ничога не делали, ўсей колхоз на ногах молился, чтобы быў дощ» (ПА, Семцы Почепского р-на Брянской обл.); «На Егория выносили в жито стол, хлеб, воду, виходить батюшка и там правит, пирскае [прыскает], обходить кругом стола и святить» (ПА, Ст. Боровичи Щорского р-на Черниговской обл.); «Гэоргия: бэруть корогви и йдуть до жита, батюшка правыть, а вси слушають» (ПА, Кльшки Шосткинского р-на Сумской обл.).

Крестный ход и молебен могли в отдельных случаях дополняться семейной или общесельской трапезой на поле (Чернявская 1893, 97, Херсонская губ.). В других местах мирской молебен с водосвятием на поле происходил утром в Юрьев день, а после обеда каждый хозяин вместе с семьей обходил отдельно свои посевы, после чего там же в поле устраивалась семейная трапеза (Базилевич 1853, 323, Черниговская губ. Сосницкий у.).

Как мы уже упоминали, на Украине, в Белоруссии и в южнорусских регионах обходы полей с крестным ходом и мирским молебном приурочивались и к другим дням (Пасхе, весеннему Николе, Вознесению, Троице, Иванову или Петрову дням) или совершались в одно из воскресений в период с Пасхи до Вознесения или Троицы. С этой традицией сезонного (а не строго календарного) приурочения весенне-летних обходов мы столкнемся и в балканославянской зоне.

Во время крестного хода и молебна, устраиваемых на поле, происходило освящение посевов, а также земли вообще. В Подолье аналогичные обходы совершались на Преполование Пятидесятницы: «Йдут религійною процесією на воду, святят криниці, йдут на поле, кроплят збіжжа свяченою водою, а як нема дощу, то обливають один другого и попа водою з свяченої криниці» (ИИФЭ, оп. 1, д. 399, л. 50). Эти весенне-летние обходы в значительном большинстве случаев имели комплексный (с функциональной точки зрения) характер и преследовали цель не только освятить посевы, но и предотвратить засуху, защитить поля от града и т. п. На Харьковщине

в период с Пасхи до Троицы бывали крестные ходы на поля, куда люди отправлялись с раннего утра натошак. На поле устраивался молебен, а также общественный обед, главным образом в целях поминовения умерших. В жаркое время люди обливались водой, веря, что после этого Бог пошлет дождь, если только среди обливающихся есть «хочь одна душа благочестива» (Харьковский сб. 8, 262). В украинских Карпатах аналогичные обходы имели место в период от Пасхи до Вознесения («пока Христос не вознесся до небес»): это были обходы «от града, от туч, чтобы град не збил это зерно». Уходя с поля, люди брали с собой по пучку освященных колосьев с последующим их использованием в апотропейческих и лечебных целях (КА, Ярок Закарпатской обл.). См. об этом также выше, в главе 2-й «Метеорологическая тема».

На большей части Украины и в Белоруссии (в широком смысле — западнее Днепра), а также в Подлясье и в некоторых других местах восточной Польши и Словакии в Юрьев день происходили обычно семейные выходы в поле. Эти семейные «хождения в жито» не были в строгом смысле обрядом; скорее их можно определить как форму ритуализованного досуга, проводимого семьей в праздничный день. Состав эпизодов, имевших место во время выходов в поле, достаточно разнообразен, однако ни один из них (будь то ритуальное действие, термин, предмет) не встречается с абсолютной регулярностью на западе восточнославянского континуума. Наиболее устойчивым эпизодом «хождений в жито» на этой территории является семейная трапеза, устраиваемая прямо в поле.

Обычно ближе к обеденному времени хозяин вместе со всей семьей выходил или выезжал на озимое поле, прихватив с собой еду (яйца, хлеб, кашу, блины, сало) и выпивку. Поскольку Юрьев день обычно праздновали сразу же после Пасхи, то на поле приносили остатки освященной пасхальной пищи (пасхальный кулич или сухарики от него, кости пасхального поросенка, крашенные яйца); иногда приносили и другие обрядовые хлебцы (средопостные «кресты», «жаворонки» и «бобки» и др.). Иногда к Юрьеву дню пекли специальные сдобные хлеба и красили яйца, которые также выносили на поле ⁴.

⁴ См. свидетельства в: Лебедева 1997, 23; Зеленин 1914, 276, 277; Чубинский 3, 30; Данильченко 1869; Чернявская 1893, 97; Kolberg 28, 85 (Мазовше); Dworakowski 1964, 97.

«То ўжэ напротив Юрѣя ў вечери яйце красили, або ў червону, або з цыбульки лушпайки клали. А як ўжэ едуть на жито, то тѣи яички снедають да закопывають» (ПА, Вышевичи Радомышльського р-на Житомирської обл.); «Ждэм Юрѣя. Мать напѣчэ блиноў і яечню... Возьме миску яечни, на блина положэ ў жыте. Бэрэ ложку и выкидае ў гору, кажэ: „Шоб такэ росло жито и колосья, як тыя ложка“» (ПА, Берестье Дубровицкаго р-на Ровенской обл.).

По завершении трапезы остатки пищи (обычной и освященной пасхальной) закапывали здесь же в посевы (Чубинский 3, 30, Подолье; Петров 1871, 22, Волянь). Это действие, как правило, имело апотропеический смысл и должно было защитить посевы от заломов (Никифоровский 1897, № 1940, Витебская губ.), а также града и непогоды. На Гродненщине, где трапезы на поле обычно не было, хозяин тем не менее выносил в поле кости пасхального поросенка и закапывал их по углам поля со словами: «Святы́й Боже, святы́й Еры! Заховай ніўку от граду!», а обрядовая трапеза происходила дома после его возвращения с поля (Шейн 1902, 167, Слонимский у.); то же на Черниговщине (Абрамов 1905, 109, «от града и засухи»). Вообще на западе восточнославянской зоны во время юрьевских обходов полей хозяин и домочадцы обязательно предваряли трапезу молитвой о ниспослании урожая и защите полей от непогоды: «Вѣсною свято Юрѣй апостол. Пѣчут лохшину з яйцама, з маслом, чи хто налистники напѣчэ и идут на жито... заходят на поле — ето деўки идут — сядяцца миж житом, становляця на колінках, моляця Богу „Отчэ наш“. Бога просят и святы́й Юрѣя апостолу: „Храни от града, от тучи, нэ погуби нас, голодных“» (ПА, Берестье Дубровицкаго р-на Ровенской обл.).

Помимо трапезы, юрьевские выходы в поле включали в свой состав уже знакомое нам катание, или кувыркание, по земле — магическое действие с широким спектром символических значений⁵. Катание по всходам озими встречается практически по всей территории Украины и Белоруссии, причем в значительной части случаев магический смысл этого действия (как аграрно-продуцирующего) эксплицируется его исполнителями:

⁵ О «катаниях» по земле см. подробнее: Агапкина 1996, 238–248.

«Все жители выходят на озимь и качаются, чтобы пашня не буяла, а шла в колос и зерно» (Морачевич 1853, 311, Новоград-Вольнский у.); «Качающца ў росе, каб жито было вяліко и жалосся добра» (ПА, Горталь Ивацевичского р-на Брестской обл.); «На Юр'я идут в жито да качающца, шоб ужэ жито гарнэ было. Трэба покочащца по житу, шоб было большое жито» (ПА, Копачи Чернобыльского р-на Киевской обл.); «На Ягор'я бабы выходят толпами в поле и катаются раздетые по полю, приговаривая: „Как мы катаемся по полю, так пусть хлеб растет в трубку“» (Добровольский 1, 215, Смоленская губ.)⁶.

Среди материалов, относящихся к юрьевским катаниям по земле, обращает на себя внимание группа сообщений, в которых указывается на совместное «качание» по земле мужчин и женщин. Так, по сообщению из Жиздринского у. Калужской губ., здесь весной после молебна на поле несколько молодых людей и девушек, отличающихся «отменной дородностью», попарно катались по полю, ибо считалось, что от этого снопы будут большими (Терновская 1979, 123). Немало сообщений о совместных катаниях по земле имеется из Смоленской губ. Н. И. Лебедева отметила, что прежде в Юрьев день при выгоне скота парни, девушки и мужчины с женщинами катались по житу (Лебедева 1997, 27, 33). Катание по житу мужчин и женщин встречается на Украине: «Пэрэкидались жэнци, боролыся на Юр'я, бабы с мужыками пэрэкатывалысь, два разы друг чэрэз друга, шобы хорошо жыто уродылось» (ПА, Журба Овручского р-на Житомирской обл.). При этом часто катание по земле в Юрьев день было коллективным актом, в котором принимали участие представители разных половозрастных групп: «На Юрия ходили колись бабы дивица на пшэницы, качаца... З объеда на вэчэр пуйдуть шэсть чы дисять баб, дивчата с хлопцами, бабы з дидами. Такэ качане» (ПА, Курчица Новоград-Вольнского р-на Житомирской обл.). Аналогичный смысл, видимо, имели и другие совместные действия мужчин и женщин, приуроченные к весенним выходам в поле. В Руднянском р-не Смоленской обл. в Юрьев день бабы с мужиками шли в жито с вениками, где бабы вениками «парили мужиков», а те должны были откупаться (СЯТК, 29).

⁶ См. также: Зеленин 1915, 629 (Киевская губ. Васильковский у.); ZWAK, 1879/3, 125 (Бердичевский у.); Horváthová 1986, 196 (Словакия).

Отмеченные действия можно, по всей вероятности, рассматривать как символическое воспроизведение полового акта, призванного передать земле энергию воспроизводства и умножения (именно на такой трактовке аналогичных европейских ритуалов настаивал Дж. Фрэзер). Вообще коитус, совершаемый на земле, а также просто кувыркание, «качание» по ней трактуются либо как магическое совокупление с землей, как имитация ее оплодотворения (Кагаров 1918, 117; Кагаров 1929, 56; Толстой 1984, 16; Толстой 1995, 118–119), либо как слияние с землей, передача ей женской силы (Бернштам 1988, 150) и рассматриваются в одном ряду с другими формами магического оплодотворения земли, такими как ритуальные пахота и сев, ритуальное обнажение (также часто во время сева) и эсхрология (об этом см.: Успенский 1994/2, 70–71, там же см. лит-ру вопроса)⁷. Символическое совокупление с землей, видимо, практиковалось в древнерусском язычестве и осуждалось в древнерусской книжности, свидетельством чему являются соответствующие исповедальные вопросы, ср.: «Аще ли... на земле лежа ниць, как на жене играл, 15 дни [епитимии]» (Алмазов 3, 151, № 44).

Во время весенних выходов в поле по земле катали также хлебы и яйца: на Виленщине и в Седецкой губ. в Юрьев день по житю катали каравай (Крачковский 1890, 117; Бессараба 1903, 185); в Подлясье в Юрьев день хозяева ходили в поле «качать каравай и яйка» (Гура, рукопись, Белостоцкое воев.). Иногда хлебы закапывали в землю, полагая, что от этого урожай будет лучше (ПА, Гортоль Ивацевичского р-на Брестской обл.). У русских чаще по полю катали яйца, а не хлебы: на Троицу девушки устраивали в поле традиционную яичницу, водили хороводы и, если дело происходило вблизи поля, катали по нему яйца или подбрасывали их (Зеленин 1915, 908, Пензенская губ.).

Значительная часть юрьевских «хождений в жито» так или иначе связывалась с росой. Вообще тема юрьевской росы более всего актуальна для юрьевских обрядов, связанных с выгоном скота: ведьмы в этот день старались до восхода солнца собрать росу с чужих

⁷ В контексте эротических коннотаций обрядовых катаний по земле обращает на себя внимание их терминология. Так, например, в Копачах Чернобыльского р-на Киевской обл. о людях, «качавшихся» по юрьевской росе, говорили, что они *юрядца по ней* (ПА); о соответствующих значениях дериватов **jug-* в восточнославянских языках и диалектах см.: Иванов, Топоров 1974, 183–184.

полей и лугов и напоить ею своих коров, тем самым «забрав» у чужих коров молоко (об этом см. в предыдущей главе). Вместе с тем сбор росы с озимых посевов, а также просто выход на «юрьевскую росу» практиковался на Украине и в Белоруссии как магическое средство обеспечения будущего урожая. По всей вероятности, это связано с народными представлениями о росе как средоточии плодородящей силы земли, которая может быть магически «передана» как молочному скоту, так и зерновым культурам.

Тема росы не случайно проявилась именно на западе восточнославянского ареала, в зоне юрьевских выходов в поле, ибо, согласно традиционным представлениям, роса появляется на растениях лишь после того, как в Юрьев день земля впервые «растворяется», «раскрывается»; роса выходит из земли (или ее выпускает св. Георгий) вместе с первой зеленью, травами, теплом, змеями и насекомыми. Обращение к св. Юрию с призывом встать рано, взять ключи, отпереть землю и выпустить росу является одним из наиболее известных мотивов белорусских юрьевских песен. Магическое соприкосновение с этой первой росой становится основной целью ритуальных «хождений в жито».

На Витебщине, например, хозяева ходили в Юрьев день в жито *расу таптаць* (Шлюбскі 1927, 70); в с. Лисятичи (Пинского р-на Брестской обл.) люди ходили рано утром *росу трусаты*: считалось, что «як великая роса, то будэ добрый урожай, як нет — трэба стараться молиться против засухи» (ПА); так же и в с. Ковнятин (того же района) ходили *тэрусить*, или *гнать росу* в Юрьев день в надежде на хороший урожай; обивание первой росы в Юрьев день в разных западнополесских селах, согласно поверьям, обеспечивало удачный урожай зерновых. Обильная роса, выпавшая в канун Юрьева дня на жито, предвещала высокий урожай проса, ср. примету «*Як на Юрья роса, то будуть проса*» (ПА, Чудель Сарненского р-на Ровенской обл.).

Из других магических действий, совершаемых во время ритуальных выходов в поле в Юрьев день, назовем обычай приносить с поля домой зеленые колосья и использовать их в пищу (ПА, Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл.); втыкать в посевы ветки, в том числе освященные вербовые (Шлюбскі 1927, 70); обходить поля с песнями — *петь Юрия* (Берман 1873, 21, Ошмянский у. Виленской губ.) и др.

В отдельных селах украинского и белорусского Полесья (на Во-лыни, Туровщине, западе Гомельщины) в Юрьев день устраивали выходы в поле, в известном смысле имитирующие крестный ход. Сведения о них достаточно фрагментарны, поэтому мы попытаемся составить некоторое сводное описание такого обхода. Обычно в Юрьев день с утра несколько парней и девушек, сговорившись заранее, брали в местной церкви хоругви и иконы, украшали их лентами и цветами и шли на поле, куда в этому времени уже выгнали скот. Вместо хоругвей девушки и парни иногда сами делали из палок крест и украшали его белой или красной материей или делали ритуальное знамя, для чего к высокой палке (шесту, граблям) прикрепляли кусок красной ткани. Наконец, в качестве основного ритуального знака обхода могли делать обрядовое деревце (для чего наряжали лентами и цветами верхушку ели). В дополнение к хоругви/знамени брали специально испеченный каравай (большой круглый хлеб), также украшенный цветами и лентами. Парни несли знамя и каравай, а девушки шли, взявшись за руки. Такая процессия сначала отправлялась в поле и с песнями водила там хоровод, после чего возвращалась в село, где обходила все дворы, не пропуская ни одного, водила во дворах хороводы и собирала подарки. Песня, сопровождавшая хоровод, прямо указывала на аграрный характер этих обходов, ср. один из вариантов, широко известный в восточно-славянском календарном фольклоре:

Веду, веду корогод,
 Ёсе хлопчики наперод,
 А девачки за нами,
 Моргаючи бровами.
 Де корогод ходить,
 Бог жито родить,

А де не бывае,
 Там жито полегае.
 Зароди, Божэ, жито,
 На ўсякое лито,
 На жито, на пшеницу,
 На ўсякую пшаницу.

(ПА, Хильчицы
 Житковичского р-на
 Гомельской обл.)⁸

Особую форму выхода в поле встречаем на самом западе — в области волинско-брестского пограничья. Здесь «хождение в жито»

⁸ Описания обряда и варианты той же песни см.: ПА, Симоничи Лельчицкого р-на Гомельской обл.; Красностав Владимир-Волинского р-на Волинской обл.; Шейн 1902, 170.

имело индивидуальный характер и совершалось, как правило, самим хозяином, иногда в сопровождении хозяйки или старшего сына. Рано утром хозяин отправлялся на свое поле, взяв с собой испеченный накануне хлеб. Это мог быть *пирог, каравай, булка, поляница, хлеб, пасочка* и другие малые или средние хлебы, иногда просто кусок хлеба. В других случаях хозяин носил в поле хлебы, испеченные к какому-нибудь другому празднику (например, на Вольни и Брестщине это был средокрестный «крестик», в Юрьев день называемый *юрьй, юрьёвик*), а также хлебы, испеченные непосредственно к этому празднику или имеющие специфические наименования, впрочем достаточно прозрачные, мотивированные названием праздника или актуальными для него реалиями: *юрчик* (ПА, Сварынь Ляховичского р-на Брестской обл.), *юрёвык* (ПА, Дружиловичи Ивановского р-на Брестской обл.), *юрьй* (ПА, Забужье Любомльского р-на Вольнской обл.), *росовик, росоник* (ПА, Смоляны Пружанского р-на Брестской обл.), *роснячок* (ПА, Радчицк Столинского р-на Брестской обл.).

Хлеб хозяин нес с величайшей осторожностью, завернув его в полотенце или пасхальную скатерть и спрятав за пазухой или под мышкой. О таком выходе в поле говорили, что хозяин *обходэ полэ хлибом* (ПА, Любязь Любешовского р-на Вольнской обл.). Хозяин обходил с хлебом «по солнцу» принадлежащие его семье участки земли; затем, зайдя в посевы, он клал хлеб на землю (на полотенце), становился на колени на поле и читал молитву, после чего забирал хлеб и возвращался домой, обычно другой дорогой, как бы замыкая круг вокруг поля. Принесенный с поля хлеб домашние съедали на завтрак, реже — отдавали скоту или пастухам. Приведем описания, подходящие к этому случаю:

«На Юрья з ранка идэ хозяин ў поле и бэрэ хлеб с собою ў тэй рушничок вэликонны, кладэ ёго на свою ниву, помолица Богови и тоди обходэ ниву и домой ворочаеця» (ПА, Ветлы Любешовского р-на Вольнской обл.); «Гэто на Юрья. Спецэ хозяйка таку пасочку малёнку и бэрэ ее хозяин и ўжэ идэ на поли, босой идэ, и кладэ ту пасочку ў жито и ўжэ хрэстица, молица, коб Биг урожай даў. И ўжэ бэрэ ту пасочку и пошоў другою стороною до дому. И ўжэ прыйдэ до хаты и хозяйка яичницу напечэ и ўжэ дилат тую пасочку и идят, и ўсё» (ПА, Кривляны Жабинковского р-на Брестской обл.); «Паляньця — то

быв Юрий. Хозяин обходяв засиянэ полэ и приказував: „Божэ, сла-сы [от] тучи, грому, шоб збижжя нэ побыло“» (ПА, Забужье Любомльского р-на Волынской обл.).

Аналогичные обходы полей с хлебом в Юрьев день встречаются и за пределами Полесья, но по преимуществу именно на западе восточнославянского ареала: на Новгородчине (Зеленин 1915, 856), Гродненщине (Зеленин 1914, 447) и др.

Южные славяне. Балканославянские традиции. При знакомстве с балканославянскими обходами полей в весенне-летнее время создается впечатление, что у южных славян, в значительно большей степени, чем восточные, занятых скотоводством, весенние обходы полей не были столь обязательными. Кроме того, и это особенно бросается в глаза, южнославянские обрядовые обходы полей обычно преследовали цель обеспечить дождь и лишь как следствие этого — урожай. Названными обстоятельствами можно объяснить отсутствие в балканославянских традициях цельного комплекса «хождения в жито» и наличие здесь лишь отдельных его элементов.

Восточная часть балканославянского ареала (особенно болгарская традиция) обнаруживает несомненную близость к описанным выше обычаям украинско-белорусской зоны. Здесь (в Болгарии, вост., центр. и отчасти в зап. Сербии, в Македонии) первые весенние выходы в поле обычно происходили, так же как и у украинцев и белорусов, в Юрьев день. Основные компоненты балканославянских ритуальных обходов полей подробно проанализированы Т. Колевой в известной работе, посвященной южнославянскому Юрьеву дню (Колева 1981). По ее наблюдениям, эти обходы включали сбор росы, втыкание в поля зеленых веток, закапывание пасхальных яиц и кропление поля святой водой (там же, 11).

Приуроченное к Юрьеву дню «хождение в жито» фактически совпадало с моментом начала колошения хлебов (напомним, что у восточных славян озимые хлеба к этому времени лишь подрастали). Выход в поле обычно осуществлялся либо самим хозяином, либо группами (это могли быть соседи-хозяева, парни и девушки, мужчины, отдельно девушки, отдельно парни и др.). Иногда обрядовый выход хозяина в поле был самостоятельным эпизодом обрядности Юрьева дня, в других же случаях мужчины обходили поля после со-

вершения курбана и обрядовой трапезы (Колева 1981, 87). В средне-западной Болгарии в обходе участвовали парни: объезжали поля верхом так же, как в Тодоров день, чтобы посевы хорошо колосились (там же, 112); на северо-западе Болгарии ночью в канун Юрьева дня в поле выходили девушки, возглавляемые пожилой женщиной: они пели песни, чтобы «жито росло лучше» (там же).

В отличие от восточных славян ни трапеза на поле, ни катание по хлебам не были обязательными элементами балканославянских «хождений в жито». Первое место среди ритуальных действий здесь отводилось обычаю украшать поля зелеными ветками или самодельными деревянными крестиками.

Обычай втыкать в посевы ветки и крестики известен у балканских славян практически повсеместно, причем помимо полей так же украшали бахчу, виноградники, фруктовые сады, дома, загоны со скотом. Для этого использовались ветки самых разных деревьев (прежде всего граба и бука), а крестики делали по преимуществу из веток лесного ореха, после чего относили их на поле, обходили поле несколько раз и втыкали ветку или крестик в середину поля; обычно эти ветки оставались там до самой жатвы. Среди целей этого действия, указываемых в источниках, называется защита полей от града и непогоды, от полевых вредителей, а также обеспечение урожая⁹.

Изредка вместо ветки в поле втыкают другие предметы: так, в Пернишко (сред.-зап. Болгария) хозяин обходил поля в Юрьев день с вертелом, на котором перед тем жарили курбан, и втыкал вертел в поле, чтобы посевы были высокими (Колева 1981, 11). В Македонии в Юрьев день при выходе в поле в посевы втыкали палку с коровьим черепом или какой-нибудь другой костью — в качестве оберега (Гановић 1934, 42). Этот обычай подтверждает мнение Т. Джорджевича о том, что ветки, втыкаемые в Юрьев день в поля, являются прообразом пугала (Ђорђевић 1938, 131). Другое возможное объяснение обычая состоит в том, что с помощью веток хозяева как бы «метили» свои поля, обозначая границы «своего», культурного, пространства.

⁹ См.: Пловдивски кр., 269; Филиповић 1972, 189; Мијатовић, Бушетић 1925, 108, Левач и Темнич; Ђорђевић 1958, 383, Лесковацкая Морава; Костић 1968—1969, 388, Неготинская Краина; Костић 1978, 230, Заечар; Петровић 1992, 275, Сврлиг; Колева 1981, 120 и мн. др.

Среди действий, совершаемых в этот день в поле, упомянем также обычаи рано утром в Юрьев день срывать несколько колосьев (часто двойных) и прятать их у себя в амбаре, тем самым оберегая поля от ведьм, могущих отобрать урожай (Колева 1981, 112, болгар.; Беговић 1986, 151, сербы-границары); собирать росу с полей и хранить ее в качестве лекарственного средства (Кермидарска 1987, 94, вост. Родопы); закапывать в поле яйцо, а после жатвы выкапывать и гадать по нему: если оно осталось полным, год будет урожайным, и наоборот (Колева 1981, 148, болгар.); на некоторое время пускать на посевы скот, чтобы он немного попасся: верили, что от этого пшеница хорошо уродится и скот будет лучше вестись (Кнежевић, Јовановић 1958, 113, Шумадия). У сербов-границар хозяин выходил в поле в канун Юрьева дня, кланялся и молился на каждом углу поля, целовал землю, крестил посевы рождественской свечой и кропил богоявленской водой, говоря: «*Црна земљо, ја даривам тебе светом водом, а ти мене родом!*» [Черная земля, а тебя дарую святой водой, а ты меня урожаем!] (Беговић 1986, 276).

Известно было южным славянам и «катание» по посевам, правда, в большинстве случаев оно преследовало не аграрные цели, а было связано с приобретением здоровья, красивых и длинных волос, практиковалось для достижения определенных целей личного характера (чадородие, замужество и т. п.) (см.: Агапкина 1996). Впрочем, в Македонии (Леринско), например, в Юрьев день парни и девушки шли на поле с самодельными (из веток и трав) крестами, зажигали там пасхальные свечи и катали по полю «ристоросово јајце» — первое окрашенное к Пасхе яйцо — «*за да би се тркалат свалнициште жито*» [чтобы катилось жито валунами], после чего закапывали его в землю, а по углам поля жгли костры, чтобы уничтожить всякое зло, способное повредить урожаю: «*Коа ќе помини ламјата да не 'о крени берикетот*» [чтобы та ламя, что пройдет, не унесла / не испортила бы урожай] (Беќарова 1973, 238).

Костры были частью юрьевских обходов полей и во многих других местах балканославянского ареала. Пепел от бадняка, рождественскую солому и другие остатки рождественской трапезы, а иногда просто ветки и солому сжигали где-нибудь на открытом месте: считалось, что там, где виден свет от этого огня, а также слышен голос поющих у костра девушек, летом не будет града (Арнаулов 1943, 31; Пирински кр., 447; Rajković 1973, 204, Доня-Стубица, Хорва-

тия). Для защиты от града у сербов практиковался обход полей и селений с мельничной запрудой с последующим ее закапыванием в землю (подробнее см. выше в главе «Метеорологическая тема»).

Запад южнославянского ареала. По мере движения на запад индивидуальные формы ритуальных выходов в поле постепенно редуцируются до отдельных действий; кроме того, меняется и календарное приурочение: в центральных и западных районах Сербии, в Черногории, Хорватии, Боснии и Словении индивидуальные выходы в поле совершаются обычно не в Юрьев день, а на Марка либо в течение целого периода: от Юрьева дня до Вознесения, от Юрьева дня (или Пасхи) до Иванова или Петрова дня.

Так, у хорватов в р-не Доња-Стубица с утра в Юрьев день ряженые обходили дома с буковыми ветками, которыми одаривали хозяев; именно эти ветки хозяева ставили в лен, чтобы он вырос высоким (Rajković 1973, 232); в р-не Сьеницы (юго-зап. Сербия) хозяева на Вознесение выходили в поля и втыкали в посевы крестики из лесного ореха, т. к. в него не бьет гром (Костић 1988—1989, 102); в ряде районов Словении начиная с духовской субботы и вплоть до Иванова дня хозяйки каждую субботу выходили на свои поля и виноградники, кропили поля святой водой, втыкали в землю освященные ветки и молились, «*da bi jih sv. Duh rešil toče*» [чтобы Св. Дух защитил их от туч] (Kuret 2, 23—25).

Главное отличие западной части южнославянского ареала от востока заключается в явном преобладании на западе коллективных выходов в поле — обходов полей с процессиями, в то время как индивидуальные «хождения в жито» малозаметны в местной календарной системе, встречаются нерегулярно, достаточно просты и заключаются в исполнении ограниченного числа действий в сочетании с молитвой и коленопреклонением.

На всем западе южнославянского ареала выходы в поле в постпасхальный период совершались практически в те же сроки, что и на востоке. На востоке это был Юрьев день (23.04/6.05), на западе (в католических традициях Хорватии, Славонии, Словении, у банатских болгар, а также в зонах контактов с католическим населением, например в Воеводине) — день ап. Марка (25.04). В этих местах марковские процессии были первыми весенними обходами полей (соотносимыми в этом смысле с восточнобалканскими юрьев-

скими), которые совершались для защиты от непогоды и полевых вредителей. Процессия во главе со священником обходила село, затем все поля и виноградники; на каждом из них она останавливалась и священник благословлял посевы. После этого люди срывали немного освященных зеленых колосьев, которые приносили домой и впоследствии использовали, например для лечения (ZNŽO, 1896/1, 243); по завершении процессии все отправлялись в церковь, где также совершался молебен. Процессии были многолюдными, а участие в них — обязательным, во всяком случае от каждого дома в ней должен был присутствовать хотя бы один человек. Такое отношение к марковским процессиям отразилось и в их названии: «процессия о хлебе насущном» (хорв. *za svakodašnje kruh*, словен. *za vsakdanji kruh*).

У сербов Суботицы (Воеводина) процессия называлась *проши-јуна* [от серб. *просити* 'просить']: собранную в поле пшеницу относили в церковь, давали скоту, плели из нее венки, который вешали на ворота (Вукмановић 1953, 119). У банатских болгар женщины украшали венками из колосьев хоругви и кресты, которые оставались в таком виде до духовских праздников (Телбизови 1963, 248). В Лоборе (Хорватия) принесенные с освященного поля колосья люди относили на свое поле и оставляли там, тем самым «благословляя» и его (Kotarski 1917, 197); люди втыкали в поля освященные в Вербное воскресенье оливковые ветви (Milićević 1974/1975, 453, о-в Брач). Во время процессий на полях совершались молебны о дожде (Heroldova 1971, 234, чехи в Славонии), а также освящение скота с апотропеическими целями: считалось, что освященный во время обходов полей скот (волы, кони, овцы) не станет добычей волка и будет защищен от вештиц; для этого во время процессии освящали также кусок тисового дерева, щепочки от которого вкладывали в рога волам и коровам (Milićević 1967/1968, 482; Хорватия — Синьска Краина)¹⁰. Среди словенцев марковские процессии признавались самыми главными из всех весенне-летних обходов полей, а сам день ап. Марка назывался *veliki prošnji dan*, когда люди шли «*Bogca kruha prosit*» [просить хлеба у Бога] (Kuret 1, 292–293).

На всей южнославянской территории тема обеспечения плодородия и урожая присутствовала и в обходах лазариц/лазарок, кралиц,

¹⁰ Скотоводческий аспект празднования Маркова дня характерен для всех католических традиций — как южно-, так и западнославянских.

ладариц и др. — молодых девушек, которые обходили дома в селе в период от Лазаревой субботы до Иванова дня, однако обычно не посещали поля. Эта тема проигрывалась и в приметах и поверьях, связанных с обходами (обычно девушки во время танцев в селе не должны были останавливаться, чтобы не прекратился рост посевов на полях, принадлежащих данной семье), а также в песнях, исполняемых во время этих обходов.

Конец цикла. Вознесенские обходы «крестоношей». На большей части южнославянской территории вторыми по значению (после юрьевско-марковских) были крестные ходы, совершаемые в поля и виноградники обычно перед праздником Вознесения (на 6-й неделе после Пасхи); в некоторых местах «крестоноши» ходили в другое время (по Пасхе, в Николин или летний Тодоров день, в духовскую субботу и др.). Шествия были многолюдными и повторялись обычно несколько раз на протяжении небольшого отрезка времени: в первые три дня 6-й недели по Пасхе; с Юрьева дня до Вознесения или до Петрова дня; по четвергам на 6-й и 7-й неделях по Пасхе и на первой по Троице (эти четверги назывались соответственно Спасовдан, Велики Спасовдан, Мали Спасовдан — Костић 1984, 333); на Вознесение, в Духов день и в день Константина и Елены и др.

Вознесенские крестные ходы были полифункциональны: они оберегали поля и посевы от непогоды (града, засухи и наводнения) и полевых вредителей. Процессия с крестами, хоругвями и знаменами, обычно возглавляемая священником и детьми-служками, несшими книги, свечи, кресты и иконы, за которыми шли по старшинству прихожане, отправлялась от церкви и обходила по возможности все поля, виноградники, бахчи, большие сады; она посещала местные святыни (оброчища, «записы» — культовые деревья с вырезанными в коре крестами, считавшиеся священными; старые церкви, кладбища). В полях и виноградниках устраивались молебны об урожае, дожде, от града, а также иногда даже поминальные — на кладбищах (Народно стваралаштво 1979/18/71, 135, Шумадия; Телбизови 1963, 247). При посещении «записа» на дереве обновлялся крест и священник причащал культовое дерево (Костић 1988/1989, 102–104; Попов 1997, 51); здесь же участники крестного хода отдыхали, чтобы после вернуться в село на «сабор» — с трапезой и всеобщим весельем.

ем, играми, хороводами и музыкой (Филиповић, Томић 1955, 99). У хорватов о-ва Брач процессии отправлялись в трех направлениях от села — на восток, юг и запад (Milićević 1974/1975, 454).

Во время движения обходники пели специальные песни, в которых раскрывались цели обходов, ср.:

Крстоноше Бога моле,
Да усјеви боље роде...

Крстоноши просят,
Чтобы посевы больше уродили...

(Филиповић 1967б, 191, Черногория)

Особенно часто в песнях «крстоношей» звучали мотивы, связывающие обходы с вызываниями дождя:

Mi krst nosimo, Boga molimo,
Da nam Bog dade,
Da kiša pade, da trava raste...

Мы крест носим, Бога молим.
Пусть Господь даст нам,
Чтобы дождь шел, чтобы трава росла...

(Gavazzi 1939, 65, Хорватия)

На юге Сербии (Сьеница, Косово Поле и др.) эти песни в обходах «крстоношей» прямо перекликались с «додольскими», ср.:

Крстоноша Бога моли,
Крстоноша, лудо дете,
Дај ми, Боже, ситну росу,
Да зароси редом поље,
Да дарује берићета,
А највише пченичицу,
Пченичицу, бело жито...

Крстоноша просит Бога,
Крстоноша, безумное дитя,
Дай мне, Боже, частый дождь,
Чтобы намочить поле,
Чтобы оно одарило нас урожаем,
А больше всего пшеницей,
Пшеницей, белым житом...

(Дебельковић 1907, 306)

Во время движения процессии «крстоношей» люди совершали некоторые действия магического характера: так, в том же Косовом Поле кто-нибудь срывал несколько колосьев и подбрасывал их вверх со словами: «*Дај Боже да буде оволико високо жито*» (там же, 308). В Ороликe во время движения процессии по селу каждая хозяйка стремилась обсыпать ее участников зерном, а все при этом кричали: «*Родило! Родило!*» (Бабовић 1963, 202); так же поступали в обл. Фрушка Гора (Шкарић 1939, 98). В Черногории «крстоноши»-мужчины во время движения процессии по полям катались по житу (Филиповић 1967б, 191). Во многих местах «крстоношей» по ходу поливали водой, которую заранее приносили к дороге,

по которой они пойдут: делалось это как из желания вызвать дождь, так и для того, чтобы коровы и овцы давали больше молока (ГЕМБ, 1937/12, 208, Ибр, юж. Сербия).

У хорватов вознесенские обходы часто совершались детьми: дети обходили село с крестом, увитым цветами, останавливались у каждого дома, где пели несколько строк из длинной песни, посвященной обходам и имеющей благопожелательный смысл, и собирали подарки:

Svi križi, Bože, na pune stole!
Tko nas daruje zlatnim dukatom,
I njega Bože zdravljem, veseljem.
U domu zdravlje, u polu žita,
Na svakom klasu po kila žita...

Все кресты, Боже, на полные столы!
Кто нас одарит золотым дукатом,
Того Бог наградит здоровьем и весельем.
В доме здоровье, в поле жито,
На каждом колосе по килограмму жита...

(Lukić 1924, 303,
Варош, Хорватия)

У словенцев в течение трех дней перед Вознесением совершались *prošnji obhodi*, а сами эти дни назывались *mali prošnji dnevi* от словен. *prositi* 'просить' (в отличие от дня ап. Марка, называемого «великим»). Процессии с крестами обходили поля, доходя до границ с соседями; при встрече двух процессий из соседних сел кресты *se poljubila* 'касались', дословно 'целовались друг с другом'. На полях служили молебны об урожае, о защите от града и засухи; посевы кропили святой водой, священник читал Евангелия, люди втыкали в посевы крестики и освященные ветки; процессию, возвращающуюся в село, встречали колокольным звоном. Иногда процессии выходили в поле и на Вознесение, тогда прихожане несли с собой, помимо крестов, и статую Христа; обходы «крестоношей» могли иметь место и позднее — в духовские праздники (Kuret 2, 7–14, 23–25).

Кроме того, у словенцев в самом конце весенне-летнего цикла, обычно в летний Иванов день, совершались обходы полей молодежью, которая в течение ночи или раннего утра обходила все поля и исполняла там специальные ивановские песни, охранявшие посевы, ср:

Mi smo pocolj malo spale,
ki smo polji varovale,
in ga Bogu izročale...

Мы сегодня ночью мало спали,
Мы поле охраняли,
И вручали его Богу...

Marija se rano stajala,
 Rano staja i opravlja,
 Ki se v naše polje spravlja:
 Naše polje obrodilo,
 z dobrim žitom i šenico...

Мария рано встала,
 Рано встала и убралась,
 Которая в нашем поле работает:
 Наше поле уродило,
 Добрым житом и пшеницей...

(SMSI, 1998/1, 236–237)

Крестные ходы в поля, совершаемые у южных славян во второй половине весны, носят такие названия, как серб., зап.-болг. *крстоноше*, болг. *кръстове*, *покръсти*, макед. *скрсти*, а также повсеместно *литује*, *литуи*. Большинство их восходит к словам со значением 'крест', отчего и день Вознесения, и сама 6-я неделя после Пасхи (особенно в католических традициях) получали названия: банат.-болг. *Крижната неделя*, словен. *Križev teden*, хорв. *Križevo*, *Križi* 'Вознесение'. Вместе с тем в сербском заметен и обратный процесс: основное для балканославянского ареала название Вознесения *Спасовдан(ден)* переносится на название крестных ходов, совершаемых в это время, отсюда серб. *спасовање*, *спасовиште* 'крестный ход перед Вознесением', *спасовати* 'носить крест во время обхода' (ГЕМБ, 1939/14, 95).

Кое-где у западных славян на 6-й неделе после Пасхи также совершались крестные ходы (правда, обычно вокруг костелов, к придорожным крестам и т. п., не всегда с выходом в поля). Так, у словаков Закарпатья на Вознесение прихожане отправлялись с крестным ходом «*prosić Boha aby bola uroda*» [просить Бога, чтобы был урожай]. Дети делали маленькие алтарики из березы, которые устанавливали около церквей; в них помещали образок и свечку (Валенцова 1988, 262–263). Ср. в этой связи чеш. *Prosebná neděle (týden, dni)* 'воскресенье, неделя, дни перед Вознесением', мотивированное глаголом *prositi*, так как в это время процессия обходила поля с молебнами об урожае (Pernica 1951, 70, Моравия; Валенцова 1996, словарь), а также чеш. *křížové dny*, пол. *dni krzyżowe* 'понедельник, вторник и среда 6-й недели по Пасхе, когда проходили церковные процессии к придорожным крестам (пол.) и обходы полей (морав.)' (Pernica 1951, 70; Раки-тянская 1989, 126).

Западные славяне. Как и на западе южнославянского ареала, у поляков, чехов и словаков основные коллективные обходы полей

совершались в день ап. Марка (или около этой даты — на Войцеха — 23.04 и др.); позже, в самом конце сезона, их дополняли выходы в поле около Иванова дня или духовских праздников.

Вместе с тем эти обходы полей на Марка в том виде, в каком они фиксировались в XIX — начале XX в., были по преимуществу обходами церковными и потому предусматривали освящение посевов священником, а также молебны около придорожных крестов, капличек, распятий и фигур святых; чтение четырех Евангелий с четырех сторон поля (Klimaszewska 1981, 143; Kolberg 23, 92; Kolberg 24, 156; Pernica 1951, 58 и др.). По мнению С. Двораковского, эти церковные обходы фактически вытеснили из обрядовой практики архаические весенние обходы полей, следы которых сохранились лишь кое-где на востоке Польши (Dworakowski 1964, 97), а также, добавим, у словаков. Как и другие процессии в поля, западнославянские обходы были многоцелевыми, в частности могли включать молебны о дожде (Vančik 1969, 48).

Обязательным действием, совершаемым в поле в этот день, был обычай втыкать в поля ветки различных деревьев, освященных заранее — в Вербное воскресенье или накануне обхода; часто для этих целей использовали ветки фруктовых деревьев, «чтобы обеспечить себе урожай» (Dydowiczowa 1967, 63). В Словакии (как и у южных славян) также было принято срывать в полях пучки освященных колосьев, венками из них украшать дома, кресты, ворота и т. п., а сами колосья приносить в дом и использовать впоследствии в лечебных целях, для защиты домов от града и т. п. (Валенцова 1988, 257–258; Norehronie, 284). Чехи считали, что марковские обходы ограничивают влияние нечистой силы, активность которых велика лишь до дня ап. Марка (Vančik 1969, 49).

У поляков по границам полей проводили подростков, клали их на землю и легонько пороли — чтобы они как следует запомнили, где проходят границы полей и выпасов (Gołębiowski 1884, 100)¹¹. Аналогично на Британских островах на Вознесение совершался обход границ: мальчиков проводили по границам полей и слегка били их палкой или кнутом, что называлось «бить границы». В католических районах Швейцарии всадники объезжали поля по границам и втыка-

¹¹ О польском обычае обходить границы полей см. специальную работу: Lechowa 1967a.

ли ветки или кусочки пасхальных «пальм» в качестве межевых знаков (КОО 2, 108, 185).

Популярными у западных славян были выходы в поле на Пасху. Пасхальные обходы заметно отличались от марковских — во-первых, тем, что были по преимуществу индивидуальными (а не коллективными) и преследовали в основном общеаграрные цели (так, в вост. Польше сразу же после пасхального завтрака хозяйки обходили свои поля, иначе последние заросли бы сорняками, АКЕ, А/15), а во-вторых, тем, что в ритуальных практиках, совершаемых на Пасху в поле, активно использовались предметы, освященные на Пасху, в канун ее или даже хранимые со времени других праздников.

Повсеместным следует признать пасхальный обычай кропить поля святой водой (Saloni 1908, 119, жешов.; Kolberg 9, 134, познан.). У мораван хозяин в Страстную пятницу делал из освященных в Вербное воскресенье веток вербы и клоочки крестики и днем на Пасху выходил в поле вместе с домочадцами. Кроме крестиков они несли с собой святую воду (сбереженную с Трех королей), сохраненную с Рождества еловую или сосновую ветку; на поле они кропили посеы святой водой с помощью этой ветки и втыкали в землю крестики (Bartoš 1892, 41). Широкое распространение получил обычай втыкать в землю крестики, сделанные из веток или кусков дерева, специально обожженных в костре, который в Страстную субботу жгли около костелов (Pernica 1951, 53, морав.; Karczmarzewski 1972, 82, пол. ропчиц.). У словаков, мораван и чехов было обыкновение катать по полям пасхальные хлебы (например *trváň*, *mazanec*, *žomla*) (Bednarík 1943, 98; Pernica 1951, 53; Валенцова 1988, 127), а также пасхальные яйца — для того чтобы обеспечить хороший урожай (иногда это делали и на Марка); ср. аналогичные обычаи у украинцев и белорусов в Юрьев день.

Близость к восточнославянской традиции заметна и в том, что у западных славян во время пасхальных «хождений в жито» на поле иногда устраивали трапезу. В один из дней в конце поста или в пасхальный понедельник люди семьями посещали поля. При этом взрослые говорили детям, что если они хорошо помолятся, то прилетевший жаворонок скинет им с неба что-нибудь вкусное. Детей на некоторое время удаляли, и родители выкладывали на поля фигурные хлебцы, крашенные яйца, а дети, вернувшись, разыскивали подарки от жаворонка, хвастались ими друг перед другом и тут же съедали.

Сам этот обычай назывался *chodit na škovanka, škrobanka* [ходить на жаворонка], а моравское и чешское плетеное печенье, приготовляемое к этому дню, — *škrovanky* 'жаворонки' (это были завязанные узлом жгуты теста с вылепленными по краям хвостиком и клювиком) (Zíbrt 1950, 274–275; Bartoš 1892, 41–42)¹².

Пасхальные обходы полей известны и у словенцев. Здесь они были логическим продолжением церковных процессий и крестных ходов, совершаемых в это время. Процессии отправлялись в поля и виноградники прямо от церкви; в Каринтии они поднимались на три ближайшие к селу вершины, где *božepotniki* [Божьи путники] молились и кропили посевы святой водой (Kuret 2, 262–264).

Как и у южных славян, во многих западнославянских традициях выходы в поля совершались также в самом конце сезона — на Зеленые святки или в летний Иванов день (в зависимости от того, какой из этих двух праздников шире отмечался в той или иной местной традиции). Эти обходы могли быть как индивидуальными, так и коллективными (например, у гуцулов священник освящал поля именно на Купалу; Шухевич 4, 263) и включать в свой состав самые разные магические практики, типичные для обходов полей как таковых (процессии и крестные ходы, кропление святой водой, катание по жгуту и др.).

Однако две особенности этих обходов представляются наиболее характерными. Во-первых, это почти повсеместное *tajenie* (украшение, точнее «обряжение») полей ветвями различных деревьев (причем не обязательно освященными, как на Пасху или в Марков день), аналогичное тому, как на Зеленые святки и Купалу украшались дома, хозяйственные постройки, заборы, ворота, скот и др. И во-вторых — обычай обходить посевы с горящими факелами, зажженными от праздничного костра. Как правило, огонь и тепло в этих случаях связывались с производительным началом, и им приписывалось магическое свойство ускорять созревание колосьев. Так, в Галиции на Зеленые святки хозяин или его работник обходили с огнем поля, засеянные пшеницей или житом, «чтобы они удались» (Krčec 1898, 320). В зап. Бескидах на Зеленые святки домочадцы во главе с хо-

¹² Эти пасхальные орнитоморфные хлебцы, предназначенные для детей, входят в западнославянскую (и западноевропейскую) традицию пасхальных подарков для детей (в виде фигурной выпечки, крашенных яиц и др.), которые якобы приносят детям зайчик, жаворонок и т. п. (пол., чеш., морав., немец.).

зьяном *opaliwają zboże* [обжигают поля]: они обегают трижды поля с зажженными пучками соломы, насаженными на палки, полагая, что это будет способствовать дозреванию зерна (Wierchy. Lwów, 1924, г. 2, 165). В Словакии (Орава) хозяева или пастухи обходили в духовские праздники поля с горящими факелами *vypalovať obilie* [обжигать зерно], чтобы оно быстрее созрело (Hogváthová 1986, 215). Собротковым огням придавался и апотропеический смысл — ими якобы «сжигали» или изгоняли сорняки. Подгоряне обходили поля со смоляными факелами на Зеленых святках, когда жгли костры, и кричали на полях: «*Uciekaj śnieć, uciekaj kąkolu, bo cię będą smolił*» [Убегайте, сорняки, так как я буду вас сжигать] (NRzR, 272; ср. также: Karczmazewski 1972, 90).

Наиболее архаическими из сохранившихся на западе славянского мира были, по-видимому, обходы полей с «крулевой», известные преимущественно на востоке Польши (в Мазовше и Подлясье), а также кое-где в Велькопольше. Эти обходы совершались, как правило, в Зеленые святки. Сначала выбирали «королеву» (обычно из самых красивых девочек или девушек села), обряжали ее в красивую одежду, возлагали венок на голову и водили по границам полей в сопровождении процессии других девушек-«маршалок» под пение песни с хорошо знакомым и восточным славянам мотивом:

Gdzie królowna chodzi,
tam pszeniczka rodzi,
gdzie królowna nie chodzi,
tam pszeniczka nie rodzi.

Где королева ходит,
Там пшеничка родит,
Где королева не ходит,
Там пшеничка не родит.

(Dworakowski 1964, 102–104;
то же: Kolberg 28, 870; Dydowiczowa 1967, 66)

У мораван на духовских праздниках также встречались обходы полей с «кравлевой» (Pernica 1951, 71).

Некоторые итоги. Мы рассмотрели славянские обычаи, связанные с «ходом в жито», совершаемым во время ежегодных выходов крестьян на поля с целью осмотра посевов. Было установлено, что на славянской территории известны коллективный (в форме процессии) и индивидуально-семейный выходы в поле, которые в большинстве случаев сосуществуют и дополняют и лишь иногда вытесняют друг друга.

Распределение этих двух типов обходов (коллективного и семейно-индивидуального) подтверждает наиболее значимые этнокультурные границы современной Славии. Если на западе (южнославянского ареала и у западных славян) явное предпочтение отдается коллективным обходам полей (совмещающим в себе элементы церковных процессий с магическими практиками)¹³, то на востоке Балкан и у восточных славян если не преобладают, то во всяком случае очень заметны индивидуально-семейные формы выходов в поле. (Оговоримся, что это наблюдение отражает не столько строгую закономерность, сколько тенденцию бытования описываемого ритуально-мифологического комплекса.)

Что же касается календарного приурочения «хождений в жито», то в рамках постпасхального цикла обычно сосуществуют по крайней мере два выхода в поле: первый — ближе Пасхе и сопредельным с нею праздникам (дням свв. Юрия, Марка, Войцеха, Николы вешнего и т. д.) и второй — ближе к самому концу цикла (Вознесение, духовские праздники, день св. Вита, Иванов и Петров дни). Как правило, один из них носит коллективный характер, другой — семейно-индивидуальный.

Обозначенные сроки календарных выходов в поле объясняются хозяйственно-культурными условиями соответствующих регионов и зон Славии. Именно на вторую половину весны приходятся этапы подрастания, а затем и начала колошения озимых хлебов, в ритуальном «проведывании» которых и заключается видимый смысл «хождений в жито». Зависимость сроков выхода в поля от того или иного этапа произрастания злаковых культур очевидна в тех местах, где выходы в поле не имеют одного, раз и навсегда установленного срока, а диктуются лишь тем, достаточно ли подросли к этому времени хлеба. Этот случай описан в орловском свидетельстве, опубликованном М. М. Громыко и процитированном нами выше.

При знакомстве с материалом мы не раз обращали внимание на то, что в отдельных региональных и локальных традициях «хождения в жито» — при всей их, казалось бы, компактности и цельности —

¹³ Аналогичные обходы и объезды полей с процессиями, в том числе церковными, совершаемые на Вознесение и в духовские праздники, были весьма популярны в Западной Европе (на Британских островах, в Германии, Швейцарии, Австрии, Нидерландах, Финляндии и др. — КОО 2).

оставляют до некоторой степени аморфное впечатление и в большей мере напоминают обычай, а иногда даже — разновидность ритуализованного досуга. При относительном разнообразии локальных вариантов «хождения в жито» как будто лишены общей основы, которая объединяла бы эти отдельные варианты в рамках всего славянского этнокультурного континуума.

Последнее тем более заметно, если взглянуть на «хождения в жито» с точки зрения входящих в его состав магических действий. Каждое из них является вполне самостоятельным элементом славянского ритуального «словаря», обладает своей семантикой и функциями, а также сферой применения, выходящей далеко за рамки «хождений в жито». Ни одно из них, однако, не повторяется — с достаточной степенью регулярности — во всех основных региональных разновидностях «хождений в жито», а напротив — обнаруживает вполне четкие ареальные предпочтения. Таковы катание по земле людей (вост.-слав., отчасти — вост.-балкан.) и хлебов (зап.-слав., особенно чеш. и словац.), втыкание в землю веток, крестиков и пр. (юж.- и зап.-слав.), подбрасывание вверх некоторых предметов, трапеза на поле с последующим закапыванием в землю остатков пищи (вост.-слав., вост.-балкан.), вторичное использование освященных колосьев (запад юж.-слав. ареала, зап. славяне) и мн. др.

Вместе с тем, существенным образом отличаясь друг от друга по набору основных магических действий, отдельные формы «хождений в жито» при этом обнаруживают немало точек соприкосновения с тем этнокультурным контекстом (локальным и календарным), в рамках которого они реально бытуют. Поясню.

«Хождение в жито» достаточно глубоко инкорпорировано в обрядовую систему того календарного праздника, к которому они приурочены. Если это, к примеру, русские обходы полей на Вознесение, то в них широко используются фигурные хлебцы «лесенки»,готавливаемые по традиции ко дню Вознесения. «Лесенки», сохраняя связь с темой Вознесения Христа, получают в этих обходах дополнительные значения, относящиеся к стимулированию роста злаковых культур (их ставят стоймя в посевы, подбрасывают вверх и т. д.). У украинцев и белорусов приуроченность «хождений в жито» к Юрьеву дню актуализировала использование в магических практиках, совершаемых на поле, целебных и магических свойств первой юрьевской росы, собираемой в этот день. В русских обычаях, при-

уроченных к Пасхе, задействованы священнослужители (как наиболее активные участники всех пасхальных церемоний и обычаев), что проявилось, например, в обыкновении катать по земле на Пасху священников и дяконов. У западных же славян, где обходы полей также часто совершались на Пасху, во время выходов в поле широко использовались древесина и ветки, обожженные в пасхальных кострах. Наконец, у тех же западных славян приуроченность «хождений в жито» к Зеленым святкам или Купале зависела от того, в какой из этих двух праздников в той или иной местности зажигали ритуальные костры — на Зеленые святки или в Иванов день. А связь с кострами в свою очередь сказалась в том, что едва ли не главным эпизодом этих «хождений в жито» стал выход в поле с зажженными от общесельских костров факелами.

У южных славян заметны две особенности обходов полей, напрямую соотносимые с приоритетами всего южнославянского календаря. Во-первых, явное предпочтение отдается здесь выходам в поле с процессиями, поскольку именно многочисленные и разнообразные процессии составляют одну из специфических черт южнославянской календарной системы (сурвакари, кукуеры, русалии, додолы, лазарки, кралицы, крестоноши, обходы местных культовых мест в дни общесельской «славы» и мн. др.). Во-вторых, среди всего многообразия тем и мотивов, актуализируемых в ритуальных обходах полей и виноградников, у южных славян едва ли не первое место занимают мотивы вызывания дождя (как необходимого условия урожая), в целом доминирующие в южнославянском календаре поздневесеннего периода.

Наконец, конфессиональные различия между отдельными славянскими регионами также, по-видимому, сыграли свою роль в формировании локальных форм «хождений в жито». Так, в католических традициях по сравнению с православными отмечается сильное церковное влияние, отразившееся в почти полной переориентации ритуальных «хождений в жито» в церковные процессии, посещавшие не только и не столько посева, сколько местные святыни — часовни, кресты и др., и как следствие этого — в сильной редукции в составе этих обходов собственно магических практик.

Таким образом, семантика ритуально-мифологического комплекса «хождение в жито» в известном смысле «складывается» из символики и мифологической семантики действий, совершаемых в его

составе, а также определяется используемыми в них предметами (хлеб, яйца, остатки освященной пищи, святая вода, крестики, освященные ветки, ветки плодовых деревьев, вертел юрьевского ягненка) и некоторыми темпоральными (приуроченность к конкретному празднику) и ареальными (вхождение в ту или иную локальную традицию) составляющими исследуемого ритуально-мифологического комплекса.

Едва ли не единственным элементом, объединяющим всё многообразие обходов полей в рамках современной Славии, является сам факт выхода в поле, собственно — «хождение в жито». В нем, по-видимому, и имеет смысл искать мифологические истоки интересующего нас комплекса.

МИФОПОЭТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ «ХОЖДЕНИЯ В ЖИТО»

Мотив «ходить в жито». Обратившись вновь к уже рассмотренному нами материалу, можно заметить, что в известных славянам «хождениях в жито» актуализируются разные формы и способы выходов в поле. Один из них и, пожалуй, наиболее очевидный в символическом плане представляет собой обход (заключение в круг полей и угодий, принадлежащих данному сообществу или хозяину), т. е. их ограждение, имеющее апотропеические функции, присущие кругу как таковому¹⁴. Эти обрядовые формы, может быть, более других заметны в западнополесских обходах полей хозяином, несущим с собой хлеб; в сербском, также юрьевском, обычае обходить принадлежащие семье поля по кругу и втыкать в землю деревянный крестик в исходной и одновременно конечной точке обхода, тем самым символически «замыкая» этот круг (Петровић 1992, 275, Сврлиг).

Другой аспект «хождений в жито» обнаруживается в тех ситуациях, когда некая процессия (церковная или нет, не имеет значения) обходит все принадлежащие данному сообществу поля и другие земли, связанные с культурной деятельностью сообщества. Этот случай проанализирован С. М. Толстой. По ее мнению, «...семантику таких обходов можно определить как „собрание“ („связывание“)

¹⁴ Об ограждении, огораживании как приеме вербальной магии см. подробнее: Левкиевская 1995.

пространства... Его цель — ритуальное подтверждение границ своего, освоенного пространства и своего социума, на которые должна распространяться испрашиваемая обрядом защита... В обходах... путем хождения... „обозначается“ культурное пространство и принадлежащие к нему люди, совершается их ритуальная „номинация“ и демонстрация в качестве объектов внимания со стороны высших сил» (Толстая 1996, 98—99). Такую ситуацию мы наблюдали и в вознесенских обходах южнославянских «крестоношей», и в западнославянских обходах полей на Войцеха, сопровождаемых символической поркой подростков, которые должны были в результате этого обхода хорошо запомнить границы полей, принадлежащих данному селению.

Элемент «хождение» — главный в рассматриваемом ритуально-мифологическом комплексе — обладает явной продуцирующей семантикой. Такое представление о славянских «хождениях в жито», может быть не всегда прямо выраженное в поверьях и описаниях, относящихся к обходам, подтверждается многими другими свидетельствами¹⁵.

Рассказывая выше о белорусских процессиях, обходящих поля в Юрьев день, мы обратили внимание на то, что во время движения этой процессии молодежь исполняла известную восточнославянскую обрядовую песню, в которой движение (хождение) процессии осмысливается как магический способ воздействия на плодородие земли: «Где хоровод ходит, там жито родит, а где не бывает, там жито вылегаем» (Шейн 1902, 169—170); ср. «*Hdzie korowaj hodić, tam žito rodić*» (Moszyński 1929, 218, вост. Полесье). Известны многочисленные календарные варианты этой песни, в которых может варьироваться субъект действия («коза» в колядках, «девушки» в весенних песнях и т. п.), но неизменной остается связка «ходит—родит», указывающая на производительный смысл «хождения» как такового¹⁶.

О том же, по сути, говорят и другие источники, описывающие разные случаи ритуального хождения, не обязательно имеющие отноше-

¹⁵ С. М. Толстая обратила внимание на то, что в рязанских говорах для глагола *идить* отмечено значение 'расти, давать хороший приплод или прирост' (Толстая 1996, 97).

¹⁶ О мифопоэтической паре «ходить—родить» см.: Katičić 1989.

ние к посещениям полей. В пинском Полесье, например, на Купалу женщины «идут на лён, по нём походять, коб рос хорошо» (ПА, Ласицк Брестской обл.). В Черниговской губ. в Вербное воскресенье женщины стремились непременно принять участие в обходе вокруг церкви с освященной вербой, полагая, что от этого у них будет хороший урожай льна (Малинка 1898, 162, Нежинский у.). У болгар в традиционных лазарских обходах сел девушками брачного возраста лазарки, встречая на своем пути поле, обязательно проходили через него, например, с такой песней:

Родило се, преродило,
От два класта шиник жито,
От два грозда ведро вино...

Уродилось, уродилось
Из двух колосьев мера жита,
Из двух гроздьев ведро вина...

(Захариев 1935, 203, Каменница)

Примечательно, что в другое время людям запрещалось ходить по полю. По мнению М. Арнаудова, лазарские обходы связывались с предстоящим урожаем, поэтому именно девушки-невесты как носительницы производящего начала («най-берекетлии») обходили не только села, но и зеленеющие поля (Арнаудов 1943, 85). Производящий смысл придавался и обходам южнославянских «русалий», посещавших поля, виноградники и сады на Русальной неделе после Троицы. Считалось, что там, где они прошли, начинают цвести поля, которые позже дают хороший урожай, там цветут и плодоносят лоза и фруктовые деревья, ибо мифологические русалии/русалки, от которых зависит урожай, остаются довольны этими обходами (Маринов 1914, 477, вероятно, северо-западная Болгария).

Связь хождения с производительным началом, по всей видимости, может иметь разные мифологические и символические толкования. С одной стороны, ее можно объяснить фактором движения, соотносимого в традиционной культуре с широким спектром положительных значений и отвечающего идеям развития и приумножения как основным мифопоэтическим константам весеннего календарного цикла. Это заметно, например, у словенцев Каринтии, которые полагали необходимым сажать фасоль во время движения марковской процессии, чтобы фасоль хорошо росла и дала обильный урожай, а также окучивать в это время огурцы — чтобы они были такими же длинными, как процессия (Kuret 1, 292, Фрам).

Аналогичное значение приписывалось обрядовым хождениям и в Западной Европе. В Тироле ряженые «георги» ходили в Юрьев день «будить траву»: считалось, что там, куда они вступят, вырастет обильная трава и будет урожай хлеба; в Нидерландах в троицкий понедельник вокруг церкви совершались обходы с лошадьми: верили, что троицкий всадник способствует плодородию полей (КОО 2, 84); у финнов с Вознесения по Иванов день девушки с теми же целями совершали шествия на возвышенности, где пели особые песни (КОО 2, 171, 84, 132).

С другой же стороны, продуцирующая семантика ходьбы, хождения есть функция (в мифологическом смысле) той части тела, которая участвует в этом виде движения, т. е. функция ног. Именно ноги связаны с хтоническим началом, поскольку более других частей тела приближены к земле и с ней непосредственным образом соприкасаются. Как пишет Я. В. Чеснов, «есть... универсальная черта кинесики ног — их отношение к хтоническим силам земного плодородия. Направленность ног к земле и связь с растительным миром сообщают им хтонический характер» (Чеснов 1989, 125). Кроме того, ноги есть часть материально-телесного низа человека, соотносимого с производительным началом (вспомним описанные в других главах книги обычаи с «колодкой», прикрепляемой к ноге неженатого парня или девушки с целью побуждения их к браку и продолжению рода) и сферой интимности, что также соотносит ноги с темой продуцирования.

Наконец, есть еще одно обстоятельство, на которые стоит обратить внимание. «Хождения в жито» во всех славянских традициях включали в себя идею теофании и соотносились с мотивом странствующего по земле Бога-путника. Бог/Христос или святые — покровители урожая и земледелия — мыслятся участвующими во всех этапах земледельческой деятельности крестьянина: севе и пахоте, жатве, косьбе, в том числе в «поощрении» роста культурных растений и осмотре посевов. И хотя во многих календарных паремиях и поверьях бывает трудно отделить самого святого от праздника, посвященного его имени, тем не менее есть тексты, где речь идет именно о святом или Боге.

У восточных славян, в силу прикрепления обходов полей к Вознесению, когда Бог возносится на небо, именно Христос часто оказывался первым, кто совершал обход полей. В Калужской губ. лю-

ди объясняли практику воздерживаться от выходов в поля до Вознесения тем, что до этого дня «Христос ходит» (Лебедева 1997, 14). А в украинских Карпатах обходы, напротив, совершались в период от Пасхи до Вознесения, как бы одновременно с Христом — «пока Христос не вознесся до небес» (КА, Ярок Закарпатской обл.). С Вознесением и близкими ему календарными датами связаны многочисленные паремии, в которых Христос или святой «побуждали» злаковые культуры и другие растения к росту, ср. русскую паремию: «Пошел Христос на небеса, потащил житишко за волоса» с аналогичной ей белорусской: «Прышоў Амос (15/28.06) — цягне ўгору авёс» (ЗК, 375).

Свв. Юрию и Николе (вешнему), которых праздновали раньше (в конце апреля — начале мая), «поручался» более ранний обход озимых, приходящийся на этап появления первых всходов, ср. в витебской волочебной песне: «Мікола по межах ходзіць, / Межы оглядаіць, жыта раўнуіць [равняет]...» (Шлюбскі 1927, 91). В Калужской же губ. верили, что именно Микола обходит поля в канун своего праздника и подсеивает жито там, где посевы плохо взошли. На Миколу крестьяне посещали посевы и убеждались в том, что все хлеба взошли ровно и будущий урожай налицо (Лебедева 1997, 14).

На западе и юго-западе Славии — в силу приуроченности обходов полей ко дню ап. Марка — функции, аналогичные Николиным у восточных славян, исполнял Марк, ср. популярную польскую паремию «Św. Marek poszedł na folwerek oglądać żytko, czy urosło wszystko» [Св. Марк пошел на поле осмотреть жито, все ли оно выросло (взошло)] (Stelmachowska 1933, 156). Те же функции у западных славян могли приписываться св. Виту (15/28.06) и св. Войцеху (23.04/6.05).

На востоке Балкан выходы в поле в Юрьев день как бы повторяли путь святого Георгия, обходящего и благословляющего посевы. Юрьевские обходы полей в связи с этим получали самые разнообразные объяснения, так или иначе апеллирующие к образу св. Георгия. Так, македонцы верили, что в канун праздника сам св. Георгий обходит или объезжает все поля, благословляя только те из них, которые украшены зелеными ветками (Колева 1981, 112). В западной Сербии бытовала легенда, согласно которой св. Георгий якобы уничтожил однажды посевы нехристиан (отказавшихся от своей веры людей). Испугавшиеся люди с тех пор и стали втыкать в поля

крестики, чтобы он видел, что хозяева полей — христиане (Мило-
јевић 1869/1, 145). Болгары Родоп полагали, что в Юрьев день
св. Георгий обходит поля, *да види и обиди лятното и зимното*
[чтобы увидеть и обойти яровые и озимые] (Райчевски 1998, 44).
Аналогичные мотивы пронизывают песенный фольклор георгиев-
ского цикла. Одна болгарская песня, исполнявшаяся во время кре-
стного хода по полям, передает диалог св. Георгия и его матери:
святой осматривает посевы и сетует на то, что ничего не выросло, на
что она отвечает:

Слава Богу, свети Гьорги,
Да ща Господь ситна роса
От Гергьовден до Спасовден,
Ща да класят есенини,
Ща да никнат пролятнини!

Слава Богу, святой Георгий,
Даст Господь частый дождь
От Юрьева дня до Вознесения,
Будут колоситься озимые
И взойдут яровые!

(Арнаутов 1943, 99)

Осмотр посевов в более позднее время, в самом конце весеннего
цикла, считался также прерогативой св. Вита (Вида)¹⁷.

Таким образом, «хождение в жито» в мифопоэтическом смысле
может быть прочитано как ритуальное повторение/моделирование
некоего акта, совершаемого (или некогда совершенного) странст-
вующим по земле Богом или святым, покровительствующим уро-
жаю и вместе с тем его провоцирующим. В этом контексте участие
в обрядах выхода в поле священнослужителей следовало бы, при
известных оговорках, рассматривать как вполне логичное замеще-
ние Бога или святого лицами, имеющими сакральный статус и пото-
му более других подходящими для таких целей.

Хочется также обратить внимание на параллелизм этих поздне-
весенних обрядов и рассмотренной нами выше масленичной кукер-
ской пахоты, основным «деятелем» которой был «царь» (см. выше,
в Части I, главе 7-й). Сакральный статус лица (Бог, святой, свя-

¹⁷ У болгар в Дупнишко мотив «святой обходит в свой праздник посевы, кото-
рым он покровительствует», реализуется в отношении виноградарства: в день
св. Трифона, считающегося патроном виноградарей, когда якобы лоза оживает и
в ней начинается движение соков, во время обрядовой трапезы исполнялась пес-
ня, начинающаяся так: «Трифун тропа по селото, па си ойде во лозата...»
[Трифон топает по селу, потом он входит в виноградник...] (Кепов 1936, 121).

щенник, царь), совершающего первую пахоту, первым обходящего поля в праздник, отправляющего на поле благодарственный молебен, существен не столько для действенности обряда, сколько для самого статуса этого действия, переводящего его в иное, сакральное, качество.

Мотив «смотреть жито». Говоря о разных формах «хождений в жито», мы не раз упоминали о том, что целью очередного выхода в поле называют «осмотр» посевов («ходить смотреть, осматривать, проведывать жито»); то же действие приписывается и святым (Юрию, Николе, Марку и др.). Мотив «осмотра», «смотрения», «оглядывания» посевов встречается регулярно во всех трех славянских традициях — южной, западной и восточной. Одновременно сообщению о выходе в поле в тот или иной праздник может предшествовать указание на запрет совершать подобные выходы в поле (запрет «осматривать» хлеба) до этого праздника. Иными словами, день выхода в поле во многих местах оказывается и днем снятия табу на осмотр, «проведывание» посевов.

Словаки не разрешали смотреть на лен до св. Яна (Horváthová 1986, 224), а жители польского Поморья — смотреть на жито до дня св. Вита: «*Do św. Wita nie oglądaj (nie zjrzyj do) żyta, a po świętym Wicie siadaj często w życie*» [До св. Вита не заглядывай на жито, а после св. Вита сиди часто в жите] (Stelmachowska 1933, 166).

У южных славян осмотр посевов «входил в обязанности» св. Георгия, ср. в юрьевской песне:

Георгия коня ковеше...
Да си иде нис полето,
Да си види берекъето:
Есенното класило ли е,
Пролетното никнало ле е!

Георгий подковывал коня...
Чтобы поехать на поле,
Чтобы посмотреть на урожай:
Заколосились ли озимые,
Взошли ли яровые!

(Кепов 1936, 127, болг., Дупнишко)

То же совершали и хозяева, выходя в этот день в поле. У македонцев Скопской Котлины хозяин утром в Юрьев день *разгледа њиве* [осматривает поле] (Филиповић 1939, 399).

У восточных славян мотив «смотреть жито» появляется и в паремиях, и в поверьях, и в обрядовых песнях, приуроченных к обходам полей. Жители Подлясья в Юрьев день «*chodili w pole hladaty*,

jakoje zhyteczko» (Гура, рукопись, Белостокское воев.). На Украине о таком выходе в поле говорили *ходять дывытыся на жыта* (Rulikowski 1853, 125, Бердичевский у.). На Русском Севере «в Иванов день ходили в поле *смотреть рожь*. Так говорили. *На Иванов день цвет, а на Ильин день хлеб*» (АА, Тихманьга Каргопольского р-на Архангельской обл.). В России «ходили в поле *смотреть всходы*» и на Феодосью (29.05/11.06) (КГ, 225). О запретах осматривать жито до Николая вешнего, Вознесения и других праздников мы упоминали выше.

Осматривание посевов — популярный мотив весенних календарных песен, в которых это действие приписывалось св. Юрию, ср. в белорусской юрьевской песне:

Юрай, Юрай, уставай рана,
Бяры коні, едзь ў поле,
Едзь ў поле аглядаці,
Наша жыта паліваці.

(Веснавыя песні, 158)

а кроме того, девушкам, обходящим поля в духовские праздники:

Мы сы поля идем, мы сы чистого,
Нагляделися жита густого,
Жита густого, колосистого...

(Добровольский 4, 198)

Пайдзём, Боже, у чистыя поля,
У чистыя поля да жита гандети:
Ты усё жита, жита усхадила,
Ты усё жита, жита выметала,
Ты усё жита, жита зацветала,
Ты усё жита, жита наливала,
Ты усё жита, жита паспывала.

(Винарчик 2000, 114)

В целом картина, кажется, выглядит следующим образом. В традиционном календаре многих славянских традиций были известны дни (праздники), когда совершались выходы в поле с целью осмотра посевов. До этого дня выходы в поле были запрещены, причем часто запрещалось не просто выходить в поле, а именно «смотреть» на посевы (лен, подросшие или начавшие колоситься хлеба).

Особенно красноречиво этот запрет выражен у болгар: право посещать поля предоставлялось только лазаркам и только в Лазареву субботу; по свидетельству Захаријева, в другое время ни им, ни кому-либо другому нельзя было ходить по полю; нарушившему же запрет адресовалось следующее проклятие: *очите биха му извадили* [глаза бы ему вырвали] (Захаријев 1935, 203) — проклятие, указывающее на то, что взгляд, до времени брошенный на молодые хлеба, по-видимому, мог привести к их «сглазу», порче (преднамеренной или невольной).

На этом зиждется и следующее предположение: обходы полей в Юрьев день (приписываемые Богу и святым, совершаемые сакральными лицами, священниками и паствой, хозяевами) могли быть способом освящения посевов и их превентивным оберегом. Апотропеический характер обходов полей проявляет себя по-разному. Так, у сербов Славонии (даруварские села) ночью в канун Юрьева дня, хозяин босиком, в чистой одежде, с ружьем шел вокруг своих полей и стрелял; все это производилось для того, чтобы осмотреть (проверить) свои хлеба (пшеницу) (*да прегледа своје жито*) (Вукмановић 1936, 161). В Болгарии, в р-не Хасково, в канун Юрьева дня, когда жито начинало колоситься, каждый хозяин обходил и осматривал свои посеы, дабы убедиться в том, что на поле нет следов чьей-либо магии (срезанных колосьев и др.) (Арнаутов 1924а, 393).

Судя по календарным срокам обрядовых выходов в поле, хлеба были особенно подвержены порче в моменты, наиболее критичные для их роста и плодоношения: во-первых, в пасхальный период (Юрьев день, Пасха, дни свв. Войцеха, Марка, Николы), когда (на севере) озимые всходили и могли быть побиты заморозками или просто не взойти, а на юге уже начинали колоситься, и во-вторых, в начале колошения озимых и всхода яровых хлебов (на севере) или (на юге) при начале жатвы (Вознесение, дни свв. Вида, Яна, Петра и Павла). Показательно в этой связи, что, например, в Ярославской обл., где осмотр посевов совершался на Вознесение, в этот же день происходила смена названия растущих хлебов: если до Вознесения (до осмотра посевов) хлеба еще назывались *зеленя*, то после Вознесения и обхода полей — уже *рожь* (Добровольская 1999, 4).

В рассматриваемых обычаях также нашел отражение момент прохождения природой кульминационной точки своего вегетативного цикла. Косвенно об этом свидетельствует календарное пове-

рье, известное сербам центральной Боснии. В Высочской Нахии ко дню св. Вида нужно было завершить сев яровых; говорили, что в этот день обязательно «придет Вид и увидит: что взошло, то взошло, а что не взошло, то и не взойдет» (Филиповић 1949, 139), ср. то же у поляков Поморья: «Если жито не вырастет до св. Вита, то уже больше не будет расти» (Stelmachowska 1933, 167). Поскольку после этого посаженное в землю уже больше не могло взойти, оно теряло свою привлекательность как объект порчи и сглаза.

Таким образом, возможно, что эти ритуальные «смотрения» и табу на них имели природу оберега. На это указывают, в частности, восточнославянские предикативно-объектные конструкции типа рус. *глядеть детей, смотреть детей, глядеть гусей, смотреть корову*, болг. (от)гледам деца 'присматривать за детьми; растить детей' и под., имеющие значение 'присматривать, стеречь, оберегать, заботиться', свойственное глаголам *глядеть, смотреть* и, возможно, сохранившееся в в.-слав. *глядеть жито, смотреть рожь*. Кроме того, в описанных контекстах «смотреть» могло означать и 'проверить, убедиться в наличии, оценить', ср. рус. перм. *проверять посе́вы* 'о выходах в поле с Иванова по Петров день' (Чагин 1998, 116).

Осмотр посевов был своего рода их «смотринами», первым «выходом на публику», когда хозяева и другие визитеры должны были убедиться в хорошем состоянии посевов и оценить перспективы урожая¹⁸.

Мотив «мерить жито». Третий мифопоэтический компонент «хождений в жито», в той или иной степени известный во всех трех славянских традициях, — это гадания и приметы, указывающие на необходимость измерить подросшие к моменту обхода посе́вы (проверить, насколько они подросли) с помощью какого-нибудь природного объекта или артефакта. По результатам этого измерения-сравнения делались прогнозы относительно будущего урожая. Если посе́вы были выше того, с чем их сравнивали, и могли полностью скрыть объект, ожидался хороший урожай, и наоборот.

¹⁸ Об этом косвенно свидетельствуют такие значения слова «смотреть», как, например, рус. *смотреть загнетку* 'осматривать хозяйство жениха в свадебном обряде' или *смотрины*.

У восточных и западных славян, где эти приметы и обычаи известны наиболее широко, чаще других среди природных объектов фигурировали ворона и иные птицы. На Карпатах во время обходов полей в Юрьев день глава семьи примечал: «*Якшо ховаласа ворона, значит ѱжэ ото хороший ѱрожай*» (КА, Днестровка Кельменецкого р-на Черновицкой обл.); на Витебщине также смотрели: если ворона во ржи «схувайтца» — к урожаю (Никифоровский 1897, 246); согласно курской примете, если «*на Николу грач скроется в зеленях ржи, будет урожай*» (ИзвКОК 1927/4, 71, Обоянский у.). Восточным славянам были известны и двусоставные приметы того же содержания, ср. укр.: «*На Юра... коли сховається в житі ворона, то буде урожайне літо, а як горобцю по коліна, то буде лихе літо*» (Чубинский 3, 30, Ущицкий у.). У восточных славян аналогичная примета могла быть связана с ложкой и относиться к более позднему времени, ср. укр. «*Коли до Івана проса буде з ложку, то буде і в ложку*» (ПП, 392), курск. «*Если к Петрову дню просо вырастет длиною с ложку, то будет каша в ложке*» (ИзвКОК 1927/4, 71, Обоянский у.)¹⁹.

На западе Полесья и в некоторых центрально-русских регионах этой примете соответствовало гадание, представляющее собой своего рода «разыгрывание приметы». Мы уже упоминали об обычае во время обходов выносить в поле хлеб. Именно этот хлеб (разные его виды) клали в посевы и сравнивали с ним по величине молодые всходы. Так, на западе Полесья хозяин, придя в Юрьев день на поле с

¹⁹ Вообще Юрьев день у всех славян является важнейшим календарным рубежом вегетативного цикла. К нему, согласно приметам и поверьям, деревья должны покрыться листвой, ср. рус. москов. «*К Юрьеву дню лист на березе должен быть в полушку*». Известная всем славянам примета о начале кукования кукушки напрямую связывает состояние общей вегетации с прогнозами на урожай: считается, что, если кукушка впервые закукует «на голый лес», год будет неурожайным и голодным, и наоборот. Сравни ту же зависимость в русской примете, прямо эксплицирующей идею «меры»: «*Коли на Федота (18/31.05) на дубу мукушка с опушкой, будешь мерить овес кадушкой*» (КГ, 205).

Измерением некоторых природных объектов, которые к Юрьеву дню должны были достичь определенного размера, у русских определялось время совершения хозяйственных ритуалов. Так, в Ленинградской обл. пастухи первый раз весной выгоняли в поле скот на «полный роспуск осинового листа» (Русский Север. Л., 1986, 173).

хлебом, клал его на землю и, отойдя на несколько шагов в сторону, примечал, спрятался ли хлеб в посевах. В редких случаях прятать в посевах могли какие-нибудь другие предметы, например те же ложки или яйца. Ср.: «На Юрья идэ кожны коло свого посева и бэрэ пирога. Кладэ ёго ў жыто и ўжэ прымэчае: „Як пириг сховаеця ў жыто на Юрья, то будэ урожай, а як нэма и ў Миколы, то, кажуть, не будэ николаы“» (ПА, Ветлы Любешовского р-на Волинской обл.). В Ярославской обл. на поле готовили яичницу, а ее остатки прятали в посевы и примечали, видно ли ее во всходах ржи (Добровольская 1999, 4). В Московской обл. вспоминали о том, что прежде на Миколу пекли «лесенки», бросали их в рожь и смотрели: если лестница «схороницца», то год будет хороший, урожайный (Толстой 1984, 13). В том же регионе на Вознесение в посевах ржи прятались дети, ложась на землю, и спрашивали у родителей: «Видать меня?», на что им отвечали: «Нет, не видеть!»²⁰. Косвенную аналогию можно усмотреть в словацком обычае на Пасху катать по земле сдобный хлеб (плетенку), чтобы хлеба были большими, как калач (Валенцова 1988, 127).

У западных славян подобные гадания нам неизвестны, зато соответствующие приметы встречаются часто. Ср. пол. «*Gdy św. Jerzy schowa kurę w życie, to zboża będą obficie*» [Если св. Юрий спрячет курицу в жите, то хлеба будут обильными] (Stelmachowska 1933, 153, Поморье), «*Na św. Wojciecha patrona skryje się w zbożu zając i wrona*» [На св. Войцеха-покровителя в хлебах спрячутся заяц и ворона] (Stelmachowska 1933, 155, Поморье); «*Gdy na Wojciecha wrony z żyta nie widać, możesz resztę karmy ze stodoły wydać*» [Если на св. Войцеха вороны из жита не видно, можешь вынимать остатки зерна из овина] (Kolberg 24, 155, Мазовше); «*Taka pszenica zwykle urodzajna bywa, która na świętego Wojciecha przepiórkę pokrywa*» [Та пшеница обычно бывает урожайной, которая на святого Войцеха покрывает перепелку] (там же); словац. «*O Dzure má sa už vrana do oziminy*

²⁰ Н. И. Толстой в работе 1984 г. указал на близость, существующую между подобными юрьевскими обычаями и архаическим ритуалом-диалогом, когда хозяин прятался за горкой хлебов и спрашивал домашних, видят ли они его, а те отвечали, что не видят (видят немного), на что хозяин желал им в будущем не видеть его совсем «за имуществом и хлебами». Этот ритуал-диалог известен славянам с XII в., а в позднейшее время был наиболее популярен именно у южных славян.

schovat'» [На Юрия в озимых должна спрятаться ворона] (Валенцова 1996); морав. «*Na sv. Marka schová se do žita vranka*» [На св. Марка спрячется в жите ворона] (Bartoš 1892, 156); ср. аналогично у словенцев: «*O Kresu se mora v prosu vrabec skriti*» [В летний Иванов день воробей должен скрыться в просе (о яровых)] (Kuret 2, 143).

Впрочем, у южных славян ситуация в целом выглядит несколько по-другому. Непосредственно с урожаем здесь связано совсем немного примет и обычаев²¹. Так, в Софийском кр. в Юрьев день хозяин, закопав во время обхода в середине поля яйцо, становился на краю поля и смотрел на посевы: если они целиком скрывали то место, где он закопал яйцо, значит, будет хороший урожай (Колева 1981, 112). Жители Далмации верили, что, если к Юрьеву дню появились хорошие всходы, в дальнейшем следует ожидать и хороших хлебов (ZNŽO, 1896/1, 246). В Нижней Краине (Словения) полагали, что ко дню Филиппа и Якоба лист виноградной лозы должен быть такого размера, чтобы полностью покрыть стакан; в этом случае будет обильный урожай винограда (Kuret 1, 295). Хорваты Полицы рассматривали как благоприятный такой дождь в день св. Юрия, после которого вол мог утопить в луже свой рог; в этом случае, по их мнению, год должен был быть урожайным (Ivanišević 1905, 50).

Однако отсутствие у южных славян развитой системы соответствующих примет и обычаев вполне компенсируется косвенными аналогиями. В южнославянской традиции, особенно широко на востоке Балкан, однотипные обычаи, связанные с измерением, «адресуются» не урожаю и посевам, а скоту и направлены на его приплод. Приведем лишь несколько примеров. У болгар в Пернишко в Юрьев день мужчины собирали кожи всех оброчных ягнят и складывали их одна на другую. Священник становился за ними и спрашивал: «*Видиш ли ме или не?*», на что они отвечали: «*Малко се видиш, догодина ич да не се видиш*» [Видно ли меня? — Немного видно, а на следующий год чтобы совсем не было видно] (т. к. предполагалось, что ягнят будет намного больше и соответственно будет больше шкур закланных к празднику ягнят) (Колева 1981, 85). В той же Болгарии при первом закалывании ягнят говорили: «*Свети Ѓорге, ей това си ми принесъл тая година, до година поголямо да ми донесеи!*» [Свя-

²¹ Об обычае измерять колосья на поле в Юрьев день нам известно лишь из пересказов и вторичных источников, ср.: Арнаудов 1924а, 397.

той Георгий, это то, что ты принес мне в этом году, а на следующий год принеси мне больше] (Арnaudов 1943, 96); хотя в данном случае измерения не производилось, тем не менее сравнение настоящего и будущего просматривается и здесь. Наконец, и у южных славян, и в Карпатах в Юрьев день при первом выгоне овец на пастбище и первом надое часто производился замер молока, которое выдоили первый раз. В Закарпатье к этому событию относилась примета, согласно которой количество сыра, которое собирались заготовить за сезон, должно было равняться количеству молока, выдоенного в день *мири* (меры) (Богатырев 1971, 242). Вспомним также о восточнобалканских (преимущественно болгарских и македонских) обычаях взвешиваться в Юрьев день на весах, устроенных на молодом и зеленом дереве, — с тем чтобы определить, как изменился человек за прошедший год, и тут же поблизости на деревянном столбе отмечают это²².

Идея «меры», заключенная во всех этих поверьях и поговорках, в свою очередь позволяет осмыслить интересующие нас обычаи и приметы (типа «Если пирог спрячется в Юрьев день в жите, будет хороший урожай») как способ узнать будущее (т. е. размеры будущего урожая), в том числе и через сопоставление прошлого (хлебов, испеченных из муки предыдущего урожая) и настоящего (посевов, взошедших к тому или иному празднику).

* * *

По нашему мнению, именно эти три мотива — «ходить по житу», «смотреть жито» и «мерить жито», в разной степени известные во всех трех славянских традициях (восточной, западной и южной), являются той основой, которая, во-первых, объединяет эти традиции и их локальные варианты (и в этом смысле может быть оценена как общеславянская) и, во-вторых, обеспечивает относительную цельность весенне-летнего комплекса «хождение в жито» и единство его мифологической семантики и символики, проявляющиеся в магических практиках, календарных песнях и поговорках, в календарной терминологии и многочисленных поверьях, сопутствующих «хождениям в жито».

²² См.: Тановић 1927, 68; Делиниколова 1960, 166; Петровић 1907, 448; Пловдивски кр., 271 и др.

ГЛАВА 6

ПАСТУШЕСКИЕ ПРАЗДНИКИ

*Nici baba, ni junak,
Neg si svinjski pomijnák!*

Словенская пастушеская дразнилка

Пастушеские праздники у восточных, западных и южных славян: традиции, формы, праздничные обязанности пастухов. — Мотив венчания скота.

Н аряду с «хождением в жито» в постпасхальном цикле присутствует и пастушеская тема, имеющая касательство к другой, не менее важной сфере хозяйственных интересов славян — скотоводству. В этот период отмечают так называемые праздники пастухов, когда пастухи, в обыденной жизни занимающие, как правило, маргинальную позицию в сообществе, становятся главными действующими лицами — объектами чествования, одаривания и иных форм поощрения. Появление пастушеских праздников в постпасхальный период в принципе вполне объяснимо, если вспомнить, что как раз на это время приходятся едва ли не основные события скотоводческого года: первый выгон скота на весенние пастбища, в районах с отгонным скотоводством — перевод скота из долин на высокогорные пастбища, а также обработка молочных продуктов (прежде всего приготовление сыра), стрижка овец, отделение молодняка, начало доения и замеры молока, клеймение овец.

Обычаи, посвященные самим пастухам в период выгона скота (в разных зонах современной Славии приходящегося на околопасхальный период — Страстной четверг, дни свв. Войцеха, Юрия, Марка), в целом небогаты, ибо в это время объектом большинства ритуалов является не пастух, а скот — его благополучие и безопасность во время выпаса, высокие удои, приплод. Тема выгона скота, так широко разработанная в славянской обрядности, остается фактически за рамками нашего исследования, поскольку (как и обряды вызывания дождя) принадлежит скорее к окказиональной обрядности, нежели к сфере традиционного календаря. Что же касается пастуха, то ему посвящены в это время лишь отдельные обычаи.

Во-первых, в некоторых славянских традициях маркированной оказывается смена пастуха (чабана) или сам факт его найма. Словен-

цы, например, считали обязательным нанять пастуха до дня св. Марка, ибо, если это случится позже, хозяйству может быть нанесен урон (Колева 1981, 103). У южных славян в канун Юрьева дня торжественно выбирали нового чабана, который должен был вести отары на высокогорные пастбища, или «планинку» (хозяйку высокогорного пастбища). При этом новую хозяйку украшали травами, чтобы скот в течение выпаса давал много молока и был здоров. Старая хозяйка готовила парадный завтрак и передавала новой «планинке» специальный сосуд для доения овец, также богато украшенный травами и цветами (см., например: Костић 1989, 99; Петровић 1948, 243).

Другим важным событием тех дней, к которым был приурочен выгон скота, является у славян традиционное угощение/одаривание пастуха. Как правило, в связи с выгоном скота у восточных и западных славян практиковалось подношение пастухам специального угощения, состоявшего из хлебов или лепешек, яиц (яичницы) и сала и носившего названия, производные от слав. ⁺*vygon-*, типа полес. *выган*, словац. *vyhonomuj osuch* и под., а также иные: рус. *яичница*, словац. *vaješnice* и др. (об этих терминах см. специально: Плотникова 1997). Эти угощения вручали пастуху при выгоне, относили ему на пастбище; в некоторых местах пастухи сами обходили дома и собирали угощение (особенно широко пастушеское «колядование» было распространено на западе южнославянского ареала — в Хорватии и Словении). К этому же периоду (дням свв. Войцеха, Юрия, Марка, Николы вешнего и др.) приурочены у славян «скотьи» праздники («воловыи», «конские», когда тягловый скот распрягали и освобождали от работы).

Однако все же главное место в постпасхальное время занимали пастушеские праздники троицко-купальского периода. Их развитые формы были известны не везде: основная область их распространения — западная часть современной Славии (включая запад восточнославянского ареала); на востоке же (у восточных славян, а также на востоке Балкан) можно встретить лишь отдельные элементы этих празднеств.

Троицко-купальские праздники пастухов заметно отличаются от прочих (например, от юрьевских, марковских или от осенних) тем, что не связаны по времени с определенными этапами скотоводческого года, в частности, ни с началом летнего выпаса, ни с его завершением. Это в полной мере отразилось в терминологическом

оформлении праздников и реалий, к ним относящихся. На Черниговщине, например, дары, адресуемые пастуху при начале выпаса, назывались *выгонщина* (от *выгонять*), а по его завершении — *дяковщина* (от *дяковать* 'благодарить'), то есть были мотивированы событиями и этапами хозяйственного цикла. В то же время праздничный дар, предназначенный пастуху в Петров день, получал название, производное от соответствующего хрононима, — *петрийщина* (ср. *Петрівка*, *Петрів день*) — и никак не указывающее на хозяйственное содержание праздника (ПА, Хоробичи Городнянского р-на). Так же и в Карпатах, где земляной стол, за который усаживались пастухи во время своего праздника, отмечаемого в Петров день, назывался *петрик* (Колесса 1898, 93).

В состав пастушеских праздников троицко-купальского цикла входит ограниченный набор обязательных компонентов и эпизодов, среди которых: угощение пастухов (организация пира для пастухов, одаривания в виде продуктов или обход пастухами дворов и сбор угощения); собственно пастушеский праздник — трапеза в лесу или на выгоне, костер, веселье и развлечения, соревнования пастухов и всадников, а также некоторые ритуальные действия, совершаемые пастухами (хлопанье бичами, украшение скота зеленью и др.).

Простейшие формы угощения пастухов можно встретить у восточных славян, причем даже в русской традиции. Так, на Нижегородчине в Семик принято было печь лепешки и раздавать их пастухам (Корепова 1997, № 600). На юго-западе Брянщины на Троицу женщины носили пастухам по пирогу и паре яиц, а он им позже *выставлял петровки*, т. е. угощал женщин в Петров день (ПА, Картушино Стародубского р-на). На Виленщине в Духов день за деревней пастухи жгли костры и трапезничали (Киркор 1857, 162). На Смоленщине к Петрову дню пастухи гнали водку и в сам праздник обходили дом за домом, приглашали хозяев на праздник («*Прошу на пятройщину*») и заодно «колядовали», получая в благодарность за приглашение кусок сала и булку (РАМ, Ф—3228, 1987, Шумяцкий р-н).

Вместе с тем более массовый характер имели у восточных славян не столько пастушеские праздники, сколько праздники мужские («*мужицкие*»), в которых активное участие принимали и пастухи, и конюхи. Чаще всего эти праздники устраивались в Николин день и назывались «*никольщиной*». Праздник был сугубо мужским, куда

девушки и женщины обычно не допускались (РЭМ, д. 1595). В центрально-русских областях к Николе был приурочен также первый выгон коней в ночное и предшествующие ему молебны Николе о том, чтобы святой уберег лошадей от волков и медведей и даровал табуну здоровье (КГ, 191). На Витебщине на Николу приходился праздник табунщиков и погонщиков коней, а также и «конский» праздник (Никифоровский 1897, № 1956). В Каргополье в этот день гуляли пастухи и погонщики, а женщины к празднику пекли для них специальные хлебцы *запряженники* (АА, Тихманьга). Однако когда бы ни проходил этот праздник (в Николин ли день, на Вознесение или в другое время), сценарий его был приблизительно одинаковым. Парни и мужчины (вместе с погонщиками и пастухами) брали с собой продукты и отправлялись в поле, в лес или к месту выпаса (коров или коней), где разводили костер, жарили обязательную ячницу и сало, выпивали и веселились, обычно всю ночь (РЭМ, д. 1693, л. 51, Смоленская губ. Юхновский у.; д. 1089, л. 18, Орловский у.). Впрочем, встречались и облегченные формы, когда в один из дней пастухи просто «пекли ячницу» («На Мыколу гэто вжэ обычай такый, шо вжэ пастухы йичню пычуть»), на которую им дарили или они собирали яйца, что даже не освобождало пастухов от выполнения традиционных обязанностей (Полесский сборник, 108).

У западных славян (чехов, словаков, мораван, поляков, кашубов) и в Карпатах в пастушеских праздниках участвовали родственники и знакомые пастухов. Так, у словаков в области Высоких Татр на Яна проходил пастушеский праздник, называемый «валашский пир» (*valašska hostina*): к ним на высокогорное пастбище приезжали из деревень родственники, здесь устраивали угощение, танцы и веселье до самого утра (Podolák 1967, 143–144). В других местах (на западе Украины, у лемков, бойков, погорян, в польском Поморье, в южных областях Польши) пастушеские праздники приходились на духовский период: обычно пастухи жгли на выгонах костры, веселились, жарили ячницу, пекли картошку, пили пиво, как с участием женщин и девушек, так и в сугубо мужском обществе¹. У бойков (Стрыйский пов.) в пастушеских праздниках прини-

¹ NRzR, 283, 272; Falkowski 1935, 85; Stelmachowska 1933, 162; Húsek 1932, 267; КОО 2, 217 и др.

мали участие все мужчины села — от мальчиков до стариков. За селом, там, где обычно пасли скот, заранее делали большим земляной стол, на него водружали украшенный венками крест и выставляли угощение (сырники, хлеб, горилку и др.). Подростки праздновали до обеда, а во второй половине дня здесь собирались старшие (Колесса 1898, 93).

В окр. Бельско-Бяла (юго-вост. Силезия) со дня св. Яна, к которому был приурочен праздник, пастухи, пасущие овец, получали право проводить ночи с девушками (если делать это раньше, то овцы будут слабыми и потеряют молоко), а девушки, пасущие коров, — право приходить к пастухам в шалаши (АКЕ—7240). На Ораве на время пастушеского праздника, также приуроченного ко дню св. Яна, на выпасе около костра пастухи устанавливали высокую жердь-знамя, украшенную лентами и цветами (Klimaszewska 1981, 146). В восточной Словакии духовский пастушеский праздник назывался *pastyrske rusal'a* [пастушеские русалии]: пастухи делали деревянную или соломенную куклу с огромным фаллосом и обходили с нею село, собирая деньги и продукты «na džadka». При этом обходники зачастую просто воровали у хозяев яйца, солонину, кур и гусей. Хозяева же, которым было хорошо известно это *pastyrske pravo* [пастушеский закон], стерегли свое имущество. Набрав продуктов, молодые люди и девушки, которые пасли скот, отправлялись в лес, где устраивали угощение и веселились три дня и две ночи (Mušíňka 1979, 179). У словаков подобные обходы пастухов по селу могли прямо называться *koleda*; причем при входе в дом пастухи произносили специальное приветствие, свидетельствующее о наличии у них функции полазника, ср.: «*Tento môj príchod prijmite vďačne*» (Horváthová 1986, 214). В р-не Жешова (юго-вост. Польша) старшие конюхи переодевались в «цыган» и ряжеными ходили по селу, собирая продукты для пира на пастбище (Karczmarzewski 1972, 91).

Помимо собственно празднества (пиршества и массовых гуляний) пастушеские обряды троицко-купальского цикла включали также соревновательный компонент. Основным моментом, определявшим статус пастуха в течение всего праздника, было то, насколько рано он сможет пригнать скот на пастбище в день праздника. Первый сделавший это обычно чествовался как победитель, именовался «королем», а последний получал обидные прозвища и всячески высмеивался: словенцы, как мы уже видели, называли его

svinjski potijnák [тот, кто убирает за свиньями], чехи, живущие в Славонии, — *houpivar* (Heroldova 1971, 237), поляки — *miotlarz* [«подметайло»], болгары в Габрово — *курешник* (Моллов 1988, 101), чехи — *leпоч* [«лентяй»] (Zíbrt 1950, 348) или *pikytyrykutyšvopc* (звукоподражание, из нем. заимствования со значением 'хвост коровы, последней выгнанной в Духов день на пастбище')². На Куявах пастух, пригнавший скот последним, должен был весь день ходить с привязанной сзади метлой, а вечером танцевать с ней в корчме (Klimaszewska 1981, 142).

В других случаях статус пастуха определялся в ходе настоящего состязания, как правило конного. У поляков в окрестностях Вроцлава в Зеленые святки у ближайшего холма устанавливался шест: первый пасущий лошадей пастух, прискакавший к этому шесту, получал звание «короля», а последний назывался *rochwist* [«шут»] (Kollberg 45, 25–26)³. Широкое хождение пастушеские соревнования имели у чехов и мораван. В Северной Моравии пастухи после выгона коров бегали наперегонки до жерди с прикрепленным к ней венком: добежавший первым получал статус «глашатая» в обряде «давания имен» (см. в главе «Общинная критика...») (Zíbrt 1950, 358). Впрочем, подобные соревнования могли охватывать и более широкий контингент: в нем, бывало, участвовали практически все местные парни, и обряд принимал форму традиционного мужского развлечения (см.: Валенцова 1996, 257–259)⁴.

Вообще, на всем западе славянского мира во время Зеленых святок пастухи и пастушки часто становились главными участниками празднеств или ритуализованных развлечений. Например у чехов в р-не Властибора в ночь на духовский

² Жители Нидерландов последнее животное, выгнанное в Духов день на пастбище, украшали зеленью и под хохот вводили в город, называя его «троицкой невестой» (КОО 2, 84).

³ Конные скачки неженатых парней были популярны и в Германии (КОО 2, 160).

⁴ Популярными на западе в духовские праздники были и другие виды соревнований: у словенцев, например, состязались звонари, а у западных славян встречались хорошо известные в Западной Европе соревнования стрелков, по результатам которого у поляков в Познаньском воев. выбирался даже «*król strzelecki*» (Kollberg 9, 139–140).

понедельник пастухи устраивали традиционные бесчинства (ČL, 1894/3, 533). Одним из обязательных действий в это время было и хлопанье (щелканье) бичами. Например, в Лугачевском Залесье прежде пастухи были обязаны всю ночь накануне духовских праздников щелкать бичами, ибо считалось, что тем самым они «zlé duchy z dědiny vyháňali» [злых духов из округи выгоняли]; за это пастух получал от каждого дома в селе «святодушный калач» *zahybáč* (Václavík 1930, 396). В Моравии парни *góchajú* 'щелкают бичами' в течение всех трех дней духовских праздников (Húsek 1932, 266). На севере Словении и в Каринтии хлопанье бичами имело массовый характер; для исполнения обычая пастухи даже плели себе особые бичи. Они щелкали обычно ночью, причем один пастух вступал за другим, а все вместе хлопали в определенном ритме. Это должно было отогнать от скота ведьм (Kureš 2, 28). У лемков пастухам поручалось собирать дрова для общесельских ивановских костров, которые сохраняли свое «карпато-балканское» название *watry*, возможно пришедшее к ним вместе с другими элементами балкано-карпатского пастушеского комплекса (NRzR, 284).

Особая роль отводилась пастухам в Чехии и Моравии, где выборы «короля» были только началом большого праздника, включавшего в себя объезд села процессией и публичное оглашение «общественной оценки» каждой семьи перед лицом всей общины. Поэтому от того, каким по очереди (первым, вторым и т. д.) пастух пригонит скот на пастбище, зависела его роль в предстоящем обходе. Так, первый становился «королем», второй «правым министром», третий «левым министром», четвертый «палачом», пятый «тем, кто собирает яйца (мехоношей)» и т. д., а последний «лентяем», которого будут возить в телеге прикрытым хворостом или листьями, а по окончании объезда села бросят в какой-нибудь пруд, чтобы пастух запомнил это и в следующем году поспешил выгнать скот (Čadek 1893, 124; Královac, Čadek 1895, 495, Домажлицко, зап. Чехия). Иными словами, во многих местах Чехии и Моравии основными участниками обряда, теми, кто не только оглашал «общественные оценки и мнения», но и во многом «формулировал» их, были именно пастухи, а вся процессия называлась *pohůnská rada* 'совет пастухов' (Planský 1892, 126; Vaňous 1895, 32 и др.). Оглашение «оценок и мнений» также происходило от лица «совета пастухов». Так, «король», огласив «оценки и мнения» в адрес очередной семьи, каждый раз ссылался на авто-

ритет совета пастухов или обращался к ним за одобрением: «*Já to nemám ze své hlavy, ale z celý rohůnský rady*» [Я говорю это не от себя, а от лица всего совета пастухов] (Zítek 1898, 289, юж. Чехия). Даже когда по традиции «королем» становился не лучший пастух, а представитель одного из самых богатых семейств села, на роль «глашатая» все равно выбирали самого проворного пастуха, доверяя ему тем самым и право на «общественный суд» (Košťál 1905, 412).

Пастушеские праздники троицко-купальского цикла, известные западным славянам, имеют прямое отношение к распространенной на западе и юге Европы традиции выбора временных «королей» на период праздника, а само это понятие «король пастухов», хоть и редко, но все же можно встретить в свидетельствах XIX—XX вв. Так, у чехов в окр. Градца Кралове (Восточно-Чешская обл.) молодежь, пасущая скот, выбирала из своей среды главного, называемого *králem pastuším* (Vukoukal 1901, 175). Более известны аналогичные польские обычаи, предполагающие выбор и последующее чествование «короля пастухов», становящегося главным лицом, «центром» местного сообщества на короткий период праздника.

Согласно одному из описаний такого праздника (напечатанному в труде О. Кольберга), в Куявии (Великопольша) в первый день Зеленых святок все пастухи старались пригнать скот пораньше: пастух, сделавший это первым, назначался «королем», а пастушка — «королевой»; последний же высмеивался и должен был пасти весь скот в течение всех трех дней праздника. В том случае, если первыми пригнали скот несколько человек, «короля» выбирали с помощью бега наперегонки. «Короля» украшали цветами и дарили ему перо для шляпы, а «королеве» — ленты и перстень, вили для них венки. Потом «король» (*król*) и «королева» (*królowa*) выбирали себе свиту — «маршалка», «повара» и др., которые брали на себя обязанность устроить пир и угощение. Вечером все вновь собирались вместе и украшали самого большого и красивого вола из стада: его целиком обкручивали полотном, а рога украшали цветами так, что даже хозяин не мог узнать его. По завершении всех приготовлений начинался *rochód tryumfalny* [триумфальная процессия]. Во главе ее шел «маршалок» (обычно кузнец), перевязанный вышитым полотенцем, с пистолетом за поясом и бичом в руке, за ним шли двенадцать пастухов с бичами, затем лучшая певица в селе и толпа девушек с корзинами цветов, которые они разбрасывали во все сто-

роны; потом музыканты, «королева», которую вели две девушки, и «король», которого вели два парня, затем украшенный вол и еще двенадцать пастухов с бичами. При приближении к селу «маршалок» начинал стрелять, а пастухи — щелкать бичами; девушки в это время пели и бросали цветы под ноги «королеве». На звуки процессии сбегалось все село, вола возвращали хозяину, и начинался трехдневный праздник в корчме (Kolberg 3, 241–243).

Другое большое описание подобного события относится к Серадзскому пов. Здесь также выбирали «короля пастухов» и других персонажей в первый день Зеленых святок — на основании того, в какой последовательности пастухи пригоняли скот на пастбище. О первом пастухе говорили, что он «росу согнал», о втором — что «бабу будил», третьего называли «королем», четвертого — «подкоролем» (*podkról*). Двух последних обязывали приготовить угощение для остальных, а самого последнего обзывали *miotlarzem* и заставляли его тащить за собой по дороге привязанную сзади метлу, когда все гнали через село скот домой. Первым гнал скот «король», увенчанный «короной», вторым — «подкороль» с венком на плечах и т. д.; пастухи щелкали украшенными лентами бичами; последним шел «подметайло», и над ним смеялось все село. После полудня на пастбище устраивали угощение, где распоряжались «король» и «подкороль». Если скот пасли не только парни, но и девушки, то из их среды выбирали «королеву» (PME, 1950/8–9, 670–672).

Исследования, проводившиеся на этих территориях в более позднее время, выявили практически полное исчезновение выбора короля пастухов (Klimaszewska 1981, 143).

Резкое изменение социального статуса пастуха на время трио-ко-купальских праздников заметно в западнославянских обычаях и вне связи с выбором «короля пастухов». Это проявляется в повсеместно бытующей традиции освобождать пастухов от работы на время праздников и даже заменять пастухов хозяевами, которые специально приходили на пастбище, где пасли овец и коров (АКЕ—7240, 7257, Бельско-Бяла, польские Татры и др.).

Окказиональное, временное превращение пастуха в «короля», возложение на него общественных обязанностей, явно превосходящих его исконный статус, и иные формы социальной травестики как нельзя лучше отвечают статусу пастуха как персонажа, склонного (в сакрально-мифологическом аспекте) к разного рода метаморфо-

зам, обладающего некими тайными знаниями (вспомним его роль в чешских ритуалах вынесения «общественных оценок и мнений») и могущего относительно легко перемещаться вверх-вниз по социальной лестнице (см.: Цивьян 1999).

Несколько иначе выглядят пастушеские праздники у южных славян. Если на востоке балканославянского ареала они известны мало, то на западе вознесенский пастушеский праздник (*сточарски празник*) связывается исследователями с античной традицией и прежде всего с древнеримскими пастушескими праздниками, приходившимися на 21 апреля и носившими название *Parilia/Palilia* (КОО 2, 27; Колева 1981).

На территории центральной, а особенно юго-западной Сербии, в Черногории, Боснии, Хорватии и Словении на Вознесение или в Петров день обязательно устраивался пастушеский праздник. У черногорского племени васоевичей жители несли в дар чабанам специальный калач *усоњак* (Филиповић 1967б, 193); у сербов-граничар на Вознесение пастухам дарили еду и курицу, которую те варили в поле; там же пастухи веселились, стреляли и гуляли всю ночь; кое-где, как бы принимая на себя функции «крестоношей», пастухи делали деревянные кресты, которые водружали на дома и деревья (Беговић 1986, 152). В Гласинце (Босния) на Вознесение пастухи *износили* [выносили] *спасовницу* (от серб. *Спасовдан* 'Вознесение'): брали продукты и отправлялись с ними за село на ближайший холм, где торжественно завтракали (Филиповић 1955, 127). В восточной Герцеговине «спасовницей» называли и сам обычай дарить пастухам лепешки *спасовњаче*, которые пастухи кропили молоком ради благополучия и удойности овец (Филиповић 1967, 191, 267). У хорватов Лобора пастухам в троицкое воскресенье приносили на пастбище сыр, а в понедельник яйца (Kotarski 1917, 198). На о-ве Чёв (Каштеланский залив) на Вознесение пастухам дарили сыр и флагу вина, которым они позже поливали овцам шерсть, чтобы овцы лучше развивались (Škoda, Držić 1941, 76). В Черногорском Приморье рано утром на Вознесение чабаны собираются вместе и, прихватив с собой еду, отправляются на холм за селом, где втыкают в землю высокую буковую ветвь, называемую *ранка* (от серб. *ранити* 'рано вставать, просыпаться'). После этого они завтракают и проводят весь день в играх и развлечениях. К концу дня чабаны примечают: там, куда склонится верх ветки, будет лучше урожай.

Рассказывают, что однажды чабаны не поставили «ранку» и в тот год погиб весь урожай (СЕЗб, 1922/23, 146).

Широкую популярность у южных славян получили пастушеские огни, фактически «поглотившие» традиционные календарные костры. Как правило, пастухи жгли так называемые «лиле» — гигантские факелы, сделанные из коры дерева и набитые соломой; с ними чабаны обходили загоны со скотом и втыкали головешки от факела внутри загона с апотропейческими целями (Петровић 1948, 250, Груза; Костић 1989, 105, Сьеница).

Развитые пастушеские праздники, объединявшие черты, присущие самым разным славянским традициям, на этот период приходились и в Словении. Так, в обл. Белая Краина за неделю до Вознесения пастухи набирали дрова для костра, а также собирали продукты для празднества (яйца, хлеб, сало). При первых ударах колокола в сам день Вознесения пастух гнал волов и телят на пастбище, где разводил костер. Все пастухи, собравшиеся у костра, ждут последнего пастуха и при его появлении всячески издеваются над ним, в частности кричат: «*Nici baba, ni junak, neg si svinjski rotijnák!*» [Ты не баба и не молодец, а тот, кто убирает помои за свиньями] (Kuret 2, 15). После этого пастухи начинают готовить яичницу, а когда восходит солнце, на пастбище появляются их младшие братья и сестры, которые пригоняют коров (до восхода солнца этого нельзя было сделать, иначе ведьмы-*scornice* отобрали бы у них молоко в течение лета). После завтрака старшие пастухи идут в церковь, а младшие пасут скот. Обед устраивают здесь же, но уже более обильный — с вином и мясом. Еще утром, разводя костер, они втыкают у костра высокую тонкую ветку, на которую навешивают яичную скорлупу, чтобы все видели, сколько яиц они съели в праздник. До вечера у костра продолжается веселье, после чего скот пригоняют обратно (Kuret 2, 15–17).

Пастушеские праздники поздней весны, известные по преимуществу на западе славянского ареала, в пределах территории *Slavia Latina*, судя по всему, были продолжением и развитием аналогичных празднеств, весьма популярных в Западной Европе (у немцев, французов, шотландцев, итальянцев, румын, в Нидерландах, Швейцарии и др.) и представляющих собой традиционный фрагмент европейской календарной системы. В более широком смысле эти пастушеские праздники вписываются в контекст многочисленных и

весьма разнообразных ритуалов поздней весны и начала лета, посвященных основным социальным группам (ср. «мужские», «женские», «девичьи» праздники, праздники парней, а также пастушеские) и в известном отношении способствующих подтверждению их статуса и в целом — обновлению и укреплению социальной стратификации традиционного сообщества. О них речь пойдет в следующей главе.

* * *

В пастушеских праздниках троицко-купальского цикла выделяется мотив «венчания скота» (украшения его венками и зеленью). Наиболее широко он известен восточным и западным славянам, что же касается южных, то здесь он встречается sporadически. У южных славян гораздо более массовый характер имела практика украшения зеленью только той овцы в стаде, которая была предназначена для ритуального доения, молочной посуды (для доения и для заквашивания первого сыра), загонов со скотом, пастушеского посоха и даже пастушеской собаки, но не самого скота (коров и овец). Кроме того, в подавляющем большинстве случаев у южных славян украшение овцы венком входило в состав юрьевской обрядности и было связано с первым выгоном или доением скота; на духовских и ивановских праздниках украшение зеленью пастушеского инвентаря или животных случалось редко (ср., например: Костић 1989, 105; КОО 3, 212; СД 2, s. v. *Доение ритуальное*).

У восточных славян венчание скота концентрировалось в основном в западнорусских областях (Тверской, Псковской, на севере и северо-западе Смоленской), на Витебщине, встречалось на Кубани и на Украине, было широко известно на западе Украины и Белоруссии (Вольнь, Брестщина) и совершалось, как правило, на Троицу. Пастух делал два венка, один из которых надевал на хозяйку, а другой на корову. Позднее хозяйка доила корову через этот венок, хранила его в течение года (для лечения коровы) или просто вешала в хлеву (Бернштам 1988, 182; ТООФ, № 341, 342; Винарчик 2000, 314—315). Иногда пастух надевал венок только корове, приводил ее домой, а венок отдавал хозяйке «на подойник», за что получал вознаграждение (по два яйца с каждого хозяйства) (Лебедева 1997, 45, Псковская обл.). Венок мог быть обычной формы (круг); в дру-

гих случаях пастух оплетал коровам рога в виде восьмерки (Куракеева 1999, 247, Верхняя Кубань). В любом случае пастуху, приведшему домой украшенную венком корову, полагалось вознаграждение в виде денег или продуктов (ПА, Николаево, Кривляны Брестской обл., Красностав Вольнской обл. и др.). Примечательно и другое: практически во всех свидетельствах это действие пастуха называется *венчать коров* (ср.: Псковский словарь 3, 76), при том что надевание троицких венков на людей подобным образом именовалось крайне редко.

Широкое распространение обычай получил и у западных славян. У чехов и словаков пастухи украшали скот (преимущественно овец) «янскими» венками, чтобы обеспечить высокие удои (КОО 3, 187). Жители польского Поморья также считали, что чем обильнее будут украшены на Троицу волы и коровы, тем лучше будет вестись скот; волов и коров пастухи украшали здесь не только венками, но также и специальными «метелочками», которые должны были отгонять ведьм, отбирающих у коров молоко. Поморские пастухи иногда «венчали» таким образом не только скот, но даже гусей (Stelmachowska 1933, 160). В разных областях Польши украшение коров венками вменялось пастуху в обязанность во время Зеленых святок; тем не менее так же, как и у восточных славян, всегда вознаграждалось (деньгами, сладостями, обрядовыми или повседневными хлебами и др.); в Поморье такое вознаграждение называлось *wieńcowe*; венки делали из цветов, из веток дуба (чтобы рога были крепкими) и т. д.⁵ С венком, уцелевшим на рогах у коровы до самого вечера, пастухи гадали о своей судьбе, забрасывая венки на крышу хлева (СД 1, 315). В Словакии пастухи обычно венчали коров венками 1 мая, на духовские праздники и на Яна; если же коров пасли сами хозяева, то они делали это раньше, в Юрьев день (Horváthová 1986, 195, 215).

Так же, как и у восточных славян, у поляков украшение рогатого скота зеленью могло осмысляться в свадебных терминах. На востоке, в Мазовше и Подлясье, троицкие развлечения с участием крупного рогатого скота или коней получали название *wołowe wesele*,

⁵ Бессараба 1903, 186, Седлецкая губ.; Szyfer 1975, 66, мазуры; Karczmazewski 1972, 91, Жешовское воев.; Karwicka 1979, 201, Добжиньский кр.; SNK, 222, Кошалинское воев. и др.

końskie wesele, т. е. воловья или конская свадьба: процессия, состоящая из парней и пастухов, проводила по селу вола, украшенного венками, на котором иногда сидела кукла-рыцарь (Klimaszewska 1981, 142; КОО 2, 217–218).

В троицко-купальском «венчании» коров можно усмотреть целый спектр значений, соотносимых как с обережной функцией венка и символизируемого им круга, а также со связывающей, скрепляющей функцией самого венчания (ср.: СД 1, 333), так и непосредственно с символикой брака (и как следствие его — плодovitости и «вода» скота). С другой стороны, мотив «венчания, или свадьбы» крупного рогатого скота находит параллели и в многочисленных любовно-матримониальных обычаях троицко-купальского цикла, адресованных молодежи брачного возраста и призванных подвигнуть последних к активизации в этой сфере (об этом речь также пойдет в следующих главах книги). Допустимо предположить, что мотивы, связанные с браком и фертильностью, были актуальны в целом для рассматриваемого календарного периода и потому относились не только к человеку, но также к скоту и даже домашней птице. Пастух же, участвующий в этих действиях в отношении скота и птицы, вел себя сродни священнику и, по сути, выполнял свою сакральную обязанность: был «пастырем», «венчал» скот, за что и получал вознаграждение от благодарных хозяев.



ГЛАВА 7

КАЛЕНДАРЬ И СОЦИАЛЬНАЯ СФЕРА. ТЕМА МЕЖПОЛОВОГО ОБЩЕНИЯ МОЛОДЕЖИ В СИСТЕМЕ ВЕСЕННЕ-ЛЕТНИХ ПРАЗДНИКОВ

*Ой, Пасха идет,
Мы качаться идем,
От какой от рязинюшки
Опять отобьем.
Вятская частушка*

Социализация подростков как тема календаря (лаварки, буенец, Красная горка); девичьи праздники и праздники парней. — Кумление. Мужские и женские праздники. — Брачные намерения и перспективы (гадания; смотривы; оглашение предстоящих браков). — Праздничные формы знакомства и межполового общения молодежи (оглашение брачных намерений, майское дерево, обмен подарками и услугами, пасхальные обливания, хороводы, качели).

Пожалуй, все писавшие когда-либо о славянском календаре упоминали о том, что в его состав входит большое число обычаев социально-детерминирующего типа, которые отмечают совершеннолетие молодых людей и девушек и одновременно подготавливают их к приобретению статуса совершеннолетних, т. е. к переходу в группу молодежи брачного возраста, а также, собственно говоря, к вступлению в брак.

Подобная «интервенция» социальной (и специально — в широком смысле свадебной) темы в календарь в принципе вполне закономерна, особенно если иметь в виду связи реальной свадьбы с хозяйственным циклом (т. е. зависимость свадьбы от сельскохозяйственных работ, фактическая невозможность проведения свадьбы во время сева или жатвы и т. д.), а также непосредственно с календарем как с системой чередования мясоедов и постов, будней и праздников. Большие христианские праздники, такие как Рождество, Пасха или Троица, а также посты не подходили для устройства свадьбы. Как следствие этого в славянском календаре сформировались целые периоды, «отведенные» для сватовства и свадеб: ими были осенний мясоед (до начала рождественского поста), зимний мясоед, начинавшийся с конца святок (ср. рус. помор. «Крест в воду — жених в гору») и завершавшийся на масленицу (ср. также рус. помор.

свадебница 'зимний мясоед'), при том что сватовство обычно заканчивалось раньше (ср. рус. «Афанасьев день [18.01] пришел — никто сватать не пришел, девки те баски остались до Пасхи», «Влася — замуж не ласья»), а также постпасхальный период — от Фомина воскресенья (у восточных славян) или Юрьева дня (у южных славян) до петровского поста. Хотя лето и начало осени и не находились под прямым запретом, однако фактически в это время свадьбы играли нечасто. Подобная вписанность свадьбы в календарный цикл (точнее — наличие своего рода «свадебного календаря») сосуществовала с окказиональностью самого этого события (свадьбы), в принципе могущего произойти в любое время.

В известном смысле зависимой от календаря была и вся система предбрачных молодежных отношений, регулируемая сезонными формами молодежного досуга: посиделками в осенне-зимнее время (по окончании летне-осенних полевых работ — от Покрова, Воздвиженья, Кузьмы-Демьяна до Великого поста; с кульминацией на святки) и «улицей», «хороводом», уличными гуляниями — в весенне-летнее (с Пасхи и до конца лета, включая или исключая самое время летней страды: с Петрова до Ильина дня). Особое место (у русских прежде всего, но не только у них) отводилось масленице¹.

Вместе с тем достижение совершеннолетия и вообще вся добрачная жизнь молодежи (совместное времяпрепровождение в ходе полевых работ, участие в общественных праздниках и увеселениях, специфически молодежные формы досуга, многочисленные игры и хороводы, разыгрывающие ухаживания, сватовство, свадьбу) в основном происходили в рамках обособленных молодежных коллективов («громад» и под.) и в этом смысле были автономны от календарной системы. Эти формы молодежной жизни, которые современные исследователи называют «игрой» (или «игрой в свадьбу»), иначе говоря, вся добрачная жизнь молодежи, занимали в традиционном сообществе огромное место. Будучи способом обучения детей и молодежи межполовому общению, способом их социализации и сущест-

¹ В современных отечественных работах, посвященных проблемам реконструкции архаических древнерусских посвятительных обрядов, также констатируется их тяготение к определенным наиболее заметным датам славянского календаря (ср.: Балушок 1993, 60). Вопросы, связанные с инициацией и посвятительными обрядами как таковыми, остаются за рамками нашего исследования.

венной частью посвятительных церемоний, эти «игры» сопутствовали каждому человеку чуть не с самого его рождения и должны были завершиться (в случае успеха «обучения») свадьбой реальной².

Вот почему, как нам представляется, большая часть этих молодежных игр, церемоний, обычаев или форм досуга, реально пронизывая весь календарь и концентрируясь в его маркированных точках и отрезках (Пасха, святки, троицкий период), в значительной мере была безразлична к самой календарной системе, к мифологии и символике ее конкретных праздников, обрядов и периодов.

С другой стороны, молодежные игры и реликтовые формы посвятительных обрядов, будучи вписанными в календарную систему³, так или иначе взаимодействуют с ней. По мнению Т. А. Бернштам, которой принадлежит несколько работ по интересующей нас теме, такая связь имеет для посвятительных обрядов основополагающий характер, поскольку социальные (посвятительные) молодежные обычаи и игры приурочены «к ходу космоприродного мира». Иными словами, динамика процессов, ежегодно имеющих место в космоприродной среде (от начала весны и пробуждения природы до «природного пика», приходящегося на Троицу, Иванов и Петров дни), обуславливает, по мысли Т. А. Бернштам, и социальную динамику — становление молодежи «от растущей стадии молодости до пика совершеннолетия» (Бернштам 1995, 18; на ту же тему подробнее: Бернштам 1988). Мы не склонны к столь категорическому признанию зависимости социальной динамики от природно-космических процессов, хотя нельзя отрицать, что известный параллелизм все же имеет место.

В контексте сказанного попытаемся сформулировать свои задачи, учитывая, что объектом нашего исследования является весенне-летний календарный период, а предметом — его мифологическая семантика и символика.

² О повседневно-бытовых, ритуальных и игровых формах молодежной социализации см.: Балушок 1987; 1993; 1995; Бернштам 1988; Морозов 1998; Слепцова 1999; о юношеских союзах см. хотя бы: Хорватова 1989; а также литература вопроса, указанную в этих исследованиях.

³ В данном случае мы сознательно обходим вопрос о том, в какой степени эти посвятительные обычаи были связаны с календарем в древности, а в какой — являлись частью системы семейных или окказиональных ритуалов.

В данной главе нас будут интересовать не социализирующие и посвятительные обычаи, игры и ритуализованные формы досуга сами по себе (даже если они имеют точное календарное приурочение и входят в рамки весенне-летнего периода), а лишь те из них, которые обнаруживают ощутимые связи с календарем. В конечном итоге нам предстоит выяснить, как и для чего взаимодействуют эти две системы — календарная и социально-посвятительная. Прежде всего мы попытаемся ответить на вопросы, какие именно «фрагменты» календарных обычаев и мифологических верований используются посвятительными обрядами для достижения своих целей и что конкретно дает календарная система посвятительным обрядам, что добавляет к уже присутствующей в них семантике и символике, зачем вообще нужно внедрение посвятительных обрядов в календарный цикл. С другой же стороны, для исследования календарной мифологии немаловажное значение приобретает вопрос о том, как посвятительные обряды, их семантика и символика влияют на календарь и отражаются в нем, формируют его ритуальную систему и мифопоэтические доминанты.

Такова проблематика данной главы. Что же касается конкретных тем, то нас более всего будут интересовать два момента. Вначале мы рассмотрим те календарные праздники, которые обеспечивают социализацию подростков и переход их в группу молодежи брачного возраста. Вторая же часть главы будет посвящена следующему этапу «социализации», а именно тому, как с помощью календарных праздников в традиционном сообществе реализовалось право молодежи брачного возраста на межполовые взаимоотношения, на реализацию брачно-эротических интенций молодежи и в конечном счете — на брак.

СОЦИАЛИЗАЦИЯ ПОДРОСТКОВ КАК ТЕМА КАЛЕНДАРЯ

В исследованиях, посвященных славянскому календарю, а также в полевых материалах собирателей встречаются многочисленные упоминания о том, как и когда происходило формирование новых молодежных коллективов. В заметках о весенних обычаях Подонья их автор указывал, что молодежные компании начинают складываться во время Великого поста и на Пасху, после того как в предшествующий мясоед значительная часть старшей молодежи покидает эту

группу и вступает в брак (Познаньский 1886, 128). Приблизительно ту же точку зрения высказала и Т. А. Бернштам в исследовании предбрачной обрядности русских поморов: она указала, что во время Великого поста общение молодежи было ограничено традиционными постовыми запретами (нельзя было петь, целоваться на посиделках и т. п.) и только в период с Пасхи до Петрова или Ильина дня молодежь получала реальную возможность активно общаться — как во время публичных праздников и обрядов, так и повседневно (Бернштам 1978, 52–53). Материалы, изложенные в недавно вышедшей монографии Р. Калашниковой, посвященной беседе традиции Заонежья, свидетельствуют о том же: зимняя беседа начиналась на Покров и заканчивалась на масленицу, а с Пасхи до Петрова или Ильина дня проходили *игрища* молодежи на открытом воздухе (Калашникова 1999, 18). По наблюдениям Т. Колевой, у болгар обычно с масленичного заговенья начинались обряды, имеющие связь с посвятительскими девичьими обычаями (Колева 1981, 163).

Аналогичных свидетельств множество. Фактически все писавшие на эту тему сходятся во мнении, что коллективы, объединяющие молодежь предбрачного возраста, формировались по преимуществу в течение Великого поста и в более поздний — постпасхальный — период, связанный с активизацией контактов молодежи в рамках весенне-летних уличных гуляний, а также во время осенне-зимних посиделок и святков по окончании летних полевых работ.

Как уже говорилось в первой части книги, на святках и масленице во всех славянских традициях имели место праздники, закреплявшие новый статус молодых пар, поженившихся в течение прошедшего года, и тем самым окончательно выводившие новоженнов за рамки молодежных объединений. И кроме того, именно во время масленицы ритуальному и символическому осуждению подвергались те молодые люди и девушки, которые должны были покинуть социовозрастную группу молодежи брачного возраста и вступить в брак, но не сделали этого вовремя. Таким образом, к Великому посту и Пасхе в стратификации традиционного сообщества, «приведенной в соответствие» с реальным раскладом социовозрастных групп, ясно обозначались вакантные места, предназначенные для тех молодых людей и девушек, которые достигли

совершеннолетия и могли быть приняты в ряды молодежи брачного возраста⁴.

Самые значительные социально-посвятительные обычаи, касающиеся молодежи предбрачного и брачного возраста, во всех славянских традициях входили в состав календарных праздников, имевших публичный и массовый характер и предполагавших собрание практически всех жителей/семей села. Подавляющее большинство подобных праздников посвящено девушкам.

Лазарки. Наиболее внятно требование обязательного участия в таком обряде (как способ получить право на брак) сформулировано в болгарских лазарских обходах, а также в сербских кралицких и некоторых других южнославянских обычаях. Болгары и македонцы считали, что подросшая девочка обретает права взрослой девушки лишь после того, как она примет участие в лазарских обходах (один, а чаще три года подряд). Главными участниками лазарской процессии были «мужской» и «женский» Лазари, роли которых исполняли обычно самые старшие девушки, по третьему году участвующие в обходе. По завершении трехлетнего цикла девушка-*подевка* могла принимать ухаживания парней, носить венок и украшать себя букетиками-«китками», особым образом заплетать волосы, носить девичьи головные уборы (например, так называемый *косатник*), начала называться не *подевка* (т.е. девушка-подросток), а *мома* (*голема мома*), т.е. взрослая девушка, и, наконец, выйти замуж⁵. Уклонение же девушки от участия в лазарских обходах ограничивало ее права как потенциальной «невесты», а также могло привести к другим неблагоприятным последствиям⁶. Лазарским обходам предшествовало довольно длительное (в течение нескольких недель)

⁴ Это не означает, однако, что ежегодно происходила полная смена поколений; период совершеннолетия в разных славянских традициях мог занимать от одного до пяти-шести лет, лишь по прошествии которых девушка и парень покидали возраст брачной молодежи и превращались в «перестарков».

⁵ Маринов 1914, 390; Добруджа, 274; Каменова 1992, 42; Делиниколова 1960, 153; Райчевски 1998, 34 и др.

⁶ По сербским поверьям, девушка, не завершившая свой «лазарский» трехлетний цикл, имела бы проблемы со здоровьем (Филиповић, Томић 1955, 96); ей бы пришлось на «том свете» жабам воду носить (Ђорђевић 1958, 238) и т.д.

обучение девушек необходимым песням и обычаям под руководством взрослой женщины или более старших девушек, уже прежде участвовавших в таких обходах (Тановић 1927, 44, Гевгелия).

Приобщение девушек-лазарок к статусу невест происходило с помощью той одежды, которую они надевали для этих обходов. Болгарские исследователи не раз обращали внимание на то, что в одежде девушек, участвующих в молодежных весенних обрядах (таких, как болгарские «лазарки» и «буенец», сербские «лазарицы», хорватские «ладарицы» и «красицы»), а также, добавим, и в одежде кукол, изготавливаемых для подобных обрядов (ср. болгарскую куклу «Мара-лишанка», сделанную для одноименного пасхального обряда из головного убора невесты, см. о ней в Части III), непременно присутствовали элементы венчального костюма (часто одолженные по случаю у молодых замужних женщин и возвращаемые по окончании обряда)⁷. Как писала Т. Колева, обряды, подобные лазарским, определяют «возрастную организацию девушек, которые посредством комплекса обрядовых действий, обрядовой одежды, обрядовых песен и танцев переходят в группу девушек взрослых... получают определенные права и... обязанности» (Колева 1973, 64).

Лазарские обходы села, и в том числе посещение домов, где жили потенциальные женихи, были простейшим и в то же время наиболее действенным способом социализации девочек-подростков, их «ангажирования» в общественную жизнь села, а также способом их представления сообществу. С другой стороны, и сами девушки получали возможность увидеть будущих женихов, их дома и семьи. Так, в Габрово, например, бытовало обыкновение тщательно убирать дворы и все пространство вдоль заборов перед приходом лазарок. Если девушка-лазарка, подойдя к дому, увидит грязь, то у нее сложится неблагоприятное впечатление о живущем в этом доме парне и его семье (Моллов 1988, 95).

Буенец. В общий контекст лазарских обычаев кажется уместным поставить и известный на северо-востоке Болгарии обходной обряд, совершаемый в ту же Лазареву субботу. Группа молодежи обходила

⁷ См. подробнее: Михайлова 1973; Колева 1973; Захариев 1935, 201; Добруджа, 241–242.

дома и исполняла в адрес хозяев благопожелания. Главным был «жених», называемый *боенец*, *буянец*, *буенек*: его представляла высокая сильная девушка, одетая в мужской костюм, часто — в традиционный костюм жениха; и «жениха», и «невесту» изображали девушки, только что достигшие совершеннолетия. Центральным эпизодом обходного обряда было исполнение «женихом» и «невестой» быстрого «буйного» танца с притоптываниями, называемого так же, как и его исполнитель, — *буенец*, *буян*, *буянец*. Этот обычай, функционально идентичный лазарским, трактуется исследователями как посвятельный (Арнаутов 1925; Маринов 1914, 411–412; Капанци, 162, 327–328; Добруджа, 328)⁸.

Традиционно принято считать, что название главного действующего лица этого обряда — *буенец*, *буянец*, *буян* — повторяет название танца, а сам танец получил свое название по типу используемого в нем движения — как очень быстрый и буйный (эту точку зрения см.: Геров 1, 89; БЕР 2, 87). Однако нам видится возможным трактовать название главного действующего лица обряда — *боенец*, *буянец*, *буеняк*, *буян* — как обозначение лица — представителя социовозрастной группы молодежи брачного возраста.

Этому отчасти соответствуют единичные значения славянских слов на ⁺*buj-*/*bujn-*, относящиеся к социально-возрастным или физиологическим характеристикам молодежи, например редкое серб.-хорв. *buj-post* в значении 'половая зрелость' (РСА 2, 261), ср. также восточнославянское *буяць*, *буяти* в значении 'расти в ботву, не дозревать'. В пользу высказанного предположения относительно семантики болг. *буенец*, как кажется, говорят и данные из других славянских традиций. У словаков Верхнего Спиша на масленицу молодые люди и девушки, только что вышедшие из подросткового возраста, приходили к своим более старшим товарищам с просьбой принять их в эту старшую группу, за что должны были заплатить вступительный взнос, называемый *bujakovo*, т. е. принадлежащий *bujak*'у, молодому парню, переходящему в брачный возраст (Hogváthová 1972, 493). Аналогично в Польше,

⁸ На социализирующий характер этого танца и обычая в целом указывает и тот факт, что у бессарабских болгар *буянец* исполнялся не только в Лазареву субботу, но и непосредственно на свадьбе — на следующий день после венчания (БТР, 222).

в местечке Лазнув (Бжезинский пов. быв. Лодзенского воев.), прием подростков в компанию взрослых «кавалеров» и «паненок» заключался в выставлении угощения для старших и некотором испытании, называемом *biłanie*, т. е., вероятно, предполагавшем раскачивание, подбрасывание их вверх (Dekowski 1965, 103). В той же Польше, в восточном Мазовше, были известны весенние молодежные обходы дворов, называемые *konopielka*. В один из пасхальных дней группы молодежи обходили по очереди те дома в селе, где жили молодые люди и девушки, достигшие совершеннолетия. Молоденькой девушке пели так называемую «Конопельку» (песню, начинающуюся словами «*Сienka, mata konopielka...*» [Тонкая, маленькая конопелька...]), а неженатым парням обходники исполняли песню «*Wijny owies*», в которой парня сравнивали с «буйным овсом» (Dworakowski 1964, 86, 90, 93). На основании этого мы и выдвигаем предположение о том, что болгарским обрядовым термином *буянец* обозначался не только (а возможно, и не столько) 'быстрый танец с притоптываниями' и уже потом 'лицо, исполняющее этот танец', а прежде всего — 'лицо, находящееся на стадии роста, приближающееся к совершеннолетию и участвующее в посвятельном обряде'.

Помимо лазарок и буенца, в балканославянской традиции известны и другие обычаи и обряды, участие в которых расценивается как необходимая подготовка к браку. Мы уже упоминали о южнославянском женском обычае изготавливать в день пророка Иереми специальные глиняные формы для выпечки хлеба. Среди тех, кому вменялось в обязанность делать эти формы (топтать глину для них и даже лепить подницы), упоминаются именно молоденькие девушки. Их участие, так же как и в обходах лазарок, ограничено, как правило, тремя годами, после чего девушка считается готовой к браку (мотивировки этого предписания следующие: умение лепить подницы соотносится с обязательным для вступающей в брак девушки умением печь хлеб; девушка, принимавшая участие в изготовлении подниц, не может быть украдена и взята в жены Змеем), см. подробнее: (Бонева 1997).

У восточных славян участие девушек в публичных обрядах весенне-летнего цикла как непереносимое требование также имеет место, хотя и не столь последовательно, как в лазарских. К примеру, в России обязательным было присутствие парня и девушки на гуля-

ниях и хороводах на Красную горку (в Фомино воскресенье), а тех, кто почему-либо избегал участия в празднике, осуждали всем обществом и награждали насмешливыми прозвищами. «Считается даже дурной приметой, если какой-нибудь парень или девушка просидят на Красную горку дома: такой парень или совсем не найдет себе невесты, или возьмет рябую уродину; а девушка или совсем не выйдет замуж, или выйдет за какого-нибудь последнего мужичонку-замухрышку» (КГ, 465; ср. также: Куракеева 1999, 246, верхняя Кубань и др.). Безусловно обязательным было и присутствие девушек на главных общественных праздниках села, прежде всего престольных, куда стекалось множество народа из соседних сел и деревень, а также участие девушек в троицких обычаях с «березкой» или «куклой», в кумлениях, гаданиях с венками и др.

Обратим внимание на то, что массовый характер многих календарных обрядов позволяет «использовать» их (имея в виду социально-посвятительный аспект) двойко. С одной стороны, девушки, участвующие в таких обрядах, проходят своего рода испытание на то, как они могут справиться с возложенными на них ролями, а также получают через участие в обряде статус невест (и тем самым, например у болгар, — защиту от похищения их мифическим Змеем, посягающим на их девичество). С другой стороны, публичные обряды во многих случаях приближаются по функции к «смотрнам», когда у общества появляется возможность оценить будущих невест, а у девушки, в свою очередь, — присмотреться к потенциальным женихам и их семьям. Вот почему многие подобные обряды осуществляют социализацию подростков и одновременно реализуют их брачные интенции (см. ниже о польских дынгусовых обходах).

Социализация подростков могла происходить и иначе. В календаре многих славянских традиций зафиксировано, например, такое, казалось бы, частное событие, как первое надевание на девушку-подростка взрослой одежды. У словаков в день Вознесения (называемого *Nanebovstúpenie*) девочки-подростки впервые в жизни появлялись перед односельчанами в одежде взрослых девушек. Их праздничный наряд, также получивший в этот день название *nanebovstúpenie*, выделялся искусно вытканым платком, подаренным девушке крестной матерью. После этого дня девушка-подросток могла по праву сидеть в костеле среди девушек, гулять с

парнями и участвовать во всех молодежных праздниках и посиделках (Olejnik 1978, 120). У сербов Суботицы (Воеводина) особым днем для 16-летних девушек был день ап. Марка, когда на девушку впервые в жизни надевали *прву свилу*, белое шелковое платье, положенное лишь взрослым девушкам, в котором она посещала церковь или «сабор». По этому платью односельчане судили о том, что девушка уже готова к браку (она *удавача* 'на выданье'). Если в течение года она не выйдет замуж, к следующему Маркову дню родители должны будут купить ей новый шелковый наряд (Вукмановић 1953, 119). У русских к одному из весенних праздников было приурочено иногда надевание на девушку поневы как типично женской одежды. По материалам Н. И. Лебедевой, в Спасском-Лутовиново (Орловской губ.) на Вознесение девушки впервые надевали поневы, шли на луг, где жарили яичницу и веселились без участия парней (Лебедева 1997, 51). В южных уездах Рязанской губ. надевание поневы совершалось на Пасху после наступления у девушки первых регул. Первую понеvu для нее шила старшая сестра, надевали ее перед заутреней, и при этом подруги девушки дарили ей по яйцу. После этого девушку сажали в повозку и возили по селу, «предлагая» всем в качестве невесты (Лебедева 1929, 13)⁹.

Таким образом, во всех упомянутых обычаях с помощью одежды «моделировался» искомый статус девушки-невесты, а ее надевание (т. е. переход к новой, взрослой, одежде) или даже ее примеривание на короткое время расценивалось как способ социального взросления. Несложно заметить, что если само одевание, преобразование девочки в девушку происходило, естественно, в кругу семьи, то после этого девушку обязательно «предъявляли» всему сообществу, чтобы окончательно закрепить в ее сознании и в восприятии социума новый статус девушки. Наиболее удобным случаем для такого представления был календарный праздник, предусматривающий ту или иную форму общественного собрания.

Особой формой социализации девушек было их участие в хороводных играх, прежде всего тех, которые имеют структуру

⁹ Отметим, справедливости ради, что обряды, отмечающие совершеннолетие девушек, в том числе и в связи с наступлением регул, чаще всего имели не календарный, а окказиональный характер. См. также: Д. К. Зеленин. Обрядовое празднование совершеннолетия девицы у русских (Зеленин 1994а).

переходного обряда типа «Проса» или «Ворот» (см. о них специально: Попов В. 1994).

Для парней испытанием, сходным с «лазаруванем», было участие в таких массовых обрядах, как зимнее колядование (у болгар, македонцев и отчасти сербов), словенские обходы с ряженым «Зеленым Юрием» или обходы парней в день св. Флориана, польские пасхальные дынгусовые обходы (где, например, неопиты отличались от всех остальных, более старших парней тем, что «рядились», а не носили обычную одежду, *Dydowiczowa 1967, 60*).

Особое значение отводилось в этом деле состязаниям (бегу наперегонки или скачкам). Таковыми были конные состязания в составе духовских праздников (у чехов и мораван) и Тодорова дня (у сербов и болгар); у польских поморов — состязание в силе в Юрьев день (называемое, как и праздник, *Jerzy*) (*Stelmachowska 1933, 154*); по всему западу славянского мира — соревнование, главным объектом которого было майское дерево (поставить своей девушке самый лучший «май», украсть дерево для «мая», уберечь «май» ночью, когда его могут попытаться украсть соседи, и пр.).

Именно благодаря публичности календарного праздника ни у одного из подростков, достигших брачного возраста, не было шанса остаться в стороне, миновать положенные его статусу испытания, ибо любое уклонение фиксировалось в этом случае не только молодежной группой. Успехи или неудачи детей становились поводом для гордости или посрамления их родителей, старших и младших братьев и сестер, иными словами — оценивались всем сообществом.

Так, например, в Словении новички, желающие быть принятыми в компанию парней, накануне дня св. Флориана (4.05) учатся петь «флорианские» песни, а в сам день колядуют, собирают деньги, продукты и вино, чтобы вечером устроить пирушку для своих старших товарищей. Вечером на собрании молодежи один из старших парней объявляет молодым кодекс поведения настоящего парня, девушки надевают им на головы венки, затем все веселятся, а в адрес каждого новичка звучат короткие здравицы и пожелания (*Kuret 1, 314–316*). На западе славянского мира (как у словенцев и хорватов, так и у западных славян) подобное вступление в права взрослых парней происходило обычно по случаю 1 мая — тради-

ционного праздника, во время которого парни впервые получали право обнаружить свои симпатии по отношению к конкретным девушкам путем выставления около их домов «майских» деревьев. На о-ве Крк (Далмация) перед тем как приступить к установлению «маев» молодые парни приходили на вечеринку к взрослым, где старшие всячески издевались и посмеивались над ними; молодые приносили с собой вино, которое было платой за вступление в общество, после чего и получали возможность ходить на взрослые вечеринки (*na fraj*, ср. *frajar* 'взрослый парень'), танцевать и дружить со взрослыми парнями, а также ухаживать за девушками (Jelencić 1949, 144–145). У болгар массовый прием подростков в группу взрослых парней происходил в зимний Иванов день (7.01), когда взрослые парни купали в источниках подростков, тем самым принимая их в свои ряды. После такого купания мальчики старшего возраста могли принимать участие в посиделках, ходить в хоровод и жениться (Петров 1968, 244–247).

В рамках календарных праздников встречаются иногда не просто способы социализации подростков, а настоящие испытания молодежи, призванные выяснить степень их готовности к браку, точнее — соответствие их уровню (прежде всего физическому) предбрачного возраста. Среди посвячительных обычаев славянского календаря немало и откровенно бесчинных: у болгар в Граово в ночь накануне Юрьева дня парни должны были украсть у местного священника черную овечью шкуру и обойти с ней все принадлежащие селу земли, после чего «их считали парнями» (Христов 1999, 83).

Хотя чаще такие испытания бытовали вне системы календарных обрядов, в структуре «игрового» поля культуры, тем не менее некоторые из них активно «использовали» символику календарных праздников и потому входили в календарную систему. В 1980-е гг. в гомельском Полесье был отмечен обычай, связанный со «скаканьем девушек на досках» (вид качелей). В день Сорока мучеников девушки парами прыгали здесь на доске, положенной поперек бревна, встав с двух ее концов. Это называлось скакать *ў скокалки*, скакать на досках, скакать в дошки, ломать дошки, гулять *ў скокалки* и под. Право на такой вид развлечений-испытаний имели лишь девушки, вошедшие в возраст невест. Вот, например, как описывали этот обычай на Мозырщине: «В доску скакали на 40 свя-

тых, ў пост. Полена положить, доску постанавлять; одна на хвосте (т. е. на краю доски) и другая на хвосте. Гульня такая була: одна одну подбиваеть. Великие, не деўки, ўже скакали — которые с хлопцами гуляли» (ПА, Костюковичи). Способность девушки сорок раз (ср. Сорок мучеников) подпрыгнуть на такой доске не упав, или сломать сорок таких дощечек расценивалась как свидетельство ее зрелости и способности к браку, ср.: «...кто сорок раз на дошки подскочит, дак замуж выдеть» (ПА, Золотуха Калинковичского р-на); «Надо сорок достачек зламаць, зламае — значыць, харошая дэўка» (ПА, Челюшевiчи Петриковского р-на). Иногда соревновательный аспект уступал место матримониальному: «Девчата скакалы у дошку. Паложуть кусок сыру (на другой конец доски) и скачуть: ў яки бок упаде сыр, ў таки выйде деўка замуж» (ПА, Брестская обл.); «Трэба диўчине сорок дошчок скинуть, переломить — жених буде высокий» (ПА, Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл.). Однако в любом случае (и не только в Полесье, но и в других местах) скакание на досках воспринималось как особый вид весеннего девичьего состязания, победительниц в котором так или иначе выделяли в девичьем коллективе: «Кто выше подскакивает, тому честь и хвала» (Громыко 1991, 411, Тюменский у.).

В том же регионе Полесья аналогичным испытаниям подвергали и парней. В день Сорока мучеников они должны были разбить палкой сорок кольев в заборе, сбить 40 «кроглей» (игра типа «городков») (ПА, Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл.) или же перебить палкой 40 «пакатлоў» — тонких круглых кусков дерева, отпиленных поперек от толстого бревна (ПА, Кочище Ельского р-на Гомельской обл.).

Вообще говоря, вопрос о лидерстве в молодежных группах имел немаловажное значение. И хотя в большинстве своем выборы вожаков и стратификации молодежных групп также были сугубо внутренними вопросами молодежной жизни, иногда они в той или иной степени отражались в календаре или, точнее, в календарь проецировались. Самые красивые, достойные, сильные, бойкие, из хороших семей молодые люди и девушки претендовали на исполнение основных «ролей» в календарных обрядах — на роли русской «Масленицы» или троицкой «березки», белорусской «Купалы», «ведьмы» или «Кўста», чешского и моравского «краля», словен-

ского «Зеленого Юрия», сербских «царицы» (возглавлявшей процессию девушек в день св. Иеремии) и «царя» (выполнявшего функции вожака парней на протяжении всего года)¹⁰ и мн. др. Впрочем, и сами выборы вожаков (в том числе путем состязаний), случалось, были вписаны в местную календарную систему (ср. те же выборы чешского «краля» или типичное для Украины избрание вожака парней во время состязаний на 2-й или 3-й день Пасхи). Типичными для всего запада славянского мира были соревнования парней у майского дерева. Тот из них, кто сможет забраться наверх по высокому стволу, к тому же вымазанному маслом, и достать корзину с призами (вином, лепешками, деньгами и др.) или венок с верхушки «мая», в течение некоторого времени считался «первым среди равных» (ср.: Kuret 1, 299–304).

Укреплению молодежных объединений, в которые в этот период принимали новых членов, немало способствовали также особые праздники девушек и парней. Говоря выше о пастушеской теме в весенне-летнем календаре, мы уже обращали внимание на то, что именно пастушеский праздник часто объединял не только пастухов, но и вообще всех молодых парней, превращаясь по сути в мужской (а часто — именно в молодежно-мужской). У сербов в Косово девичьим праздником считалась, например, Лазарева суббота, когда после причастия девушки проводили вместе почти весь день, собираясь в каком-нибудь тихом месте, например у церкви, где они пели, качались на качелях, трапезничали, в то время как парни не имели права появляться там (Филиповић 1967а, 65). У русских подобные праздники, сопровождаемые девичьими братчинами и гуляниями, могли происходить и на Троицу, и на Красную горку, и на Аграфену Купальницу¹¹, ср. характерное нижегородское название троицких молодежных гуляний *девишник* (Корепова 1997, № 507); при этом участие молодых людей либо исключалось совсем, либо предполагалось лишь на заключительном этапе — во время угощения в складчину и последующих гуляний. Зачастую у русских эти гуляния сопрягались с обязательными для постпасхаль-

¹⁰ См.: Петровић 1948, 245–247 (Гружа).

¹¹ Ср.: Зеленин 1915, 762; КГ, 246; Лебедева 1997, 40; Бернштам 1988, 174; Громько 1991, 351 и мн. др.

ного периода «хождениями в жито» (см. выше). Подобные девичьи братчины также скрепляли отношения девушек и способствовали укреплению «цеховой» женской солидарности. Примером тому может служить опубликованное М. М. Громыко описание женско-девичьего праздника на Орловщине. Здесь в воскресенье Жен-мироносиц с утра девушки кумились, а затем начиналось веселье, в котором принимали участие девочки-подростки, девушки-невесты и бабы. Гулянию сопутствовала совместная трапеза, во время которой женщины ели холодную яичницу. За трапезой произносились благопожелания, соответствующие возрасту и семейному положению участниц. «Каждая женщина или девушка, взяв в руки рюмку (кваса. — Т.А.) кланялась всем присутствующим, и ей отвечали тем же. Самым юным девушкам желали: *„Еще тебе подрасти и получше расцвести!“* Невестам желали: *„До налетья косу расплести тебе надвое!“*; *„Чтоб свахи и сваты не выходили из хаты!“* ... Женщинам желали: *„На лето сына родить!“* ...» (Громыко 1985, 13–14).

Особый интерес для нас имеют групповые формы времяпрепровождения молодежи, затрагивающие большую часть молодежного коллектива. Случалось даже, что молодежные группы практически полностью обособлялись от взрослых, что способствовало социализации, осознанию молодежью своих групповых интересов, укрепляло связи внутри самого репродуктивного (в ближайшем будущем) поколения. Ср. типичное для этого случая костромское свидетельство: «На Пасху у нас была качуля (дом откупим, двор большущий, нам качулю зависят — и мы тут недилу живем). Как рассветёт, мы нарядимся и идём... Из других деревень к нам ребята ходили качаться. Покачаемся, а уж за эту качулю по дню жнём этому хозяину...» (ВС, 59). У словенцев (в Штирии, Белой Краине и др. местах) в период от Юрьева до Иванова дня девушки-«ладарицы» собирались каждый день в назначенном заранее месте, где пели ладарские (ивановские) песни. Часто местом их встреч был устроенный в стороне от посторонних глаз шалаш из еловых или сосновых ветвей, украшенный цветами и лентами (его они называли *tajka*). Часто девушки проводили здесь ночь за ночью, пели и обходили поля, тем самым охраняя их. Перед Ивановым днем, когда кончался период их свободной жизни, они разводили огонь и сжигали шалаш (Kuret 2, 99).

КУМЛЕНИЕ

Особой формой молодежного объединения, функционировавшего почти исключительно в рамках поздневесенних праздников, было кумление.

Популярные у русских обычаи кумления (прежде всего молодежного) всегда привлекали к себе пристальное внимание исследователей традиционной культуры; результатом этого стало не только весьма добротное описание форм и способов кумления, но также их трактовки, основанные на анализе всего комплекса весенне-летних праздников, а также традиционных норм поведения и способов социализации молодежи¹².

В отечественной науке высказано несколько точек зрения на традиционное молодежное праздничное кумление. Согласно известной концепции А. Н. Веселовского, такое кумление есть своего рода вырожденный или ослабленный эротизм («...эротизм древнего обычая получил под влиянием христианства более смягченную, абстрактную форму кумовства и побратимства...»). По мнению ученого, кумление со временем пришло на смену древним и более «реальным» чертам натуралистических культов; кумление есть пережиток родового праздника заключения браков, когда принимаемая в род женщина считалась принадлежащей всему роду (Веселовский 1894, 310 и др.). Р. Е. Кедрина, рассматривавшая кумление как эпизод обряда «крещения и похорон кукушки», наоборот, обратила внимание на отсутствие каких-либо эротических элементов в русском весеннем кумлении, а также на редкость самих случаев кумления между девушками и парнями (Кедрина 1912). Д. К. Зеленин считал, что, кумясь под деревом, девушки на самом деле заключали союз с деревом-тотемом. Когда же мировоззренческая актуальность такого союза отпала, смысл обряда изменился: теперь через венок на березе девушки заключали союз с русалкой-друидой, а кратковременность девичьего союза объяснялась ученым краткостью пребывания русалок на земле в троицкий период. Це-

¹² Специально о кумлении в русской традиции, в том числе в связи с обрядом «крещения кукушки», см.: Веселовский 1894; Кедрина 1912; Елеонская 1994; Соколова 1979, 197–200; Смирнов 1981; Бернштам 1981; 1988, 1991; Громыко 1985; Пашина 1998, 87–96 и др.

люю кумления было избавление от болезней и смерти, способствование росту культурных растений, содействие брачным планам (Зеленин 1933). В. Я. Пропп, основываясь на своем понимании символики венка (закрывающего в себе «растительную силу земли»), полагал, что «обряд кумления подготавливает женщин к будущему материнству» (Пропп 1995, 140). К точке зрения В. Я. Проппа присоединилась и И. М. Денисова, понимающая кумление как способ добиться оплодотворения от божества-предка, воплощением которого исследовательница считает троицкое дерево (дерево со змеем) (Денисова 1995, 106–185). В. К. Соколова полагала кумление пережитком древних инициаций; кумление означало признание девушек полноправными членами рода как достигших брачного возраста, а также скрепляло половозрастной женский союз (Соколова 1979, 200; формой молодежного союза считала кумление и М. М. Громыко в работе 1985 г.). По мнению Т. А. Бернштам, в целом близкой к позициям В. К. Соколовой и М. М. Громыко, кумовство в весенних обрядах следует рассматривать как вид тайного половозрастного союза, обеспечивавшего необходимую изоляцию молодежной группы во время ее досуга и развлечений, носящих часто «дикий» (незрелый, неуравновешенный) характер (Бернштам 1988; 1991).

Поскольку кумление в русской традиции описано очень подробно, попытаемся кратко обозначить наиболее существенные его элементы.

На восточнославянской территории кумление известно в большинстве областей Европейской России (в особенности в средней полосе России и в меньшей степени на Русском Севере), а также на северо-востоке Украины и на востоке Белоруссии (см.: Романов 1912, 229, гомел.; Соколова 1979, 199, подборка немногочисленных украинских свидетельств), причем на Украине и в Белоруссии кумление бытовало в явно вырожденных формах¹³.

Кумление происходило в один из праздников троицкого цикла (Вознесение, Семик, Троица, Духов день), иногда раньше — во 2-е воскресенье по Пасхе, так называемое *Кумишно*, *Кумитное*

¹³ Ср. на Гомельщине, где кумление обозначало весенний праздник, совместное гуляние мужчин и женщин на природе, нечто вроде пикника (Новак 2000, 89).

воскресенье (Ушаков 1904, 162, ярослав.; Громыко 1985, 12, ростов.). Сам процесс установления отношений кумовства назывался *кумиться, кумиковаться, семичаться* (от 'Семик').

Кумились в подавляющем большинстве случаев именно девушки, достигшие совершеннолетия; они кумились парами (очень редко — по четверо); изредка кумились все вместе («гуртом» — Журавлева 1994, 33; в том числе надевая поочередно один веночек — Зернова 1932, 29). В дополнение к этому (но обычно в другие дни, позже) могли кумиться девушки с парнями¹⁴, женщины между собой, женщины с мужчинами и мужчины между собой, причем кумление между женщинами и мужчинами было известно значительно шире, чем кумление парней с девушками. По-видимому, следует согласиться с точкой зрения О. А. Пашиной, утверждавшей, что если «для неженатой молодежи важным оказывается противостояние... половых групп» (по сути исключающее кумление), то «в среде женатых людей такой антагонизм уже отсутствует, что выражается в их совместном кумлении» (Пашина 1998, 89).

Отношения кумовства были недолгими и завершались через неделю или полторы (на Троицу, в петровское заговенье и др.) «раскумливанием», которое состояло в совершении действий, обратных тем, которые имели место при заключении союза (девушки перешагивали через веночек в обратную сторону, назад, «разменивались», т. е. возвращали обратно взятые в залог дружбы вещи, произносили приговоры или пели песни, эксплицирующие разрыв связей типа «*Раскумимся, кума, раскумимся...*»). Вместе с тем бывало, что срок, на который заключался союз, оказывался более продолжительным (6 недель, год, вся жизнь, ср.: Машкин 1862, 103; Соколова 1979, 198).

Кумление редко происходило само по себе. Обычно оно было срединным эпизодом сложного троицкого праздника, начинавшегося с установления (выбора в лесу, внесения в дом, украшения, наряжения) троицкого деревца (березки, ветки и под.) или с обряжения «кукушки» (в южнорусских областях, где кумление входило в состав обряда «крещения и похорон кукушки»), а завершавшегося совместной трапезой девушек (иногда вместе с парнями, присоеди-

¹⁴ Шейн 1898, 366; Романов 1912, 229; Гринкова 1947, 179 и др. О кумлении в присутствии парней см.: Громыко 1985, 14–15.

нявшимися к девушкам уже после кумления), а также очень часто — гаданиями с венками (пусканием венков по воде и пр.); на этом же этапе, как правило, происходило и развивание березы, и собственно раскумливание.

Основным способом кумления был следующий: девушки подходили к завитому на дереве венку, в котором были повешены крестики или яйца, целовались и обменивались вещами через этот венок. В более общем смысле кумление состояло в таких действиях:

1) обмен кумящихся вещами, среди которых кресты, одежда, платки, венки, кольца, бусы; яйца, лепешки; взаимный характер имеют также объятия и поцелуи, ср. смоленское выражение *кумиться на что-либо*, т. е. на мониста, кольца, платки и др. (Винарчик 2000, 301), а также мотив смоленских песен: «*Покумимся, кума, дывай, кума, покумимся, Покумимся. Покумимся, поглубимся, на подарки поменямся. Твоё ко мне, моё к тебе*» (там же, 115);

2) совместная трапеза, приготовленная в складчину, с обязательной яичницей (иногда через венок разбивают два яйца, которые тут же съедают, — Ушаков 1904, 162, ярослав.);

3) преодоление некоей границы, которую символизируют «ворота» из сплетенных веток соседних деревьев или большой «венок» типа обруча, образованный сплетенными верхними или нижними ветками или вершинками соседних деревьев, через который проходят кумящиеся (тип, популярный более всего на Смоленщине и в Калужской губ.)¹⁵; «границу» может также символизировать и обычный венок, завитый на дереве, через который девушки целуются, стоя по обеим сторонам от него (самый типовой случай), а также круг, образуемый шнурками крестиков, повешенных на ветку дерева, через который девушки целовались и обменивались вещами (Громыко 1985, 17);

4) Кумлению сопутствовало произнесение клятвы, аналогичной тем, что давались над сакральными предметами и сопровождалась целованием последних. Так, девушки часто целовали крестик, который висел в завитом венке. В Нижегородской обл. девушки вешали в венок яйцо и целовали его с двух сторон (Корепова 1997, № 504).

¹⁵ Описание смоленского типа кумления см.: Неверович 1859, 156; СРНГ, с. в. *кумиться*; Лебедева 1997, 25; Пашина 1998, 91–93; Зеленин 1915, 608.

Часто девушки кумились через посредника. Самый известный случай — это кумление девушек в рамках «крещения и похорон кукушки», когда девушки могли становиться кумами через посредство «кукушки» (ребенка), которую они «крестят» (вешают ей на «шею» крест). Это вычитывается из ритуальных диалогов, произносимых при заключении союза, ср.:

Куку, кума,
Крещу дитя.
Какое? — слепое.
Чье? — мое.

(Кедрина 1912, 145)

При этом иногда приглашали парня — на роль крестного отца, и тем самым девушка и парень связывались отношениями кумовства. Посредничество и даже покровительство «кукушки» в деле заключения союза заметно и в песнях, исполняемых по ходу обряда, ср. калужскую:

Кума с кумой покумимся,
Чтобы нам весь год не браниться.
Побранимся, грешны будем,
Кукушечке тошно станет.

(Елеонская 1994, 187)

В других описаниях подчеркивается момент кумления девушек с самой «кукушкой», ср.:

У ле-ле-ле, мы в лужок идем,
У ле-ле-ле, мы кокушечку несем.
У ле-ле-ле, а кокушка ряба,
У ле-ле-ле, а кому ж ты кума?

(Журавлева 1994, 32, южнорус.)

Другой случай — зафиксированное на северо-востоке Смоленщины кумление девушек женщиной старшего возраста (обычно старухой), специально выбираемой для этой роли и называемой «бабушка Куприяновна» (РАМ—1988, Шокино Кардымовского р-на Смоленской обл.; Пашина 1998, 91—93, зап. там же). В функции «бабушки Куприяновны» входило сплетение большого дугообразного венка и собственно кумление девушек и молодых женщин: для заключения союза «бабушка Куприяновна» перебрасывала через голо-

вы кумящихся со спины вперед большой дугообразный венок, а при раскумливании — проделывала то же самое, только в обратном направлении (Винарчик 2000, 305–306). По материалам В. Н. Добровольского, «бабушка Куприяновна» очерчивала на земле круг, внутри которого находились кумящиеся девушки, со словами: «*Кто в черте — то наши, за чертою — то не наши*», а в это время девушки пели:

А ты бабушка Куприяновна!
Ты же обчерти нас золотым ножом,
Ты ж обсей нас ярым овсом!

(Добровольский 1, 184, № 1)

Наконец, не стоит, видимо, игнорировать и тот факт, что кумление происходило не напрямую между двумя девушками, а, как правило, через условную границу, обозначенную завитым на дереве венком. Таким образом, наиболее явным посредником в большинстве случаев служил именно природный объект.

Наконец, в кумлении, как и в других обычаях троицкого цикла у восточных славян, настойчиво проводилась линия на размежевание с противоположным полом и на известную «интернизацию» женского коллектива в традиционном сообществе; а враждебность к парням, мужьям и свекрам и к замужеству вообще составляла едва ли не главную тему троицких песен. Этот момент не раз уже привлекал к себе внимание (ср.: Бернштам 1981, 196 и др.)¹⁶.

Таковы базовые моменты кумления. И хотя их толкование на данный момент (в силу наличия большого числа интерпретаций, суммированных выше) не кажется целесообразным, позволим себе все же высказать некоторые суждения по поводу восточнославянского кумления.

Во-первых, и здесь мы должны согласиться с высказанным ранее мнением, кумление, несомненно, имеет посвятельный характер (о чем говорит достаточно жесткий социо-возрастной ценз его участниц, постоянное упоминание именно девушек в троицких песнях).

¹⁶ Если иметь в виду сам обряд кумления, то здесь заметно физическое устранение парней или же, напротив, их стремление помешать девушкам, выкрасть/выкопать раньше времени закопанную в землю «кукушку» и др. (Журавлева 1994, 33).

Во-вторых, кумление действительно имеет своей целью (во всяком случае, одной из целей) известную изоляцию коллектива девушек, достигших брачного возраста, способствующую его внутренней консолидации на фоне достаточно агрессивного отношения к противоположному полу (о массовом неучастии парней в обряде и даже неприсутствии их говорится в большинстве имеющихся описаний кумления).

В-третьих, нам представляется, что эта консолидация и элементы посвящения не были самоцелью кумления. Как уже говорилось, по завершении кумления или раскумливания девушки обязательно устраивали пирушку, на которую почти всегда приглашались/приходили парни, после чего часто имело место совместное гуляние девушек и парней, полностью нейтрализовавшее прежнюю враждебность. Другим возможным продолжением кумления бывали массовые девичьи гадания с венками, как правило — о замужестве, что опять-таки выявляет конечную цель обычая — заключение брака¹⁷.

В-четвертых. То, что кумление совершалось непосредственно под растущим деревом или «кукушкой», возможно, объясняется контаминацией русских троицких обычаев (установление/обряжение календарного символа — 'дерева' или 'птицы') и собственно кумления, результатом чего и стало появление сложного фольклорно-этнографического комплекса.

В-пятых, наконец, такой, казалось бы, загадочный элемент русского кумления, как раскумливание (кстати сказать, отсутствующий в других славянских традициях), т. е. заключение отношений кумовства лишь на короткий срок праздничной недели с последующим их разрывом, следует, по-видимому, рассматривать просто как результат влияния двучастной структуры троицкого праздника в целом, предполагавшей целый набор аналогичных по структуре действий, как-то: завивание и развивание венков, внесение в село украшенного дерева и его уничтожение/вынесение, кумление и раскумливание.

Эти суждения получают подтверждение при взгляде на русское кумление сквозь призму обычаев, известных южным славянам.

¹⁷ Свадебные мотивы характерны и для обряда «крещения кукушки» (об этом символе см. в Части III).

Наиболее широко кумление известно в болгарской традиции¹⁸ (см. сводки: КОО 2, 285–287; ЕБ, 119). Кумление девушек представляет собой один (обычно заключительный) эпизод лазарских обходов и совершается либо в Лазареву субботу (и тогда кумление предшествует обходу лазарок), либо в Вербное воскресенье (и тогда оно завершает лазарские обычаи). Связь с лазарскими обычаями подчеркивается тем, что количество участвующих в нем девушек равно количеству лазарок, обходивших накануне село. «Кумичене», как и «лазаруване», считается необходимым условием для вступления девушки в пору совершеннолетия и брачного возраста (без участия в кумлении она не может выйти замуж); кроме того, девушка, не прошедшая через обряд кумления, уязвима, ибо может быть похищена Змеем или укушена им (ср. выше аналогично о лазарских обычаях) (Маринов 1914, 399–403).

Хотя обычай называется, как и у восточных славян, *кумичене* (*кумичкане*, *кумичкване*), *се кумичат* 'кумление, кумиться', но по сути он заметно отличается от восточнославянского кумления. Смысл его не столько в том, чтобы породнить девушек брачного возраста (а именно они являются основными его участницами), сколько выбрать среди них главную, первую, которая и получает имя *кума*, *кумица*, *кумача*, *кръстница*, *калмана* и под. (ср. тот же параллелизм терминов *кумиться* и *крестить* в обряде «крещения кукушки»). Выбор кумы определяется волей случая, аналогичного по форме девичьим гаданиям с венками: в западной Болгарии и во Фракии девушки пускают по воде куски хлеба, часто помеченные индивидуальными знаками, а в других местах — венки, также помеченные цветными нитками, чтобы отличить их друг от друга. Чей венок или кусок хлеба отплывет дальше других, та девушка и становится «кумицей». Иногда выбор определяется по пущенным на воду вербовым веточкам или каким-либо иным способом.

После выбора «кумицы» события могут разворачиваться по-разному. Если выборы происходят в Вербное воскресенье, то по их завершении все девушки во главе с «кумицей» отправляются к ней домой, обычно под пение лазарских песен. Там мать «кумицы» накрывает для девушек стол, они «играют буенец», веселятся, трапезничают и т. п. (Добруджа, 329). В Белослатинско во дворе у «куми-

¹⁸ Изредка обычай встречается в вост. Сербии, см.: ГЕМБ, 1928/3, 33, Ресава.

цы» девушки качают ее на качелях и припевают: «*Леко люлейте кумица, че е кумица страшлива*» [Легко качайте кумицу, потому что кумица пуглива] (АЕИМ, № 153, с. 7). Иногда кумление происходит отдельно по разным возрастным группам (кумятся все дети и подростки группами по полу и возрасту); в последнем случае выбирают как «кумицу» (девочки и девушки), так и «кума» (мальчики и парни). Группы собираются в домах у своих лидеров, где веселятся и пируют (обычно в складчину) (Даскалов 1906/1907, 7, Трявна).

Если выборы происходят накануне, в Лазареву субботу, то после обязательного угощения в доме «кумицы» девушки-лазарки, возглавляемые «кумицей», отправляются обходить дома лазарской дружиной, исполнять лазарские песни и т. д. Обычно кумление происходит в рамках местных групп, называемых клон [ветка], когда кумятся девушки одного квартала; присутствие девушек на угощении у кумицы является обязательным, и никто из них не имеет права самовольно покинуть «клон» (Тенев 1900, 44, Чипровский кр.). Известная консолидированность девушек одной группы отражается в том, что изредка все они также могут именоваться «кумицами» (Добруджа, 329), что напоминает кумление «гуртом» (т. е. всех девушек между собой) в русской традиции. В том случае, когда кумление происходит в Лазареву субботу, «кумицей» могут называть предводительницу дружины лазарок.

Отношения, установленные в этот день, поддерживаются и дальше, а «кумица», выбранная в Вербное воскресенье, сохраняет свое лидерство в течение года: это проявляется хотя бы в том, что она водит хоровод во время больших праздников, например в день Сорока мучеников и в Лазаров день (Колева 1981, 84, Хасковско). Иногда в функции «кумы» входит и роль «оракула» в девичьих весенних гаданиях о замужестве, называемых «напяването на пръстени» (типа русских подблюдных), хотя обычно эта роль приписывается Еньовой буле (Колева 1981, 165; Ганева 1990, 50–52, 59).

«Кумица» занимает особое место в девичьем коллективе, что выражается в подчеркнуто уважительном обращении с ней. До Пасхи девушки не имеют права заговаривать с ней, переходить ей дорогу; в некоторых местах девушки носят ее на руках. На Пасху эти ограничения снимаются; девушки (все или по одной) приходят к «кумице» с подарками (каравай, яйцо), целуются с ней (Арнаутов 1923, 42; Добруджа, 329).

Таким образом, в болгарских обычаях весеннего кумления девушек брачного возраста более других заметны черты, роднящие их с посвятельными девичьими обычаями типа лазарских. Это и требование участия в кумлении для того, чтобы приобрести право на вступление в брак, и сам факт вхождения в изолированный девичий коллектив, выполняющий особые ритуальные функции. О социально-брачной направленности болгарского кумления говорит и тот факт, что все термины, которые используются для обозначения «кумицы» (см. выше), по сути своей есть термины родства со значением 'кума, посаженная мать'. Они используются в переходных обрядах жизненного цикла (прежде всего в свадьбе и крестинах), где обозначаемые этими терминами персонажи, прежде всего болг. «кума/кум», выполняют посвятельные функции и пользуются особым уважением, аналогичным тому, которое девушки-лазарки проявляют к своей «кумице» (об этих терминах, их значениях и о функциях соответствующих персонажей см.: Младенова 1994, 214–218). Оба эти момента — посвятельный и брачный, а также понимание кумления как способа временной изоляции и консолидации девушек брачного возраста — роднят болгарские обычаи с восточнославянскими и косвенно проливают свет на семантику русских троичских обычаев.

Весеннее кумление известно и в Сербии, в основном в южных и юго-восточных частях Баната (Воеводина), а также кое-где на востоке и в центре (Тимок, Неготин, Шумадия) — как среди сербского, так и среди румынского населения, а также у сербов в Румынии¹⁹. Совершается кумление (*кумаче(а)ње, другање, кујкање*, если кумятся девушки, и *побрање*, если кумятся парни, *дружичање*, Тимочка Краина) обычно во 2-й понедельник после Пасхи, *Кумачни понеделјак*. После кумления девушки называют друг друга *кумача, кујка, друга* (кума, подруга), а парни — *побре* (побратим). С постпасхальным кумлением связывают иногда и хроним *Дружичало*, хотя существует вероятность его развития из серб. *Ружичало* (см. выше в главе «Поминальная тема»).

В отличие от русских и болгар, у сербов кумление распространяется в равной степени как на парней, так и на девушек, а также захватывает не только молодежь брачного возраста, но и детей, ино-

¹⁹ См.: Милићевић 1894, 108; Караџић 1852, 142; Филиповић 1958, 308; Босић 1996, 277–281; КОО 2, 261.

гда даже молодых женщин, недавно вышедших замуж. При этом кумятся, как правило, в рамках своей половозрастной группы, лишь изредка — парень с девушкой. Кумление не всегда парное: в ряде случаев несколько девушек могут покумиться с одним парнем (например, с хорошим певцом или танцором).

Кумятся через венок, что напоминает восточнославянскую традицию. Желающие покумиться приносят к реке или источнику венок из вербовых веток или цветов, мочат его, а затем целуются через венок, стоя по обе стороны от него, обмениваются через венок яйцами; при этом, если кумятся парень и девушка, девушка дарит парню носовой платок с 20 яйцами, в ответ на что парень должен во время праздников (престольных, например) покупать этой девушке конфеты. По окончании кумления венок кидают в реку, а если ее нет поблизости, то забрасывают на дерево или крышу.

Отношения кумовства обычно довольно длительные и накладывают определенные обязательства на обоих, по крайней мере на один год. При кумлении парня и девушки они относятся друг к другу, как брат и сестра, и между ними обычно не бывает браков, что отражает общий запрет на браки между людьми, состоящими в духовном родстве.

В Хорватии (Междумурье, Оток, Ново-Винодолско и др.) кумление молодежи приурочено как к постпасхальному периоду (первое воскресенье после Пасхи), так и к летнему Иванову дню²⁰. В Междумурье, например, обычай назывался *sestrinstvo* (*djevojke se sestre*). Девушки собирались в каком-нибудь доме, где устраивали в складчину угощение. Вначале они становились парами у стола и, обмениваясь писанками, произносили следующий диалог: «*Sestra, nevesta, bote vi ma sestra? — Do ke dob? — Do vaše ali moje smrti*» [Сестра, невеста, будете ли мне сестрой? — До какого времени? — До вашей или моей смерти]. С этого времени они называли друг друга «сестрами» и добавляли слово «сестра» к обращению по имени (*sestra Marenka*) (Blažeka 1941, 71). В Отоке (вост. Славония) в Иванов день девушки, решившие покумиться, надевали друг другу

²⁰ Это можно рассматривать как продолжение романских, прежде всего итальянских, обычаев «ивановского кумления», см.: КОО 3, 12–14, а также: Веселовский 1894.

на руки вязанные браслетики, что означало установление отношений посестримства, после чего называли друг друга *sestre, druge, seke, seje* (Lovretić 1897, 401). Посестримство, устанавливаемое весной, могло называться *matkanje*, а девушки, вступившие в такой союз, до конца дней называли друг друга *matka* (ср. болг. *кума, кръстница* 'посаженная мать') (см.: Босић 1996, 280). В хорватском Приморье девушки в Иванов день обменивались между собой кольцами и заколками (Gavazzi 1939/1, 102). В Хорватии установление родства в Иванов день могло также называться *rokumljenje, rokumljivati* (Веселовский 1894, 303, со ссылкой на Крауса).

Сведений о весеннем кумлении молодежи у западных славян очень немного. С сербским хрононимом *Дружичало* принято сближать чешский хрононим *Družebná (Družbadlná) neděle, Družbadlnice* и словацкий *Družobná nedel'a* 'кумовское, побратимское воскресенье, 4-е воскресенье Великого поста', а также чеш. *družiti*: в этот день подружки клали на алтарь весенние цветы для освящения, после чего устраивали угощение в складчину; ср. также *družbance* 'плетеные калачи, которые дарили друг другу дети в день праздника' (Валенцова 1996, словарь, s. v.). В польско-латинской рукописи XVI в. содержится свидетельство об аналогичном обычае у поляков: «Nota quod mos est apud aliquos, quoniam post Pasca contrahunt amicicias alias *drusbuya sya*» [Заметь, что у некоторых существует обычай, что после Пасхи они заключают дружбу, иначе *друзбуя ся (друзбуются)* (? *družbią się*, ср. пол. *družbować* 'быть подружкой на свадьбе')] (Murko 1947, 310).

Таким образом, основой сербских, хорватских и, видимо, западнославянских обычаев весеннего кумления, в отличие от восточнославянских и болгарских, является консолидация молодежной группы, установление дружеских (почти родственных) отношений на длительный срок (что отражается в преобладании терминов со значением 'друг, подруга', а также 'сестра'), в то время как посвятельная семантика в них как будто не просматривается.

Женские и мужские праздники. Молодежные кумления как способ консолидации определенной половозрастной группы были не единственным подобным обычаем постпасхального цикла. Аналогичные (по смыслу) обычаи затрагивали и другие слои традиционного сообщества. Такая ситуация особенно заметна в восточно-

славянской (и специально русской) традиции. У русских общепринятым женским праздником считалось 2-е воскресенье после Пасхи — день Жен-мироносиц (*Маргостье, Маргоски, Маргоронося, Ромонося, Жемараностя*), а мужским — обычно день Николы вешнего. В этот день женщины не работали, собирались вместе и в складчину устраивали пир (как и на девичьих праздниках, с обязательной яичницей), куда по прошествии некоторого времени могли приходиться женатые мужчины. Кроме того, «женскую братчину», каковой и был этот праздник, могла посещать «девичья братчина»²¹. Бабий праздник могли устраивать и на Троицу, под троицким деревцем (Завойко 1914, 153), и после завершения огородных работ (*Бабьскии разбрыки*) (Никифоровский 1897, № 1952).

На Смоленщине и в Калужской обл. функцию женского праздника выполняли пасхальные обходы типа волочевных, совершаемые на Пасху или на 2-й неделе после Пасхи. Женщины, собравшись вместе, обходили все село дом за домом, где поздравляли хозяев с Христовым воскресением и исполняли короткие песенки колядного (просительного) типа, сопровождаемые характерным местным припевом «*Ой, лалын, лалын*», отчего и сам женский праздник (угощение всей женской компании за счет собранных продуктов) получил название *лалын*:

Лальшнички, волочужнички,
 Чей это дом, побывать бы в нем,
 Ой, лалын, лалын.
 Да вы выведете нам, да вы вынесете нам,
 Ой, лалын, лалын,
 Да вы сорок яичек на яишенку,
 Ой, лалын, лалын,
 Да вы сальца кусочек на подмазочку,
 Ой, лалын, лалын.

(МГУ, ФП, 1976, т. 2, № 28, Бордыкино
 Сухиничского р-на Калужской обл.)

В западнорусских областях и на Украине женский праздник, случалось, был приурочен к петровскому заговенью, т. е. к Розыграм (*розігри, розгри*), и в этом случае имел более бесчинный характер.

²¹ Танков 1901, № 72; Балов 1901, 134; Зеленин 1915, 762; Лебедева 1997, 29, 40; РЭМ, д. 547, л. 2; РАМ, ф. 2718, 2716, смоленск.

Основным событием праздника была выпивка в корчме, шинке или где-нибудь на природе, где женщины «глечики полоскали», т. е. обильно выпивали ради молочности домашнего скота²².

Мужские праздники, часто связанные с первым выгоном в ночное коней, могли приобретать характер профессиональных; они также включали в свой состав угощение с яичницей, устраиваемое обычно в поле или на месте выпаса.

Таким образом, можно согласиться с О.А. Пашиной, утверждавшей, что посредством подобного рода праздников и обычаев проводилась «„инвентаризация“ существующих в данном традиционном обществе половозрастных групп» (Пашина 1998, 87; тезис относится конкретно к кумлению).

БРАЧНЫЕ НАМЕРЕНИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Лишь на первый взгляд может показаться, что брачно-любвные интенции девушек и молодых людей облекаются во всех традициях в одни и те же формы и вообще представляют собой нечто цельное. На самом деле картина оказывается весьма пестрой. Календарные обычаи, нацеленные (в перспективе) на достижение брака, весьма разнообразны — как по составу участников, так и по своей форме и «функциям» (ритуализованные формы знакомства и общения молодежи, смотрины, открытая демонстрация намерений и пристрастий, ритуалы и магические практики, призванные спровоцировать или ускорить брак). Среди них известны обычаи, более характерные для одной из сторон, т. е. либо для девушек, либо для парней (гадания, любовная магия, как и способы ускорения брака, традиционно считались прерогативой девушек, а публичное оглашение брачных намерений — правом парней); обычаи, в которых в той или иной мере задействовано все сообщество (например, публичные смотрины), и, наконец, те, где обе стороны (парни и девушки) взаимодействовали друг с другом в рамках дозволенного межполового общения.

Пожалуй, наиболее многочисленны и широко известны девичьи гадания о замужестве, ориентированные на то, чтобы подсмотр-

²² Коробка 1895, 32, волын.; МЭХГ 8, 114, харьков.; ZWAK 1879/3, 136, бердичев.; Холодная 1999, 34.

реть или подслушать судьбу (увидеть суженого, узнать, скоро ли наступит черед идти к венцу), однако никак на нее не влияющие. Что касается весенне-летнего времени, то подобные гадания устраивались практически в любой крупный календарный праздник: у южных славян наиболее удачными сроками гаданий считались Юрьев и Иванов дни, у восточных и западных славян — троицкие праздники и Купала.

Особым фрагментом календарной обрядности являются ритуалы и магические действия, исполняемые девушками с целью ускорения (приближения) сватовства и замужества; значительная их часть связана с обрядами состязательного типа. Среди пасхальных обычаев, практикуемых у восточных славян, отметим девичий обычай торопиться в первый день Пасхи на колокольню, чтобы успеть первой ударить в колокол и потому первой выйти замуж (Лоначевский 1875, 383). У южных славян действенным средством считалось качание (на качелях или ветках дерева). У болгар (в Ловчанско) девушка в канун Юрьева дня влезала на абрикос и, покачиваясь на ветке дерева, трижды выкрикивала пожелание, в котором в том числе были и такие слова: «...кто мой суженый, пусть придет ночью, чтобы мы покачались вдвоем»; предполагалось, что во сне она увидит жениха (СбНУ, 1892/7, 145). Весьма популярны у славян прыжки через купальский костер: считалось, что девушка, которая первой перепрыгнет через него или прыгнет выше и дальше других, выйдет замуж быстрее своих подруг. В подобных обычаях принимали участие порой не только сами девушки, но и другие женщины (как правило, близкие родственницы последних), поощряющие девушек к скорейшему замужеству. Так, в Буковице (Далмация) на рассвете Юрьева дня девушка садилась верхом на «вратило» (навой, вал ткацкого стана) и таким образом объезжала вокруг дома, а ее мать или старшая сестра слегка «погоняла» ее веревкой со словами: «*Ove godine na vratilu, do godine na batinu*» [В этом году на навое, через год на палке (фаллосе?)] (Ardalić 1915, 47). Среди календарных ритуалов, провоцирующих замужество, немало тех, которые развивали мотив дороги, связывающей молодого человека и девушку и уводящей девушку из родного дома. На Брянщине, например, в купальскую ночь принято было пропахивать бороной дорогу вокруг села (чтобы за девушками приезжали сваты) или же между домами парня и девушки («пропашешь дорогу от хлопца к

девке, вот и жених к невесте будет»). Несложно заметить, что подобные обычаи исполнялись самими девушками и/или их родственницами в индивидуальном порядке и преследовали цели внутрисемейные, тогда как в календаре были известны и другие обычаи, направленные на социальную динамику всей группы молодежи брачного возраста.

Выше, говоря о болгарских лазарках, мы уже упоминали о том, что для девушек важнейшим способом ускорения замужества было временное надевание на себя одежды невест. Нечто подобное в других славянских традициях происходило во время праздников весенне-летнего цикла. Так, у болгар на Вознесение девушки надевали одежду, одолженную у женщин, недавно вышедших замуж, и водили в ней хоровод; считалось, что в этом случае они выйдут замуж до следующего Вознесения (Добруджа, 335). На Русском Севере взрослые женщины во время сенокоса после Петрова дня *налаживали девкам повойники*, т. е. надевали им женские головные уборы, чтобы они быстрее замуж пошли (Енговатова, Пашина 1994, 54).

Любой крупный календарный праздник (и в том числе весенний или летний), предусматривающий ту или иную форму коллективного времяпрепровождения социума (массовые гуляния, хороводы, совместная трапеза и др.), включал общественные смотрины. Девушки и парни демонстрировали перед односельчанами и родителями самих себя, свое умение вести себя на людях, свою одежду, благосостояние семьи. У сербов подобные «смотрины», называемые *заглеђивање, углед* (от серб. *гледати* 'смотреть', ГЕМБ, 1936/11, 163), устраивали дважды в год — на Рождество и Пасху. У восточных славян смотрины происходили на Рождество или Крещение (во время стечения народа к «иордани»), на масленицу во время массовых гуляний и катаний на лошадях, на Пасху у церкви, на Красную горку, а также иногда и на Троицу.

В Вятском кр. во время масленичного катания в санях «девки и парни одевали лучшие свои наряды — самый лучший кожух и самую лучшую шаль» (ВФНК, 118). В Польше функцию смотрин брал на себя «*kulig*» — торжественные масленичные выезды в санях. Целая вереница повозок объезжала едва ли не весь повят; во время таких визитов, растягивающихся на пару дней, и происходило знакомство молодежи и приглядывание родителями женихов и невест для своих чад (ср.: Kolberg 23, 70–72 и др.).

В Болгарии (у капанцев) на Благовещение девушки выносили и развешивали во дворе сшитую и вышитую ими за зиму новую одежду, оценить которую сходились односельчане (Капанци, 215). Иногда смотрины приобретали характер настоящей «выставки» невест. Так, во Владимирской губернии еще в конце прошлого века в последнее воскресенье перед Петровым постом в роше вокруг качелей и каруселей устраивали массовое гуляние. Все местные молодые люди и девушки, достигшие брачного возраста и сопровождаемые родителями, выходили туда на показ друг другу. Здесь же родители, приглядевшие подходящую пару для своих детей, договаривались друг с другом о времени сговора (Известия РГО, 1878, т. 14, в. 4, 469). В Среме (Воеводина) в Страстную пятницу на смотрины собирались к местной церкви девушки из всех окрестных сел. В том случае, если парню приглянулась девушка, он обычно слегка ударял ее ложкой, что было знаком симпатии и возможного сватовства (Босић 1996, 260). Часто потенциальные женихи и их родители присматривали невест во время хороводов. Так, болгары устраивали в зимний Николин день так называемое *сгядно хоро*, в котором принимали участие все девушки брачного возраста (Попов 1991, 40). В России последним сроком для сватовства перед началом весенне-летних полевых работ считалась Красная горка (первое после Пасхи воскресенье). На Красную горку обязательно водили хороводы, причем для участия в них в большое село съезжались семьи из множества соседних деревень. Во время таких «съезжих» гуляний и происходило «смотрение» и знакомство — как самой молодежи, так и родителей.

Среди календарных обычаев, имеющих отношение к брачным интересам молодежи, известно также публичное оглашение предстоящего брака и сложившихся пар (женихов и невест), в известном смысле аналогичное церковному оглашению. Так, у поляков в окр. Серадза все женихи и невесты, свадьба которых была назначена на ближайшее время, собирались около купальского костра. Здесь их попарно связывали за руки травой или перевяслом, после чего они под руководством «дружбы», одетого в свадебный наряд, перепрыгивали через костер. При этом могли исполняться песни, в которых назывались будущие пары. Так, в окр. Люблина пели:

Powiewaj, wietrze zimnego, zimnego,
 Wywiejesz nam tu kórego, kórego,
 Któregoby tu takiego, takiego?
 Dworskiego Janka, toć jego, toć jego!
 Któráby mu tu darować, darować?
 Dworską Helenę jemu dać, jemu dać!

Вей, ветер, вей, да похолоднее,
 Навеешь нам кого-нибудь,
 Кого-нибудь такого, такого?
 Дворского Янка, его, его!
 Кем бы его одарить, одарить?
 Дворскую Хелену ему дать, ему дать!

(Zawistowicz 1933с, 559—560)

В Македонии, в окр. Радовиша, в Лазареву субботу в город приезжали сельские невесты со своими женихами: они были одеты как невесты, сидели верхом на коне, которого вел жених (Делиниколова 1960, 156). В юго-восточной Болгарии в Юрьев день все жители собираются к церкви, где водят хоровод невесты, засватанные в последнее время. Во время этого хоровода перед всем селом объявляют о предстоящей свадьбе; здесь же невесты раздают фрукты всем присутствующим (Колева 1981, 178—179).

Мы сознательно избегаем подробного описания гаданий, многочисленных способов любовной магии, смотрин, публичных оглашений брака и под., полагая их темой отдельного, вполне самостоятельного исследования, в силу того что подобные обычаи связаны скорее с брачной символикой, нежели с календарной мифологией как таковой. Нам лишь важно отметить факт включенности и тех и других в календарную систему весны — начала лета.

ОБЩЕНИЕ МОЛОДЕЖИ

В СИСТЕМЕ КАЛЕНДАРНЫХ ПРАЗДНИКОВ

В составе весенних праздников важнейшее место занимают формы знакомства и межполового общения молодежи, среди которых можно выделить совместные (когда в игре или иной форме досуга участвовали в равной степени и парни, и девушки), взаимные и односторонние (в которых инициатива принадлежала лишь одной из сторон). Подобные формы досуга не были, конечно, исключительной прерогативой пасхально-троицкого цикла: они практиковались в течение всего года, в том числе и на масленицу (вспомним хотя бы совместное катание с гор с обязательными поцелуями), однако в период с Пасхи до Троицы или Петрова дня такие развлечения становились постоянными и захватывали не только

воскресные дни, но фактически все свободное время молодежи, были своего рода пиком предбрачных игр и увеселений.

Односторонние действия. Если магические способы ускорения брака, как можно было заметить выше, находились в основном в компетенции девушек, то для молодых людей одной из обязательных форм их поведения считалось публичное объявление о намерениях, оглашение своих привязанностей и матримониальных планов.

В южнославянской традиции оглашение брачных намерений известно в составе масленичных празднеств. В Македонии и Болгарии на масленицу, обычно в последний день накануне Великого поста, парни, собравшись около костра, зажигали деревянные стрелы или ракеты, специально подготовленные к этому случаю, и пускали их в разные стороны и как можно выше, выкрикивая, например: «*Ората, копата, тути, тути стрелката, на тај и тај ћерката*» [Ората-копата [непереводимый выкрик, название масленичного костра или факела], туда и туда, стрелка, на такую и такую дочку], упоминая в выкриках имена тех хозяев, чью дочку они хотели бы взять замуж (Миладиновић, Петровић 1938, 62, Македония, Радовиш). Парни старались иногда направить стрелу в дом возлюбленной и делали все для того, чтобы ее родственники и односельчане узнали об их намерениях (Маринов 1914, 365). Часто пускание стрел сопровождалось таким призывом: «*Ората-копата, дай ми, дедо, момата...*» [Ората-копата, дай мне, дед, девушку...] (Кепов 1936, 123; СбНУ, 13, 167). В р-не Варны парни, запуская ракеты, кричали: «*Която мома ще пристава, да пристава, време не остава*» [Которая девушка собирается выйти замуж, пусть выходит, так как времени не осталось] (ср. болг. *приставам* 'выйти замуж без согласия родителей, сбежать'). Иногда парни пускали стрелы, на которых были написаны имена девушек. Это было своеобразной формой провоцирования последних к «сбеганию» и скорому браку, т. к. на следующий день начинался Великий пост, когда брак был невозможен (Тодорова 1990, 211).

На западе славянского мира (у поляков, чехов, словаков, словенцев, хорватов и лужичан) особенно заметен обычай установления майского деревца. Помимо главного «мая», помещаемого на площади или у дороги (чтобы его было видно из соседнего

села), парни втайне ставили ночью (чаще всего — накануне 1 мая, Вознесения или троицких праздников) украшенные деревца, столбы или специальные «ворота» под окнами своих возлюбленных, украшали окна их домов зеленью²³. В Чехии во времена Средневековья такое деревце могло расцениваться как брачное предложение, имевшее в том числе и юридическую силу (Zíbrt 1950, 282, свидетельство XV в.); такое восприятие «мая» сохранялось в западнославянских традициях до самого последнего времени. Кое-где и девушкам было предоставлено право ставить «май» для своих любимых.

Для девушек и их родителей поставленные перед их воротами «май» были предметом особой гордости, ведь по тому, насколько высоки и богато украшены они были, односельчане могли судить об успехе девушки и ее брачных перспективах. Часто парни прикрепляли майские деревца как можно выше, что также было вопросом престижа — и для них самих, и для их девушек. С другой стороны, как и пасхальные обливания, установление майского дерева было удобным поводом для общественной оценки той или иной девушки. Негативное отношение выражалось по-разному. Вместо красиво украшенного деревца девушке под окно приносили суковатую палку, на которую вешали старые горшки, ношенные лапти, тряпки, дохлых животных; вместо ели или березы ставили непопулярные, пользующиеся дурной «репутацией» деревья и кустарники (например, ольху, осину, терновник или репейник) и, наконец, вместо деревьев выставляли у них под окнами чучела соломенных «мужиков».

Примечательно, что таким образом девушек наказывали только за те проступки, которые затрагивали сферу взаимоотношений с местными молодыми людьми. Плохое, выставленное на позор майское дерево указывало на то, что девушка ведет себя неправильно, нарушает принятые нормы таких отношений. При этом осуждению и наказанию подлежали любые (в обе стороны) отклонения от нормы: девушку могли наказать как за излишнюю разборчивость и заносчивость (не приходит на танцы, отвергает ухаживания парней) и даже за то, что у нее нет кавалера или она засиделась в девках²⁴, так и за

²³ О формах майского дерева, его названиях и др. см. в Части III.

²⁴ Вспомним аналогичные формы масленичного осуждения безбрачия (см. в Части I).

то, что девушка посмела взять себе в ухагеры «чужого» (обычно парня из соседней деревни), или за неразборчивость и слишком большую свободу в отношениях с молодыми людьми²⁵. Календарная система, в рамках которой и выражались эти оценки, во-первых, задавала форму такого «высказывания» (стрелы, зажженные от маслянистого костра, обряды с майским деревом), а кроме того, обеспечивала публичность и общедоступность этих оценок (когда и слава, и позор девушки становились достоянием гласности), постулировала норму через осуждение ее отклонений, не давала этим последним зайти слишком далеко.

Изредка выставление позорного «мая» было для парня банальным способом расквитаться с девушкой за причиненные ему обиды. Однако если парень намеренно оскорбил девушку и это признавалось сообществом, парня вынуждали повиниться и сурово наказывали (обычно запрещая посещать собрания молодежи и пользоваться другими привилегиями своего возраста).

Подобно тому как для девушки предметом гордости и знаком престижа было высокое и красиво украшенное майское дерево около ее дома, так для молодого человека — возможность выставить напоказ подарки, полученные от девушек. У хорватов Каставщины девушки дарили своим молодым людям на Пасху цветок гвоздики. Когда парни отправлялись на Пасху в церковь на службу, они прикрепляли к верхней одежде эту гвоздику (по ней односельчане узнавали, у кого из парней есть девушка). Молодой человек мог навеки опозорить себя в глазах соседей, если бы нацепил гвоздику, сорванную им самим, а не подаренную девушкой (можно было украшать одежду любыми другими цветами, кроме гвоздики) (Jadras 1957, 59). У словаков в Татрах парни на Светлой неделе выставляли у себя в окнах крашенки или шоколадные яйца, полученные от девушек в благодарность за пасхальные обливания. Получивший больше подарков пользовался большим почетом (Olejník 1978, 120). У поляков в окр. Жешова парни на Пасху, гордясь и хвастаясь друг перед другом полученными от девушек подарками, делали большой венок, куда вставляли все полученные

²⁵ Karczmarzewski 1972, 88; Stelmachowska 1933, 156–157; Валенцова 1988, 258; Milićević 1967/1968, 483; Milićević 1974/1975, 454; Jadras 1957, 65; Olejník 1966, 203; Kuret 1, 303 и мн. др.

крашенки, и вешали его снаружи над своим окном (Kańczmarewski 1972, 77)²⁶.

Односторонние действия во многом перекликаются со взаимными, когда «реплика» одной из сторон провоцирует «ответ» с другой стороны, однако часто не сразу, а по прошествии некоторого времени. Обычно «реплика» и «ответ» приходится на последовательно сменяющиеся друг друга праздничные даты весенне-летнего цикла, так что сама календарная система регулирует и регламентирует отношения молодежи, придавая им определенную обязательность и тем самым выполняя воспитательную функцию.

«Репликами» в таком диалоге могли быть как некие материальные ценности (подарки), так и услуги. Причем и подарки, и услуги, как правило, были обусловлены самим праздником, всей системой принятых в это время развлечений, а также их «вещным» миром, включая обрядовый реквизит, ритуальную пищу и мн. др.

В Познаньском воев. на масленицу девушки организовывали для парней угощение с водкой (*Сипрег*) в благодарность за то, что те зимой ходили к ним вечерами на супрядки (Kolberg 9, 123). В Занежье на Съездной ярмарке в 1-е воскресенье Великого поста парни дарили девушкам крашеные деревянные ложки, а те на Пасху отдаривали их крашеными яйцами (Логинов 1993, 64). Во Владимирской губ. во время масленичных гуляний парни угощали девушек сладостями, но зато на Пасху девушки должны были одарить парней яйцами, а не отдаривших прогоняли с гуляний (Завойко 1914, 148). Аналогично в северном Белозерье девушки дарили парням на Пасху и Троицу крашеные яйца, тем самым платя им за то, что парни катали их в санях на масленицу (ДКСБ, 97). На о-ве Брач (Далмация) парни украшали цветами длинные оливковые ветки, освящали их в Вербное воскресенье и дарили в этот день девушкам, а те в свою очередь пекли большой каравай с 15–20 яйцами, запеченными внутрь, и дарили парням на Пасху (Milićević 1974/1975, 450). В Славонии парни украшали и ставили каждый своей девуш-

²⁶ Ср. в чем-то близкий рязанский обычай, когда во время посиделок в Великий пост к дверным ручкам домов, где живут девушки, привязывали кости животных, количество которых свидетельствовало о количестве ее кавалеров и сильно «повышало ее в цене» в глазах односельчан (Слепцова 1999, 792–793).

ке «майское дерево»; в ответ девушки в Вербное воскресенье собирали цветы и сплетали большие венки, которыми украшали колодезных журавлей у домов тех парней, за которых они с удовольствием вышли бы замуж; в благодарность за это будущие свекрови одаривали будущих невесток, что расценивалось как знак скорого сватовства (Filakovas 1914, 174). В Каставщине во время масленичных танцев парень спрашивал у девушки, подарит ли она ему на Пасху гвоздику, которую он мог бы приколоть к одежде в знак любви. Если она отвечала согласием, тогда он обязан был прийти в Страстную субботу к ней *na fraj* (молодежную вечеринку) (Jadgas 1957, 48). У гуцулов, если в Обливаный понедельник парень принял от девушки писанку, он должен впоследствии, во время молодежных собраний, приглашать ее танцевать (Гуцульщина, 296).

В западнославянских традициях (особенно в Польше и Словакии)²⁷, кое-где на Украине, особенно на западе²⁸, на Карпатах²⁹, в Воеводине и Банате³⁰, а также на сопредельных территориях, такое общение происходило во 2-й и 3-й дни Пасхи, когда парни, собравшись группами, обходили дома, где жили девушки, и обливали их. Массовый характер пасхальных обливаний нашел отражение в хрононимах, обозначающих 2-й и 3-й дни Светлой недели, ср. укр.-карпат. *Обливаный вівторок*, *Поливаный понидилэк*, пол. *Lejek*, *Lejos*, *dzień św. Leja* (*Lejka*, *Lejkalejka*), *Lany poniedziałek*, *Oblewanka*, *Polewaczka*, *Mokry dyngus*, словац. *Polievaný pondelok*, *Oblevaňe*, серб.-воеводин. *Водени понедељак*, *Водени уторак*. Другой формой пасхальных отношений полов было взаимное битье зелеными ветками, известное более широко на севере и западе Польши, в Моравии и Чехии, ср. пол. *smaganie*, *smaguster*, *chodzić*

²⁷ См., например: Dydowiczowa 1967, 57–58; Świętek 1893, 111; Kolberg 3, 215; Kotula 1962, 66; Karczmarzewski 1972, 83; Olejnik 1978, 119; Horváthová 1972, 496; SSN, 192. Пасхальное обливание известно в Польше (особенно на юге и востоке), кроме северной части (Kagwicka 1979, 201), а также в Словакии (см. карты в EAS). У чехов и моравян чаще встречается пасхальное битье розгами.

²⁸ Чубинский 3, 24, Киевская губ.; Агапкина 1995, 91 (Волынская обл.).

²⁹ Соколова 1979, 114 (Закарпатье); КА; Франко 1898, 205 (Дрогобыч); Сементовский 1843, 48 (русины); Шухевич 4, 241 (гуцулы); Купчанка 1875, 356 (Буковна).

³⁰ Босић 1996, 272, 274–275; Бабовић 1963, 243; Вукмановић 1953, 119.

po smagówce, dyngowanie, zielony degus, чеш. и морав. *mrškačka, šibarská, šibáky, pomlázka, šmigrušt, Mrskaný pondělí*, словац. *Šibací pondélek*³¹.

Обычай был «вписан» в весеннюю мифологию и обрядность: его происхождение объясняли событиями христианской истории (словаки Закарпатья говорили, что это жиды поливали водой и били розгами детей в наказание за то, что дети кричали от радости, получив известие о воскресении Христа, — Валенцова 1988, 256); обливание было оберегом от блох (*Świętek* 1893, 111), способом благотворно повлиять на удои коров у тех хозяек, которых в этот день облили, и наоборот — лишить молока тех, которые остались необлитыми (*Karczmarzewski* 1972, 83, жешов.; *Matyas* 1895, 86, Тарнобжег; у сербов в Неготинской краине парни в Юрьев день обливали каждый свою избранницу, чтобы у ее коров было больше молока, — *Костић* 1968/1969), и пр.

Однако основной функцией пасхальных обливаний, судя по материалу, было именно формирование и регулирование межполовых отношений в молодежной среде, так как оно обнаруживало взаимные симпатии: парень старался облить именно понравившуюся ему девушку, в ответ на что, при согласии, девушки дарили парням пасхальные подарки (писанки и крашенки, шоколадные яйца, вышитые платки, калачи, яблоки и другие подарки), угощали водкой, а также — иногда в этот день, иногда на следующий — обливали парней водой. Иногда вместо обливания парни затаскивали девушек в воду и купали их, а иногда обливали не дома, а на улице, у колодцев и в других общественных местах. Насилие было в этот день ненаказуемым: парни не просто врываются в дома к девушкам, они вытаскивали их спящими из кроватей, проникали в дома через окна или даже через печную трубу и т. п. Как правило, понедельник был мужским днем (парни, мальчики, мужчины поливали женщин и девушек), а вторник — женским.

По характеру обливаний можно было также судить о степени заинтересованности в девушке ее молодого человека, о серьезности его чувств и намерений. Поляки Познаньского воев. говорили: «*Im*

³¹ *Karwicka* 1979, 199–200; *Bień-Bielska* 1959, 50; *Kolberg* 28, 85; *Stelmachowska* 1933, 124–154; *Pernica* 1951, 57; *MS*, 772; *Bartoš* 1891, 124; *Heroldova* 1971, 232; Валенцова 1988; 1996.

bardziej kawaler swą bogdankę miłuje, tem lepiej ją zdynguје» [Чем сильнее кавалер свою нареченную милует, тем сильнее ее «здынгует», т. е. обольет] (Kolberg 9, 134). В Силезских Бескидах считалось, что, если девушку оболыют в пасхальный понедельник, ее доля счастливая; это было знаком того, что вскоре она выйдет замуж (Morcinek 1931, 17).

Кроме того, во время массовых и публичных пасхальных обливаний символически выказывалась общественная оценка поведения девушки. Если парни сознательно не облили девушку в пасхальный понедельник, это выражало ее осуждение молодежным сообществом за развязное поведение или какие-нибудь другие прегрешения (Kolberg 23, 88, калиш.), было знаком бесчестия, позора и неуважения (Симоненко 1948, 82; Dydowiczowa 1967, 59; Kolberg 9, 135) и даже предвещало девушке стародевичество (АКЕ, А/17; Хелмске).

Пасхальные обходы способствовали знакомству молодежи не только между собой, но и с семьей избранницы. По наблюдениям Т. Северына, подробно описавшего пасхальные «дынгусовые» обходы с деревянным «петушком» в Мазовше, во время этих обходов парни имели возможность сравнивать как самих девушек, так и их образ жизни: у кого из них чисто и убрано, у кого нет; красиво ли вышиты рубахи на их братьях и отцах, вкусна ли еда и т. п. Если кому-нибудь из парней уже во время первого посещения приглянулась девушка, он мог попросить своих друзей идти дальше без него, а сам оставался в этом доме «при своей курочке» и вел хозяйственные разговоры с ее родителями. После этого ему оставалось только дожждаться дня св. Станислава (8.05), когда молодежи предоставлялось право публично проявить свои привязанности. Если девушка отвечала ему взаимностью, она обязательно присылала ему в этот день несколько крашенных яиц или вышитый платок, что было поводом для продолжения знакомства. Отношение к пасхальным обходам было очень серьезным (к ним готовились, убирали дом); имело значение и то, что браки, заключенные под знаком «*dyngusowego kółka*», считались счастливыми. В обходах принимали участие практически все парни, достигшие брачного возраста. Они должны были обойти все дома, где жили девушки на выданье; пропуск одной из девушек не был случайным и означал только одно: эта девушка не пользовалась уважением (Seweryn 1928).

Совместные действия. Наиболее же типичными для восточных славян, а также для балканославянского ареала были различные виды совместных хороводов и хороводных игр, практикуемые в период с Пасхи (Юрьева дня) до Троицы, Иванова и Петрова дней. У сербов в окр. Болевца на 3-й день Пасхи парни и девушки брачного возраста водили вместе хоровод. Во время игры девушек, которым пора было в этом году выйти замуж, целовали другие девушки, заранее сговорившись между собой. Эти гуляния назывались *Чубра Мара*. Старики говорили, что, если бы прервались такие гуляния, парням и девушкам пришлось бы плохо («да када би изостало играње Чубре Маре, не би било добро ни по момке, ни по девојке») (Грбић 1909, 53). Чаще же у южных славян совместные гуляния молодежи происходили в Юрьев день. У словенцев Айдовщины парни и девушки в этот день собирались вместе, шли за село, жгли костры, ели и веселились (Kuret 1, 290; аналогично у сербов, где Юрьев день считался праздником молодежи, — Милојевић 1869, 150, 152–152). У болгар в окр. Кюстендила на рассвете в Юрьев день девушки и парни, только те, что уже «момуват и ергенуват» (т. е. находятся в брачном возрасте, «невестятся» и «женихаются»), водят особый хоровод (так называемое *преплетено хоро*), в котором каждый из них стоит рядом со своим избранником (Колева 1981, 44). Смысл хороводной игры, в которой участвовали парни и девушки, по мысли Р. Калашниковой, заключается в том, что хоровод далеко отстоял от повседневности и реальной семейной жизни, воплощал праздничную жизнь молодежи и создавал иллюзию идеального брака, поскольку игровые персонажи, в которые перевоплощались девушки и парни, «существовали над реальностью повседневной жизни» (Калашникова 1999, 44–45).

У русских основные молодежные гуляния происходили в период от Пасхи до Петрова дня, с заметной активизацией разнообразных форм досуга по мере приближения к петровским праздникам. У русских поморов с Николы до Петра молодежные гуляния по воскресеньям начинались на улицах села, после чего парни и девушки уходили в свои традиционные места — *за ельник, на горушку, в полянку, на луга*, где девушки водили хороводы. Такие гуляния назывались *игрища* или *петровщина* (Бернштам 1983, 118). Среди петровских развлечений молодежи у русских особенно заметен обычай *карау-*

лить солнце (подробнее см.: Лепер 1928), когда молодежь проводила вместе всю ночь в канун Петрова дня, веселясь и бесчинствуя, устраивая в складчину трапезу. Так, в Тульском окр. девки и парни крали и жгли на чужом поле бороны, что должно было ускорить их вступление в брак (Лебедева 1997, 41). У украинцев Бердичева Юрьев день назывался *divoćkie świato* 'девичий праздник': парни и девушки собирались и проводили вместе в веселье весь день (Rulikowski 1853, 125). В ряду подобных обычаев были и символические свадьбы, и переряживания с элементами травестизма (об эротическом аспекте троицко-купальского цикла см. ниже).

У южных славян в один из весенних праздников парни и девушки, все вместе, выходили за пределы села собирать травы и цветы. У болгар это *ходене на цвѣке* (хождение за цветами) практиковалось ранним утром в Юрьев день. Молодые люди и девушки приносили травы, цветы и ветки деревьев, которыми затем украшали дома, церкви, овец, предназначенных для праздничного заклания и доения, сосуды, в которые первый раз должны были доить овец. Такие совместные выходы молодежи выполняли функцию предбрачного общения, обязательного для девушек с точки зрения перспектив их брака. Верили, что уклонение от такого хождения за цветами может катастрофическим образом отразиться на репутации человека: девушку признают больной и необщительной, что закроет ей путь к замужеству. Столь же обязательным выход за цветами был и для молодых людей: в частности, все наемные работники, трудившиеся за пределами родного села, старались к празднику вернуться домой, чтобы поучаствовать в этом мероприятии (Христов 1999, 81–85).

Одной из наиболее популярных форм совместного досуга у восточных славян и в балканославянских традициях были качели, у южных славян устанавливаемые на масленицу (Сербия, в меньшей степени — Болгария) и в Юрьев день (Болгария, Македония, Черногория, Хорватия), у восточных — в основном на Пасху (ср. рус. название пасхальных гуляний *гулять под качелями*), а также на Троицу и в петровские праздники³². И хотя в качельном действе

³² Подробнее о качелях, их форме и названиях, сроках и особенностях организации, а также об их ритуальных и магических функциях см. в нашей работе: Агапкина 1996, 222–238 (там же см. литературу вопроса).

могли принимать участие люди самых разных возрастов, тем не менее главными действующими лицами здесь были молодые люди и девушки брачного возраста, а само качание на качелях — одной из форм половозрастного посвящения. Ив. Георгиева считала качание на качелях необходимым элементом достижения молодежью зрелости (Георгиева 1970, 425). По мнению Т. Колевой, качание можно считать специфической формой поведения молодежи и новоженков, т. е. половозрастных групп, «готовых к воспроизводству» (Колева 1981, 161). Нам представляется, что состояние полета, достижения высшей точки возможного подъема, перемежающееся с падениями, символически соотносится с неустойчивостью социо-возрастного положения девушек, стремящихся обрести статус невест и как бы «проходящих проверку» на зрелость. В типологическом плане качание можно, вслед за ван Геннепом, сравнить с типичным *rite de passage*, лишь пройдя через который личность обретает стабильность, но уже в новом для себя статусе. Цель качания на качелях, по мысли ван Геннепа, «показать, что в этот момент человек не принадлежит ни к сакральному, ни к светскому миру... Человека изолируют, удерживают в промежуточном положении, полагая ему находиться между небом и землей» (ван Геннеп 1999, 168). Достижение лиминального состояния, в котором происходит трансформация личности, возможно лишь на границе земной и небесной сфер, а раскачивание на качелях и создавало условия для подобной изоляции индивида.

Вот несколько примеров, свидетельствующих о социодетерминирующей функции качелей. Так, на юге Болгарии качаться в Юрьев день на качелях могли только *подевките* — девушки в возрасте невест (Колева 1981, 162). У капанцев веревки для качелей поручали плести холостякам, а у сербов в Сараево вешать качели должны были девушки на выданье (Караџић, 1903/4, 169). Как правило, девушки сидели или стояли на качелях, а парни раскачивали их, причем каждый из парней стремился к тому, чтобы покачать именно свою девушку и в благодарность за это получить от нее либо деньги, либо крашенные пасхальные яйца (Буковинова 1995, 263).

Во время качания молодые люди и девушки, а также «зрители» исполняли особые качельные припевки, в которых тема любовных отношений явно доминировала. Так, в Македонии (Скопская Котлина) пели:

Лельо, лельо! Бурђево лето пролето! Лелё, лелё! Юрьво лето весна!
 Девојка се љуља, момак је гледа, Девушка качается, парень на нее смотрит,
 Момак се љуља, девојка га гледа. Парень качается, девушка на него смотрит.

(Филиповић 1939, 398)³³

На Смоленщине девушки, качаясь на качелях, обращались к парням с просьбой:

Колькните нас високо,
 Чтобы я видела далеко,
 Где мой милый гуляет,
 Садовые орешки щелкает...

(РАМ, 1988, Борки),

ср. вятскую качельную частушку:

Ой, Пасха идет,
 Мы качаться идем,
 От какой от разинюшки
 Опять отобьем.

(ВФНК, 128)

Чаще же в качельных припевках делались конкретные намеки на складывающиеся в молодежной среде пары и высказывались пожелания скорой свадьбы, что придавало этому в общем-то публичному обычаю более интимную интонацию. Иногда пары назывались поименно, ср. болгарскую и македонскую припевки:

Люлко, люлко, полюлейко.	Люлько, люлько, полюлейко,
Та кой седи на люлката?	Кто сидит на качелях?
Комна седи на люлката.	Комна сидит на качелях.
Та кой си полюлява?	Кто ее качает?
Тодор си я полюлява!	Тодор ее качает.

(Колева 1981, 162, Хасково);

Чија лелка на нишаљка, Лельо!
 Смиљева је мила сиюја,
 А Сарцова број невеста, Лельо!

(Смиљанић 1960/1961, 150, југо-зап. Македонија)

³³ О любовных мотивах в качельных песнях у славян см.: Маринов 1914, 430; Арнаутов 1943, 97–98; Петровски 1973.

В качельных песнях и припевках можно усмотреть и прямые намеки на брак как на конечную цель качельных забав, ср., например, в следующей полесской:

Гу-та-та, гу-та-та, крышка хлеба на Петра.

А йдзе тая крышка?

— Побегла на вишку.

— А йдзе тая вишка?

— Цащочками заросла.

— А йдзе тые цащочки?

— Дзевочки порвали.

— А йдзе тые дзевочки?

— Панычи побрали.

(ПА, Хоромск Столинского р-на
Брестской обл.).

Отдельная тема качельных реплик — принуждение девушек к признанию в своих привязанностях с помощью побудительных реплик, поразительным образом совпадающих в разных славянских традициях. На Брянщине «на Пасху рели ставят и парни деўчонак паткалыхивають, пуки дають (бьют лозой по коленям) и кричать: „Кого любишь?“» (ПА, Семцы Почепского р-на Брянской обл.). В Вятском кр. со словами «Скажи жениха!» девушек укачивали до тех пор, пока не скажут (то же и девушки позже проделывали с парнями) (ВФНК, 128). Так же и в Болгарии (Плевенско) в день Сорока мучеников парни и девушки во время качелей хлестали друг друга ореховыми ветками и спрашивали: «Казвай, кого любишь?» (Петров 1974, 380). На Нижегородчине на Пасху два парня садились на края доски, а в середину сажали девушку и, раскачав, требовали назвать ее жениха, угрожая в противном случае опрокинуть доску (Соколова 1979, 152, примеч. 23).

* * *

Такова лишь небольшая часть праздничных форм досуга, составляющих социальную (и прежде всего матримониальную) подсистему славянского календаря и ориентированных на то, чтобы своевременно обеспечить молодым людям и девушкам возможность вступления в брак. При общем взгляде на этот корпус сюжетов обращает на себя внимание, что предшествующие браку календар-

ные формы досуга с участием молодежи сосредоточены, как правило, в наиболее крупных праздниках, таких как масленица, Страстной четверг, Пасха, Купала и нек. др. Фактически в составе каждого значимого для местной традиции праздника, отмечающего ту или иную календарную границу, обязательно найдется место обычаям, посвященным матримониальным интересам молодежи и в большинстве случаев ею самой и совершаемым. Такая ситуация означает лишь одно, а именно то, что брак занимает место в ряду основных традиционных ценностей (таких как урожай зерновых, огородных и плодовоовощных культур, приплод скота и домашней птицы, защищенность от стихийных бедствий и нечистой силы, здоровье вообще), достижения и приобретения которых человек добивается посредством ритуала. Любовно-брачные интересы социума и потенциальная опасность того, что «девушек перестанут брать замуж», моделируют развитую подсистему, функционирующую в том числе в рамках календарно-обрядового цикла.

Включение обычаев социализации подростков и ритуализованных форм совместного досуга молодежи в календарную систему придавало им бóльший вес, служило поводом для публичного признания совершеннолетия девушки как свершившегося факта, а также обнаруживало заинтересованность в этом всего сообщества. Календарная система во многом диктовала и выбор форм досуга, который целиком зависел от празднично-обрядовых «приоритетов» тех или иных этнокультурных традиций. Если у восточных славян и в балканославянских традициях это были, например, качели и хороводы (как общая форма пасхального, юрьевского и троицкого праздничного времяпрепровождения), то на западе славянского мира — в основном пасхальные обливания и обычаи, связанные с «майским» деревом.

Однако главное, как нам кажется, состоит в том, что календарные формы досуга, предполагавшие участие в них молодых людей и девушек, в известном смысле моделировали межполовое общение неженатой молодежи, как бы создавали его прообраз, определяя его границы, содержание, допустимую степень свободы и требуемой публичности (соучастия/приглядывания взрослых, прежде всего родителей), обеспечивая всем участникам этого общения равные права и диктуя им же равные обязанности, при том что само общение по большей части проходило, естественно, в непраздничной обстанов-

ке, в условиях бытовой повседневности. Календарная система, кроме того, задавала ритм межполовым отношениям в молодежной среде, то разводя парней и девушек на некоторое время (Великий пост, время летних полевых работ), то вновь сводя их вместе (масленица, период от Пасхи до троицко-купальско-петровских праздников), или, говоря словами Г. И. Мальцева, обеспечивала «ритмическое переживание жизни в обрядах и ритуалах» (Мальцев 1989, 39).

С другой же стороны, включение социально-возрастной тематики в сферу календаря отражалось и на самом календаре, формировало систему его «семантических приоритетов». В данном случае можно с уверенностью говорить о том, что в итоге «свадебная» тема стала одной из доминирующих в календаре постпасхального периода, «проникла» в разные праздники и обычаи, пронизала его символику.

БРАЧНО-ЭРОТИЧЕСКАЯ ТЕМА ТРОИЦКО-КУПАЛЬСКОГО ЦИКЛА

*Тепэр Купайло, Купайлочка,
Нэ выпаласа Наталочка,
Не выпаласа, купаласа,
Под березкой осушилася,
С своим Иванком любылася.*
Украинская купальская песня

Эротические отношения в молодежной среде и их отражение в фольклоре. — Брачно-эротическая тема в фольклоре и праздничных обычаях второй половины весны — начала лета (индест, символические свадьбы, брачная тема в фольклоре и календарных символах южных славян). — Оргнастичность в троицко-купальских праздниках (разнузданное поведение, фаллическая символика календарных кукол; Ярила).

ЭРОТИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ В МОЛОДЕЖНОЙ СРЕДЕ

Качели, о которых шла речь в предыдущей главе, непосредственно подводят нас к теме эротических отношений в молодежной среде. Говоря об этом, следует сразу подчеркнуть некоторые моменты. Во-первых, то, что сведений о каких-либо разнузданных оргиях, устраиваемых в том числе и молодежью во время троицко-купальских игрищ и гуляний, в нашем распоряжении практически нет. Во-вторых, в большинстве случаев речь, видимо, может идти не столько о свободе сексуальных отношений¹, сколько — об эротизме молодежных, в том числе и посвятительных, забав. В-третьих, под эротизмом молодежного общения следует понимать в большинстве своем отношения, подразумевающие простейшие формы физического контакта (хождение, сидение рядом, ласки, объятия и поцелуи, в том числе в рамках игры, длительное совместное времяпрепровождение, в частности и ночное), которые были знаками влечения, свя-

¹ У восточных славян самый яркий пример таких откровенно сексуальных отношений в молодежной среде — это украинские «досвитки», когда один или несколько парней проводили ночь с девушкой. Считалось, что при этом они не переходили известных границ, хотя на деле ситуация могла складываться по-разному.

зи, признания. Иначе говоря, эротизм отношений молодежи, во всяком случае в рамках праздников весенне-летнего цикла, следует признать фактором в равной мере ментальным и физическим.

И, наконец, в-четвертых, и это хотелось бы особо подчеркнуть, фольклорная эротика троицко-купальского цикла — в отличие от рассмотренных выше (в Части I, главе 7-й) масленичных обычаев сексуально-эротической направленности — имеет совершенно иной акцент и выполняет по преимуществу функцию матримониальных игр, своего рода «предбрака», конечной целью которых являются именно матримониальные отношения. В этом смысле фольклорная эротика троицко-купальского цикла вписывается в широкий календарный контекст поздневесеннего времени и формирует одну из мифопоэтических доминант троицко-купальского цикла — *матримониально-эротическую*.

В России свободные формы межполового общения молодежи практиковались во время посвяtitельных святочных игр², на масленичной неделе и в постпасхальный (преимущественно троицко-купальский) период. Эти формы досуга и развлечения были направлены на частичное «растрачивание» эротического потенциала молодежи и подготовку ее к будущим брачным отношениям. К числу наиболее невинных стоит, видимо, отнести такие игровые формы с участием молодых людей и девушек, как:

хлестать друг друга крапивою в Крапивное (петровское) заговенье (Балов 1901, 134, рус.)³;

жалить крапивою девушек, после чего бросать их в воду (КА, Любинцы Стрыйковского р-на Львовской обл.)⁴;

² Ср. в этом отношении святочные развлечения молодежи в России (натурализм и эротизм которых трудно переоценить) по недавним публикациям: Русский эротический фольклор; Морозов 1998.

³ Ср. сибирский обычай, когда в тот же день (называемый *Яичное заговенье*) мужчины и женщины перебрасывались яйцами, чему придавался «таинственный и непристойный смысл» (Городцов 1915, 10).

⁴ Эротическая семантика крапивы (находящая проявления в разных сферах традиционной культуры, вспомним хотя бы *крапивника-бастарда*) заметна в белозерском обычае девушек париться в Иванов день с новыми вениками, а затем забрасывать веники в крапиву, что расценивается как средство любовной магии (ДКСБ, 147).

мазать друг друга сажей с помощью головешек от купальского костра (Полесье, Польша и др.);

вместе качаться на качелях или купаться в реке (при том что в непраздничное время это расценивалось бы как непристойность);

бороться друг с другом за обладание купальским деревцем;

перепрыгивать вдвоем, взявшись за руки, через костер (о.-слав.);

устраивать совместные трапезы девушек и парней: в Пензенской губ. (Керенский у.) в Семик после гаданий с венками девушки и парни вместе трапезничали в избе, причем каждая из девушек кормила своего парня своей ложкой (Соколова 1979, 205) и мн. др.

Известный эротический подтекст окрашивал и многочисленные хороводные игры, исполнявшиеся в весенне-летний период и во многом дублирующиеся во время зимних посиделок и бесед. Как точно заметила Т. А. Бернштам, «...игра молодежи требовала от девушки комбинации противоречивых правил поведения: это было постоянное балансирование между обязанностью сохранить свое достоинство и непорочность („сад“) и владением раскованной манерой общения с парнями в качестве игральщицы. Опасность перехода „границ“ была высока, так как в нормы игры входили ласки, объятия, поцелуи, совместные ночевки и т. п. („дикое поведение“). Неискусные в игре или недотроги презирались не только парнями, но девичьей группой, награждались обидными прозвищами... в крайних случаях — изгонялись из молодежной среды, что грозило им статусом „старой девы“. В свою очередь, и девушки сторонились парней, которые не обладали ухарской, разбитной манерой ухаживания, умением „забавляться“» (Бернштам 1991, 252).

Брачно-эротический смысл заметен и в катании (кувыркании) по земле (практикуемом в большинстве случаев не только и не столько в любовно-матримониальных, но также в вегетативных целях). В украинском Полесье в Юрьев день часто катались вместе парни и девушки, что воспринималось как прямая перспектива коитуса и брака: «Качались на Юрья по жыты. Ранэнько, до сходу сонца. Як с хлопцэм покачаеся — шоб хлопцэнь любий да нэ покинуў. Шоб любилыся и кохалыся, шоб прыкачався до мэнэ,

шоб взяў мэна» (ПА). В Архангельской обл. в канун Пасхи после уборки в доме девушки застилали пол соломой и сами приглашали парней поваляться на ней: «Пойдем на соломку» (Соколова 1979, 152).

Во время троицко-купальских праздников определенная свобода межполового общения становилась почти что нормой поведения для всех половозрастных групп общества. К числу наиболее ранних свидетельств этого относится известный 24-й вопрос Стоглава, в котором сообщалось о «русалиях» в Иванов день, когда бывает «отроком сквернение и девам растление» (Стоглав, 90). Современные (XX в.) материалы уточняют представление о степени этого «растления».

Так, на северо-востоке России, в Костромском крае, молодежь устраивала на Троицу игрища: молодые люди и девушки организовывали общий обед, качались на качелях, играли, а затем, под вечер, «у нас называли „тащат“ — каждый свою подружку хватал и тащил к себе домой — ночевать. Силой уводили ночевать» (ВС, 65). На Черниговщине еще в начале XX в. в купальскую ночь девушкам позволялась наибольшая свобода в обращении с парнями (причем со многими) — это не воспрещалось и не наказывалось. Считалось, что даже если у девушки есть жених, то в купальскую ночь он не имеет права ревновать ее (Дикарев 1918, 138). Согласно приведенному М. М. Громыко свидетельству из Орловской губ., там подобное считалось допустимым на Вознесение, когда после общих игр и угощения молодежь расходилась парами, причем право выбора принадлежало девушке. Она подходила к выбранному ею парню, целовала его, после чего они шли гулять, некоторые пары ходили обнявшись: «...на Вознесение это не запрещается, в остальные дни за это засмеют, а отец с матерью тогда убьют» (Громыко 1985, 19, ср.: Максимов 1903, 429). По материалам В. К. Соколовой, в Закарпатье гуляния с поцелуями и обниманиями разрешались лишь раз в году, на Пасху (Соколова 1979, 115, Хустский р-н).

В ряде сообщений такого рода обращает на себя внимание право девушек на свободное общение с чужими парнями (не из своего села, деревни, улицы), вызывающие вполне прозрачные ассоциации с летописным умыканием жен во время игрищ «между селы». По сообщению А. К. Сержпутовского из случкого Полесья, там «ў

нуоч на Купала ні жінки, ні дзеўкі не лічать гряхом міець дачыненье з чужымі мужчынамі ці з хлопцамі» (Сержпутоўскі 1930, № 1071).

Подобные формы праздничного межполового общения, иницируемые социумом и им же самим регулируемые, преследовали двойную цель: с одной стороны, они позволяли молодым людям и девушкам дать выход накопившейся сексуальной энергии и тем самым препятствовали появлению нежелательных добрачных отношений, а с другой — активизировали социо-возрастную динамику, способствовали перспективе брака и деторождения.

БРАЧНО-ЭРОТИЧЕСКАЯ ТЕМА В ФОЛЬКЛОРЕ И ПРАЗДНИЧНЫХ ОБЫЧАЯХ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ ВЕСНЫ — НАЧАЛА ЛЕТА

До сих пор мы говорили о времяпрепровождении молодых людей и девушек, достигших совершеннолетия и готовящихся к вступлению в брак, для которых описанные развлечения и формы досуга (в том числе эротически окрашенные) были своего рода прелюдией к браку. Описанные выше формы межполового общения молодежи провоцировали появление эротически окрашенных фольклорных текстов, которые иногда сопровождали традиционные развлечения молодежи, а чаще — были своего рода рефлексией по поводу свободных взаимоотношений молодежи, рефлексией порой более откровенной, нежели эти отношения. И даже если сами по себе развлечения и формы досуга (качели или совместные гуляния) и допускали вполне нейтральное «прочтение», то в фольклорном тексте все было названо своими словами. И вновь хотелось бы указать на отличие фольклорных текстов эротической направленности, известных в триоцко-купальском цикле, от их масленичных аналогов, в которых, как мы отмечали выше, речь идет по преимуществу об эротических отношениях более старших половозрастных групп (людей, состоящих в браке), в то время как в триоцко-купальских песнях главными персонажами являются девушка и парень. Ср., например, в болгарской припевке:

Райна че седне да се юя,
По кой че дойде да гю свали.
Ванча че дойде да гю свали...

Райна сядет, чтобы ее покачали,
Кто-то придет с ней заигрывать.
Ванча придет с ней заигрывать...

(Каменова 1992, 42, Чипровский кр.)

Популярными в качельных припевках были мотивы разорванной или испорченной девичьей одежды⁵, указывающие на сексуальный подтекст качельных развлечений, ср. в русской пасхальной частушке:

На качулюшке качалась,
Под качулюшкой вода.
Бело платье подмочила,
Мама ж... надрала.

(ДКСБ, 162)

Не менее откровенными были фольклорные «высказывания» на тему гуляний и иного совместного времяпрепровождения молодых людей и девушек, принятого в рамках троицко-купальских празднеств. Об этом, в частности, говорят и следующие мотивы купальских песен: «девушка не выпалась, потому что гуляла с парнем», «у девушки в поле зарос сорняками лен, так как она гуляла с парнем» (ср. лен как символ девичества, чистоты; непрополотый лен как символ потери девичества):

Тепэр Купайло, Купайлочка,
Нэ выпаласа Наталочка,
Не выпаласа, купаласа,
Под березкой осушиласа,
С своим Иванком любыласа.

(ПА, Нобель
Заречнянского р-на
Ровенская обл.);

О чій се лён зацвив не полон?
Марьюшкин лён зацвив не полон.
Зачим вона не сполола?
То за сим, то за тым...

⁵ Аналогичные мотивы можно встретить и у южных славян. Так, у банатских геров девушки, качаясь на масленицу на качелях, выкрикивали призывы, адресованные парням из соседних сел: «Уха, Бела неделя, Да женимо медведа. Уха, Бела неделя, Да се цѣпа кедела на пантликѣ да ме волю прике» [Ух, масленичная неделя, женим медведа. Ух, масленичная неделя, пусть рвется фартук на тесемке, пусть меня любят парни] (Филиповић 1958, 302).

То за погуляньнем,
То за жениханьнем.

(Малинка 1898а, 131,
Черниговская губ.
Нежин. у.)⁶

Среди купальских песен, как восточных славян (преимущественно украинцев и белорусов), так и западных немало тех, которые посвящены коитусу. Приведем три песни: украинскую, русскую и польскую, функционирующие как купальские необрядовые:

На Купайла, на Ивана,
Вишла диўка гарно убрана,
Уси люди дивуюца,
С ким она лобуеца.
*Один хлопец одывался,
А на неи постарайся.*

(ПА, Червоня Волока
Лугинского р-на
Житомирской обл.)

Наличие в большинстве песен метафорического обозначения коитуса (заламывание капусты или срывание яблочек) не исключает прямого указания на него в песенном тексте, ср.:

Еще что кому до нас,	Уж как я ли за кочан,
Когда праздничек у нас!	А кочан закричал,
Завтра праздничек у нас —	Уж как я кочан ломить,
Иванов день!	А кочан в борозду валить:
Уж как все люди капустку	«Хоть бороздушка узенька —
Заламывали,	Уляжемся!
Уж как я ли, молода,	Хоть и ночушка маленька —
В огороде не была.	Понабаемся!» ⁷

(Цит. по: ПКП, 480–481,
зап. П. В. Киреевского
в Новгороде)

⁶ Проблемам возрастного символизма применительно к игровому фольклору весеннего цикла и особенно его растительным символам (таким как мак, лен, просо) посвящена специальная работа Т. А. Бернштам (1991).

⁷ Несложно представить себе, как на самом деле звучала последняя строка этой песни.

Koło mego ogrodeczka
 Wyrosła mi jabłoneczka
 A gdy się już rozwijała,
 Czerwosińkie jabka miała.
 A któż mi je będzie zrywał,
 Ki się Jasiu mi rozgniewał.
 Rozgniewał się, wiem ja o co,
 Chodził do mnie, nie wiem po co.
 Chodził do mnie całe lato,
 Dała żem mu gęby za to.
 Chodził do mnie całą jesień,
 Puściłam go do dom przez sień.
 Chodził do mnie całą zimę,
 Puściłam go pod pierzynę.

Около моего садика
 Выросла у меня яблонька,
 А когда уже расцвела,
 Были на ней красные яблочки.
 А кто мне их сорвет,
 Ведь Ясь на меня рассердился,
 Рассердился, я знаю, за что,
 Он ходил ко мне, не знаю зачем.
 Он ходил ко мне целое лето,
 Я дала ему губы за это.
 Он ходил ко мне целую осень,
 Я пустила его в дом через сени.
 Он ходил ко мне целую зиму,
 Я пустила его под перину.

(Kolberg 23, 99, Калишское воев.)

Весьма богата в этом отношении белорусская поэзия купальского цикла. Изданный в 1985 г. в серии «Беларуская народная творчасць» специальный том, посвященный купальским и петровским песням, хотя и не содержит песен откровенно непристойных (можно предположить, что прежде всего по причинам цензурного характера), однако широко представляет эротическую тематику этого цикла. Не прибегая к цитированию, назовем основные наиболее характерные для этой темы мотивы: потеря девушкой «венка» в купальскую ночь (КПП, № 222); сексуальное насилие и коитус (КПП, № 266, 402–404); скотоложество (КПП, № 507–509); совокупление с волком (КПП, № 570; встречается также в западнорусской традиции среди троицких «срамных» песен, см.: Русский эротический фольклор, 261–262, № 1, 1а; 295, № 10 «Брали девки лен, лен, брали, выбирали...», или «Вор Игнашка»); весьма откровенное сопоставление коитуса со стариком и коитуса с молодым (КПП, № 529); в купальских песнях, обращенных к Купалочке, также обращают на себя внимание песни эротического содержания типа «...Э кім, Купала, начавала? / Э Ягорам пад клёнам, / Э Мікітам пад плотам» (Новак 2000, 98) и мн. др.⁸

⁸ С брачно-эротической атмосферой купальских праздников Т. А. Бернштам связывает и популярный необычный сюжет купальских (а также других календарно-обрядовых) песен «жаба красна ткала, рак цевки сучил» (Бернштам 1999,

В купальском фольклоре разных славянских традиций встречается и тема инцеста брата и сестры⁹. Отнесенность инцеста к купальским праздникам, ко времени наивысшего расцвета природы, дает основание связать инцест с «максимальным плодородием» (В. Н. Топоров), а также, как нам представляется, согласуется с матримониально-эротической тематикой обрядов и фольклора купальского цикла (ср. трактовку инцеста как способа выражения гиперсексуальности героя — МНМ 1, s. v. *Инцест*)¹⁰.

Одна из групп купальских песен, посвященных инцесту, рассказывает о происхождении сине-желтого цветка (называемого *Иван-да-Марья, братки, брат-сестра, сестра-да-брат*), в который брат с сестрой превратились после кровосмешения, ср.:

Пойдем, сястра, ў поля,
 Разсеимся обоя:
 С мяне будзиць жовты цвет,
 С цябе будзиць сини цвет.
 Будуць даевки краски рваць,
 И брата с сястрою поминаць:
 «Гэта тая травица,
 Што брацейка з сястрицей».

(Шейн 1887, 233–234, бел.)

В Груже (центр. Сербия) в ночь на Иванов день девушки, засидевшиеся в девичестве, отправлялись в горы, зажигали костры и там пели песню о Марте и девяти ее братьях, в которой содержался намек на инцестные отношения Марты и ее братьев (Петровић 1948, 248). Эти же баллады известны в репертуаре хорватских «ладариц», девушек, обходивших дома в канун Иванова дня (Zečević 1965). Баллады об инцесте исполнялись в летний Иванов день и у словенцев (Kuret 2, 141–142).

207–210), хотя интерпретация этого сюжета и символика его персонажей, как кажется, допускает самые разные его толкования.

⁹ Подробный разбор инцестной тематики в купальском фольклоре см.: Иванов, Топоров 1974, 224–260.

¹⁰ Литературу об инцесте см. там же, а также: СД 2, s. v. *Инцест*.

Помимо мотивов, посвященных эротическим отношениям в молодежной среде, троицко-купальский цикл насыщен и собственно матримониальной (матримониально-эротической) символикой, которая пронизывает самые разные стороны ритуалов и фольклора этого периода¹¹. Наиболее заметны в этом смысле многочисленные примеры ритуально-игровых и символических свадеб.

При том что диапазон участников таких игровых «свадеб» был весьма широк, исполнителем хотя бы одной из ролей «молодоженов» обязательно был парень или девушка («пары» могли состоять либо только из молодежи, либо из молодежи и людей старшего возраста; часто встречалась и ритуальная травестия); среди исполнителей других свадебных ролей были представители маргинальных групп и ряженные.

Приведем несколько примеров. Некоторое время назад Т. А. Бернштам опубликовала архивное свидетельство из Орловской губ. о праздновании петровского заговенья и приуроченного к нему обычая «караулить солнце». Один из актов этого обряда, называемый *колесня*, состоял в следующем. «На тайно добытые два колеса сажали *бабу и парня, изображавших невесту и жениха*, и начинали играть „свадьбу“, причем исполнялись все свадебные этапы, от сватовства до венчания. Чуть всходило солнце, бабы снимали сарафаны, распускали волосы и бегали в таком виде по деревне, преследуемые парнями; у не снявших одежду разрывали ворот рубахи или сдергивали пояса; девушки в это время свистели, плясали, пели» (Бернштам 1988, 178–179). На Нижегородчине «жениха с невестой» могли представлять парень и девушка, которых специально обряжали в свадебный наряд (Новые поступления 1982, № 589). По данным О. А. Пашиной, аналогичные формы празднования Вознесения были известны на Смоленщине: «Песни пели, свадьбы играли. На поле. *Одна женщина в мужскую одёжу оденется, а другая девушка в женской*. И вот поставють и вянок наденуть. На поле прямо. А хохота! И песни пеють свадебные! Женють их уже» (Пашина 1998, 80).

¹¹ Ср. свидетельства XVII в. об ивановском празднике, на который съезжалось население скотоводческих областей из горной Словакии и Моравии и где заключались свадебные договоры (КОО 3, 187).

Игровое инсценирование свадьбы встречалось в рамках духовских праздников у западных славян. В восточной Словакии, например, в один из первых дней духовских праздников молодежь одного конца села, выбрав из своей среды «жениха», «дружбу» и иных свадебных чинов, отправлялась на другой конец села на «смотрины» (*la voh'lady*); после выбора «невесты» и сватовства следовали другие свадебные эпизоды, которые заканчивались укладыванием «молодоженов» в постель и буйным весельем всех участников «свадьбы» (Mušinka 1979, 179). У словенцев (в Белой Краине и других местах) в первое воскресенье после Иванова дня девушки, принимавшие участие в обходах «ладариц», устраивали большой пир из продуктов, которые они собрали. Во время этого пира совершалась символическая *ivanska svatba*; для нее выбирали «жениха и невесту», которыми всегда становились самые лучшие, из хороших семей, парень и девушка; другие изображали «дружек» жениха и невесты и т. д. (Kuret 2, 108).

Рассматривая выше, в Части I, масленичные обычаи, мы также отмечали в составе масленичного ряжения значительное число так называемых «брачных пар» (типа «деда и бабы», «молодого» и «молодой», «кукера» и «кукерицы», «царя» и «царицы»). Вместе с тем среди исполнителей этих ролей, и мы обращали на это внимание, молодежь, не состоящая в браке, практически никогда не встречалась: роли исполняли либо одни мужчины (в кукерских играх), либо травестийно переодетые мужчина и женщина зрелого возраста. Второе бросающееся в глаза отличие масленичных «свадебных пар» и самих «свадеб» от троицко-купальских состоит в содержании ролей. Если на масленицу это были собственно «брачные пары» (т. е. роли «мужа» и «жены»), то в рассматриваемых здесь троицко-купальских молодежных играх присутствуют роли «жениха» и «невесты» и в крайнем случае «молодоженов». Третья особенность поздневесенних «свадебных игр» состоит в их сюжетике. Масленичные «брачные пары» и разыгрывали, строго говоря, брачные отношения (коитус и рождение ребенка), что отвечало мифопоэтическим установкам масленичного цикла с его ориентацией на плодородие земли и фертильность женщины. В троицко-купальских же праздниках разыгрываются собственно «свадьбы» (с соответствующим набором свадебных чинов, церемонией венчания и иногда «первой брачной ночью»), что коррелирует с матримониальной

доминантой всего поздневесеннего периода. И, наконец, четвертое отличие затрагивает ценностно-эмоциональную сторону рассматриваемых обычаев, что также, как мы полагаем, определяется сферами «референции» этих двух календарных циклов. Если на масленицу «свадебные игры» носили подчеркнuto «перевернутый», в известном смысле вызывающе эксцентрический характер (имитация контуса, потасовки, фаллические символы и пр.) и были формой «культового антиповедения», имеющего смысл только в контексте продуцирующей семантики масленичных празднеств¹², то троицко-купальские «свадьбы» имеют совершенно иную окраску. При наличии определенного числа пародийных и оргиастических моментов в них тем не менее явно преобладает социальный смысл, в них «свадьба» игровая воспринимается как моделирование свадьбы настоящей; отсюда столь примечательное в приведенном выше словенском свидетельстве указание на то, что на роли «жениха» и «невесты» избирались самые красивые девушки и молодые люди из хороших семей.

Брачно-эротическая тема троицко-купальских обычаев, ритуализованных форм досуга, игр, календарных песен и многое другое, о чем мы говорили выше, практически во всех без исключения случаях касалась реальных людей как участников праздничных действий либо подразумевала людей же в качестве «референтов» и «денотатов» и тех или иных обрядовых, игровых или фольклорных персонажей и образов (девушка, качающаяся на качелях; загулявшая девушка; девушка, потерявшая невинность в купальскую ночь; жених и невеста; бесчинствующие и потерявшие стыд женщины и др.). Вместе с тем в фольклорно-мифологическом универсуме троицко-купальского цикла эта брачно-эротическая тема затрагивает гораздо более широкий круг персонажей, распространяясь в том числе на календарные символы (типа кукол или чучел).

В частности, свадебная тема находит выражение в большом числе парных персонажей, один из которых символизирует мужское начало, другой — женское¹³. Наиболее популярной парой для

¹² Напомним, в частности, что «кукера» — главного персонажа масленичных оргий — считали самым великим грешником.

¹³ Нельзя, впрочем, исключать и того, что подобная парность одноименных персонажей свидетельствует не только о брачных отношениях этих персонажей, а

русской традиции можно считать *Семика* и *Семичиху* (иногда *Семика* и *Троицу*). Обычно так называли двух кукол, наряженных соответственно как мужчина и женщина. Эти пары могут восприниматься либо как супружеские (ср. форму женского имени, производную от мужского), а иногда и как свадебные, подтверждением чему служат некоторые детали обряда.

По материалам Д. К. Зеленина, в Васильковском у. Нижегородской губ. в Семик делали двух кукол — Семика с Семичихой, несли их в поле и оставляли на ночь под деревом. Наутро возвращались и спрашивали: «Как вы ночь провели, молодца с молодой?», после чего чучела разоряли (Зеленин 1915/2, 801)¹⁴. По данным В. А. Смирнова, аналогичную пару чучел/кукол могли делать и для «крещения кукушки». Это были *кукушка* и *кокун*, с участием которых разыгрывали свадебное гуляние (Смирнов 1981; Журавлева 1994, 32). Интересные варианты подобных свадебно-брачных пар приводит О. А. Пашина. Среди них *Русалка* и *Русалим* (троицкие ряженые, которые изображали две пожилые женщины, переодетые в мужскую и женскую белые одежды, брянск.), *Марынка* и *будяк*, *Марынка* и *Купало* (Левобережная Украина, пара, состоящая из молодой девушки и репейного куста, которому придавали антропоморфную форму, или девушки и мальчика) и др. (Пашина 1993, 44; Пашина 1998, 79–80), ср. пару *Купало* (чучело, правда в женской одежде) и *Марена* (ритуальное деревце) (Афанасьев 3, 720).

Аналогичные парные персонажи в изобилии представлены и в западнославянском весенне-летнем цикле. Таковы словацкие *Mo(a)rena* и *Mařák*, моравские *král* и *královna*, чешские *Smrt* и *Smrták*, польские *król* и *królowna* (пастух и пастушка), сербские *краљ* и *краљица*. В их оформлении, деталях одежды и реквизита также иногда присутствует свадебная тема.

Брачные мотивы встречаются и в других обрядах пасхального и троицко-купальского циклов. В украинско-белорусском вознесен-

является, например, отражением близочности, что в свою очередь вновь отсылает нас к теме инцеста.

¹⁴ Впрочем, во множестве случаев даже при наличии такой пары — Семика с Семичихой — свадебные мотивы могли и отсутствовать в обряде (Корепова 1997, № 594, нижегород.); часто Семик и Семичиха изображались стариками (Завойко 1914, 152, владимир.; Корепова 1997, № 544, нижегород.).

ском обряде «вождение Куста» главный его персонаж (обычно именуемый *Кустом/Кустой*, которого изображает девушка, ряженая в зелень) может иногда называться *Малая невеста*; а вместо традиционной зелени, в которую обычно убирали «Куст», ряженая и сопровождающие ее девушки были одеты в белые одежды невест (Шарая 1995, 39). У словаков в Вербное воскресенье девушки разносили по домам соседей первые веточки вербы и раки-ты. Одна из них, та, что несла ветки, была одета, как невеста. Девушки входили в дом и пели в нем песню-благопожелание, содержащую исключительно матримониальные мотивы, ср.:

Na vašem stole
čtrvená ruža,
vašej paničke
pekneho muža.
Žeby vám mati
sto synov mala,
žeby nám každej
po jednom dala.

На вашем столе
Красная роза,
Вашей паненке
Прекрасного мужа.
Чтобы у вашей матери
Было сто сыновей,
Чтобы каждой из нас
Она дала по одному.

(SSN, 189)

В контексте интересующей нас брачной темы примечателен также эротический элемент (ритуальное обнажение), содержащийся в девичьих гаданиях о замужестве, известных в составе триоцко-купальских праздников. Так, в Каринтии (Словения) девушка, которая хотела увидеть жениха, должна была в ночь накануне летнего Иванова дня раздеться донага и подмести пол в чужой избе по направлению к дверям; собрав мусор у двери, она должна была оглянуться, и тогда она бы увидела за столом своего суженого (Kuret 2, 123). В юго-восточной Польше (Подгорье) девушки в ночь на Иванов день искали в лугах «цветок счастья» *nasieźrat* [ужовник]. Для этого они нагими выбегали в луга и там громко звали: «Ужовник, я тебя рвала пятью пальцами, шестой ладонью. Пусть парни бегают за мною» (NRzR, 273).

Наконец, для триоцкой обрядности характерна тема свадьбы, взятая применительно к домашнему скоту. Таков и восточно- и западнославянский обычай триоцкого венчания скота (оплетения зеленью рогов, навешивания на скот венков), и обычаи, называемые «конская свадьба», «воловься свадьба» и др. (см. выше в главе 6-й).

Особая ситуация сложилась в южнославянском фольклоре, где именно брачная тема — в самых разных ее «воплощениях» — стала ведущей в календаре пасхально-троицко-купальского цикла. Начиная с Лазаревой субботы и обходов лазарок и вплоть до летнего Иванова дня практически все крупные праздники и обряды этого периода на востоке Балкан имели касательство к теме брака (подробнее об этой символике см. в предыдущей главе, а также в Части III).

В болгарском фольклоре брачная тема этого календарного цикла «поддерживалась» и разрабатывалась прежде всего на мифопоэтическом уровне. В болгарских эпических песнях о женитьбе солнца рассказывается о том, как Солнце, решив жениться на земной девушке, спускает за ней на землю золотые качели. Происходит это обычно на Пасху или в Юрьев день, когда на восходе можно увидеть на небе качели в виде солнечных лучей (Георгиева 1983, 18–19). Мотив «женитьбы солнца/сакрального лица (*Яньо, Еньо*)» активно разрабатывается и в песнях ивановского цикла, исполняемых в обряде «Еньова буля». Однако наиболее явно эта тема выражена на предметном и терминологическом уровнях многочисленных южнославянских весенне-летних обрядов, главную роль в которых играет тот или иной персонаж/символ. Перечислим их кратко, поскольку более подробная их характеристика дается при описании этих же персонажей/кукол как календарных символов (см. в Части III).

Лазарки (обходы лазариц/лазарок в Лазареву субботу) — девушки предбрачного возраста, в свадебной одежде; главные действующие лица обхода — у болгар «мужской» и «женский» Лазар, *лазарка* и *лазар*, у сербов — иногда *Лазар* и *Лазарица*.

Буенец — обходной обряд или хоровод в Лазареву субботу, с обязательным участием «жениха» и «невесты» (переодетых в соответствующие наряды девушек брачного возраста). В песнях, исполняемых по ходу обряда, звучат в том числе и эротические мотивы.

Мара-лишанка — кукла, сделанная из элементов традиционного наряда невесты в пасхальном обряде, известном на востоке Болгарии.

«Невеста» — фракийский символ, кукла-невеста как главный персонаж/символ посвячительного праздника дня Сорока мучеников, в котором принимали участие все девушки брачного возраста.

Еньова буля (досл. «невеста Еньо») — изображаемая маленькой девочкой «невеста» Солнца/Яна (покровителя праздника Иоанна Крестителя), одетая в одежду невесты, прикрытая свадебным покрывалом, которую несут на плечах (поскольку она, как невеста, и особенно — как невеста солнца, может своим прикосновением или взглядом сжечь все вокруг). Обряд совершается в Иванов день, реже — в более ранние сроки.

ОРГИАСТИЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В ФОЛЬКЛОРЕ И ОБРЯДНОСТИ ТРОИЦКО-КУПАЛЬСКОГО ЦИКЛА

Было бы натяжкой утверждать, что эротическая и брачная символика фольклора и обычаев троицко-купальского цикла есть лишь проекция свободных, эротически ориентированных отношений молодежи и ее брачных интенций. Параллельно с этим в троицко-купальском цикле во всей полноте нашла отражение оргиастичность как примета праздничной культуры, а особенно — ее ключевых, переломных моментов. Как писал Б. А. Успенский, анти-поведение вообще и эротические обряды и фольклор как его часть имели магически-ритуальный характер, соотносились с календарным циклом и потому в некоторые праздничные периоды признавались уместными и оправданными (Успенский 1994, 131). Анти-поведение, или оргиастичность, таким образом, входило в парадигму праздничной раскрепощенности (проявляясь в таких формах, как обнажение, сквернословие, глумление над христианским культом, сочетаясь с неумеренными возлияниями и обжорством, бесчинствами, травестизмом, безнаказанностью публичной критики и разнузданностью и захватывая самые разные слои традиционной культуры) и чередовалось с периодами очищения, покаяния, воздержания.

Все троицко-купальские праздники буквально перенасыщены эротической и фаллической символикой. Эротизм является одной из важнейших мифопоэтических доминант цикла, о чем свидетельствуют факты самого разного уровня и жанровой принадлежности. Приведем несколько примеров.

В славянском фольклоре, хотя и очень редко, можно встретить прямые «указания» на то, что период конца весны — начала лета отличался повышением сексуальной активности всего живого. У поляков, например, была известна календарная паремия, относящаяся

к Вознесению, но при этом мало связанная с христианским содержанием праздника (ср. пол. *Wniebostąpienie* 'Вознесение', дословно 'в небо вступление'), ср.: «*Na Wniebostąpienie Pan Bóg wstępuje w niebo, robak w mięso, kwas w piwo, a dyabeł w babę*» [На Вознесение Бог идет на небо, червь в мясо, квас (брожение) в пиво, а дьявол в бабу] (Ракитянская 1989, 34). Как бы в развитие этого суждения русский любовный заговор следующим образом описывал «брачные игры» коров и быков в период петровских праздников, проводя аналогию между поведением животных и людей: «*Как быки скачут на корову, или как корова в Петровки голову закинет, хвост залуля, так бы раба Божия (имярек) бегала и искала меня... Бога бы не боялась, людей бы не стыдилась, во уста бы целовала, руками обнимала, блуд сотворила*» (Майков 1992, 13, № 11, Новгородская губ.).

Эротический ореол окружает троицко-купальский цикл в южнославянском фольклоре. У болгар, в частности, известна присказка «*Те ти, булка, Спасовден!*» [Вот тебе, невеста, и Вознесение!] (болг. *Спасовден* 'Вознесение'), имеющая непристойный смысл, объяснением которой служат обценные рассказы, мотивирующие смысл болгарского хрононима *Спасовден*.

Гости, пришедшие в четверг на неделе, предшествующей Вознесению, на свадьбу парня, который имел гигантский фаллос, были посажены на «скамью», т. е. на тот же фаллос, загнутый вокруг стола. В тот момент, когда жених увидел свою невесту, фаллос «встал» и все гости взлетели так высоко в небо, что падали оттуда в течение нескольких дней. На конце фаллоса сидел священник, который взлетел выше всех и потому упал на землю позже других, в четверг. Когда он падал, он кричал: «Господи, спаси ме!» Упав на землю, он перекрестился и сказал: «Те ти, булка, Спасовден!» [Вот тебе, невеста, и Вознесение!], после чего этот четверг и стал называться *Спасовден* (Фолклорен еротикон 1, 169–170).

Эротизм был некогда отличительной чертой поведения участников праздничных гуляний. Кажется уместным процитировать здесь известный фрагмент из послания игумена Елеазарова монастыря Панфила наместнику Пскова князю Дмитрию Ростовскому, датированного 1505 г., в котором «растление людей» упо-

мянуто в ряду иных форм разнузданного праздничного поведения людей в купальскую ночь¹⁵:

«Егда бо придетъ самыи праздник Рожество Предотечево, тогда во святую ту ночь мало не весь град возмятется, и в селах взбесятца в бубны и в сопели и гудением струнным, и всякими неподобными играми сотонинскими, плесканием и плясанием, женам же и девам и главами киванием и устнами их неприязнен клич, вся скверные бесовские песни, и хрептом их вихляниа, и ногам их скакание и топтаниа; ту же есть мужем и отроком великое падение, ту же есть на женско и девичье шептание блудное им воззрение, тако же есть и женам мужатым осквернение и девам растления» (Псковские летописи. М., 1941, т. 1, 90). Ср. свидетельство из челобитной старца Григория царю Алексею Михайловичу о праздниках в Вязьме (XVII в.): «Другое игрище о троичном дне: за город на курганя ходят и неподобная творят» (Соболевский 1890, 170).

Отдельные свидетельства об эротизме троицко-купальских праздников (с участием людей старшего возраста) можно найти в источниках более позднего времени. У южных славян, например, сохранились некоторые данные о том, что в троицко-купальский период действительно, как бы в подтверждение этого летописного рассказа, имело место ритуализованное совокупление женщин и мужчин. В описании И. Кепова, относящемся к территории западной Болгарии (Дупнишко), приведен рассказ об обычаях летнего Иванова дня.

В нем сообщается, как рано утром женщины выходили на поля и одна из них, раздевшись донага, шла через поле, срывая по несколько колосьев и тем самым «отбирая» урожай в свою пользу (о подробностях этого вида вредоносной магии см. выше, в главе «Демоны как персонажи календарной мифологии»). В какой-то момент она обращалась с вопросом к хозяину этого поля, спрятавшемуся где-нибудь поблизости: «Брате Яно-о, знаеш ле оти сам ти дошла?» [Брат Ян, знаешь ли, зачем я к тебе пришла?], — после чего он ловил, бил ее, а

¹⁵ Обратим внимание, что речь идет о Пскове, т. е. о западнорусском регионе, граничащем с Белоруссией, где купальские обряды и песни, в отличие от других областей России, были широко известны.

иногда и совокупляясь с ней тут же. И. Кепов указывал, что, по воспоминаниям местных жителей, в прежние годы таким образом встречались мужчины и женщины, брачный союз которых во времена их молодости по каким-то причинам не состоялся (Кепов 1936, 129).

В приведенном описании интересен мотив ритуального коитуса с партнером, статус которого отождествляется с божественным (*Ян*, упоминаемый в тексте, явно ассоциируется со св. *Яном*, которому и посвящен праздник, ср. местный хрононим *Яновден*, а также, возможно, с индустной символикой, ср. выше обращение «*брате Яно*»).

Однако чаще в обычаях и празднованиях троицко-купальско-петровского цикла доминировала не сексуальная свобода как таковая, а общее бесчинное поведение, разнузданность, ритуально обусловленная и потому легитимная вседозволенность. Вот один из примеров такого поведения.

В 1895 г. в журнале «Киевская старина» была опубликована статья С. Венгрженовского «Языческий обряд „гоньгы шуляка“». Обряд, приуроченный к первому понедельнику петровского поста, был зафиксирован автором в ряде уездов Подольской губ. И хотя формально обряд был посвящен охране домашней птицы от летних нападений на нее «шуляка», т. е. коршуна¹⁶, но помимо этого он включал в себя немало эротически-оргастических элементов. На разных этапах обряда, названного автором статьи «самым бесчинным праздником» из всех ему известных, женщины — основные его участницы — устраивают выпивки и гуляния, во время которых «поют срамные песни, рассказывают сальные анекдоты, откалываются самые бесстыдные шутки... В этом случае стараются пересолить в подобных выходках, что, по убеждению народа, при гонении шуляка требуется самую идею празднования, ибо в этот день женщинам все позволено. Если попойка проходит в корчме, то мужикам вход туда заказан, но тем не менее женщины ждут их, так как иначе праздник не достигнет цели». Если кто-нибудь из мужчин — отчаянный смельчак или просто любитель острых ощущений — все же решится войти в кабак, начинается настоящая оргия. К нему «пристают пьяные бабы с сальными шуточками, тормошат его со

¹⁶ Центральным эпизодом обряда является изготовление чучела «шуляка» из платков и его символическое изгнание (см. подробнее в Части III).

всех сторон, рвут на нем платье и стараются обнажить его донага» (Венгрженковский 1895, 296). На Вольни аналогичный характер разнузданного женского действия имело празднование петровского заговенья (так называемые *розірви*). Во время праздника в корчме любая женщина могла подойти к знакомому ей мужику и сказать: «Купи чарку, а то штаны разорву», — и мужик соглашался, боясь быть посрамленным на все село (Холодная 1999, 35)¹⁷.

И в русской традиции подобные бесчинно-откровенные обычаи могли входить в состав собственно женских празднеств. Так, например, на Смоленщине в рамках духовского праздника (с традиционным угощением в складчину и яичницей) женщины, собравшись вместе за пределами села, пели срамные песни типа:

Пошли девочки в лужочку,
Нашли х... в борозочку,
Поделили по кусочку.
Одна одну за косу,
Давай мою колбасу!

Мужчины не принимали участия в этой оргии, однако, находясь поблизости, подслушивали и смеялись (РАМ, 2716, Шокино Кардымовского р-на).

Подобные праздничные оргии были известны и в Поволжье. В книге О. А. Пашиной (1998) процитирован фрагмент рукописи музыковеда М. А. Енговатовой, составленной на основе полевых записей автора в селах ульяновского Заволжья. В ней, в частности, описывается празднование Семика, имеющее бесчинно-эротический характер:

«Женщины наряжают Семика и Семичиху... и идут с ними гонять Семика. Участницы обряда рядятся, увешивая себя предметами фаллической формы, надевают самодельные маски. Группа ряженых женщин (мужчины не допускаются) с пением песен и пляской под за-слонку, косу, печную трубу, ведро и пр. направляются за пределы се-

¹⁷ Этот женский праздник имеет немало общего с сербским праздником «ревена», отмечавшимся в начале Великого поста (о нем подробнее см. в Части I, в главе «Тема плодородия и фертильности»).

ла. Там Семика и Семичиху ставят на какую-либо постройку — баню, амбар, — и веселье продолжается: женщины скачут на мётлах, палках, кочергах, кувыркаются по земле, совершают ритуальные заголения, сквернословят, поют и пляшут» (цит. по: Пашина 1998, 78–79).

Упомянутые в этом описании детали празднования: фаллические атрибуты ряженных, маски, ритуальный шум, ритуальное обнажение, брань, бесчинные выходки и пляски — все это находит поразительное соответствие в поволжском же праздновании предшествующего Семику четверга — Вознесения, описание которого было сделано три с половиной века назад в челобитной нижегородских священников 1636 г. Сходство обоих описаний позволяет заключить, что подобные празднества в канун Троицы имеют в поволжском регионе давнюю и весьма устойчивую традицию. Ср.:

«В шестый четверток по Пасце на праздник Вознесения Христова тако ж противляются празднику Христова Вознесения... мнятся празновати сицевым образом: медветчики с медведи и плясовыми псидами, а скомороси и игрецы с личинами и с позорными блудными орудии, с бубнами и с сурнами и со всякими сатанинскими блудными прелесми, и зल्या... прелести бесовския деюще, пьянъствующе, пляшуще и в бубны бьюще и в сурны ревуще и в личинах ходяще, и срамныя в руках носяще, и ина неподобная деюще, их же как сатана научил противитись празднику Вознесению Христову» (Рождественский 1902, 26–27).

Рассмотренные празднества имеют немало общего с другим поволжским обычаем — *Ярилой* (об этом календарном символе см. подробнее в Части III), который отмечали в русском Поволжье (возможно, но маловероятно и на Украине) в первый понедельник петровского поста. Некоторые описания этого празднества содержат указания на оргиастические элементы. Так, у Тихона Задонского (1765 г.) особое возмущение вызывал даже не сам ряженный Ярила, а вся обстановка праздника, сопровождаемого «плясанием жен пьяных со скверными песнями» (Соболевский 1910, 267). И. М. Снегирев в опубликованном им описании костромского гуляния, когда совершалось погребение Ярилы, упомянул о Яриле как о кукле, представлявшей «мужчину с его естественными принадлежностями», а также о пьяных бабах, которые провожали гробик Яри-

лы (Снегирев 1838/4, 55). Снегирев указывал на то, что празднование Ярилы имеет место в разных областях Верхнего и Среднего Поволжья, а также в Тамбовской и Воронежской губерниях, где оно, впрочем, лишено оргиастических элементов; сообщалось, правда, что во время Ярилиных гуляний матери нередко отпускали своих дочерей «поневеститься» (там же, 56–61).

А. В. Терещенко привел описание праздника Ярилы, основанное на своих юношеских впечатлениях от пребывания на Украине в среде казачества. И хотя сведения, в нем содержащиеся, не подтверждаются позднейшими публикациями и, кроме того, во многом повторяют данные Снегирева, позволим себе все же привести его.

В понедельник после петровского заговенья «женщины и казаки сходились по полудни, чтобы погулять у шинка. Там... по захождении солнца выносили на улицу мужское соломенное чучело со всеми его естественными частями и клали во гроб... Женщины подходили к нему и рыдали: „Помер он! помер!“ Мужчины сходились на этот вопль, поднимали чучело, трясли его и произносили: „Эге, баба не бреше! Вона знае, що їй солодче меду“», после чего некоторое время продолжались вопли, а затем чучело уносили и хоронили (Терещенко 1848/5, 101).

Еще одно свидетельство о бесчинном характере празднования Ярилы относится к Зарайскому у. Рязанской губ. В небольшой публикации Н. М. Мендельсона указывалось, что в петровское заговенье молодежь отправлялась на лодках к месту, именуемому Ярилина плешь, где устраивала гуляние (оно называлось *справлять ярилки*), имевшее «разнузданный» характер (Мендельсон 1899, 385). Значительно позже Э. В. Померанцева обнаружила материалы Н. М. Мендельсона в архиве Гос. музея этнографии народов СССР (ныне Российский этнографический музей) и частично опубликовала их. Интерес вызывает, в частности, замечание одного из участников обряда о том, что Ярила «любовь очень одобрял» (Померанцева 1975, 128)¹⁸. В той же статье Померанцева привела архивные свидетельства XX в. из Даниловского у. Ярославской губ., где сохранялся обычай «погребать ярилину плешь». Молодежь делала

¹⁸ Ср. поморский обычай *Яровуха*, состоящий в совместной ночевке парней и девушек в доме невесты в канун свадьбы (Фольклор и этнография. Л., 1974, 18).

из глины парные куклы *Ярилы* («в рост человека с подчеркнутыми признаками мужской силы») и *Ярилихи*, а после гуляния разбивала и кидала их в воду (там же).

Не менее буйными и разнузданными были и некоторые русские троицкие обычаи. В опубликованных не так давно описаниях духовских гуляний из Калужской и Смоленской обл. сообщается о том, что к этому празднику женщины специально сооружали больших кукол («бабу»/«девку» или «мужика») со всеми присущими им «естественными» принадлежностями. Троицкие гуляния с подобной куклой предполагали демонстрацию всем присутствующим ее «достоинств» и встречный интерес публики, во время праздника расцениваемый как вполне допустимый и незастыдный, ср.:

«Кукле под подол привязывали черную овчинку, навроде женского „сраму“, а рядили ее по-старинному — в рубаху вышивную, сарафан и фартук-занавеску. „И вот идут по деревне, пляшут с ней, клок черный привяжут, потому подолом трепят и показывают его... Груды пошли трепыхать, этот лоскут, овчинка, мотается туда-сюда, и мужики рядом идут, другой любопытный подойдет, себе посмотрит... Что там стоит подол поднять!“» (Миненок 1995, 280).

Процессия с куклой двигалась под пение дозволенных лишь раз в году «срамных» песен — «срамных» как по содержанию (основные их мотивы — коитус всех видов, дефлорация и пр.), так и по обилию нецензурных слов; впрочем, сквернословие вполне типично для этих праздничных гуляний¹⁹. В репертуар троицкого гуляния входили такие песни, как «Брали девки лен, лен, брали выбирали» («Вор Игнашка»), «Чеботуха», «Приглашал Ваня Дуняшу с собой ночку ночевать» и целый ряд им подобных (см. подборку: Русский эротический фольклор, публикации Е. В. Миненок и Л. М. Винарчик). После Духова дня, когда бесчинства были позади, местные жители отправлялись к ближайшему святому месту, чтобы помолиться о прощении «страма» и оставить там свое приношение (Миненок 1995, 285).

И многие другие календарные символы и персонажи троицко-купальского цикла оказываются так или иначе связаны с брач-

¹⁹ Ср. пензенскую петровскую куклу по имени *Ебидошенька* (Гилярова 1996, 13).

но-эротической темой. К примеру, эта тема присутствует в образе восточнославянского Коструба/Костромы. В западноукраинских песнях о Кострубе встречаются мотивы свадьбы Коструба и его измен жене (Зилинский 1968, 199–200)²⁰; в херсонских песнях о Кострубе упоминается о жене Коструба, которая «*під забором стояла, на козаків моргала...*» (там же, 201); в брянских записях хороводной игры Кострома, исповедуясь священнику перед смертью, среди своих грехов называет то, что она «*чужих мужиков любила*», после чего высказывает желание «*подзабороваться*» (собороваться) (Кулаковский 1946, 174); в нижегородских описаниях обряда «*похорон Костромы*» упоминается о ее гульливом нраве или же, напротив, иронически сообщается о ее безбрачии: «*В девчонках весь век прожила, соломинки не видала...*» (Корепова, Белоус 1985, 94); здесь же Костроме приписываются функции повитухи.

* * *

Как видно, свадебно-эротическая тема и фаллическая символика занимают огромное место в календаре конца весны и начала лета, пронизывая фольклор, предметно-символический ряд и «вещный мир» троицко-купальских праздников. Популярность и многоплановость этой темы и разнообразие ее воплощений не раз привлекали внимание исследователей, пыгавшихся объяснить эту тему именно как фрагмент мифологической картины весенне-летнего календарного цикла.

Одна из попыток найти ключ к свадебной теме календарной обрядности, связанной с летним солнцестоянием, принадлежит О. А. Терновской (см.: Терновская 1993; 1993а). Согласно высказанной ею точке зрения, многие календарные персонажи и образы весенне-летней обрядности славян могут быть, с теми или иными оговорками, прочитаны как персонажи основного для ивановской обрядности мифологического сюжета, а именно — сюжета о же-

²⁰ Ср.: «Коструб еде в город покупать подарки (обычно для соперницы своей девушки)... Коструб едет свататься к другой девушке... Коструб сватает другую, женится на ней, но жена скоро умирает; его прежняя милая радуется, надеясь, что ныне она сможет соединиться с Кострубом...» (Зилинский 1968, 200).

нитьбе солнца²¹. Эти персонажи, точнее их имена (*еньова буля, купала, марена, кукушка* как 'невеста' и *Иван, солнце* как 'жених' и др.), в свою очередь коррелируют с основными названиями (одиночными и клишированными) божьей коровки, в корпусе славянских имен которой также прочитывается миф о «невесте Солнца» (причем имена календарных персонажей и соответствующие им названия божьей коровки в ареальном отношении соседствуют друг с другом на славянской территории). Мифическая «невеста» Солнца (как маркированное лицо обрядности весенне-летнего цикла) в лексическом поле названий божьей коровки представлена целым списком терминов, которые, как справедливо указывает автор, акцентируют разные характеристики, функции и, заметим, образность («морфность») соответствующего календарного персонажа. Она выступает и как собственно «невеста» (ср. саму Еньову булю и других персонажей, символизирующих девушек брачного возраста), и как «пастушка» (вспомним пастушескую тему троицкой обрядности), как «кукушка» (см. «крещение и похороны кукушки» и кукушку в календарных поверьях), как «ведунья»-оракул (вспомним роль Еньовой були в ивановских девичьих гаданиях типа подблюдных), как «жена» (вспомним болгарский пример: коитус женщины с хозяином поля = «св. Яном» на поле в *Иванов день*), «яблонька» (вспомним многочисленные обрядовые деревья весенней обрядности) и мн. др., а мифический «жених» отражается лишь в терминах «солнышко» и «Иван» (к первому см. колесо как солнечный знак в календарных символах купальского и троицкого циклов, а к последнему — многочисленных *Янов/Иванов* купальской обрядности). Тем самым эта мифическая пара — «жених» и «невеста», по мысли исследовательницы, связывает воедино многие, казалось бы, разноплановые фрагменты, сюжеты и символы весенне-летнего цикла.

Совсем недавно О. А. Пашина в монографии, посвященной весенне-летнему календарному циклу восточных славян, высказала иное суждение, основанное на своем мифологическом «прочтении» поздневесеннего цикла и в особенности — его переходных обрядов. Согласно этой точке зрения, «использование свадебного ритуала в качестве модели в календарных обрядах (в частности, в обрядах

²¹ Ср. мотив «солнце до венца идет» как объяснение летней (часто ивановской) игры солнца.

троицко-купальского цикла. — Т. А.) не удивительно в первую очередь потому, что они... призваны обеспечить смену состояния, но только не в жизни человека, а в жизни природы... Можно предположить, что и кардинальные изменения, происходящие в природе (на границе весны и лета. — Т. А.), осмыслились человеком по аналогии с событиями собственной жизни» (Пашина 1998, 80). Едва ли эта интерпретация может быть оспорена сама по себе, особенно если принять во внимание действительное «нагромождение» брачной символики во всех возможных жанрах троицко-купальского календарного цикла.

Тем не менее бросается в глаза, что свадебный пуант троицко-купальского цикла попадает не только в контекст переходных календарных обрядов (проводов/похорон календарных символов и персонажей типа *русалки*, *весны*, *Костромы* и пр.), отмечающих рубеж весны и лета, и не только в контекст мифологического сюжета «женитьбы солнца», действительно актуального для ивановской обрядности и фольклора, но также и в контекст ритуалов, магических практик и фольклорных мотивов, непосредственно посвященных любовной и матримониальной тематике в ее отношении к молодежи брачного возраста. Вспомним обычаи неженатой молодежи чествовать женихов и невест около купальского костра, прыгать парами через купальский костер (что должно было способствовать скорому и удачному браку) и наоборот — запрет прыгать через костер тем, кто неженат или вдов, любовную магию, практикуемую девушками в этот период, троицкие и ивановские гадания, любовно-эротическую тему троицких и купальских песен, многочисленные примеры ритуальной травести в обрядности этого цикла.

Поэтому возможно, что троицко-купальские праздники не только маркировали календарный рубеж весны и лета, используя для этого в том числе и язык семейного *rite de passage*, но также отмечали с помощью описанных выше обрядов один из важнейших этапов матримониальной подсистемы славянского календаря, для которого тема социализации молодежи, подготовки ее к вступлению в брак и своевременного брака в целом была, как мы видели выше, одной из ведущих.

Что до совпадения в поздневесеннем календарном цикле сюжетов мифической свадьбы (свадьбы Солнца/Яна) и свадьбы реальной, то оба они, как кажется, есть функции самого этого календар-

ного периода, определенного момента годового цикла (близкого к периоду летнего солнцестояния или совпадающего с ним), понимаемого как кульминационная точка в развитии природы и в динамике социальных (прежде всего брачных) отношений. Каждая из двух этих линий — природно-космическая и социальная — должна пройти эту точку наивысшего подъема, максимально реализовав себя, после чего пойти на убыль. Как мы попытались показать, именно это стремление к предельному выражению эротических эмоций и брачных потенций и перспектив обуславливает оргиастический характер троицких и купальских праздников, образность их предметно-символического пласта, тематику и метафорику песен и иные аспекты поздневесеннего календарного цикла.

Кроме того, эротизм троицко-купальского фольклора и обрядности явно коррелирует и с «аграрно-производительной» темой славянского календаря. Плодоносящее начало земли, скота и человека мыслится не столько подобным и взаимообусловленным (в силу мифопоэтического тождества микро- и макрокосма, человека и окружающего его мира), сколько единым по своей сути, и именно к нему, к этому началу, и обращен (прямо или опосредованно) эротизм смыслов, слов и действий в поздневесеннем славянском календаре.



ГЛАВА 9

ТЕМА ПРИРОДНОГО ПИКА (ЗАВЕРШЕНИЕ ВЕСЕННЕ-ЛЕТНЕГО ЦИКЛА)

*Ай, стой, пастой, друг-мыладец,
Скажу табе ўсю праўдыньку, ўсю верную:
У нас у Пятроў пост Дунай замёрз,
А ў Піліпаў пост рожа цвіла,
Рожа цвіла — река ні цікла...*

Белорусская купальская песня

Растительный мир (папоротник, росен, орешник, иные чудесные растения). — Животные. — Солнце. — Небо и звезды. — Воды. — Земля. — О природе календарного чуда.

В заключительной главе Части II мы будем говорить об известных в славянском фольклоре сюжетах и мотивах, которыми в народном календаре отмечается момент природного пика, наивысшей точки расцвета природы («макушки лета»), после чего природа поворачивается к зиме и в ее «проявлениях» начинают проигрываться мотивы «сворачивания» вегетативных процессов, более актуальные для мифологии осени. Так, болгары верили, что такое происходит после Петрова дня, когда впервые «показывается холод», птицы перестают петь и трава расти (Гребенарова 1989а, 12).

К этим сюжетам, сгруппированным нами по природным сферам (растительный мир, животные, солнце, воды, небо, земля), примыкают многочисленные рассказы о чудесах, происходящих в рамках переломного праздничного времени (главным образом троицко-купальского), когда первоэлементы и природные объекты, составляющие основу мироздания, — небо, солнце, земля, воды, растения и животные — на короткое мгновение «изменяют» себе, перестают быть тем, чем являются на самом деле, «обманывают», превращаясь в нечто им противоположное, «бесчинствуют» и открывают свои тайны. Белорусы говорили, что на Купалу происходит «переворот в мире»: по земле расхаживают духи и ведьмы, а звери и деревья разговаривают человеческим языком (Крачковский 1874, 124). Основной набор рассматриваемых ниже сюжетов о «календарных чудесах» — общий для большинства славянских

традиций и принадлежит к кругу фольклорных универсалий европейской мифологии¹.

РАСТИТЕЛЬНЫЙ МИР

Троицко-купальско-петровский период не зря называют Зелеными святками. Фольклорные рефлексии на тему буйства природы, достигающей к этому моменту своего пика и затем постепенно «идущей на убыль», отразились в рассказах о добывании человеком растений и трав, обнаруживающих свои необычные свойства лишь единожды в году, в запретах и мотивирующих поверьях, а также в отменах специфических табу, касающихся растений, в хрононимах и быличках. Специфика этих текстов (на фоне фольклорной сюжетики вообще) заключается в их обязательной календарной детерминированности, увязывающей тот или иной «чудесный» сюжет с событиями конкретной чудесной ночи.

Первое, что обращает на себя внимание при мифопоэтической характеристике купальского периода, — это, конечно, хрононимы. Если в ранневесеннем времени мы отмечаем присутствие огромного количества хрононимов с «негативными» значениями (типа *кривой, хромой, бешеный* и под.), свидетельствующих о качестве времени, осознаваемого как «опасное» и «плохое», а при рассмотрении пасхально-троицкого цикла фиксировали наличие хрононимов, объединенных «поминальной» тематикой, то в купальском цикле исследователи специально подчеркивают большое число «фитохрононимов», ср.: рус., бел. *Иван Травник, Иван Цветной*, укр. *Иван Цветошин, Иван Лопушник*, болг. *Еньо Бильбер*, вост.-серб. *Јован Бильбер, Јован Метлар* (Виноградова 1998, 468).

Второе, о чем нам уже приходилось говорить и что также не осталось без внимания исследователей троицко-купальской обрядности, — это приуроченные к интересующему нас календарному периоду отмены запретов, связанных с растениями. В троиц-

¹ Эти сюжеты о календарных чудесах оказываются общими для праздника как такового, и потому — при наличии некоторой специфики рождественских, пасхальных и купальских сюжетов — в целом «список» календарных чудес оказывается единым для всего славянского календаря, точнее, для всех наиболее значимых и отмеченных его точек.

ко-купальский (преимущественно в троицко-петровский) период снимались запреты косить траву, рвать и собирать цветы и травы в лекарственных и магических целях, нюхать цветы, рубить и ломать деревья и ветки, вносить их в дом, у южных славян — ломать лозу и пр. (об этих запретах подробнее говорится выше, в 1-й главе «Поминальная тема»).

Отмена этих запретов имела своим продолжением массовый сбор трав и цветов, начало косьбы, заготовку и изготовление веников (особенно первого веника или метлы). Сбор трав и цветов — черта, в той или иной мере характерная, пожалуй, для всех славянских традиций. Сбор растений хотя и имел прагматические цели, тем не менее был организован и оформлен под стать ритуальному действию — с четким распределением ролей, точными темпоральными ограничениями, фиксированным составом участников, сопутствующими действиями и пр. Корни обычая, вероятно, достаточно древние, а сам он издревле имел широкое распространение; во всяком случае вопрос о сборе трав в купальскую ночь уже в XVII в. входил в число исповедальных, ср.: «К рождеству праздника Иван Претчи бесчиния какова и плясания не творил ли еси. В лес по траву и по корение не ходил ли еси» (Алмазов 3, 170).

У южных славян за травами отправлялись не только взрослые, но прежде всего молодежь, парни и девушки под руководством опытной женщины (Виноградова 1998, 469), иногда — только девушки и женщины (Ангелова 1948, 220). Рвали травы и цветы обычно рано утром, особенно до восхода солнца; все собранное в это время считалось целебным и полезным. Период сбора растений либо ограничивался одним днем, либо растягивался на некоторый период: в одних местах растения собирали только до Иванова дня (иначе позже в них влезают нечистые духи), в других — с Иванова до Петрова дня, в третьих — иногда вплоть до Ильина дня или дня Усекновения главы Иоанна Предтечи как дат начала осени (Кепов 1936, 129, западная Болгария).

Фиксировалось и количество трав, которое надо было собрать. Так, в России иногда считалось необходимым собрать двенадцать разных трав и растений; у хорватов о-ва Брач, где сбор трав происходил в день св. Антония Падуанского, празднуемого 13.06, по случаю чего собрать нужно было именно 13 разных трав (Milićević 1974/1975, 455).

Сбор трав сопровождался исполнением специальных песен (у болгар, Виноградова 1998, 469); у белорусов это были купальские песни, без которых травы не имели бы целебной силы (Романов 1912, 211).

В это время собирали травы, предназначенные для 1) лечебных целей; 2) для магических целей (например, в Ветлужском кр. колдуньи собирали одолень-траву, которая «одолевает женихов», ВС, 61); 3) для ритуальных целей (купальское деревце, троицкая березка и троицкая зелень, венки и пр.); 4) для гаданий. Так, по венкам, сплетенным из них, гадали; собранные травы клали под подушку в надежде на вещий сон; втыкали их на крышу по числу членов семьи и по тому, завянет или нет, загадывали о судьбе. У чехов была популярна так называемая «постелька св. Яна» — небольшой шалашик из трав и цветов, сделанный в доме под столом с образом святого внутри. Его делали дети и молодежь в канун праздника, рассчитывая на то, что ночью св. Ян положит туда подарок (немного конфет, денег, калач и под.) (ČL, 1895/4, 538). Кроме того, первыми собранными растениями и первой скошенной травой позже, при переводе скота с пастбищ в хлев, специально закармливали скот, чтобы он не терял в весе (Харьковский сб. 8, 244).

У восточных славян сбор трав и цветов сопровождался изготовлением новых березовых венков, при том что старые сжигали в купальском костре; если же венок сделать раньше, он, согласно поверьям, может вызвать зуд (СЯТК, 11, 27; КГ, 252). По первым венкам обычно гадали: забрасывали их в воду или на крышу: утонувший или завядший венок предсказывал скорую смерть (Чагин 1998, 116; АА, Тихманьга Архангельской обл.). Аналогичные поверья, касающиеся венков, известны и болгарам (Виноградова 1998, 470). Здесь же в Иванов день из специальных растений делали и метлу для метения амбара (Събчев 1938, 114, Болгария, Чирпан).

К сбору трав и цветов примыкает и начало употребления в пищу ягод и плодов фруктовых деревьев (черешни, вишни, лесных ягод и др.), что отражается и в хрононимах, ср. рус. перм. *Иван Ягодобор* (Чагин 1998, 116), и в характерных запретах на потребление ягод и фруктов до определенного праздника троицко-купальского цикла (об этих запретах см. подробнее выше).

Наконец, последнее. В обычаях и поверьях, связанных с растениями в триоцко-петровско-купальском цикле, в той или иной мере отразился и момент завершения вегетативного цикла, перелома биокосмического цикла и поворота природы к зиме. Отсюда, как нам кажется, и поверья о том, что к Иванову дню все растения уже выросли и должны быть освящены (Świątek 1893, 594, Польша), и обычаи уничтожения растений, завершивших свой рост и перешедших к стадии плодоношения (ср. ивановское топтание лука или битие папоротника, см. ниже в Части III, в главе «„Вещный“ символ...»), и ритуальная кража культурных растений, приуроченная к тому же времени (Логинов 1993, 129, Заонежье, о краже лука во время бесчинств), и характерные паремии, отражающие угасание вегетативных процессов (ср. рус. «Пришел Петрок — оторвал листок»), и представления о том, что после Петра нельзя ломать ветки на веники, т.к. «Петр лист оплевал» (ВФНК, 114, вятск.), ср. сев.-вост.-серб. поверье о том, что после Иванова дня трава перестает расти и начинает вянуть (Костић 1993, 251).

Среди поздневесенних мифологических поверий и рассказов о природном пике года особое место занимают сюжеты, посвященные «чудесам», происходящим в растительном мире.

Папоротник. Главным «фольклорным» событием купальской ночи в Европе было цветение (или вызревание семени) папоротника. Рассказы о караулении и добывании цветка или семени папоротника известны в фольклоре большинства европейских народов (АТ D965.14; С401.5; КОО 3, 26, 50, 73–74, 111, 126, 146, 155); исключением являются Балканы: здесь легенды о чудесном и мгновенном цветении растения в одну из летних ночей встречаются крайне редко.

В европейском фольклоре известно два основных сюжета о папоротнике: «добывание чудесного предмета» и «случайная находка простака».

Первый состоит в следующем: в купальскую (реже — рождественскую ночь) человек специально отправляется в лес, чтобы добыть папоротник; для этого он забирается в самую глубь леса; найдя растение, он караулит момент цветения; ближе к полночи вокруг растения собирается нечистая сила, которая пытается напугать человека и

заставить его ретироваться; точно в полночь расцветает необыкновенный цветок; человек хватает цветок (семя), разрезает ладонь и закладывает его в ладонь (под шапку, держит на лбу); на обратном пути нечистая сила пытается отобрать цветок у человека². Перед человеком, сохранившим цветок при себе, открываются безграничные возможности; однако рассказов об использовании этих возможностей фактически нет, что связано с исключительно гипотетической возможностью добывания цветка (ср.: Народная проза, 317).

Второй сюжет таков: в купальскую ночь человек случайно попадает в лес, чаще всего для того, чтобы отыскать волов/лошадей, потерявшихся/украденных накануне; бродя по лесу в полночь, он натывается на расцветший папоротник (появляется цветок, из которого мгновенно созревает и опадает семя), цветок которого случайно попадает ему в обувь (лапоть, носок); в этот момент человеку открываются тайны: он узнает, где находятся пропавшие животные, начинает понимать язык растений и животных и т. д.; однако по дороге цветок так же случайно выпадает у него из обуви (цветок путем обмана отбирают черти), и человек теряет обретенные знания³. Ср.: «Єден наймит заблуdiv, — шукав волив і зірвалась дуже великая бура; то тоді саме папороть цвіла, і як цвіла, то зараз бура той цвіток обтаскала і він упав йому за постолі, то він уже став знати, де воли його. Але йде — перейшли два „паничи“ і кажуть: — Мінняймося, — на тобі чоботи, а ти нам дай постолі. — То як вони помінялися, то вони забрались з цвітком, а він прийшов до дому. Воли знайшов... Він все знав би, як би у нього не одібрали цвітка. (Паничі — чорти — вони тим цвітком папороті завідують і знають все, що на світі робитьця.)» (Кравченко 1920, 26, Житомирский у.).

В купальских рассказах в качестве папоротника упоминаются два растения — *Pteridium aquilinum* (греч. *pteron* 'крыло')⁴, а так-

² ПА, Ветлы Ровенской обл.; Вышевичи Житомирской обл.; КА, Грушево Закарпатской обл.; Франко 1898, 168; ПП, 393; РДС, 232; Афанасьев 2, 380–382.

³ Krzyżanowski 2, Т 3100; Karwicka 1979, 204; NRzR, 273; Pośpiech 1987, 245; Kelemina 1997, 255–257; Gavazzi 1939, 104; Беговић 1986, 154; ПА, Вышевичи Житомирской обл.; ЗК, 221, 223, 285, 292; ВФМ, 71; Востриков 2000, 82.

⁴ 1) Рус. орляк; серб. орлова папрат; нем. *Adlerfarn* от *Adler* 'орел'; 2) рус. папороть; серб. папрат, дубња папрат; 3) укр. диал. пірначка от 'пір'я 'перья'; 4) серб. бујад.

же *Aspidium filix mas* (греч. *aspis* 'щит')⁵; именно с ними связываются легенды о необычном цветении⁶.

Заметное место в них занимает упоминание о том, что в ночь цветения папоротника случается страшная гроза. В украинском Полесье (в Житомирской и Киевской обл.) ночь цветения папоротника была именно той летней ночью (т. н. «воробьиной» или «рябиновой»), когда случалась единственная в году страшная гроза (Агапкина, Топорков 1989, 241), ср.: «*Ї рябину нич грим гримэ, блискайка блискае и папороть цвэтэ*» (ПА, Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл.); «*Орабина нич, то тоді, в тую бурю-блискавицю — папороть цввіте*» (Кравченко 1920, 109, Житомирский у.). Аналогичные мотивы известны в польском и русском фольклоре (Потебня 1989, 546).

Былички часто упоминают об огненной или световой природе цветка папоротника. На Гомельщине рассказывали о том, что «как папоротник начинает зацветать, то летит звезда и так ярко светит, что страшное дело» (Толстая 1978, 138). В рязанской быличке папоротник «сияет, как точно на стебельке в огне уголек лежит» (Народная проза, 317). По владимирским поверьям, появляющиеся в Иванову ночь огоньки на болотах и есть «цвет папура» (БВКЗ, 154; ср.: Сементовский 1843, 25, укр.). У австрийцев Штирии папоротник назывался «жар-цветок» (КОО 1, 146).

Чудесный цветок обладает некоторыми свойствами, передающимися человеку вместе с цветком. Обратим внимание на то, что сам по себе цветок, как правило, не приносит человеку счастья или богатства, он лишь открывает ему знания, сокрытые в природе, как бы снимает пелену с глаз, развязывает ум, отверзает слух, т. е. делает человека *ведающим*.

⁵ 1) Рус. папоротник, папора; укр. паперушина, папороть; пол. *paproć*; лит. *parpartis*; лат. *paparde*, серб. папратина, препрат, папрат, прапрут; словен. *pra-prot*; 2) рус. щитовник; англ. *shield-fern* от *shield* 'щит'; 3) укр. глистник; серб. глистовница от серб. *глиста* 'червь; глист'; нем. *Wurmfarn* от *Wurm* 'червь'; 4) серб. навала, навалче; 5) серб. бужатка.

⁶ На основании названий этих растений и их этимологии А. А. Потебня высказал мысль о том, что «папороть есть воплощение птицы, пришедшей огонь, а тем самым и самого небесного огня», т. е. Перуна. Этим, по мнению ученого, объясняются магические свойства папоротника раскрывать земные недра и даровать человеку необыкновенные знания (Потебня 1989, 546).

Общим местом быличек и поверий о папоротнике был мотив о том, что его цветок (или семя) помогает отыскать клады. Папоротник наделяет человека особым зрением, позволяющим увидеть то, что находится под землей, т. е. раскрывает перед ним земные недра, ср. украинскую примету: «*Як найде в ніч на Купала цвіт папоротини, то увидить скарби під землею*» (ПП, 393). Близко к этому общеславянское предание о том, что цветок папоротника отпирает все замки. По словенским поверьям, если в купальскую ночь вырвать из земли папоротник с корнем, то на конце корня найдешь золотой перстень (Kuret 2, 110).

Согласно мифологическим рассказам, человек, доставший чудесный цветок, «будет все знать». В это «все» входят события, происходящие вдали от того места, где найден цветок, колдовские секреты, природные тайны. По пинским поверьям, папоротник раскрывает человеку прошлое и будущее (ЗК, 285); по сибирским — дает возможность увидеть цветение земли и воды в купальскую ночь (Макаренко 1993, 65); по белорусским — показывает, какой вред и кому причинили ведьмы и как можно исправить ими содеянное (ЗК, 292). Папоротник дает человеку возможность понять, о чем говорят животные (Kuret 2, 110; то же хорв., вост.-слав. и др.) и растения: «*У ту ночь найти из папоротника цвет — будешь знать, шо собаки брѣшуть, будешь всё зилья чуть, шо гомонят*» (ПА, Житомирская обл.).

У южных славян легенды о цветущем папоротнике были известны лишь на самом западе и юго-западе балканославянского ареала, у сербов-граничар, в Черногории, Герцеговине, Далмации, Лике, Хорватском Загорье, Словении. Сербы-граничары рассказывали, что в ивановскую ночь папоротник (*бујад*) за одну ночь отцветает и созревает, а его зерно падает на землю. Человек, сумевший завладеть этим единственным зернышком (когда оно попало ему в чулок), неожиданно прозрел: «*И ево ти чуда: знаде ти тај наједанпут све и сва по бијеломе свијету, ма зна он што је цар синоћ вечера, и видио и гђе је враг своја кола сатро. Све зна*» [И вот чудо: он мгновенно узнал все, что делается на белом свете, что ел царь вчера вечером, и увидел, где дьявол погубил/загнал свою повозку. Все знал]. Случайная потеря «цветка познания» приводит к мгновенной утрате его чудесного дара (Беговић 1986, 154). Жители адриатического побережья Далмации (Буковица) считали, что человек, ухвативший в ивановскую ночь семя папоротника, сможет понять язык животных

и растений, открыть любой замок, и каждая трава сама расскажет ему о том, какие болезни она лечит (Ardalić 1902, 288).

Широко известно в Европе и поверье, что человек, владеющий цветком или семенем папоротника, становится невидимым. Ср. современный меморат на этот сюжет: «Один нищий как-то в лесу ночевал (и как раз на Ивана Купалу было). Он шел-шел, заплутал да и заснул. Заснул прямо в папоротнике. Ночью папоротник расцвел, и нищему цветы попали прямо в лапти. Опали в лапти ему — он и сделался невидимкой. Он утром проснулся, из леса вышел и пошел в деревню просить. Зашел в первую избу просить, а они как закричат и бегать из избы. Его-то не видят! А он не знает» (ВФМ, 71, Костромская обл.).

При цветении папоротника актуализируется демоническая сфера. Рассказы о том, как черти, ведьмы и другая нечисть преследуют человека, карающего цветок папоротника, а также с помощью разных хитростей отбирают у него этот цветок, составляют почти обязательный фрагмент быличек о папоротнике. В быличке, записанной у украинцев Закарпатья, говорилось о том, что человек, решившийся добыть цветок папоротника в ночь на Иванов день, должен в течение целого года делать большую корзину из осиновых прутьев. Изготовив ее, он в ночь на Иванов день идет на границу между селами, садится на землю, накрывается сверху такой корзиной (служащей ему надежным оберегом от нечистой силы) и ждет, когда расцветет папоротник. К полночи на это место стягивается вся нечистая сила («вся босорканя туда идэ»), оборачивается в разных животных и пытается напасть на человека. Когда же наконец зацветает папоротник, человек разрезает себе ладонь и вкладывает в ранку цветок. После того как ранка зарастет, рука человека одним прикосновением может открыть любой замок: «он кладет эту руку на замок и ему замок открывается» (КА, Грушево Закарпатской обл.). По мнению жителей Боки Которской (Далмация), семя папоротника собирают прежде всего *стухе*, *вештице* и другие нечистые духи, которые без этого цветка теряют свою силу (Ђурић 1985, 306). Черногорцы окр. Бара считали, что *папрадину* в ивановскую ночь стерегут вилы, и если человек хочет сорвать цветок, то он должен усесться в папоротниках перед полуночью и все время размахивать в воздухе ятаганом, чтобы вилы и вештицы не смогли к нему приблизиться (Јововић 1896, 101). Считается также, что и человеку папоротник

предоставляет возможность «знать все», и в том числе стать знахарем или ведьмой (Толстая 1978, 138; ЗК, 292, белорус.), уметь переманивать урожай с чужой полосы на свою (Корепова 1997, 138, нижегород.), знаться с духами⁷. Гуцулы верили, что цветок папоротника — от черта (Шухевич 1904, 260).

В быличках о добывании папоротника при помощи ряда характерных мотивов моделируется образ «того света» (небытия), в хронотопе которого только и может появиться предмет (в данном случае цветок), обладающий сверхъестественными свойствами. Папоротник цветет в канун Купалы, полночь, т. е. в типично «демоническое» время; вокруг папоротника происходит настоящий шабаш, на который собирается вся нечисть; чтобы добыть цветок папоротника, надо отказаться от атрибутов человека и христианина (по белорусскому свидетельству, например, стерегущий цветок человек должен раздеться догола — Романов 1912, 208); по польским поверьям, цветок дается в руки лишь двоедушникам (стригам и зморам) (ŁSE, 1980/22, 109, row. Oroczyński), стережет его злой дух и терновый куст (Stelmachowska 1933, 168, пол. Поморье); по украинским — получить цветок могут только инородцы или иноверцы («Цыганы, воны беруть, рвуть папороть. Наш ни хто до ей не подошёл» — ПА, Рясно Житомирской обл.). Ср. также рус. урал. название папоротника *колдуний цветок* (Востриков 2000, 82).

Еще один устойчивый мотив быличек о папоротнике — то, что он цветет в глубине леса, там, где не слышно петушиного крика (вост.-слав.), ср.: «Надо уйти в этот папоротник, чтобы петухов было не слышно. Уходят и садятся» (Ефимова 1997, 53, Костромская обл.). Этот мотив связывает папоротник с потусторонним миром и демонической деятельностью, ср. календарное поверье: «Если хочешь заниматься чародейством, надо идти в лес на Ивана Купайло далеко за село, чтоб не было слышно пивней, когда они поют... И если папороть расцветёт и ухватишь... потом любую вещь себе можно подумать и сделать. Но всё — худое» (ПА, Ветлы Ровенской обл.). Напомним, что отсутствие петушиного крика — характерный мотив славянских заговоров, переносящих болез-

⁷ В Поволжье «на Купалу с помощью папоротника знали с бесами. Нужно найти его, зачертить вокруг себя пальцем по солнцу и говорить: „бес в крут, а Бог из круга“» (ГУ, колл. 40, ед. хр. 5, № 31, Нижегородская обл.).

ни туда, где не кричит петух, не блеют овцы, не скрипят телеги, не звонят колокола, т. е. в потустороннее пространство⁸.

С другой стороны, некоторые мифологические рассказы говорят об обратном. Согласно им, цветок папоротника доступен лишь людям праведным (ср. выше о кладях) и добыть его можно с помощью атрибутов христианского культа или вещей, изготовленных с соблюдением правил ритуальной чистоты, ср. другое урал. название папоротника *святая папора* (Востриков 2000, 81). Есть сведения о том, что подойти к чудесному цветку может только тот, кто подготовил себя к этому событию длительным постом и молитвой (Трунов 1869, 26, орлов.). По поверьям жителей Попова Поля (Герцеговина), чтобы получить семя папоротника, человек должен окружить растение бороздой и посыпать ее освященной солью (СЕЗб, 1952, кн. 65, 261). Словенцы считали, что собрать семена папоротника можно только на скатерть, изготовленную невинной семилетней девочкой и расстеленную под папоротником (Kuret 2, 110).

Росен. На востоке Балкан (особенно активно у болгар) рассказы о собирании чудесного растения в одну из праздничных ночей связаны

⁸ Обнаруживаемая в этих текстах связь *чудесного* и *потустороннего*, иномирного, очевидно, не случайна, ср. и другие мотивы славянского фольклора о добывании человеком чудесных растений, подобных папоротнику, также в хронотопе «невозможного», за границами освоенного мира. По поверьям поляков Познаньского воев., «из ветки вербы, стоящей одиноко, которой не касались солнечные лучи, под которой не сидел заяц или другое животное, до которой не долетал петушинный крик и журчание ручья, перед восходом солнца можно вырезать... волшебную свистульку, обладавшую способностью переманить издалека рой пчел, развеселить загрустивших людей, разоблачить злодеев и убийц и т. п.» (Kolberg 15, 63). Жители Далмации приписывали способность совладать с вампиром особой палке или колу, изготовить которые можно было из тернового куста, растущего в таком месте, «откуда терновый куст моря не видит» (что для жителей адриатического побережья скорее всего представлялось невероятным) (Kgauss 1890, 682). Примечательна инверсия этого фольклорного мотива, превратившегося из «формулы невозможного» (в заговорах) в формулу-требование (в быличках о добывании чудесных растений). Вообще, представление о том, что чудесный мир — это тот, где воплощается невозможное, лежит в основе множества фольклорных и апокрифических сюжетов (ср. величальные песни о местах, где «девки в золоте ходят и вербы груши родят», легенды об обетованных землях, в которых на деревьях растут плоды с мукой, и т. д.).

не с папоротником, а с растением *росен* (ясенец) (*Dictamnus albi*). Единожды в году в ночь на Вознесение или в одну из ночей Русальной недели на этом растении распускается красный цветок, который тут же опадает. Считается, что *росен* оставлен людям в древние времена небесными жителями, поэтому его активно используют для лечения болезней «неземного» происхождения (Ангелова 1948, 239). *Росен* — благодаря его особым магическим и лечебным свойствам — стремятся собрать женские духи русалии, которые носятся по воздуху и срывают цветки *росена*. Люди также стремятся воспользоваться лечебными свойствами растения и потому в ту же ночь отправляются на *росен* — в места, где растёт *росен* (Маринов 1985/2, 149; Попов 1997, 56; БМ, 56; Добруджа, 336 и др.), см. о нем выше в главе «Весенне-летние русалии».

Орешник. В фольклоре восточных славян, а также чехов и словаков роль чудесного растения отводилась лесному ореху, якобы цветущему в одну из чудесных ночей весны или лета. Чудотворная ореховая ветка, зацветшая в такую ночь, могла указать человеку путь к кладу (Olejník 1966, 204, словаки). По витебским поверьям, кто сорвет и сохранит первый цвет орехового куста в канун Страстного четверга, тот найдет клад в купальскую ночь (Никифоровский 1897, 128). Такая ветка подобна лозе: она сама отклоняется в ту сторону, где закопан клад. У румын Мунтении в ночь на Вознесение парни и девушки отправлялись в заросли орешника, чтобы собрать цветы, появляющиеся на ветвях орешника только однажды в году и тотчас же опадающие; эти цветы считались действенным средством любовной магии (Кабакова 1989, 287). Согласно чешским свидетельствам, однолетний побег орехового дерева, который срезали ночью на молодом месяце и называли именем одного из трех волхвов-королей (Каспара, Мельхиора или Балтазара), может раскрыть водный источник (Houška 1854, 533).

Чародейные свойства ореховой ветки, добытой человеком в чудесную ночь, побудили А. А. Потебню увидеть в ней аналог молнии, громового удара или так называемой громовой стрелы (белемнита), поскольку все они обладают одним и тем же «даром»: открывать клады и отпирать подземные воды. Лещина заключает в себе, согласно поверьям, частицу небесного огня и потому сама как бы является «грозой».

Иные чудесные растения. Помимо папоротника и орешника, в купальскую ночь можно добыть некоторые другие растения, о необыкновенных свойствах которых свидетельствуют их названия, ср. *страшная трава, плакун-трава, одолень-трава, изгой-трава* и др. У курских переселенцев в Енисейской губернии А. А. Макаренко записал мифологический рассказ о чудесной траве *иван-да-марья*. Если вложить ее в углы строящегося дома, то вор не решится подойти к нему, поскольку «*брат с сестрой будут разговаривать*», а «*вору будет чудиться, что говорит хозяйин с хозяйкой*» (Макаренко 1993, 65). Популярны у восточных славян рассказы об ивановской копне (накошенной в канун Ивана Купалы и сохраненной до Крещения), под которой на Крещение собираются все черти, изгнанные из освященной воды и умоляющие хозяина копны не разрывать копну, где они смогли укрыться (Харьковский сб. 8, 298). У словаков в канун Юрьева дня ищут четырехлепестковый клевер, который надо, найдя, откусить и зашить в одежду на счастье (Horváthová 1986, 192).

В центрально- и южнорусских областях, кое-где на Украине и в Белоруссии известен сюжет о необыкновенных свойствах чернобыльника. Считалось, что если в Иванов день (ночью, между обедней и заутреней) тайно вырыть чернобыльник, то под ним можно найти уголь, излечивающий лихорадку и другие болезни (Московский фольклор, 213; Вестник РГО 1851, ч. 3, 7; Макаренко 1993, 65; Новак 2000, 103).

Не менее популярны у восточных славян рассказы о цветущей на Купалу разрыв-траве, об которую переламывается коса (Даль 1984, 349): она разрывает металл в мелкие куски и отпирает замки подземелий (Українці, 117), а ее владелец застрахован на всю жизнь от болезней (Попов 1996, 381). Чтобы сохранить при себе растение, его, как и папоротник, надо вложить в разрез на руке.

В Сербии и Болгарии широкую известность получили чудесные свойства растения расковник (*Siler trilobum*, *Laserpitium siler*)⁹; известно, что расковник (как и папоротник) зацветает и созревает за одну ночь. Тем не менее лишь в немногих мифологических рассказах упоминается о том, что это событие приходится именно на ивановскую ночь. По редким болгарским поверьям, это растение цветет в

⁹ О магических свойствах цветка см.: Чајкановић 1985; Раденковић 1996 (по указ.).

ивановскую ночь, а добытый цветок обладает способностью открывать замки и превращать железо в золото (Геров 5, 29; БТР, 54)¹⁰. С ивановской ночью и папоротником легенды о расковнике объединяют и некоторые детали. Например, в рассказе влахов северо-восточной Сербии упоминается о том, что расковник, попав в руки человеку, может быстро исчезнуть; чтобы удержать цветок, его надо уложить в рану на ладони или под ноготь (Костић 1993, 276, Джердап).

На западе славянского мира, а также весьма широко в центральной Европе известны волшебные свойства мандрагоры (прежде всего как любовного средства), добыть корень которой можно, согласно некоторым поверьям, только в купальскую ночь (Pośpiech 1987, 245, Силезия; ZNŽO, 1928/26/2, 259–271; ср.: Jobses 2, 1057; МНМ 2, 102–103).

В чудесную ночь растения переходят с места на место и разговаривают человеческим языком (Балов 1901, 127, ярослав.; ЭК, 233, зап.-белорус.). На Житомирщине, Волини и в других местах рассказывали, что в купальскую ночь «всякие зеля гомонять и кажнэ гомонить, шо од чого [т. е. от какой болезни оно помогает]. Всякее обзываетца зелле» (ПА, Тхорин Житомирской обл.). Отношение к этому чуду, как обычно, амбивалентно: согласно некоторым поверьям, видеть и слышать такое чудо может «такой заклятый чародей, который продал свою душу черту и сделал продажную запись собственной кровью» (Никифоровский 1897, № 1981, витеб.)¹¹.

¹⁰ Однако в «Сербском мифологическом словаре» в статье, посвященной расковнику, не упоминается о его чудесном цветении в праздничную ночь (ср.: СМР, 252).

¹¹ В Европе (и в том числе на западе славянского мира) большой популярностью пользуется сюжет о том, что в ночь на Рождество (реже — на Новый год или Крещение) на плодовых деревьях появляются цветы (Mödemdorfer 1948, 61, словен.). В европейских преданиях рассказывается о том, что в эту же ночь деревья цветут, а к утру на них появляются яблоки (АТ F971.5.2). Для восточнославянской календарной мифологии это «чудо» как будто нетипично, однако в фольклоре восточных славян аналогичные мотивы встречаются, ср. в рязанской авсеновой песне, исполняемой под Рождество: «У Матвеева двора, / Там рябина расцвела, / Все Авсень! Все Авсень!» (ЖСт, 1996, № 4, 9).

ЖИВОТНЫЕ

В разных точках славянского мира один из праздников троицко-купальского цикла воспринимается как день, когда змеи поднимаются с поверхности земли, забираясь вверх по деревьям. В этот праздник их не трогают и не ловят; при этом не рекомендуется ходить в лес, поскольку на деревьях очень много змей. Ср.: «Не идут на Купалу в лес: кажутъ, шо всѣ такѣ во паскуднѣ вылазить навѣрха на деревья» (ПА, Красностав Вольнской обл.). По словенским поверьям, «на Вознесение нельзя лазить по деревьям. В этот день змеи поднимаются на деревья. Такой святой праздник, что они лезут наверх, на деревья. Ловить их нельзя, так как Вознесение — их праздник» (Kuret 2, 17–18).

Этот сюжет объединяет мифологию весенне-летнего периода с осенней и, возможно, сопряжен с представлением о сезонных перемещениях хтонических существ в связи с окончанием летнего сезона (ср. мотив «змеи заползают на деревья, уходя в вырей»). На территории польско-белорусского пограничья записаны рассказы о том, как осенью обычно на Воздвиженье змеи собираются вместе, заползают на верхушки деревьев, чтобы в последний раз перед своим уходом на зимовье услышать колокольный звон и всю службу в костеле, после чего ищут себе места на зиму под землей (РЕ). Та из них, которой не удалось услышать колоколов в последний раз, выползает на дорогу, чтобы ее убили (ПА, Олуш Малоритского р-на Брестской обл.)¹².

Из других заметных явлений, свидетельствующих о завершении весенне-летнего сезона, укажем на поверья о прекращении пения птиц или изменении их голосов. Наиболее известны такие поверья о кукушке, после Петрова дня теряющей голос и даже превращающейся в ястреба (*Потеряла кукушка голос через ячный колос, Променял кукушку на ястреба*), что нашло, видимо, отражение в характерном южнорусском обряде троицкого времени «похо-

¹² Сам по себе этот сюжет: «Змеи перед уходом под землю поднимаются наверх по деревьям слушать колокольный звон» может быть сопоставлен (без далеко идущих выводов) с известным фрагментом из «Повествования о волхвах» (помещенного в ПВЛ под 1068 г.), а именно с рассказом чудского кудесника о том, как живущие обычно в безднах бесы взбираются на небо слушать христианских богов, с рассказом, скорее всего имеющим апокрифические истоки (Мильковы 1997, 209–212).

роны кукушки»¹³ (подробнее см.: Гура 1997; хотя в других местах окончание кукования кукушки может приходиться и на более поздние даты, например на Усекновение главы Иоанна Предтечи). Кроме кукушки, и другие птицы, как считалось, в это переломное время теряют голоса: так, о соловье говорят, что до св. Онуфрия (12/25.06) соловей «много голосоу мае, на дванаццать голосоу спевае», а после Онуфрия поет уже только вполголоса (Гура, рукопись, Подлясье; ПА, Озерск Ровенской обл.).

Наконец, еще один сюжет, связывающий троицко-купальский период с поворотом солнца к зиме и началом осени, — это бытующие кое-где поверья о выходе на охоту диких зверей. Считается, что такое «распускание» зверей (волков, например) — характерная черта осеннего цикла (ср. поверья об Ильине дне, когда Илья якобы «распускает волков», давая им право давить скот, и даже об осеннем Юрье, также на зиму распускающем зверье). Тем не менее известно, что, например, в Карпатах 1-й день Петрова поста (так называемые *Розигри*) — это *звірове свято*, когда зверь «играет» и портит скот (Онищук 1912, 48). Гуцулы верили, что если бы разыгравшиеся волки оказались в это время на полонине, где все еще пасутся овцы, они бы уничтожили всю отару (ВКТК, 33).

Среди чудесных событий, отмечающих летние праздники, укажем несколько сюжетов. В славянском фольклоре известны мифологические рассказы о том, как один раз в году, в ночь накануне Иванова дня, Пасхи или дня св. Иеремии (реже — других весенних или летних праздников), на поверхность из подземного мира или из леса выходит змеиный царь, который собирает вокруг себя всех гадов (Гура 1997, 337, белорус.-полес., хорв., макед. и др.). На голове у этого царя змей была золотая корона, золотые рожки, или, согласно другим поверьям, золотой камень во рту: «А еще на Иван день из леса выходил Гад — царь гадов, свистел, и все они сходились. Гад тот з короной был» (КА, Грушево Закарпатской обл.). По поверьям далматинцев, в Юрьев день *zmijski car* первый раз свистит и вылезает ненадолго из ямы, а его корона сияет, как 12 солнц (Ardalić 1902, 282).

Повсеместно считалось, что такая корона или рожки змеиного царя, добытые человеком в праздник, приносят счастье, их берут с собой в дорогу «на удачу», ср. полесскую быличку: «Царь-уж над

¹³ О этом обряде см. ниже в Части II, в главе «„Вещный“ символ...».

всеми ужами, большой, большой сивый уж и рога золотые, свистит на поле. Я сама его видела как раз на Пасху. Пасла я коров, огонь разложила. Пойду я воды напьюсь, думаю, — лежит этот уж с рогами, желтенький. Рассказала своим. „Эх ты, девка глупая. Надо было платок снять и расстелить и кусок паски [пасхального пирога] положить“. [Тогда уж бы скинул золотые рожки на этот платок]» (Полесский сборник, 137, Гомельская обл.). По болгарским поверьям, первая змея, вылезаящая из «мъртвила» в день Сорока мучеников, держит во рту золотой камень, исполняющий любые желания человека (Георгиева 1983, 62). Со змеями были связаны и некоторые другие поверья. Белорусы Гомельщины считали, что в ночь накануне Ивана Купалы змеи открывают людям тайны растений, которые могли бы сделать людей и скот бессмертными (Толстая 1978, 138); что раньше в эту ночь прилетали двенадцатиголовые змеи, которые поедали людей, за что Бог превратил их в черепах (Гура 1997, 393).

Восточным славянам известен сюжет о слепой змее (называемой *Медянка*, *Недзінка*), которая на Купалу ровно на один день получает зрение и потому делается особенно опасной для человека (Грушко 1995, 172; Новак 2000, 103).

В Полесье и в западнорусских обл. рассказывали, что в купальскую ночь муравьи сбивают необыкновенное масло и оно выходит на поверхность муравейника, оттого эта ночь на Житомирщине называется *Мурашкова ніч* (Агапкина, Топорков 1989, 248): «Когда цветет папоротник, муравьи в муравейнике масло бьют и выбрасывают его наверх; взять его можно только до восхода солнца, а потом оно растает» (Толстая 1978, 138, Гомельская обл.)¹⁴.

В европейском (и в том числе славянском) фольклоре очень популярны рассказы о том, что в рождественскую (реже — купальскую) ночь разговаривают человеческим языком запертые в хлеву домашние животные (АТ В251.1.2; КОО 1, 24, 74, 153, 198, 215; КОО 3, 127). Известный у славян (чехи, словаки, поляки, белорусы, хорваты и словенцы) сюжет этих рассказов заключается в том, что хозяин, решив проверить, все ли в порядке в хлеву (или решив покормить скот, послушать, о чем говорят животные), отправляется

¹⁴ Ср.: Копетички 1887, 219; Лебедева 1997, 26; о лечебном и магическом использовании «муравьиного масла» см.: Гура 1997, 515–516.

в полночь в хлев, где спрятавшись, подслушивает или становится невольным свидетелем разговоров, которые ведут между собой коровы, лошади, овцы.

В самом популярном сюжете этих рассказов хозяин слышит, как домашние животные сетуют на то, что им скоро придется хоронить хорошего хозяина; хозяин возвращается домой и умирает в названное животными время. У хорватов Каставщины хозяин, зашедший проведать коров вечером в Сочельник, увидел, что животные не лежат, как обычно, а стоят, повернувшись друг к другу мордами и с открытыми ртами. При этом животные разговаривали о том, что их хозяин должен умереть к Сретению; им было жаль расставаться с хозяином, который был добр с ними; они предполагали также, что более молодые члены семьи не будут обращаться с ними так же хорошо. Хозяин вернулся домой и за оставшееся время привел в порядок дела, написал завещание, сделал необходимые хозяйственные распоряжения (относительно весеннего сева, например), а в назначенный день исповедался, получил отпущение грехов, оделся подобающим образом, лег на кровать и умер в назначенный час (Jadras 1957, 270). В словенских рассказах в этот сюжет включаются мотивы мифологических рассказов о простаке, случайно нашедшем семя папоротника и благодаря ему получившем возможность понимать язык животных. Работник, ищущий купальской ночью пропавших волов, слышит их разговор, из которого узнает о том, что весной во время пахоты на хозяина нападет змея и тот погибнет. Весной во время работ в поле он внимательно следит за хозяином, спасает его, разбивая змее голову, и рассказывает хозяину, откуда он узнал о том, что должно было случиться (Kelemina 1997, 255—256).

По другой версии, хозяин подслушивает разговоры животных, но не успевает ни с кем поделиться услышанным, так как наутро его находят мертвым (ср.: Świątek 1893, 68). По некоторым белорусским поверьям, подслушанный разговор дает человеку знания, необходимые для того, чтобы стать знахарем (ЭК, 292, Виленская губ.). Как и в других случаях, в этих рассказах упоминается о том, что эти разговоры может услышать лишь добрый и набожный человек, из тех, кто хорошо обращался с животными.

Необычное поведение животных составляет еще один сюжет европейского рождественского рассказа — о том, как в ночь на Рождество домашние животные (из почтения к Рождеству Христову)

становятся в хлеву на колени (АТ В251.1.2.3, англ.; КОО 1, 74, фландр.), однако у славян этот мотив как будто не встречается.

СОЛНЦЕ

Поведение солнца на пике весенне-летнего цикла также рефлектируется в народной традиции. Отметим два сопряженные с этим мотива.

Первый — в один из дней накануне летнего солнцестояния (обычно в июне) солнце достигает своего апогея: в этот день оно самое горячее, отчего люди стараются 1) уберечься от его лучей и одновременно 2) используют этот жар в бытовых целях. В Полесье, например, таким днем иногда считался Сухой день (чаще *Сухой четверг*), четверг после Троицы, когда остерегались полоть цветущие культуры во избежание засухи и при этом пересушивали до дворе одежду. У сербов к числу таких дней принадлежал Видов день (15.06, см.: СД 1, s. v. *Видов день*), у македонцев — Иванов день, когда одежду пересушивали на солнце, считая, что «схватившая ивановского солнца одежда не подвержена моли» (Делиниколова 1960, 169); у болгар — Вознесение (когда сушили постели и одежду во дворах), а также летний Тодоров день (8.06), так называемый *Кърчан Тодор* — самый горячий день в году, когда во избежание перегрева детей укрывали в доме и не давали солнечным лучам упасть утром на спящих (Попов 1997, 57, 60).

Второй мотив, отмечающий момент календарного перелома, происходящего на троичко-купальские праздники, — это распространенное прежде всего у южных славян поверье о том, что в летний Иванов день «солнце поворачивается к зиме», ср. болг. *слънцето се завърта към зима* [солнце заворачивается к зиме], *пръввърта се* [переворачивается], *обръща се* [поворачивается], серб.-хорв. *сунце се врти*¹⁵, а также польская поговорка, относящаяся к летнему Иванову дню: *Święty Jan — kręcijan* [Святой Ян — крути-ян], ко дню которого приурочены различные передвижения: переезды, посещения родственников в других селах и городах, переход на другую работу и прочие изменения (Kolberg 23, 96–97, калиш.).

¹⁵ Milićević 1974/1975, 456; Филиповић 1952, 368, сербы в Боснии; Моллов 1988, 101, Габрово; Захариев 1963, 392; Добруджа, 336; Попов 1997, 112; Каница, 226 и др.

Вспомним в этой связи аналогичные мотивы «поворота», сопряженные с другими переломными моментами календаря: мотив «животное поворачивается на другой бок», маркирующий в народном календаре наступление весны (о нем см. в Части I), а также мотив *Спиридона-поворота*, отмечающий зимнее солнцестояние и поворот солнца от зимы к лету.

В ряду чудесных событий, связываемых с солнцем, в весенне-летней мифологии славян известны следующие. В один из праздничных дней (на Рождество, Введение Богородицы, Богоявление, Благовещение, Юрьев день, Пасху, Иванов день, Петров день, Воздвижение и др.) солнце на восходе (изредка — на закате) переливается разными цветами и двигается по небу тем или иным необычным образом (например, подскакивает — «танцует», совершает волнообразные движения на горизонте — «купается», меняет цвет — «меняется», исчезает и появляется вновь). Во всех славянских традициях это событие передается глаголом «играть» («солнце играет»), а также рядом других.

Поверье об «игре солнца», известное по всей Европе, отнюдь не всегда облекается в форму развитого фольклорного сюжета (и оттого, в частности, не фиксируется указателями мотивов). Например, в восточнославянской традиции обычным является лишь упоминание об этом событии, переданное с помощью характерных глаголов, часто коррелирующих с названием календарного праздника или с его символическим значением. Например, на Купалу солнце часто *купается* (т. е. несколько раз опускается и поднимается), на Воздвижение — *сдвигается*, а на Пасху — *радуется*, что отвечает мифопоэтическому концепту Воскресения Христова; солнце также *гуляет*, *дрожит*, *веселится*, *кланяется*¹⁶, *красуется*, *цветет*, *переливается*, *ходит*, *бегает*, *пляшет*, *танцует* (часто на Троицу)¹⁷, *прыгает*, *кружится* (делает круг по небу¹⁸), *до венца идет*, *женится* (об этом см. специально: Толстая 1986). В польском фольклоре такое необычное «поведение» солнца описывается терминами «играет», «танцует», «кланяется», «ходит, как перепелка», «приседает, садится на корточки» (SSSL 1/1, 124). В болгарской тради-

¹⁶ В Петров день — свв. апостолам Петру и Павлу: Kotula 1962, 74.

¹⁷ Matyas 1895, 85; Świętek 1893, 113; Kuret 2, 36; Лебедева 1997, 29.

¹⁸ Karczmazewski 1972, 81.

ции чаще других упоминается о том, что в Иванов или другой день солнце *играет* 'трепещет, дрожит'; у сербов — «играет» и «скачет».

Иногда человек становится случайным свидетелем чудесного события, чаще же специально встает до восхода, чтобы увидеть «игру солнца», тем более что увидевшему это приносит счастье и здоровье (ЕБ, 128). В южнорусских областях практика наблюдать «игру солнца» приняла форму коллективного (преимущественно женского или молодежного) календарного (петровского) обряда «караулить солнце» (см.: Лепер 1928). Аналогичен ему верхнесилезский обычай: на рассвете Иванова дня девушки выходили на открытое место, выкладывали на траве на полотенце специальные хлебцы, танцевали и пели: «*Graj, słońce, graj, o bóg tu masz twoje słończeta*» [Играй, солнце, играй, вот твои солнышки] (SSSL 1/1, 124)¹⁹.

Наконец, во время «игры солнца» на нем можно увидеть изображение некоторых предметов и даже наблюдать разворачивающееся на нем действие. По польским поверьям, на Пасху солнце «скачет, как барашек» или по солнцу скачет барашек (ср. мотив Христа-агнца)²⁰. У болгар солнце становилось полем битвы, где кто-то сражался на саблях (БТР, 54), а мусульмане восточных Родоп рассказывали, что в Еньовден «солнце играет и борется со Змеем» (Керемидарска 1987, 97)²¹.

В разных областях славянского мира встречаются рассказы о том, что на Пасху или в Страстную неделю солнце недвижимо пребывает на небе некоторое время. В Полесье считалось, что в течение нескольких пасхальных дней солнце остается на небе, оттого Пасха якобы и называется «Великдень», т. е. 'большой, длинный день'. Согласно словенскому поверью, в период летнего солнцестояния солнце

¹⁹ Как одну из форм «встречи, или приветствия» солнца, аналогичных наблюдению за его «игрой» в праздник, можно трактовать известные детские заклочки, обращенные к солнцу и разыгрывающие мотив «солнцевых детей» (типа «*Солнышко-ведрышко, выгляни в окошко, там твои детки, кушают конфетки*»). Подобные формы, видимо, представляют собой устойчивый культурный стереотип, ср. популярный среди городской молодежи, проводящей лето на природе, обычай «ходить встречать рассвет», т. е. в ясное утро на открытой местности наблюдать восход солнца.

²⁰ Karwicka 1979, 198; Stelmachowska 1933, 131; АКЕ 7856/5а; Zawistowicz 1933а, 300.

²¹ Ср. аналогичные «астрономические» сюжеты на тему «пятна на месяце».

не заходит за горизонт три—четыре дня и все это время стоит высоко в небе. Поднявшись в одну из таких ночей на гору, можно увидеть, как на одном краю земли темнеет, а на другом рассветает (Kuret 2, 85, Каринтия).

Эти народные верования, возможно, имеют апокрифические истоки. Например, в апокрифе «Вопросы, от скольких частей создан был Адам» (по сербской рукописи XV в.) особое почитание Страстной пятницы христианами объясняется тем, что в день распятия Христа солнце, вопреки своему обычному движению по небосводу, в течение трех часов стояло «на едином месте» и с тех пор в этот день «всегда стоит» (Тихонравов 2, 453).

Воды

Пик весенне-летнего цикла, приходящийся в основном на праздники троичко-купальского цикла, отмечен снятием запрета на купание в открытых водоемах, причем не окказионального купания в лечебных целях, а купания как такового — повседневного и всеобщего. Отмена запрета на купание актуализируется в мифологии весенне-летнего цикла в связи с целым комплексом мотивов и праздничных дат. Среди наиболее ранних у восточных славян отметим день Николы вешнего (вост.-укр.), когда вода освящается на купание (если же купаться до Николы, то «з чоловіка верба виросте», т. е. верба вырастет над его прибрежной могилой из поставленного на ней вербного креста (Чубинский 3, 184; Богданович 1877, 193; Максимович 1877, 495), а также день св. Сидора (14.05), так называемый «последний Сивер», когда кончаются холода и можно начинать купаться (Вестник РГО, 1851/3, 5, южнорус.). У южных и западных славян можно встретить рекомендации начинать купание после дней свв. Юрия и Марка.

Среди более поздних дат чаще других встречаются Преполовение Пятидесятницы, Вознесение, Духов день и Троица, день Аграфены Купальницы, а главное — летний Иванов день. В поверьях и мифологических рассказах, мотивирующих отмену запрета на купание, проигрывается несколько основных мотивов.

Поверья, приуроченные к летнему Иванову дню, называемому *Купало* и под., часто не столько отменяют запрет, сколько рекомендуют купание в этот день, связывая название праздника с темой

купания: ср. рус. «Аграфена Купальница — начинают купаться» (Балов 1904, 127, рус.); хорв. *Ivan Kiravac* — надо купаться (*Škoda, Držić* 1941, 76) и под.

Снятие запрета объясняют и тем, что к определенному празднику вода бывает достаточно согрета для купания, причиной чего считается вмешательство Бога или святого, «вкладывающего в воду тепло / согревающего воду», ср. пол. «*Święty Marek włożył (rzucił) do wody ogarek*» [Св. Марк вложил (бросил) в воду головню] (МААЕ, 1900, т. 4, 119); рус. заонеж. «В Духов день Боженька горячий камень в Онегу опускает» — начало купания в реках и озерах (Логинов, рукопись); пол. «*Na świętego Jana woda ogrzana*» [На святого Яна вода согрета] (*Stelmachowska* 1933, 177, пол. Поморье) и др.²².

Однако чаще отмена запрета на купание связана с необходимостью сделать воду «чистой» (освятить ее, изгнать из нее демонов). Пребыванием в воде ведьм, водяных, «змей» и др. запрет на купание до летнего Иванова дня чаще объясняют на западе славянского мира (у поляков, чехов, словаков, западных украинцев и белорусов). В Иванов день якобы происходит освящение воды св. Иваном/Яном (что, возможно, связано с евангельской ролью Иоанна — крестителя Христа), после чего из воды исчезают демоны. Иногда в местных традициях (западославянских) происходила инсценировка крещения воды: так, у поляков Люблинского воев. человек, ряженный Иоанном Крестителем, «освящал» воду в Висле (АКЕ, А/13), ср. пол. паремию: «*Święty Jan wlał do wody święcony wody żban*» [Святой Ян влил в воду жбан освященной воды] (*Świętek* 1893, 573).

У южных славян такой датой, с которой часто разрешалось купание, был нередко Юрьев день (Колева 1981, 151; Kuret 1, 273). И в этом случае св. Георгий выступал в свойственной ему роли победителя змей и других хтонических существ. Так, хорваты Славонии считали, что Георгий «из воды и из воздуха изгоняет привидения и связывает по миру всех аждай и отвратительных хал», после чего можно без опаски купаться в водоемах, спать ночью на улице и мн. др. (*Filakovac* 1914, 171).

Функция очищения воды может приписываться солнцу, достигающему своего апогея в момент летнего солнцестояния, однако в целом

²² Ирландцы верили, что со дня св. Бригиты (1.02) море становится теплым, потому что святая опускает в него руку (КОО 2, 88).

мотив «купания солнца/очищения воды солнцем» в славянской мифологии встречается редко, ср. волынское поверье: «Забороныялы купатыся до Купалы. Казалы: „Хай сонцэ купаеця, воно мае право“. На слідуючы́ дэнь мона було купатыся, бо казалы: „Сонцэ всю гадусть счыстыло“» (ПА, Красностав Владимир-Волинского р-на) с болгарским: в Иванов день «се изкъпва и слънцето» [купаются и солнце], после чего можно купаться и людям (Попов 1997, 62–63).

Иногда фиксируется представление о том, что до Иванова дня вода «нечистая» или «зеленая», и поэтому, купаясь, можно подхватить коросту или какое-нибудь другое кожное заболевание. Лишь после Иванова дня вода перестает цвести и становится пригодной для купания (АКJ, 7856/9a, b, юго-зап. Вармия; Wisła, 1891/5/3, 651). Тема сезонной «зрелости» природных объектов, как кажется, нашла здесь специфическое преломление.

Названные даты второй половины весны и начала лета открывают сезон купания в водоемах, а завершается он в конце лета — самом начале осени (в Ильин день, день Усекновения главы Иоанна Предтечи и др.). Завершение купальского сезона мотивируется действиями и событиями, обратными тем, которые имели место при его открытии: Бог/святой опускает в воду кусочек льда, подкову; черт и другие демоны оскверняют воду.

Среди чудесных событий праздничных ночей в европейском фольклоре, пожалуй, наиболее популярны поверья о превращении вод (в реках, озерах и источниках) в вино, особенно характерные для центрально- и западноевропейского фольклора (в том числе карпатского и западнославянского), ср. АТ D477.1.1; M211.1.1; КОО 1, 74, 198²³. Чаще всего этот мотив встречается в рождественских или крещенских рассказах, однако возможно и иное его приурочение (например, пасхальная или ивановская ночь). Согласно быличкам, человек стремится увидеть это событие, для чего отправляется ночью к реке или озеру. Человек, в купальскую ночь выпивший это вино или заставший сам момент превращения воды в вино, может рассчитывать на исполнение загаданных им в тот момент желаний (КА, Любинцы Львовской обл.). Возможны и другие метаморфозы. Так, по

²³ В средневековой европейской традиции превращение крови в вино — один из популярных сюжетов откровений, являющихся тем, кто проявил сомнение в истинности утверждения, что вино — это кровь Христова, а хлеб — Его тело.

мнению протестантов польского Поморья, подобное событие происходит в пасхальную ночь, когда вода становится кровавой²⁴ или просто превращается в вино (Stelmachowska 1933, 149, 121). Итальянцы считали, что под Рождество в реках течет масло, а в источниках — мед (КОО 1, 23).

Факт календарного перелома в сербском и болгарском фольклоре отмечен поверьем о том, что в праздничную ночь в канун Крещения, Юрьева дня или Иванова дня воды в реках и в море перестают двигаться, замирают (БМ, 115; Ђорђевић 1958, 358).

НЕБО И ЗВЕЗДЫ

Наступление второй половины года, календарный перелом у южных славян отмечается фиксируемым в народной традиции появлением на небе Плеяд (Попов 1997, 60).

Что же касается чудесных событий, связанных с небом, то у западных и южных славян (у восточных славян в меньшей степени) известно поверье о том, что в праздник (обычно на Рождество, Крещение, Иванов день, реже перед Страстными четвергом и пятницей, Пасхой, Троицей, Юрьевым днем), хотя, как видим, не обязательно принадлежащий к троицко-купальскому периоду, «открывается небо». Обратим внимание на единство языкового выражения этого поверья в славянских языках, ср. серб. *небо се отвара*, болг. *небето се отвара*, словен. *nebo odprto*, пол. *niebo otwiera się*, словац. *otvori sja nebo* и т. п.²⁵ В момент раскрытия небес человеку может явиться Бог или поющие в небесах ангелы²⁶.

Если человек становится свидетелем этого события (не важно, вольным или невольным), он может надеяться на исполнение всех своих желаний, загаданных в момент раскрытия небес. Как и в других

²⁴ Вероятно, по связи с мотивом «крови Христовой», актуализируемым в мифологии Страстной и пасхальной недель.

²⁵ Вспомним «отверстие небеса», упоминаемые в Библии, в обещании Иисуса: «Отныне будете видеть небо отверстым и Ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому» (Ин 1.51).

²⁶ Странджа, 217; Капанци, 207, 226; Ђорђевић 1958, 358; Шкарић 1939, 91, 386; Филиповић 1939, 386, Скопская Котлина; SSSL 1/1, 116; Vúročni obyčje, 324; Kuret 1, 162, 172, 242; 2, 18 и др.

фольклорных рассказах о календарных чудесах, здесь мы вновь сталкиваемся со стремлением человека не просто увидеть чудо, а по возможности приблизиться к нему и тем самым ухватить, добыть удачу. Так, жители р-на Трявны (Болгария) проводили всю ночь накануне Благовещения на улице, глядя в небо, чтобы увидеть Бога и попросить о чем-либо желанном (Даскалов 1906–1907, 9). Словенцы Нижней Краины верили, что человек, влезший пасхальной или рождественской ночью на леса для сушки сена или на дерево и тем самым подобранный ближе к небесам, услышит все, что может случиться в этом году (Kuret 1, 242). Известны и комические обыгрывания сюжета. Хорваты Каставщины рассказывали историю о том, как некая женщина отправилась в Сочельник в поле с намерением попросить у Господа большую корову. В полночь неожиданно стало светло, открылось небо и она увидела Бога, всего в белом, с седой бородой до пояса; вокруг Бога, как вокруг лампы мотыльки, кружились ангелы. Испугавшись, женщина воскликнула: «*Bog mi daj veliku glavu*» [Дай мне, Бог, большую главу (голову)] (вместо: «*veliku kravu*» [большую краву (корову)]). В тот же миг ее голова выросла настолько, что пришлось разбирать проход в доме, чтобы она могла войти (Jadras 1957, 28)²⁷.

Исполнение желаний неразрывно связано с понятием счастья. В Карпатах рассказывали о том, что «небо открывается» не для всех, а только для счастливых, ср. карпатское календарное поверье: «*В 12 часов, кто счастливый, тому небо открывается. Был один мужик, он вышел на Ивана с хаты, небо светло, открыто, так он дужо богато жил*» (КА, Любинцы Стрыйского р-на Львовской обл.). По мнению бессарабских русин, небо открыто ночью на Пасху. Поэтому люди выходят из домов и стоят на улице, веря, что, увидев открытое небо, будут счастливы всю жизнь и попадут в рай (Нестеровский 1905, 135)²⁸.

Приурочение этого чудесного события к Пасхе имеет некоторые дополнительные основания в мифологии пасхального цикла. В част-

²⁷ Сюжет «голова, как бочка (колода, шар и др.), есть результат неправильно сформулированного желания» известен и в других областях славянского мира (прежде всего у южных славян).

²⁸ Чудесное раскрытие неба может происходить и в другое время, например во время грозы (SSSL 1/1, 118).

ности, оно связано с известным у восточных и южных славян поверьем о том, что в течение всей пасхальной недели (либо в период от Пасхи до Вознесения), когда в церквях открыты царские врата и Христос ходит по земле, небо постоянно открыто и каждый человек, умерший в это время, попадает прямо в рай (Спространов 1900, 33, Охрид, Македония; Никифоровский 1897, 245, Витебская губ., и мн. др.).

Редкие славянские поверья относятся к необычному поведению звезд в предпраздничную ночь. Так, болгары верили, что в ивановскую ночь звезды «слезают на землю» и «украшают» собой травы и цветы, наделяя их особыми чудодейственными свойствами (БМ, 115).

* * *

Все эти поверья, относящиеся к солнцу, небу и звездам, могут, во всяком случае отчасти, объяснить магические действия, которые люди совершают в праздничные ночи и дни. В славянской обрядности, приуроченной к главным праздникам календарного года, особенно весенне-летним (Рождество, Пасха, Иван Купала, Страстной четверг и др.), широкую известность получила практика выносить (выставлять, выкладывать) предметы бытового обихода, пищу «под звезды», «под зори», «под солнце», под ночное небо — с целью придания этим предметам магических, продуцирующих, апотропеических и иных свойств.

У восточных славян в канун Страстного четверга на всю ночь на улицу (под звезды) или на окно выставляли соль, мыло, золу, воду, яйца и другие вещи, которые впоследствии находили широкое применение в повседневной и обрядовой жизни: при болезнях, выгоне скота и т. д. (ПА; Милорадович 1991, 278 и др.); ср. смоленское выражение *класть на зорю* (ЭО, 1896/2—3, 303)²⁹. В Полесье к этому добавился весенний обряд очищения дежи, когда в канун одного из годовых праздников дежу мыли, «наряжали» и выставляли во двор, под первые лучи солнца, что дежа «солнца побачила» и тем самым «причастилась». На Украине (в Ровенской обл.) в ночь на Купалу на крышу клали хлеб с солью, которые позже использовали для лечения людей и скота (ПА, Берестье).

²⁹ Об аналогичных действиях в скотоводческой магии см.: Журавлев 1994, 13.

У южных славян к той же группе можно отнести обычай выставлять «под звезды» сосуд с водой, куда предварительно поместили принадлежащие девушкам предметы (кольца, китки и др.), предназначенные для гадания, которое происходит на следующий день (типа болг. *ладуване* или *топене на пръстени* или греческого *квидона*) и должно «открыть» девушке ее судьбу (это чаще происходило на святки или в канун Иванова дня). Оставляя сосуд снаружи на всю ночь, его тем самым как бы отдают «в ведение макрокосма, который и наполняет его божественным/пророческим знанием» (Цивьян 1999, 323).

Из юрьевских обычаев известна практика оставлять на ночь под звездами сосуд с водой (а также с метлой и веревкой); наутро девушки мыли голову этой водой, чтобы волосы были длинными, как веревка, а косы толстыми, как метла (Колева 1981, 159). В Словении хозяева в пасхальную ночь выносили на открытое место ярмо (чтобы летом скот не ревел и избежал любых несчастий), маслобойку (чтобы она всегда была полной) и др. У болгар, македонцев, в меньшей степени у сербов в Страстной четверг или пятницу первое окрашенное к Пасхе яйцо хозяйки выкладывают под первые лучи солнца (на крышу, на поле, во дворе с восточной стороны дома) — *показват към слънцето*, благодаря чему яйцо приобретает лечебные, апотропеические, профилактические свойства (Капанци, 221; Делиниколова 1960, 160).

И хотя приобщение к солнечному свету и звездам и само по себе придавало этим предметам искомые качества, тем не менее именно в праздник человек получал особую возможность силой чудес преобразовать окружающий его мир — мир вещей и повседневности.

ЗЕМЛЯ

В праздничную ночь меняется естественное состояние земли, равно как и других «первоэлементов»: она раскрывается, обнажая свои тайны и позволяя человеку заглянуть в ее недра. Одно из самых захватывающих событий, случающихся в праздничную ночь, — раскрытие кладов. Этот сюжет известен во всех европейских фольклорных традициях (см. АТ N541.1; КОО 3, 111, 146, 155, 186, 250). В отличие от других чудес, раскрытие кладов может происходить в любой более или менее значимый в местной традиции праздник (Рождество, Новый год, Крещение, Сретение, день Со-

рока мучеников, Благовещение, Вербное воскресенье, Страстные четверг и пятницу, Пасха, Юрьев день, Троица, Иванов день, Преображение, Воздвижение).

Большая часть календарных текстов на этот сюжет по жанру представляет собой типичные поверья, лапидарные и лишенные каких бы то ни было дополнительных деталей. Единственный обязательный элемент этих поверий — название того, что именно происходит с кладами. Они: «горят» (*пoуcи гoрe; złoto się pali, гoрe блaгa*), хорв., пол., серб., болг.; *горят, как свечи* (рус.); «раскрываются, растворяются» (морав.; рус.; бел. и др.); «выходят» (о.-слав.); «цветут» (*denarje cvetijo*), словен., хорв.; *показываются* (укр.); «пересушиваются» (Галиция, Полесье, Польша); «играют» (*играе имане, играят пари*), болг.; *излазят като звездички* (болг.); «пускают огненные язычки» (болг.); *показываются над землей в виде золотого света* (пол.), светлячка или чаще — в виде различных животных: собаки, овцы, теленка, жеребенка и др. (о.-слав.).

Другой важный мотив поверий о светящихся кладах — указание на место, где они обычно появляются; как правило, это горы, курганы, пещеры, погреба; кладбища; места вблизи деревьев, пораженных молнией; развалины замков, крепостей, старых мельниц, которые открываются в ночь на праздник, часто во время церковной службы.

Кроме поверий, с кладами, выходящими в праздничную ночь на поверхность, связаны и мифологические рассказы (главным образом фабулаты) о добывании этих кладов.

Один из сюжетов («карауление и добывание клада при помощи накинутой на него вещи») состоит в следующем. В одну из праздничных ночей некто, желающий добыть клад, берет необходимые для этого предметы и отправляется «сторожить» (болг. *пазят на огън*, рус. *караулят*), высматривать, не покажется ли где-нибудь над землей свет от поднявшегося к поверхности золота. Увидев свет, человек молча подходит к этому месту, наступает на него ногой или бросает сверху на свет какой-нибудь предмет (платок, обувь, шапку, пояс или кусок хлеба) и тут же или наутро выкапывает клад³⁰.

Второй сюжет: «Клад показывается в виде животного (обычно светлой масти), которое появляется на месте клада и позже рассы-

³⁰ Ср.: Гура 1997, 712; Kuret 2, 120–121; Добруджа, 332; Stelmachowska 1933, 179 и др.

пается золотом». Ср. полесскую быличку: «[Считается, что в среду накануне Вознесения „пересушивается“ золото.] Иди ў поле — такая залатая кабыла стаит, так падайдеш и удариш ее и пасыплеца золото з ее, насабираеш. [Это золото дается тому, кто не спал на все-ночной]» (ПА, Вел. Злеев Репкинского р-на Черниговской обл.).

Третий сюжет быличек о кладах (представленный рядом близких вариантов) — «Отказ от добывания клада (от воровства) и случайное получение его». Праведный человек отказывается идти за кладом; нашедшие клад вбрасывают в окно праведного человека дохлое животное, которое неожиданно рассыпается золотом (сюжет известен нам по западнорусским вариантам), ср. новгородскую быличку: «Седьмого июля на Ивана... пошли как-то клад искать на Денежную горку. А одна женщина не пошла, говорит: „Бог даст, так и в окошко подаст“. Идут, видят, лежит собака мертвая. Говорят: „Давай, пошутим“, — ну и кинули той женщине в открытое окошко. А собака и рассыпалась на деньги» (Черепанова 1996, № 394), со смоленской: «[В купальскую ночь] ишли мужики воровать, яго гукали. Пойдём, там, чи Иван... пойдём з нами, дурак, заживеешь! А ён — не! Я на это не согласен, идить у людей последнее воровать. Говорить, если Бог даст — мне и в окошко подасть. Пошли аны. Нигде им ничего не вдалось уташишить. Нашли дохлого собаку. Погоди... Аны спяць, а аны акощечко пристремил... и этого собаку — бух в хату! А собака этот рассыпався чистым золотом! это был клад... Столько нагрёб тот мужик — освятило всё в хате золотом... и тот хозяин жил по самую смерть!» (Винарчик 2000, с. 343, Смоленская обл. и р-н).

Былички о добывании кладов в праздничную ночь поразительно однотипны, как, впрочем, и другие мифологические рассказы о календарных чудесах. Их объединяет известная «недифференцированность» сюжета по признакам христианский/языческий, праведный/грешный, чистый/нечистый, человеческий/демонический. Если судить по тем предметам, которые необходимы человеку для добывания клада (цветок или семя папоротника; омела; платок, кость лягушки, обглоданной муравьями; кошачья шерсть и т. д.), то с этих позиций добывание клада скорее может быть охарактеризовано как нечистое, языческое, а участвующий в нем человек — как знающийся с нечистой силой. С другой стороны, есть немало фольклорных свидетельств того, что клад дается в руки только праведно-

му человеку (например, тому, кто ни разу в жизни матерно не бранился, — РДС, 226). По материалам А. И. Трунова, в начале прошлого века по всей Орловской губернии были известны рассказы о сокровищах знаменитых разбойников — Кудеяра и Рытика, якобы имевших дело с нечистой силой. Люди, оказывавшиеся случайно в ночь накануне Ивана Купалы в лесу, неожиданно наталкивались на огромные погребя, которые отворялись в эту ночь и были до краев заполнены золотом и драгоценными камнями, некогда принадлежавшими разбойникам. Сторожил эти погребя какой-то старик, который соглашался отдать клады, если люди придут к погребам с младенцем, ибо клад может достаться только ангельской душе. Они соглашались, однако, вернувшись на место с младенцем, уже не могли сыскать клада (Трунов 1869, 28). Предназначенность кладов праведникам, чистым душам, сиротам, вдовам и другим обездоленным и одновременно недоступность клада для грешников, людей алчных, завистливых и под. — мотивы весьма популярные в славянском фольклоре.

Помимо кладов, с темой раскрытия земли связаны еще некоторые чудесные события праздничной ночи.

Одно из них — возможность услышать в эту ночь звуки праздничного богослужения (пение и колокольный звон), доходящие из церкви, по тем или иным причинам оказавшихся под землей. Названный сюжет широко известен в западно- и восточнославянском фольклоре, а также вообще в Европе (ср.: АТ F993 «Sunken bell sounds»; V115 «Church bell sunk in river»).

В одном из преданий Олонецкого кр. рассказывалось о колоколах, опущенных в озеро в эпоху Смутного времени; каждый год, под Пасху, они будто бы звонили в озере (Криничная 1991, 155; ср.: Zawistowicz 1933a, 300). Согласно китежским легендам, колокольный звон священных церквей со дна Светлояра можно было услышать также лишь единожды в году, в ночь под 23 июня, когда отмечали день Аграфены Купальницы, а также праздновали иконе Владимирской Богородицы (Вечное солнце, 200). На юго-западе Украины бытовали легенды о рахманах — народе, жившем под землей и отмечавшем Пасху в свой Рахманский Великдень (приходившийся на Преполование Пятидесятницы). В части этих легенд рассказывалось о том, что если в Рахманский Великдень приложить ухо к земле, то можно услышать, как «рахманы под землей звонят»,

справляя Пасху, однако этот звон слышен лишь праведникам (Франко 1898, 208, Стрыйский у.).

С событиями купальской ночи у поляков известны предания о выходящем из гор «спящем войске». В Татрах внутри самой высокой горы спит войско. Каждый год в канун Иванова дня воины пробуждаются, садятся на своих коней и ездят по долине, так что земля вокруг гудит, после чего вновь исчезают в горе (АКЕ).

ДАРЫ ЧУДЕСНОЙ НОЧИ

Клады, превращенная в вино вода, волшебный цветок папоротника, муравьиное масло и золотые рожки змеиного царя — это далеко не полный перечень предметов, чудесные свойства которых как бы приоткрываются человеку в праздничную ночь. Пожалуй, в фольклоре всех славянских народов встречаются мифологические рассказы, поверья и предания (как правило, единичные, аморфные в сюжетном отношении и потому редко попадающие в фольклорные указатели) о чудесных вещах, найти которые можно лишь в праздничную ночь. Все эти рассказы, при массе отличий, существующих между ними, объединяют два мотива. Во-первых, владение такими чудесными «дарами» открывает перед человеком «сверхвозможности». И во-вторых, как и все те чудеса, о которых мы говорили выше, эти так же редко даются человеку в руки, а их добывание связано с известным риском, требует ловкости, смелости и соблюдения определенных правил поведения.

Так, на Черниговщине рассказывали, что во время пасхального бодрствования человек может увидеть золотую утку. *«Говорили, что утка такая есть — золотая сама, и яйца у нее золотые, и сидит она в лесу. И кто заснет на Пасху — того она накажет, а кто полюбится ей и увидит ее, так счастлив будет всю жизнь, будто папоротник на Ивана Купалу нашел или ужа с золотыми рожками»* (ПА, Ст. Боровичи). В купальских поверьях актуализируются мотивы страха перед встречей с неведомым и нечистой силой. В Полесье, например, рассказывали, что в полночь на крыше дома стоит гроб с мертвым человеком, на голове которого надета шапка-невидимка. Если не побояться демонов, старающихся напугать человека, украсть шапку и убежать, то можно всю жизнь владеть ею (ПА). Жители польского Поморья счита-

ли, что человек, который отважится пойти пасхальной ночью в лес и, оборотившись спиной, приблизится к какой-нибудь березе и сломает ветку, получит в итоге волшебную палочку (Stelmachowska 1933, 174).

Некоторые чудесные находки по смыслу своему тесно связаны с календарными верованиями того или иного праздничного дня. Записанный в Витебской губ. рассказ о волшебной капле имеет отношение к известному восточнославянскому поверью о том, что в Страстной четверг до восхода солнца ворон купает своих детей, после чего отпускает их из родительского гнезда. «Кто, подметив это купанье, добудет хоть „кроплю“ [каплю] воды от мокрого вороненка, тот во всю жизнь не будет знать болезней, а сверх того станет всеведущим» (Никифоровский 1897, № 1907).

В словенском фольклоре появление некоторых чудесных предметов связано с сюжетом об открывающихся в праздничную ночь небесах. Так, в восточной Штирии в Страстной четверг по полям искали «*taranbalto*» — волшебный топор, который (как громовая стрела) падает на землю во время грозы, глубоко уходит в землю и появляется на поверхности лишь через семь лет, в Страстной четверг. Если найти такой топор и положить его под стреху, молния не ударит в дом, а коровы будут давать больше молока (Kuret 1, 162)³¹. В Штирии же было известно о золотых вещицах, падающих на землю из солнца в Юрьев день. Среди них: золотое солнечное блюдечко, освящающее все в доме; чудесное зеркальце, посмотревшись в которое человек увидит все, что делается на свете, и мн. др. (там же, 267—268).

О ПРИРОДЕ КАЛЕНДАРНОГО ЧУДА

Какой бы сюжет календарного чуда мы ни рассматривали, всякий раз становилось понятным, что смысл этого чуда — в кратковременном, по сути одномоментном превышении «возможностей» окружающего мира, которые человек привык видеть в нем в «будничное»

³¹ Рассказы о падающих с неба (в грозу) рукотворных предметах (и известных как «громовые», или «небесные», «топоры» и «стрелы») известны в европейском фольклоре, и, как и у славян, эти предметы служат амулетами, предохраняющими от молнии.

время. Творимое в праздник чудо поражает воображение наблюдателя, но при этом не вносит в мир элемента деструкции, не дает оснований усомниться в правильности мироустройства и его незыблемости. Как раз наоборот, ежегодно совершаемое чудо (например, та же «игра солнца» на Пасху или превращение воды в вино в рождественскую ночь) столь же обязательно, как смена дня и ночи. Календарное чудо, таким образом, знаменательно, однако в отличие от знаменательности евангельского чуда (подкрепляющего веру в Творца), календарное чудо — знак и залог непрерывности времени, его возвратимости и потому неизбывности. Как писал А. Ф. Лосев, чудо — не нарушение, а, напротив, «установление и проявление подлинных, воистину нерушимых законов природы» (Лосев 1990, 539).

Если сравнить календарное чудо с другими необычными явлениями, актуальными для традиционного менталитета, то станет понятно, что календарное чудо лишено негативных коннотаций: в нем нет алогичности и несообразности (свойственной, например, чуду в *небылицах*), и потому оно не опровергает привычный мир; это чудо не угрожает человеческому существованию (вспомним, например, эсхатологическое восприятие в народе таких из ряда вон выходящих событий, как затмения солнца и луны или землетрясение). Вместе с тем восприятию календарного чуда свойственна известная амбивалентность, и в его мифологических характеристиках можно усмотреть элементы христианского, «чистого», праведного и человеческого, наряду с проявлениями языческими, «нечистыми», демоническими.

Календарное чудо — чудо лишь отчасти. Согласно фольклорной логике, в праздничную ночь действительно происходят необыкновенные события, однако все они известны заранее и случаются из года в год. Тем не менее, оказываясь и «ведомым», и «ожидаемым», чудо не становится от этого менее желанным. Человек полностью открывается для восприятия чуда и стремится удостовериться в его «явлении».

Хотя чудо совершается в праздник, оно зачастую игнорирует семантические и символические аспекты народного или христианского содержания тех календарных праздников, во время которых оно имеет место. Чудо отмечает *праздник вообще*, некое вполне определенное состояние мира. Заметно и то, что при всем разнообразии сюжетов праздничной ночи главным в ней является *чудо вообще*, сам факт чуда, а не конкретное событие. Об этом можно судить в

том числе и по тому, что все чудесные события праздничной ночи так или иначе связаны между собой. Цветок папоротника открывает клады (которые могут и сами открываться в эту ночь) или позволяет понять язык животных (но и сами животные говорят на языке людей); клады появляются на поверхности в виде света, как и папоротник, и причем часто именно в том месте, где должен зацвести чудесный цветок.

Вместе с тем чудо, случающееся во временном разрыве, заключает в себе известную опасность для человека, особенно если он решил преодолеть инерцию наблюдателя и приблизиться к чуду, заглянуть по ту сторону видимого мира или, что еще опаснее, попытаться овладеть им (услышать в рождественскую ночь разговоры домашних животных и... умереть).

«Хождение за цветком папоротника» (или попытка овладеть каким-либо другим чудесным предметом) во многом сродни поиску обетованной земли. Человек знает о том, какие возможности могут открыться перед ним, если он получит это чудо (дотронется до него); он что-то видел сам, что-то слышал от других, якобы владевших чудом или в свою очередь слышавших о нем еще от кого-то; зачастую человек приближается к чуду так близко, что даже на какое-то время постигает его (начинает понимать язык животных и растений в купальскую ночь или уже слышит колокольный звон со дна реки), однако никогда не получает полной власти над чудом. Смысл мифологических рассказов о календарных чудесах состоит в том, что человеку дан лишь путь к познанию, счастью, удаче, однако полное их постижение невозможно. «Так логика чудесного играет веденьем и неведеньем, явным и тайным, переводя одно в другое, все открывая как будто до конца и все же не до конца» (Голосовкер 1987, 33).

Календарное чудо по сути своей есть аналог самого праздника. Сюжетный стержень наиболее известных купальских и рождественских рассказов — случайное постижение чудес окружающего мира ничего не подозревающим человеком и затем не менее неожиданная потеря чуда — по сути есть метафора этого праздника: наступающего, дарующего надежду и уходящего.

Часть III

ФОРМИРОВАНИЕ КАЛЕНДАРНОГО СИМВОЛИЗМА

Если в первой и второй частях книги речь шла о составе доминантных тем, формирующих мифопоэтическую семантику весенне-летнего времени, то в третьей части мы рассмотрим, как эти доминантные темы соотносятся с универсальными ритуальными формами, характерными для славянских календарных праздников. Известно несколько таких форм, с высокой степенью регулярности повторяющихся в разных календарных циклах и этнокультурных традициях. Это обрядовые обходы, ряжения, календарные костры и предметные символы.

Наши наблюдения позволяют предположить, что символика этих ритуальных форм, функционирующих в составе календарных праздников, обусловлена не столько ими сами, т. е. имманентно присущими им свойствами и качествами, сколько их календарным контекстом, доминантными темами, специфичными для того календарного периода, в рамках которого эти ритуальные формы — костры, чучела, ряжения или обходы — функционируют.

Из названных выше четырех ритуальных форм мы отобрали для исследования две, более чем другие, как нам кажется, характерные именно для весенне-летнего цикла, — предметные («вещные») символы и календарные костры.



ГЛАВА 1

«ВЕЩНЫЙ» СИМВОЛ В ЦИКЛЕ ВЕСЕННЕ-ЛЕТНИХ ПРАЗДНИКОВ

*Каждый символ выражает много тем,
а каждая тема выражается многими символами.*

*Культурное полотно тклет
символическая основа и тематический уток.*

Виктор Тэрнер

Из истории изучения календарного символа. — Масленичные символы (*Масленица, дед, козел, Пуст, Карнавал, Мясопуст, контрабас, музыкант, медведь, тур, коза, петух*). — Великопостные символы (*Корижа, Иуда, Марена/Смерть, гаик и лето, зима, Кисель*). — Троицко-купальские символы (*троицкая бережка, купальское дерево, майское дерево, Куст, Тополя, колосок, Зеленый Юрий, троицкая кукла, Семик и Семичиха, Кострома, Ярила, весна, русалка, ведьма, Купала, Маринка, Иван/Ян, «король», кукушка, воробей, утушка, шуляк/коршун, стрела/сула*). — Весенне-летние календарные символы в балканославянских традициях (*Лавар, Мара-Лишанка, невеста, Еньова буля*). — Итоги.

Среди весенне-летних празднеств едва ли не самое заметное место занимают те, в которых главную роль играет некий «вещный» символ (лишь иногда заменяемый ряженым): антропо-, орнито- или фитоморфный, проще говоря — кукла/чучело, «птица» или «дерево». Уже само *сооружение, изготовление, создание* такого символа, обычно вынесенное за рамки праздника, сопряжено с соблюдением целого комплекса предписаний и требований; однако основными являются последующие *демонстрация и действия* с этим символом (выставление, поднимание вверх на жерди или шесте, хождение с ним по домам или по селу в сопровождении процессии; борьба за него; хороводы, песни и танцы вокруг него или рядом с ним, песни, сопровождающие эти действия) и, наконец, часто *уничтожение* (осуществляемое разными способами и по-разному называемое: «изгнание», «проводы», «похороны», сожжение, растерзание, потопление, сплавление, выбрасывание, закапывание и пр.) или его *естественная смерть*.

Подобные символы-артефакты мы будем в дальнейшем именовать *календарными*, вкладывая в это определение два основных значения. Во-первых, эти символы являются календарными с формальной точки зрения, по их принадлежности к календарному циклу.

Однако главным является все же второе значение понятия: эти «вещные» символы называются нами календарными потому, что они выражают мифопоэтическую семантику календарного времени, ту или иную его доминантную тему, характерную для данного календарного периода (т. е. одну из тех тем, которые были исследованы нами в двух предыдущих частях книги).

При общем взгляде на палитру весенне-летних обрядов становятся очевидными три вещи. Первое. Сооружение календарных символов и последующие действия с ними тяготеют к трем базовым точкам весенне-летнего цикла: масленица — Великий пост — Троица—Купала. Второе. В мифопоэтической семантике символов, принадлежащих к этим трем периодам, при внешних чертах сходства наблюдаются существенные различия. И третье. При очевидном подобии календарных символов, известных в разных областях славянского мира, конкретные восточно-, западно- и южнославянские календарные символы демонстрируют определенную специфику.

ИЗ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ КАЛЕНДАРНОГО СИМВОЛА

Литература, посвященная календарным символам, весьма обширна. Вместе с тем в большей части работ, затрагивающих этот фрагмент календаря, исследуются отдельные символы, встречающиеся у восточных, западных и южных славян (ср. работы о русской *Масленице*, украинском и белорусском *Купале*, «проводах *русалки*», западнославянской *Марене/Смерти* или южнославянском *Германе-Калояне*). Коснемся лишь общих работ, осмысляющих календарный символ как целое.

Наибольшее влияние на современное прочтение календарных символов оказали работы В. Маннгардта и Дж. Фрэзера. Именно в «Лесных и полевых демонах» В. Маннгардта (Mannhardt 1866—1867) и особенно в «Золотой ветви» Фрэзера (Фрэзер 1983) были впервые систематизированы и описаны многочисленные верования о жатвенных и прочих духах (типа «ржаной матушки»), которые в свою очередь были сопоставлены (у Фрэзера) с ритуалами умерщвления разнообразных сезонных символов («зимы», «короля», «Костромы» и мн. др.). Фрэзер же связал эти жатвенные ритуалы и верования с аграрными культами древности, прежде всего с культами умирающих и воскресающих божеств (Оси-

риса, Адониса и Диониса), в образах которых как бы персонифицированы сезонно обусловленные идеи смерти и последующего возрождения природы.

В отечественных исследованиях высказано несколько суждений относительно природы и сути предметного символа. В 1963 г. в работе «Русские аграрные праздники» В. Я. Пропп, в целом разделяя точку зрения Дж. Фрэзера, настаивал на архаическом, собственно «дорелигиозном» характере русских обычаев, связанных с умерщвлением сезонных символов, воплощающих «растительную силу земли» (при этом из всех форм умерщвления календарных символов-персонажей Пропп фактически принимал в расчет лишь одну — растерзание на поле и погребение на нем же), а также придавал большое значение смеховому, фарсовому элементу народных праздников, сопровождающему уничтожение сезонных символов: «Смех влиял на природу... через воскресение умерщвленных антропоморфных олицетворений праздника, которые воскресали в травах и злаках, которые своей смертью и своим воскресением будто бы создавали урожай» (Пропп 1995, 114).

Календарному символу было найдено место и в работах, в той или иной мере разделяющих концепцию календарных обрядов как обрядов «перехода». В. В. Иванов и В. Н. Топоров, говоря о главном — годовом — ритуале, оформляющем переход от старого года к новому, обратили внимание на то, что и в этом ритуале, и в других, типологически сходных в нем, ведущую роль играет персонаж хтонического происхождения (змея, демон, растение); по ходу обряда происходит уничтожение самого этого персонажа или его вещественного символа (Иванов, Топоров 1974, 37–38). Ср. аналогично у М. Элиаде о «материальном носителе» (=символе), с помощью которого пороки общины выносятся за пределы занимаемой ею территории (Элиаде 1987, 67).

На отечественные исследования ритуального символа известное влияние оказали научные построения Н. Н. Велецкой. Согласно им, действия с «антропоморфной скульптурой» (т. е. чучелом) в календарных обрядах восточно- и южнославянских народов являются трансформированными (рудиментарными) формами ритуала проводов на «тот свет». Структура этих ритуалов имеет космическую ориентацию и связана с культом предков. По мнению исследовательницы, необходимость в благодетельных действиях могущест-

венных предков-покровителей заставляла людей отправлять к ним «вестников» от общины, которые были бы достойными ее представителями. В рудиментарных формах ритуала, с которыми имеют дело современные исследователи, произошла замена основного персонажа его знаком (чучелом-маской, животным, птицей).

С. М. Толстая в работе, посвященной сопоставительному исследованию «формальной структуры» западнославянского обряда уничтожения Марены и полесского купальского обряда уничтожения ведьмы, отметила поразительное сходство отдельных вариантов обоих обрядов (варианта «кукла/чучела» и варианта «обрядовое деревце») — как с формальной, так и с функционально-семантической точки зрения, что в принципе открыло перспективу сопоставительного изучения обрядовых символов, различных по своему календарному приурочению и ареальному распространению (Толстая 1982).

В книге 1993 г. А. К. Байбурин обратил внимание не только на конечный этап (уничтожение), но и на другие аспекты этих ритуалов. Создание и уничтожение календарного символа, по мысли автора, представляет собой характерную черту главного, годового ритуала, маркирующего основной календарный рубеж, границу старого и нового года. Смысл такого ритуала в конечном счете состоит в воссоздании новой знаковой реальности, новой «семиосферы», через ряд последовательных действий. Сначала из разрозненных частей социума создается новая форма, тяготеющая к антропоморфной (имеется в виду сооружение в складчину некоего чучела, например Масленицы или Купалы), затем эта форма наделяется именем (*Марена, Гостейка, Иван* и др.), становясь в результате неким универсальным символом, «характеризующим мир в его состоянии на данный момент» (Байбурин 1993, 151). Исследователь полагает, что следующее за этим уничтожение календарного символа может быть интерпретировано двояко. Если в календарном символе видеть образ «состарившегося мира», то его уничтожение будет вполне естественным шагом, способствующим переходу в новое качество и достижению нового состояния. С другой стороны, в календарном символе можно видеть образ «создаваемого мира», жертву, видимое уничтожение которой на самом деле таковым не является, а представляет собой разделение жертвы между всеми членами сообщества. Ряд деталей «позволяют видеть в нем типичный ритуал принесения жертвы у мирового дерева, креационный характер которого доста-

точно очевиден... Жертва используется в качестве своего рода материала для новой символической Вселенной» (Байбурин 1993, 152).

Не так давно О. А. Пашина, говоря о проводных обрядах восточнославянского календарного цикла, также отметила наличие в них нескольких смысловых планов, в частности усмотрела в них и проводы истекшего календарного периода, и способы уничтожения некоего мифологического персонажа (зачастую олицетворяющего календарное время), и, наконец, способ выпроваживания духов предков, посещающих мир живых в определенные для этого периоды календарного года (Пашина 1998, 228).

Наметившийся в последние годы отказ от попыток найти единое, все объясняющее толкование календарных символов и связанных с ними обрядов соотносится с идеями В. Тэрнера, созвучность которым мы ощущали во время написания этой главы. Исследователь видел возможность прочтения семантики символа не абстрактно, в целом, а лишь во всей совокупности операционных, позиционных и экзегетических контекстов каждого конкретного символа. Имелись в виду: 1) объяснения, которые даются этому символу носителями традиции (экзегетический контекст); 2) значения символа, которые проистекают из его использования, т. е. из сопутствующих ему жестов, вербальных текстов, действий, состава участников (операционный контекст); 3) значения символа, следующие из его взаимоотношений с другими символами (позиционный контекст) (Тэрнер 1983, 41–42). По мнению ученого, любой символ имеет множество референтов и потому потенциально полисемантичен. Однако же в каждом конкретном случае осуществляется выбор тех или иных референтов, значимых для данного контекста (ритуала, праздника), и символ приобретает конкретность и определенность. Процесс избирательности референтов состоит «в создании вокруг доминантного символа контекста символических объектов, действий, жестов, вербального поведения и социальных отношений... что одновременно группирует и подчеркивает те из референтов, которые полагаются существенными в данной ситуации» (Тэрнер 1983, 36).

МАСЛЕНИЧНЫЕ СИМВОЛЫ

Их изготовление приурочено к пограничью зимы и весны (масленица и специально ее последние дни). Обычно масленичный символ

представляет собой куклу/чучело (в антропоморфном или изредка зооморфном образе), иногда заменяемую ряженым. Этих масленичных персонажей поносят, осуждают и осмеивают и одновременно оплакивают перед их уничтожением (похоронами).

Русская Масленица и белорусский «дед». По наблюдениям В. К. Соколовой, обобщившей результаты более чем векового исследования русской масленичной обрядности, изготовление чучела Масленицы и его «проводы-похороны» были известны на всей русской территории, однако в большей степени в центрально- и особенно в южнорусских областях и Сибири, тогда как на Русском Севере и в Поволжье сожжение чучела Масленицы встречалось редко (Соколова 1979, 16).

Символ, изготавливаемый на масленицу, чаще всего имел вид соломенного чучела, одетого в женский сарафан, юбку и кофту (одежда была старой) или часто просто обмотанного тряпками, «формирующими» руки и туловище; голова чучела подчеркивалась платком (редко шапкой). В качестве основы чучела брался сноп соломы, который могли насаживать на деревянную крестовину. Изредка в качестве основы могло фигурировать бревно или деревянный толкач, который обряжали сходным образом (Шереметева 1936, 107, калуж.). На соломе углем могли рисовать глаза и рот, а вместо носа втыкать морковку; в других же случаях «лицо» было лишено глаз, рта и носа (ВС, 44, 46, костром.). Из атрибутов чучела чаще фигурировали помазок и блин как символы скоромной пищи и масленичных гуляний. Обычно чучело (по характеру одежды и по его «комплексии») осмыслялось как женская фигура; изредка (благодаря наличию «косы» и девичьего наряда) — как девичья (Московский фольклор, 224).

Основным именем чучела было *Масленица (Масленка)*¹, встречались и другие — *Гостья-Масленица* (пензен.), *Гаранька* (костром.), *Полюшка* (ярослав.), *Баба* (нижегород., витебск.), *бабка*, *жечь бабку* (вологод.), *Колобан(л)иха*, *покойник*, *солдат* (брянск.), *Маяк* (курск.)².

¹ Написание имени со строчной или прописной буквы дается в соответствии с источником.

² Ср. *делать маяка, бороться с маяком* (Занозина 1991, 58–59), ср. укр. *маяка* как название свадебного знамени (о функциональной близости различных

Как и многие западноевропейские масленичные символы (типа Бахуса или Карнавала), Масленица воплощала сытость, довольство, обжорство, веселье и многие другие типично карнавальные черты, отсюда ее эпитеты в песнях: *Масляница широкогожая, полизуха, блиноеда, жироеда, веселая, Масленка белый сыр* и др. «Портрет» Масленицы в масленичных песнях также представляет ее сытой, дородной, богатой:

Дорога наша гостя Масленица,
 Авдотьюшка Изотьевна,
 Дуня белая, Дуня румяная,
 Коса длинная, триаршинная,
 Лента алая, двуполтинная,
 Платок беленький, новомодненький,
 Брови черные, наведенные,
 Шуба синяя, ластики красные,
 Лапти частые, головастые,
 Портянки белые, набеленные!

(ПКП, № 353, москов.)

На периферии основного ареала бытования масленичного чучела встречались и иные символы и названия. На западе белорусского Полесья, в Пинском р-не Брестской обл., в рамках обряда «проводов зимы» (совершаемого в Фомино воскресенье) изготавливали чучело, которое затем топили (ПА, Ласицк).

Помимо соломенного чучела в качестве масленичного символа антропоморфного типа фигурировали также: снежная баба (Завойко 1914, 148), ряженые — в виде горбатой старухи и кривого старика (иркутск.), странно одетого человека (москов.), бойкой девушки в кокошнике (симбирск.) и др., обычно вывозимые за пределы села и там переодевающиеся в нормальную одежду (Ивлева 1994, 104; Зеленин 1915, 712; Фон-Гребнер 1870, 44) и др.

Исключением из такого антропоморфного единообразия является масленичный конь (кобыла). Конь встречается дискретно в разных русских областях (чаще все же в Поволжье). Это чучело коня: длинный сноп соломы, к которому на палке приделан лошадиный

вариантов ритуальных символов — чучела, дерева, знамени и др. — речь пойдет ниже).

череп, а тело покрыто попоной (Чернышев 1901, 136, калуж.); два человека под дерюгой, обеспечивающие движение «коня», плюс череп на палке в качестве головы (Пашина 1998, 227, брянск.; Гилярова 1996, 13, пензен.), или ряженая пара — конь и всадник, наряженные одинаково: в рогожах, на голове пучки соломы, на морде бумажная маска с прорезями для глаз и рта (Бернштам 1983, 165, нижегород.).

Интересный вариант масленичного чучела зафиксирован на Витебщине. Здесь в канун Сырной недели, по окончании мясоеда, устраивались «похороны деда», который якобы подавился костью, когда ел мясо (т.е., вероятно, от ожорства). «Покойника»-деда делали из соломы и старых лаптей в натуральную величину взрослого человека, тщательно вырисовывали ему лицо («Делают голову ему, руки, лицо и всё; намазывают бровы, очи, нос и все делают...»), последнее умолчание относится к мужским атрибутам чучела), одевали в мужскую одежду (рубаша и брюки) и обувь (лапти и оборы), клали на лавку в красный угол под образа и пародировали оплакивание и похороны, после чего выбрасывали или выносили на улицу и увозили в санях. В пару к нему в следующее воскресенье, перед самым Великим постом, делали бабу (*Марюту* или *Федору*), якобы подавившуюся сырником (Фядосік 1978, 167; Ивлева, Ромодин 1990). «Хованием (похоронами) діда» называлось на Киевщине гуляние женщин в масленичный четверг, во время которого они обещали к Пасхе «откопать діда» (Korotnicki 1887, 158).

Изготовление чучела и его уничтожение обычно были разделены по времени. Чучело делали заранее (в разные дни масленицы) и в течение нескольких дней выставляли его напоказ (в том числе — «встречали», возили по селу в специальной повозке, в сопровождении ряженных; на колесе, надетом на шест; выставляли на видном месте, носили в процессии, к чему относится выражение *водить Масленицу, водить солдата, водить кобылу*) (подробнее см.: Соколова 1979); иногда скатывали с гор в подмороженном снизу корытце (BC, 44). В подавляющем большинстве случаев гуляние с Масленицей было делом всего сообщества (обычно делали одно чучело на все село); семейное изготовление чучела и установление его у домов — явление чрезвычайно редкое (Московский фольклор, 224).

Чаще всего по завершении масленицы (вечером в Прощеное воскресенье, иногда в Чистый понедельник) чучело сжигали, причем

сжигание как форма избавления от масленичного символа у русских явно преобладала, что, видимо, связано с совмещением в русской масленице традиций изготовления календарного символа и разжигания костров. На значительной части русской территории масленичный костер фактически был способом уничтожения чучела (чучело сжигали за деревней, на берегу реки, сажали его в санки и скатывали горящим с горы и т. п.). Именно это и явилось причиной возникновения устойчивого выражения, описывающего масленичные огни: *жечь* (*сжигать масленицу*), при том что далеко не всегда оно относилось к уничтожению чучела³. В то же время имя праздника (осознаваемое как имя календарного персонажа, этот праздник олицетворяющего) — *Масленица* (и др.) — провоцировало и обратный процесс, когда масленичный костер (даже если в данной местности не принято было готовить чучело или какой-либо другой символ) назывался *сожжение Масленицы*. Зажигая обычный костер (костер с шестом и колесом и др.), люди говорили, что таким образом они *жгут Масленицу*.

Изредка чучело могли топить в проруби (ИРЛИ, колл. 120, п. 7, № 1, л. 59), разрывать, закапывать в землю, изгонять ударами кнута. Уничтожение чучела (любым из способов) могло именоваться и *похоронами Масленицы*. Очистительные мотивы: избавление от прошлого, от старья и др., характерные для всей ранневесенней обрядности (вспомним сожжение в кострах старых вещей, масленичной пищи и т. п., отсюда и «скоромно-пищевые» названия масленичного чучела типа *Масленки*, *Колобанихи*, ее подчеркнута старая одежда и под.), — реализовались и в форме проводных процессий,двигающихся вдоль села из конца в конец, в громких криках и пении, ритуальном шуме и др., также именуемых проводами «масленицы».

Уничтожению предшествовало или сопутствовало поругание Масленицы, ср. такие ее эпитеты, как *кургузка*, *кривошейка*, *обманщица* и ряд др.⁴; а также обвинение Масленицы в быстротечности

³ Выражения типа «жечь + хрононим/имя святого» — наиболее распространенный вариант, описывающий календарный костер (ср. «жечь Купалу», «жечь Юрия» и мн. др.), что отнюдь не предполагает наличия в обряде реального символа-артефакта и его сжигания.

⁴ Ряд эпитетов находит объяснение в общей оценке ранней весны как опасного и неблагоприятного периода календарного перехода, отмеченного в языке как *кривой*, *сухой* и под., см. выше в Части I, главе «Переходный период и тема

скоромного периода и скором наступлении Великого поста. В то же время отношение к карнавалному символу как к «козлу отпущения», типичное для западнославянских и западноевропейских традиций, для русской Масленицы нехарактерно.

Вместе с тем в обрядах с Масленицей нашла выражение и продуцирующая (прежде всего аграрная) семантика всего масленичного праздника. Чучело часто сжигали в поле, при растерзании чучела солому разбрасывали по полю, а пепел, оставшийся от сжигания чучела, закапывали в землю (Соколова 1979, 27)⁵. Да и само чучело, сделанное из соломы, обмолоченных колосьев, связанных в снопы, и т. п., также оказывается двухполюсно ориентированным: с одной стороны, оно символизирует старость и исчерпанность, с другой — причастность к производительному началу, а также к культурным «остаткам», которые воспринимались как средоточие плодоносящего начала (вспомним хотя бы жатвенную «бороду»). Принципиально важно и то, что сжигание/уничтожение Масленицы осмыслялось в терминах природного обновления, «круговорота» производительных сил, ср. мотивировки, зафиксированные в ритуальной речи во время похорон Масленицы, типа *жгли Масленку, чтобы хлеб рос, чтобы на следующий год было что поест, чтобы лен родился* (ВФНК, 119–120, костром.; НП-ГУ 1982, № 348).

Тема воскрешения иногда прямо вычитывалась из масленичных текстов, ср. в масленичной песне:

Прощай, Масленица дорогая!
Я тебя в ямочку закопала и ногою затоптала,
Лежи, Масленица, до налета,
До хорошего до слетя.

(Копаневич 1912, 141, псков.)

Продуцирующая семантика нашла отражение и в изобразительном языке масленичной обрядности, о чем прежде всего говорит на-

„плохого времени“». Отсюда же изображение Масленицы в виде ряженных хромых стариков и под.

⁵ Близкий обычай известен банатским болгарам-католикам (при полном отсутствии у них масленичных чучел): в канун Пепельной среды ряженные парни и девушки закапывали в землю снопы соломы, да *закупаят фършангиту* [чтобы закопать масленицу] (Телбизови 1963, 244).

личие гипертрофированных женских и мужских половых признаков у ряда масленичных чучел (для женского варианта чучела это несомерно большая грудь Масленицы; для мужского — фаллос) и их мифологическая (фольклорная) гиперсексуальность⁶.

Особенно выразительны в этом смысле сведения о витебском *деде*: для имитации его мужских достоинств через штанину подергивалась веревка, к концу которой в соответствующем месте была привязана палка (качалка, морковка); во время оплакивания «деда» сидящий у него в ногах периодически дергает за веревку, так что фаллос приходит в движение⁷. Из реплик оплакивающих «деда» женщин следует, что он «особенно жёнок любил» и имел много жен и детей (Ивлева, Ромодин 1990, 197). Для характеристики этого календарного образа важно и его имя — *Сидор*, *дедко Сидорко*, которое, как явствует из исследования В. Н. Топорова, содержит ряд культурных коннотаций, связывающих *Сидора* с темой смерти и воскрешения, а также со скрытым эротизмом (Топоров 1987, 37 и др.)⁸. Да и сама старость в ее мифопоэтическом толковании, актуализируемая в образе Масленицы через элементы ее наряда, а в «деде» — через указание на то, что он жил очень долго (больше ста лет), также амбивалентна и содержит в себе — наряду с мотивами увядания — интенцию к возрождению.

Таким образом, русская Масленица полностью соответствует амбивалентности карнавального символа. С одной стороны, это символ изжившего себя, состарившегося времени (сезона), ассоциирующегося прежде всего с зимой (старая одежда, тряпки и солома как материал для чучела), с другой — символ карнавала с характерной для него избыточностью во всех сферах жизни (обжорство, гиперсексуальность и пр.).

⁶ В сибирских вариантах обычая Маслянка могла изображать мужчину с подчеркнутыми мужскими атрибутами (Макаренко 1993, 97).

⁷ Ср. также гипертрофированность носа у этого чучела: «Зато нос: семерым рос, а одному приляпиу» (Ивлева, Ромодин 1990, 202).

⁸ О том, что имя *Сидор* не случайно в контексте масленичной обрядности и может выступать в качестве основного имени масленичного символа (наряду с *Масленицей*), говорит и следующее свидетельство. В Нижегородской губ., сжигая вечером на масленицу пук соломы в форме факела, собравшиеся вокруг костра кричали: «Прощай, Сидор, прощай, веселый, пришел конец тебе гулять!» (МО, 186).

Украинский Колодий — еще один, правда, очень редкий и малоизвестный масленичный символ. Сведений о нем немного, и относятся они к разным регионам Украины. В течение всей масленичной недели женщины «праздновали Колодия»: в понедельник Колодий, т. е. полено, пеленали в холст и молились над ним, отмечая таким образом «рождение Колодия»; во вторник его «крестили», в среду справляли «похресьбины», в четверг он «умирал», в пятницу его хоронили, а затем совершали поминальные действия (оплакивание, «притоптывание») и, наконец, устраивали пирушку (Чубинский 3, 7–8; Соколова 1979, 57–58)⁹. Таким образом, за неделю Колодий символически проживал целую жизнь — от рождения до смерти. При всей специфичности этого символа именно для масленичной обрядности (более близкие параллели к нему можно усмотреть в персонажах типа русской Костромы) заметим, однако, что тот же путь (от рождения до смерти) — хотя и не в столь явно эксплицированном виде — проходит большинство сезонных символов, в том числе и Масленица.

Украинский «козел» территориально примыкает к русской Масленице. Традиция «вождения козла» на масленицу известна на Левобережной Украине (Воронежская, Харьковская губ.). В течение трех недель (со Всеядной до Сырной) молодежь *водила козла* (т. е. водила хоровод) вдоль села под песню:

Поїв козел лук-чиснок,
 І білу капусту,
 І чорну чорнушку,
 Зелену петрушку,
 Взяли козла за ріжок,
 Повели козла на торжок,
 Взяли за козла три рублі,
 А за роги чотири.

(Дикарев 1905, 163)

⁹ Некоторую параллель украинскому Колодию можно усмотреть в гуцульском обычае «завивать Федора». Здесь на 1-й неделе Великого поста (так называемой *Федоровице*) запрещалось прясть, чтобы не повредить будущему урожаю льна и конопли. Во избежание урона женщины каждый вечер брали деревянный пральник (? — «Федор»), заматывали его в сорочку и клали в угол, к печи, после чего в доме можно было прясть; это повторялось каждый вечер в течение всей недели (Онищук 1912, 30).

По окончании масленицы, на заговенье, молодежь либо «отводит козла в вербы на соседнюю улицу» (там же), либо *закопует козла*, т. е. закапывает на выгоне за селом полено, сопровождая это исполнением песни, содержащей мотив «убивания козла/избавления от него»:

Пора козла брать за хвист,
Шоб не водыть увесь пист,
В пист не будемо спивать,
Будем козла забувать,
Теперь козла закопалы
И улицу розигналы.

(Харьковский сб. 8, 256)

При всех различиях между традиционными карнавальными символами и этим не совсем ясным образом (зооним, иногда присваиваемый деревянному полену) обратим внимание на универсальную связь козла с плодородием, а также на мотив «убиения/жертвы козла», вычитываемый из приведенных выше масленичных песен и коррелирующий с аналогичными мотивами в русском масленичном комплексе и в западнославянских обрядах масленичного умерщвления зоосимволов.

Пуст/Карнавал (хорваты и словенцы). В один из последних дней масленицы в Словении (за исключением Прекмурья и зап. Штирии) и Хорватии наряжали человека или делали чучело (как правило, мужское), которому присваивалось имя, идентичное хрониму, обозначающему подходящий к концу скоромный календарный период, т. е. имеющее значение 'масленица'. По сведениям «Этнографического атласа Югославии», три имени были основными. Это *Pust* (*Pus*, *Mesopust*), *Fašnik* (*Fašenjak*) и *Karneval* (*Krnje*, черногор. *Карневал*) (Poklade 1986, 128–129). Кроме того, встречались (окказионально) и другие названия с тем же значением, в частности *Vakus* (Heroldova 1971, 226, чешские переселенцы в Славонии). Чучело делали из соломы (ср. словен. *Slamnatí mož* 'соломенный мужик') и старых тряпок, иногда собранных заранее со всего села (Kuret 1, 43); на место головы водружали горшок или какой-нибудь другой сосуд (иногда голову делали деревянной, вставляя сосуд внутрь), одевали в мужскую одежду; чучело возили

в повозке или корыте по селу или носили, насадив на жердь (посадив на носилки). Если в качестве календарного символа фигурировал ряженный «Пуст», то человека одевали на манер чучела (в старье), посыпали лицо мукой (чтобы подчеркнуть его смертельную бледность и нездоровье). Иногда чучелу или ряженому придавали вид инородца (турка, для чего на голову надевали феску); «чуждость» календарного персонажа обозначали и другими способами: в Нижней Краине *Kurent* имел вид существа с двумя головами и тремя ногами (*Kuret* 1, 48).

Как и у русской Масленицы, в хорватских и словенских карнавальных символах подчеркивалась их жизненная «избыточность», в частности, они могли быть очень толстыми, ср. словен. *Debeli Kurent* 'Толстый Курент'. Ср. в этой связи популярные на западе славянского мира хрононимы, относящиеся к масленичной неделе, типа пол. *Tłusty czwartek*, чеш., морав. *Tučný, Tlustý čtvrtek*, словен. *Debelnica, Debeli, Tolsti četrtek*, и имеющие параллели в западноевропейских языках.

Аналогичные календарные символы могли изготавливать и в первый день Великого поста (Пепельную среду), в соответствии с чем чучело и получало имя, ср. хорв. *Peplnica, Peplničica* (Rajković 1973, 195, Доня-Стубица), *Korizma* 'Великий пост' (Miličević 1967–1968, 530, Синьска Краина).

Основные действия с чучелом/ряженным, символизирующим карнавальное время, были более разнообразными (по сравнению с русской масленицей). Помимо того что «Пуста» возили по селу на обозрение всем (собирая дары по домам¹⁰ и совершая ряд магических действий), по окончании масленицы над ним вершили «суд» (поместив «Пуста» посреди села, обычно на главной площади, перед корчмой, на рынке), возлагая на «Пуста» ответственность за все неприятности и беды, случившиеся в общине в течение прошедшего года (подробнее см. в Части I, главе «Общинная критика»); аналогичные обычаи получили широкое распространение именно на юге Европы.

¹⁰ У словенцев в Превалях в Пепельную среду делали куклу *Karlija* и, снарядив похоронную процессию, обходили с ней все село, от дома к дому, вынуждая хозяев платить, иначе бы им «закопали Пуста под порогом» (*Kuret* 1, 76–77) (ср. аналогичный южноевропейский карнавальным обычаем «подбрасывания свиных соседям»).

В большинстве случаев решением «суда» «Пуста» приговаривали к смерти и казнили (обычно уже за пределами села): его вешали, сжигали (*žganje Pusta*), в том числе в соседнем селе или неподалеку от него, расстреливали, отрубали голову, топили, закапывали, «хоронили» в специально приготовленной «могиле» (*Kurentov, Pustov rogreb*), выгоняли (*tiranje Krñu*), изгоняли щелканьем бичей (*pokanje Fašenka*), выбрасывали в мусорную кучу; в единичных случаях кто-нибудь из присутствующих выкупал «Пуста», тем самым спасая его от «смерти». Если «Пуста» изображал ряженный, то перед «казнью» его заменяли чучелом. Казни предшествовало «оплакивание» «Пуста» его «женой»¹¹. Иногда «Пуст» умирал сам: от болезни или старости (Kuret 1, 43–44).

Как и у русских, выражение «сжигать Пуст» и ему подобные могли прикрепляться и к обычным карнавальным кострам, в которых сжигали старые вещи и разный хлам (вне связи с изготовлением чучела). Традиция изготовления и уничтожения карнавальных чучел широко известна на юге Европы — в Италии, Испании, Франции (см.: КОО 2).

Мясопуст (западные славяне). Среди польских, словацких, чешских и моравских свидетельств есть данные об изготовлении в конце масленицы или в Пепельную среду соломенного чучела (в мужской или женской ипостаси), имеющего соответствующие имена: чеш. *Masopustník*, пол. *Mięsopust*, чеш. *Fašánek*, чеш. и пол. *Vachus*, пол. познан. *Comber*, а также просто *Vaba*¹². Чучело (обычно «Бахуса») мог заменять ряженный — толстяк, обкрученный гороховой соломой (Zíbrt 1950, 145, Таборско) и сидящий верхом на бочке, как настоящий Вакх. В связи с фигурами Бахуса и Карнавала, известных на всем западе славянского мира, обращает на себя мотив/образ «толстого брюха», актуальный для фольклора и мифологии масленичного периода (о нем см. выше в Части I, главе 7-й).

¹¹ См.: Jadrás 1957, 50; Mikac 1933, 220; Kotarski 1917, 197; Milićević 1974–1975, 449; Zaninović 1962, 49; Ivanišević 1905, 42; Kuret 1, 38–56 и др.

¹² Ср.: Stelmachowska 1933, 212; ČL, 1895/4, 298; Kolberg 5, 260, познан.; Kolberg 18, 46–47, келец.; Kolberg 20, 93, радом.; Pleszczyński 1892, 85, люблин.; Ракитянская 1989, 120; Валенцова 1996, s. v.

Чучело или реквизит ряженого били бичами и палками, вывозили за село, топили, «хоронили», бросали в сточную канаву; мотивы «суда» на Мясопустом или Бахусом хотя и встречались, но реже, чем у хорватов и словенцев. Так, в Чехии (Таборско) по завершении масленицы «судья» осуждал Бахуса за то, что тот любил развлечения, забыл о посте и молитвах; после этого судья выгаскивал саблю и протыкал брюхо (гороховую солому) Бахусу; Бахус падал, и «сыновья» выносили его на улицу, где ставили на ноги и он оживал (ČL, 1895/5, 566).

«Контрабас» и «музыкант». Более популярным западнославянским масленичным символом была «музыка», персонифицированная в музыкальных инструментах («basa», контрабас) и самом музыканте («grasz», «grajak»). Прощание с музыкой, означающее переход от масленичного веселья и шума к великопостной тишине, воплотилось в карнавалыных «похоронах» музыки. Эти календарные символы были широко известны словакам и особенно мораванам и в меньшей степени чехам; встречались они также на юге и юго-западе Польши и в Верхней Силезии. В Познаньском воев., повесив в Пепельную среду на столбе соломенную куклу, говорили, что *powiesiły gracza* [повесили музыканта] (Kolberg 9, 129); в Силезии был известен *pogrzeb basa* [погребение контрабаса] (Pośpiech 1987, 142). В Великопольше в конце масленицы на тачку сажали музыканта и вывозили его за село, что называлось *zabijanie grajka* [забывание музыканта] (Dydowiczowa 1967, 45). У чехов, словаков и мораван из деревни в конце масленицы торжественно вывозили обернутые в тряпки музыкальные инструменты, называя это *rochovanie basy, zakorávat basu* [похороны контрабаса, закапывать контрабас]; после чего парни пили на помин его души (Pernica 1951, 40–41; Horváthová 1986, 146; Vydroščí obyčaje, 317). Иногда музыкальные инструменты выносили из села на носилках, прикрыв их полотном и разыгрывая пародийные похороны — таковы «похороны трубы» в Текове (Rényiová 1982, 321) или символическое погребение скрипок и волинок (Zíbrt 1950, 147).

Зооморфные символы занимают наиболее важное место в масленичных обычаях славянских народов (главным образом на западе славянского мира — у западных славян и словенцев, впрочем,

ср. выше украинского «козла» и русского «коня»). Эти образы входят в несколько иной ряд, будучи в большинстве своем не собственно куклами/чучелами, а традиционными и весьма популярными во всей Европе персонажами масленичного ряжения (во многом повторяющими образы святочного ряжения). Среди почти бесконечного разнообразия карнавальных масок зоо- и орнитоморфные образы (медведь, коза, козел, конь, верблюд, баран, бык, кот, петух, аист и др.) встречаются практически повсеместно. Их присутствие в карнавальных и святочных процессиях обычно трактуется двояко. С одной стороны, высказываются суждения, что ряжение в животных (тем более в таких, как коза, бык и медведь) есть ритуальный способ обеспечения плодородия и урожая с помощью животворной силы, что составляет одну из важнейших мифопоэтических доминант масленичного праздничного комплекса. С другой стороны, зооморфные маски рассматриваются как один из элементов «чужого» начала (демоны, инородцы, страшилища), активно проявляющего себя в бесчинном и «вывернутом наизнанку» карнавальном хронотопе и вторгающегося на этот период в земную жизнь.

Для нас в данном случае важны не все аспекты масленичного ряжения, а лишь те действия с зооморфными масками, в которых проигрывается модель жизненного цикла. На фоне многочисленных карнавальных процессий с участием зооморфных масок есть такие, где зооморфный персонаж (после всех положенных действий с ним — танцев с хозяевами, собиранием даров и пр.) символически умерщвляется (умирает «своей» смертью), за чем может следовать его воскрешение. Такой сценарий характерен для масок медведя, тура (быка), козла, коня, петуха, кота.

Наиболее популярной была маска медведя, разыгрывающего смерть и последующее воскрешение (в том числе с помощью докторов, поводырей и пр.)¹³. Ряжение в медведя, хотя и предполагало иногда создание некоего портретного сходства с животным, обычно было ограничено обматыванием человека с ног до головы в гороховую солому. В таком виде «медведя» водили по домам, заставляли танцевать с хозяевами, а хозяйки старались потихоньку украсть немного соломы, чтобы подложить в гнездо к курам и гусям. Чехи в последние дни карнавала обходили дома с «медведем», а в целом

¹³ Ср.: Даркевич 1988, 108.

обход заканчивался «похоронами медведя» (Žalud 1919, 100–101). В Великопольше по завершении обхода на «медведе» поджигали гороховую солому (Dydowiczowa 1967, 41). Символическому убийству «медведя» часто предшествует «суд» над ним, аналогичный суду над Карнавалом или Мясопустом. Так, в Верхней Силезии после *wodzenia niedźwiedzia/misia* [вождения медведя] устраивают суд, во время которого на «медведя» возлагается ответственность за все несчастья и прегрешения, случившиеся в селе за последний год; «медведя» приговаривают к смерти и казнят; в него стреляют и он падает, а потом его «кровью» (вином) угощают всех присутствующих (Rośpiech 1987, 137; то же: Vuгоćni obučeje, 130). В словенских карнавальном обходах (где «убийства» медведя нет) исполняется песенка, в которой исчезновение медведя становится метафорой смены сезонов, ср.: «*Prošlo je medvedovo, došlo bode jurjevo...*» [Прошло медвежье, пришло Юрьево...] (Kuret 1, 32, Птуйское поле).

«Тур» как карнавальная маска известен на западе и юге славянского мира. Погужане, например, водили *turonia*, который по окончании обхода умирал, но его оживляли водкой (NRzR, 267). Словаки в каждом дворе разыгрывали одну и ту же сценку: охотник стрелял в «туроня», тот падал на навоз, а потом оживал под песенку «*Turoňko, vstaň hore...*» [Туронько, встань...] и бежал в соседний двор (Horváthová 1986, 150). У словаков приходу «туроня» придавался магическо-вегетативный смысл: верили, что там, где он пройдет, уродятся зерновые (ZSNM, 1970/11, 168).

Символическая смерть наступала и «козу»: в Добжинском кр. во время обходов с «козой» ряженные имитировали доение, после чего «коза» лягалась и переворчивала ведро, а сама заваливалась на спину и «сдыхала» (Karwicka 1979, 186)¹⁴.

Убийство или смерть были заключительным эпизодом сценок с ряженным «конем». У словенцев, например, ряженный *Šimelj* — существо, напоминающее коня (с лошадиным черепом или его стилизацией вместо головы): его водили по домам, подковывали и закалывали, после чего все присутствующие плакали, а затем танцевали (Kuret 1, 41). Сходная судьба постигала моравского «*Šiml'*»

¹⁴ У чехов весьма известным было ритуальное *shazování kozla* — «скидывание козла» с какой-нибудь вершины или колокольни (практикуемое, впрочем, не столько на масленицу, сколько в день св. Якуба) (ČL, 1895/5, 560–561).

(коня): его вел ряженный, потом «конь» сдыхал, наездник оплакивал его, а «еврей» покупал падаль (Pernica 1951, 38). Словенцы по окончании обхода с ряженным конем бросали в воду его реквизиты (метлу — хвост и горшок — голову) и при этом пели: «*Sto gūso v vodo stīrali...*» [Мы бросили коня в воду...] (Kuret 1, 30).

На масленицу та же судьба постигала и «кота», причем, в отличие от предыдущих случаев, убивать могли живого кота (так же, как сбрасывали с колокольни живого козла). Так, поляки в р-не Жешова клали черного кота в горшок и сбрасывали с костела. Это называлось *bachus*, или *pa kocura* (Karczmarzewski 1972, 49). Мотив убийства кота присутствует и в словацких масленичных песенках (Horváthová 1986, 148).

Одним из наиболее популярных эпизодов масленичных забав (не только и не столько у славян, но и в Западной Европе) было ритуальное убийство живого петуха (курицы, гуся), ср. чеш. *stípaní kohouta*. Петуха (иногда украденного для этих целей) привязывали к шнуру или веревке, которую держали за концы два человека. Третий («проповедник») произносил речь над петухом, после чего последнему отрубали голову (саблей или ножом) (ČL, 1895/5, 560; ср.: Zibrť 1950, 143). Аналогичные казни петухов (и других птиц) встречались в Европе в составе зимних обрядов (КОО 1, 66, 90 и др.). Иногда убийство животных принимало состязательные формы: это были и петушиные бои, и соревнования, где «королем» признавался человек, которому удалось ударить палкой по голове закопанной в землю курицы или разбить глиняный горшок с петухом, срубить на скаку голову гуся, подвешенного на веревке (КОО 2, 36, 52, 74, 93; Даркевич 1988, 142).

В масленичном цикле балканских славян (у болгар, сербов и македонцев) собственно символы-артефакты как будто бы отсутствуют — здесь нет ни чучел типа Масленицы, ни поругаемых персонажей типа Пуста или Карнавала. Что же касается зооморфных масок, то их поведение не соответствует традиционному сценарию календарного символа, проживающего за короткий период карнавала целую жизнь (верблюда, козу и других ряженных «животных» обычно просто водят по селу, и те принимают самое активное участие в сборе подношений, пугают народ, задирают женщин и девушек и т. п.); мотив символического убийства для них нехарактерен.

И все же тема жизни и смерти присутствует и здесь, будучи воплощенной в сюжете убийства (смерти) и последующего воскрешения «царя кукуеров» или другого персонажа кукуерской процессии. Обычно в масленичный понедельник или 1-й понедельник Великого поста (*Кукеровден, Куковден*) после «пахоты», совершаемой кукуерами, они набрасываются на «царя» (главного кукуера и др.) и «убивают» его; через некоторое время, уже будучи оплаканным «кукуерицей», он вскакивает, хватая любого, кто попадет ему под руку, бьет или преследует кого-нибудь, а заканчивается кукуерский обряд общей трапезой и весельем (Арнаутов 1920, 25–27, болгары в Визенско, восточная Фракия). В карнавальных обычаях тронков в Страндже смерть и воскрешение разыгрывает один из карнавальных ряженных «хаджи баба», а также главный кукуер, оживляемые ударами или усилиями доктора (Странджа, 324–325). В Родопях тот же сюжет представляет масленичный персонаж «дервиш», а также некоторые зооморфные персонажи (Родопи, 100).

Однако тема смерти и воскрешения проигрывается лишь в тех вариантах карнавальных обрядов, которые известны в восточной Фракии (как у болгар, так и у греков: Арнаутов 1920, 54, 58) и на некоторых сопредельных территориях востока и юго-востока страны (Странджа, Родопы), т.е. в собственно кукуерских, традиционно связываемых исследователями с реминисценциями игр Дионисова культа и в целом с фракийским наследством (об истоках кукуерских игр см. специально: Арнаутов 1920; Райчевски 1993; Райчевски, Фол, 1993; Плотникова 1996). За пределами этой территории, на периферии фракийской кукуерской традиции, мотивы смерти и воскрешения встречаются крайне редко (даже если учитывать не только карнавальные, но и зимние обряды), вероятно в силу того, что эти мотивы не находят поддержки на местной почве. Во всяком случае в южномакедонских и западноболгарских обходах «старцев», «камиларей», «бабугеров» и других ряженных мотивы смерти и воскрешения как будто не популярны¹⁵.

¹⁵ Впрочем, в Алексиначком Поморавье (вост. Сербия) в течение всей масленичной недели разыгрывалась «дивья свадьба» [дикая свадьба] — свадебная процессия ряженных с «венчанием» вокруг дерева, которая заканчивалась обязательным умиранием жениха и его оплакиванием (Антонијевић 1971, 181).

* * *

Таким образом, в масленичной обрядности славян мы имели возможность наблюдать несколько вариантов календарного символа. Во-первых, в ней присутствуют амбивалентные карнавалы персонажи (русская Масленица и восточнобелорусский «дед»), в мифопоэтическом статусе которых объединены черты, с одной стороны, относящие их к «старым», подлежащим удалению персонажам (их скоротечность и исчерпанность жизненного цикла), а с другой — говорящие об их репродуктивных возможностях и «перспективном возрождении» (мотив воскрешения Масленицы на следующий год).

Иной видится ситуация, сложившаяся в карнавале на западе славянского мира. Здесь двуполосный карнавалый символ фактически распался на два самостоятельных персонажа. Тему жизненной исчерпанности, старости «приняли на себя» персонажи типа Мясопуста, Фашника и Карнавала, осуждаемые, поругаемые и изгоняемые, как и положено «козлам отпущения». Что же касается мотивов «воскрешения», то они реализовались по преимуществу в зооморфных образах (типа «медведя» и «тура»), ритуально умерщвляемых и воскрешаемых в рамках самого карнавала. Тот же сюжет разыгрывается и в восточнофракийских кукуерских играх, с той лишь разницей, что умерщвляемый и оживающий персонаж имеет несравненно более высокий статус (царь, главный кукуер) по сравнению с животными масками, что в значительной мере указывает на истоки кукуерской традиции (культ умирающих и воскресающих божеств).

И, наконец, последнее. Среди славянских фольклорных традиций есть и такие, где карнавалы символы (в той или иной степени воплощающие тему смерти и возрождения) практически неизвестны. К таковым принадлежит большинство украинских и белорусских традиций (если не считать таких редких символов, как «дед», «козел» и «Колодий»), что, полагаем, связано с полной редукцией здесь масленичного комплекса и интерполяцией этой темы в зимний обрядовый цикл (вспомним популярные в Белоруссии, например, святочные хождения с «козой», которая сначала «умирает», а затем «воскресает»). Что же касается балканославянских традиций, то здесь, как мы видели, тема смерти и воскрешения (за редкими исключениями) оказалась фактически неактуальной для календарного цикла и получила выражение по преимуществу лишь в кукуерской обрядности восточной Фракии.

ВЕЛИКОПОСТНЫЕ СИМВОЛЫ

В западнославянских традициях отмечено большое количество календарных чучел, изготавливаемых на 3—5-й неделях Великого поста и функционирующих в рамках обрядов типа «уничтожения Иуды» и «вынесения Марены/Смерти»¹⁶. В отличие от собственно карнавальных символов западнославянские великопостные чучела/куклы лишены карнавальная амбивалентности.

Локально у словенцев на Средокрестие совершалось символическое «распиливание старухи Коризмы» (очевидно, заимствованное у других народов Средиземноморья, но неизвестное ни хорватам, ни немцам)¹⁷. «Старуху Коризму», «Бабу», «Соломенную бабу» делали из бревна, которому условно придана форма женского тела; это также может быть соломенная кукла, доска с изображенной на ней женской фигурой. В знак наступления середины Великого поста «Старуху Коризму» публично разрезали (распиливали) (*babo žagajo*), ср. вероятный отзвук этого обычая в чешской идиоме *babu řezati* 'отмечать середину поста' (Валенцова 1996, s. v.); все действие сопровождалось шутками и бесчинствами (главным образом рассчитанными на неофитов и детей) (Pajek 1884, 222; Kuret 1, 102—103).

«Иуда». На всем западе славянского мира (у поляков, лужичан, чехов, словаков, моравян, хорватов и словенцев) в один из дней Страстной недели (среду, четверг, пятницу или субботу) совершалось символическое поругание/уничтожение/изгнание Иуды (ср. пол. *palenie Judasza*, чеш. *honění Jidáše*, словац. *pálenie Judáša* и др.)¹⁸. «Иудой» могли называть куклу (соломенную, обычно в рост человека, одетую в старую одежду), которую волокли по улице на обозрение всем, били камнями и палками, а после жгли, топили,

¹⁶ Чучела типа Марены/Смерти делают в Чехии, Моравии, Словакии (за исключением самой восточной части), в Лужице и Польше (Подгалье, Силезия, зап. Великопольша, см. карту: Klimaszewska 1981, с. 129).

¹⁷ Обычай известен итальянцам, французам и испанцам (КОО 2, 21—22, 40—41, 62—63).

¹⁸ Валенцова 1996 (словари); Dydowiczowa 1967, 51; Kolberg 44, 93; Janota 1878, 327; Žatko 1973; Heroldova 1971, 229; Horváthová 1972, 495.

закапывали, вешали на дереве, сбрасывали с колокольни. У чехов «Иудой» мог быть и человек: после службы в Страстную среду парень, который бегал лучше других, первым выскакивал из костела и с криком «Я — Иуда» убегал, а остальные преследовали его (Žalud 1919, 109). В южных районах Польши, по мнению исследователей, чучело Иуды пришло на смену образам Смерти и Мажаны (Klimaszewska 1981, 138). Вторичный характер этого календарного персонажа заметен не только в его христианской символике, но также и в возможной подмене имен: например, в р-не Жешова поляки могли называть чучело, изготовляемое в ночь на Страстную пятницу, не только «Иудой», но также и «мамуной» (Karczmarzewski 1972, 74). Из всех рассмотренных нами календарных символов «Иуда» чаще других был представлен одним только именем: словаки и поляки могли называть «сожжением Иуды» традиционные костры, зажигаемые у костела в Страстную субботу (Hogváthová 1986, 185), ср. морав. название костра на Страстной неделе *Jidáš*; словенцы «толчением Иуды» называли обычаем уничтожать (топтать и ломать) старую деревянную посуду и мебель в Страстную среду (Kuret 1, 150); чехи называли «гонением Иуды» обход села на Страстной неделе, когда под грохот трещоток они кричали: «*A ty nevěrný Jidáši, cos to učinil...*» [А ты, неверный Иуда, что ты наделал...] (Zíbrt 1950, 241–243; Heroldova 1971, 229). У чехов же и мораван в те же дни к высоким жердям привязывали пучки кудели, называемые *Jidášova brada* [Иудова борода], и зажигали их (Zíbrt 1950, 241).

Среди ранневесенних (правда, не собственно великопостных) календарных символов известна также западнополесская «зима», *изгнание*, или *проводы*, которой приурочены к Фомину воскресенью. Символический характер изгнания зимы подчеркивается отсутствием какого бы то ни было предметного символа «зимы». «Зимы» изгоняли шумом, стуком, грохотом, имитацией драки, «выметали» ее или выбрасывали¹⁹.

Наиболее популярными западнославянскими великопостными символами являются Марена/Смерть. Эти чучела/куклы делали из снопа соломы, конопли, куска дерева и др.; часто для изготовле-

¹⁹ Описание обряда см.: Агапкина 1995, 80–82.

ния Марены использовали две сколоченные крест-накрест палки (поперечной палкой обозначались «руки»), которые обматывали соломой, тряпками и уже поверх надевали одежду (иногда старую, иногда обычную, состоящую из нескольких предметов — юбки, блузы, платка и др.); голова у куклы — из белой тряпки, на которой нарисованы глаза, рот и нос; «головой» могло служить и большое гусиное яйцо, на котором сажей рисовали глаза и рот (Zibrt 1950, 219). Изготовленное чучело/куклу чаще всего насаживали на палку или высокую жердь, а иногда сажали на носилки (ср. чеш. *máry* 'погребальные носилки') и в таком виде носили по селу. Как правило, по одежде и имени чучело идентифицировалось как женское; однако часто и в одежде чучела, и в убранстве и именах девушек и парней, участвующих в процессии с чучелом, присутствовала свадебная тема. На самой Марене мог быть, например, надет венок (свадебный или тот, что носят подружки невесты).

Подавляющее большинство имен великопостных чучел представляет собой производные от корней $+sm\bar{y}rt$ и $+mor-/mar-$, дериваты которых имеют преимущественно отрицательные значения. Это пол. *Marzanna* (*Mara, Marena, Marzanka*), словац. *Mo(a)rena, Muriena, Marmu(o)riena, Marejna*, чеш и морав., а также пол. *Śmierć* (*Śmiercicha*), чеш. *Smrt*, словац. *Šmertka* и под. Заметно, что у чехов преобладают производные от $+sm\bar{y}rt$, у словаков — от $+mar-/mor-$, а у поляков те и другие, как кажется, уравнивают друг друга. Иногда в пару к женскому чучелу делали мужское, ср. словац. диал. *Smr'och, Dedko, Mařák, Mařoch*, чеш. *Smrták*, пол. *Żurak* (от пол. *żur* 'постная похлебка'). Среди других названий встречаем пол. *Zima*, а также южнословац. *Kyselica, Kysel', Kysa* (от словацкого названия постной похлебки)²⁰.

Если, говоря о карнавальных чучелах, мы констатировали производность их имен от хрононимов, обозначающих в разных славян-

²⁰ См.: Kolberg 5, 273; Kolberg 44, 91; Szyfer 1975, 54–55; Janota 1878, 362; Klimaszewska 1981, 136; Karczmarzewski 1972, 70; Dydowiczowa 1967, 49–50; Pośpiech 1987, 150, 212; МААЕ, 1906/8, 38; Kwaśniewicz 1986, 184; Vykoukal 1901, 109; Tomeš 1965, 193; Tomeš 1972, 65; Olejník 1978, 115–117; Žatko 1973, 71; Horváthová 1986, 157–174; Heroldova 1971, 227; Žalud 1919, 103–104; Zibrt 1950; Manga 1956, 438; Horechronie, 283; SN, 1973/21, 71; Húsek 1932, 262; Kulda 2, 295–296.

ских языках масленичный период, то в отношении великопостных чучел закономерность как будто бы обратная. Не они заимствуют имя у хрононима, а скорее наоборот — сами являются источником названий для отдельных дней и недель Великого поста, ср. пол. диал. (ю.-вост.-силез.) *Marzanka, Marzanna niedziela*, (подгал.) *Śmiertna niedziela*, словац. *Smrtna nedel'a, Marejnová nedel'a*, чеш. *Smrtná neděle*, лужиц. *Smjertnica* ('обычно 4-е или 5-е воскресенье Великого поста').

Соответствующие западнославянские обычаи с этими календарными символами в массе своей прекрасно описаны, поэтому ограничимся самыми общими замечаниями. Наиболее ранние сведения о них (содержащиеся как среди церковных запретов, так и у средневековых хронистов) относятся: в Чехии — к XIV в., в Польше — к XV в. и у словаков — к XVI в.²¹ Сами по себе действия с Мареной/Смертью ограничиваются (помимо изготовления куклы) двумя главными моментами: обходом всего села из конца в конец с куклой (с заходом в дома и просьбой о вознаграждении или без него) и последующим уничтожением чучела. Чаще всего это потопление в реке, озере, луже, болоте, а также сожжение, разрывание на части, забивание камнями, закапывание в землю, сбрасывание с горы, ломание жерди, на которой была укрепена кукла, забрасывание чучела снегом и грязью. Чучело делают одно на все село, и при его ношении по селу и уничтожении присутствует, как правило, множество народа.

При сходстве способов уничтожения великопостных и рассмотренных нами выше масленичных чучел бросаются в глаза и заметные отличия, главное из которых, как кажется, состоит в том, что в великопостных обычаях и сопутствующих им поверьях цели уничтожения чучела четко эксплицированы, что для масленичных чучел

²¹ По мнению немецкого исследователя Ф. Зибера, обряд вынесения Смерти возник в Чехии еще в XIV в. как символ изгнания «черной смерти» чумы; уже с XVI в. название обряда вошло в западнославянские хронимины, обозначающие 4-е (реже 5-е) воскресенье Великого поста, а сам обряд проник в Германию и Австрию (Sieber 1968). Заметим, однако, что «Смерть» — лишь одно из имен великопостных чучел, сооружаемых и уничтожаемых в это время (ср. «Зима», «Марена», «Киселица»). Вероятно, что мотив «смерти-чумы» наложился на уже известные обряды уничтожения этих символов, соотносимых с идеями смерти, холода и всего того, что подлежит изгнанию и уничтожению.

нехарактерно. Уничтожение чучела Смерти, как правило, мотивируется общеапоптотропическими и очистительными мотивами и прежде всего — изгнанием смерти как таковой. По чешским поверьям, «Смерть» выносили за село и сжигали, чтобы она не смогла никого взять с собой (Žalud 1919, 104); бросив куклу в воду, надо было спешно бежать обратно домой, причем если бы кто-нибудь из убежавших случайно упал на обратном пути, в наступившем году его ожидала смерть (Karczmazewski 1972, 70); при этом чехи кричали: «*Utíkejte, smrt nas honí!*» [Убегайте, смерть нас гонит!] (Zíbrt 1950, 215–216).

Обряды «вынесения Смерти/Марены» у словаков были иногда спроецированы на реальную смерть. В селах вдоль Грона молодежь носила одетую в белые одежды «Смерть», искала старух и припевала: «*Смерть несем, на кого несем? На старую NN*» (Horváthová 1986, 166), ср. в великопостной песенке: «*Muriena, Muriena, za kohos' umrela? Za starého dedku, čo má bradu riedku*» [Мурена, Мурена, за кого ты умерла? За старого деда, у которого редкая борода] (Horváthová 1986, 164, Турец). Согласно некоторым свидетельствам, словаки выносили из села Марену/Смерть/Киселицу только в том случае, если с момента начала Великого поста и до Вербного воскресенья в селе не умерла ни одна старая женщина; если же такая смерть уже имела место, считалось, что умершая старуха забрала Киселицу с собой. Чехи считали, что, если бы «Смерть» выбросили в воду прямо перед чьим-либо домом, в нем вскорости случилась бы смерть (Zíbrt 1950, 219). Ср. аналогичные мотивы, связанные с символическим избавлением от всего старого и пришедшего в негодность, характерные для мифологии всего ранневесеннего цикла (см. в Части I, главе 2-й).

Словаки в Венгрии полагали, что они выносят Марену, чтобы в селе не было мора, чтобы Марена забрала с собой все несчастья и болезни (Manga 1956, 438). Согласно свидетельству начала XIX в., Морена — это *morová žena* [моровая баба], а обряд ее «вынесения» — способ уберечь от эпидемий и людей, и скот (Horváthová 1986, 158). Мотивы «вынесения болезней» присутствуют и в песенках, сопровождавших вынос чучела, ср.: «*Vynesiete chorobu, prinesiete zdravotu!*» [Вынесем болезнь, принесем здоровье!] (там же, 169).

Среди мотивирующих поверий присутствовала и тема зимы: поляки Люблинского воев. считали, что, выбрасывая Мажанну, они

«выгоняют зиму на море» (PE TN 14513). Словаки Горегронья рассказывали, что однажды, когда они не вынесли вовремя Марену, год выдался необычайно холодным, так что пришлось выносить ее летом (Horehronie, 283); в турчанских селах, сбросив в воду чучело Морены, говорили, что «утопили зиму» (Horváthová 1986, 164), а чехи, обойдя село со «Смертью», говорили, что тем самым они *rohřbívají zimu* [хоронят зиму] (Zíbrt 1950, 221).

Календарный символ этого времени мог воплощать и надоевшую всем за время поста старую постную пищу: таковы словац. *Kysel'ica*, *Kyselka* и пол. *Żurak* — куклы-чучела, которым присвоены имена кислой похлебки, популярной в период Великого поста (о мотивах избавления от старой пищи см. в Части I, главе 2-й). Великопостное чучело ассоциировалось и с голодом, весенней бескормицей: в турчанских селах при вынесении «Дедка» молодежь пела «*Dedko náš, dedko, požral si nám všetko...*» [Дедко наш, дедко, ты все у нас сожрал...] (Horváthová 1986, 169). Наконец, вынесение Марены могло мотивироваться иными соображениями: чтобы град не побил посевов (там же, 163, Гонт), чтобы вынести всю грязь и нечистоту, чтобы девушек брали замуж (Manga 1956).

Во всех песенках и припевках, сопровождающих действия с этими великопостными символами, присутствует мотив их «удаления» за пределы культурного пространства («Вынесли мы Морену из села...»); что же до мотивов, выражающих сожаление по поводу окончания Великого поста (аналогичных тем, что мы встречали в русской масленице), то их нет²².

«Гаик» и «лето». «Вынесение», или «изгнание» Марены/Смерти было, как известно, лишь первой частью великопостного комплекса, известного у западных славян. У поляков, чехов, моравян, словаков и лужичан после вынесения из села соломенного чучела (как мы видели, символизировавшего смерть, зиму, мор и болезни, бескормицу, постную пищу и др.) в село вносили срубленное деревце (из леса, поля, с реки). Иногда это делали в тот же день, после

²² Крайне негативным было отношение к великопостным символам и в Западной Европе: в Нидерландах на 3-й неделе поста сжигали или погребали чучело зимы или смерти; в Англии на время поста выставляли на видном месте чучело Джека-поста, в которого каждый мог кидать камни и грязь (КОО 2, 75, 94).

уничтожения чучела Марены/Смерти, но чаще несколько позже, на следующей неделе (на Вербной у словаков и чехов), а иногда и в следующее после Пасхи воскресенье (у поляков), ср. хрононимы типа пол. *Gajowa niedziela*, морав. *Majičková neděle* '5-е воскресенье Великого поста', производные от типичнейших названий обрядового дерева.

Вносимое в село деревце делали из хвойных пород — ели, сосны, пихты (чеш. и морав. названия дерева *jedlička*, *borovička*, *borek*, *borčček*), реже — из других деревьев (чеш. *břízka*), что отразилось в названиях вносимого дерева, ср. также общие названия (мотивированные темой деревьев, леса, растительности) типа пол. *gaj*, *gajik*, *gajik-majik*, *majik*, *drzewko*, словац. *zelený háj*, *zelená vrba*, *máj*, чеш. *stromek*, *máj*, *maják* и под. «Гаик»/«лето» символизировал также наступающие весну и лето, а также, возможно, новый год, ср. такие названия вносимого дерева, как пол. *wiosna*, *nowe latko*, словац. *leto*, *letečko*, чеш. и морав. *léto*, *nové líto* (от пол. *lato*, чеш. *léto* 'лето' и пол. *lata*, чеш. *léta* 'pl. годá'). При изготовлении «гаика»/«лета» верхушку дерева, маленькое деревце или ветку украшали лентами, бумажными цветами, яичной скорлупой, надетой на нитку, перьями, венками (ср. пол. *gajkowy wieniec*), фигурками петушков, уточек, куколками, образками, гирляндами нанизанных на нитку яиц, из которых предварительно вылили содержимое, хлебными или макаронными фигурными изделиями.

Великопостное деревце «лето» известно на обширной территории Чехии, Моравии, а также центральной и особенно западной Словакии, где «внесение лета» доминировало над «вынесением Морены». После уничтожения Марены/Смерти девушки шли в лес, изготавливали там «лето»/«гаик» и вносили его в село и обходили с ним село (чеш. *choditi s lítom*, *choditi lítovat*, *s mojímek chodit'*). Противопоставление этих двух символов — куклы Марены/Смерти и деревца-«лета» — могло формально сниматься, и в обряде фигурировал один ритуальный предмет: либо деревце, получившее имя чучела и называемое Мареной или Смертью (ср. морав. *Smrtka*, *Smrtholka* 'деревце'), либо деревце с куклой на верхушке (Zíbrt 1950, 219–221); иногда же наоборот — термин «лето» мог обозначать не деревце, а куклу.

Девушки наряжали «лето» и обходили с ним дома, где пели специальные песни, собирали дары. Иногда, выбросив в воду

«Марену», девушки обвешивали цветными лентами жердь или крестовину, на которой была укреплена «Морена», и вносили украшенную жердь в село, несли ее к дому сельского старосты, исполняли благопожелания и выпрашивали дары (Horváthová 1986, 158, словаки в р-не Баньска-Быстрица). В ряде случаев, когда внесение «лета/гайка» непосредственно следовало за «вынесением Марены», «деревце» срубали и наряжали прямо там же, где уничтожали Марену. Иными словами, оба календарных символа так или иначе были связаны с природной средой (Морену уничтожали за пределами культурного пространства и оттуда же приносили «гаик/лето»).

У мораван также был известен ряженный персонаж по имени *lító*, держащий в руках маленький «май» (верхушку деревца); с таким «летом» молодежь обходила села (Zíbrt 1950, 223).

Если «вынесение Марены» как самостоятельный эпизод отсутствовало, то обряд состоял исключительно из обхода домов с «летом»/«гайком». Однако и в этом случае песни, сопровождавшие обряд, отражали его двухчастную структуру: девушки пели о том, что они «вынесли Смерть/Марену» и «внесли в село лето», ср. словацкие и чешские примеры:

Vynesli sme Morenu zo vsi, priniesli sme máj nový do vsi...

[Мы вынесли Морену из села, принесли в село новый май] (Horváthová 1986, 159);

Smrt nesem ze vsi, nové léto do vsi...

[Смерть несем из села, новое лето в село] (Zíbrt 1950, 217);

Líto, líto do vsi, smrt letí ze vsi...

[Лето, лето в село, смерть летит из села] (Zíbrt 1950, 218);

Smrt plave po vodě, nový léto k nám jede...

[Смерть плывет по воде, новое лето к нам идет] (Zíbrt 1950, 216).

К «лету» обращались с вопросами, где оно было («*Nové, nové léto, kdes tak dloúho bylo?*») и что принесло с собой («*Co nám léto přinese?*»). «Дары» лета в основном были связаны с наступающим весенне-летним сезоном — в песнях упоминались зелень, цветы, всходы хлебов, пасхальные яйца и др.:

*A ty, nový léto, cos nám doneslo?
— Všeho dobrého, kvítí modreho,
pentličky zelené,
růžičky červené,
obilíčko zelené
a vajíčko červené.*

А ты, новое лето, что нам принесло?
— Все хорошее, голубые цветы,
зеленые ленточки,
красные розочки,
зеленые всходы
и красное яичко.

(Zíbrt 1950, 219, 224)

После этого хозяевам желали здоровья, «веселого» лета, хозяйственного благополучия и просили о вознаграждении. В редких случаях «внесение мая» могло предшествовать «вынесению Смерти/Морены».

У поляков девичьи обходы домов с «гаиком» сохранились главным образом в Великопольше, Мазовше, Верхней Силезии. Они назывались *chodzić z wiosną (gajikiem, drzewkiem)* [ходить с весной, гаиком, деревцем] и совершались как во второй половине Великого поста, так и после него, на 2-й или 3-й день Пасхи, и иногда связывались с ритуальным обливанием девушек (Dekowski 1967). В этом случае на некоторых польских территориях (главным образом в Мазовше) имело место разделение пасхальных обходов по половозрастному принципу: девушки обходили село с «гаиком», а параллельно парни ходили по домам *z kogutkiem, z kurkiem* (чаще всего — с деревянным петушком), собирали пасхальные яйца и присматривали себе невест (Kolberg 28, 84). Великопостный календарный символ уступал место не только «гаику»/«лету» как символу растительному, но и воскресшему Христу, что прямо эксплицировалось в фольклоре: погужане, обходя на пасхальной неделе село с соломенной куклой, пели: «*Szła smierteczka z miasta, pan Jezus do miasta...*» [Шла Смертушка из города, а Иисус в город...] (Kolberg 44, 91).

Девушки входили в дом с «гаиком», исполняли специальные песни, получали дары и шли дальше. Основные мотивы песен:

«приход зеленого гаика, которого украсили девушки» («*gajiku zielony, pięknie ustrojony*», Kolberg 18, 49, келец.);

«гаик идет из леса», «гаик идет по мосту, и все любят его» («*a idzie on, idzie po lipowym moście, przypatrują mu się panowie i goście*», Kolberg 23, 90, калиш.);

«ходить с гаиком приятно» («*pięknie ci się chodzi, pięknie ci się godzi*», люблин.), объявление о прибытии «нового лета» («*pani gospodyni, nowe lotko w sieni*», Dydowiczowa 1967, 52, великопол.);

типичные благопожелательные мотивы (пожелания счастья, здоровья, хозяйственного благополучия);

просьба о вознаграждении;

а также предшествующее «внесению гаика» «изгнание Мажаны»: «*Śmircicha ze wsi, nowe lotko do wsi*» [Смертиха из села, новый год в село] (Dydowiczowa 1967, 50, великопол.).

По завершении обряда деревце втыкали над дверями домов и хозяйственных построек в качестве оберега, хранили для лечения, окуливания скота при болезнях, прибывали под стреху, подкладывали в гнезда домашней птице, втыкали в землю перед домом, оставляли на пасеке, чтобы пчелы роились и было больше меда.

Таким образом, вынесение Морены и внесение гаика/лета представляют собой полную противоположность друг другу. В качестве основных классификаторов, их разграничивающих, укажем на: значения их названий (смерть — дерево; зима — лето); материалы, из которых они изготовлены (солома — зеленое дерево/ветка); их форму (антропоморфный — фитоморфный символы); действия, с ними совершаемые (вынесение из села и уничтожение — внесение в село).

* * *

При всех очевидных различиях между отдельными этнофольклорными модификациями великопостных символов очевидно, что среди них заметно преобладают антропоморфные символы, семантически соотносимые либо с истекшим календарным сезоном (Великий пост, зима), либо с рядом других (негативно оцениваемых) событий, реалий и персонажей (смерть, старость, Иуда, постная пища, болезнь, мор, грехи и неблагоприятные поступки). Подобные «характеристики» делают естественным и логичным факт ритуального уничтожения этих символов, эксплицируемый как в самих действиях, совершаемых над этими календарными персонажами/символами, так и в сопутствующих им вербальных текстах (фор-

мулах, припевках, песнях, обрядовой фразеологии, мотивирующих поверьях и под.). Обращает на себя внимание и тот немаловажный факт, что все великопостные символы (Зима, Смерть, Марена, Киселица, Жур, Иуда, Коризма) воплощают один сценарий жизненного цикла — от рождения до смерти, в то время как тема воскрешения (активно присутствующая как в самих масленичных символах, так и в целом в мифологии масленичного цикла) для них нехарактерна.

Отдельные великопостные символы имеют отношение к реалиям, видимо, достаточно поздним, в частности христианским (Великий пост, постная пища, Иуда), что позволяет допустить их вторичность по отношению к масленичным символам. На это же, как кажется, указывает и тот факт, что великопостные символы в отличие от карнавальных известны не всем славянам, а лишь на западе славянского мира, в то время как у восточных славян и в балканославянских традициях их нет.

Единственным исключением из этого поразительно однотипного ряда оказывается западнославянский «гаик/лето» — фитоморфный символ, приходящий на смену предварительно уничтоженной Марене/Смерти. Если внимательно приглядеться к ритуалам внесения в село «гаика/лета», то станет заметно, что в отличие от антропоморфных образов (типа Масленицы или Смерти) этот растительный символ не проходит за время совершения ритуала всех фаз, или этапов, жизни — от создания до смерти. Предпасхальные ритуалы внесения дерева внутренне ориентированы на демонстрацию и предъявление этого символа, в то время как пуантом обычаев с участием антропоморфных соломенных чучел является их уничтожение.

В этом смысле «ношение гаика/лета» значительно ближе к западнославянским обходам домов с зелеными (обычно хвойными) ветками (т. н. «подлазничками»), разносимыми пастухами в преддверии Нового года, а также к известным в Польше пасхальным молодежным обходам с типично пасхальным символом воскресшего Христа: живым или деревянным «петухом», живым грачом, ср. пол. *chodzić z kurkiem, kurasem, kokotiem* (Seweryn 1928; Dydowiczowa 1967, 61; Kolberg 23, 85; Szyfer 1975, 61, см. также выше). И те, и другие, и третьи воспринимаются как символы наступающего года, весны, Христова воскресения.

ТРОИЦКО-КУПАЛЬСКИЕ СИМВОЛЫ

Троицко-купальские предметные символы оформляют в славянском календаре границу весны и лета. Они известны западным и восточным славянам, в то время как на юго-востоке, у балканских славян, почти не встречаются. Наибольшее разнообразие локально ограниченных вариантов этих сезонных символов характерно для восточнославянской традиции. Троицко-купальские символы тяготеют к трем основным классам: «растение», «птица» и «человек». При этом количество переходных форм (когда имя символа, его форма и материал, из которого он изготовлен, принадлежат к разным классам) заметно преобладает над формами «чистыми», ср. такие символы, как человек + растение; растительное имя + антропоморфность; птица + растение.

«**Растение**». Символы этого класса составляют наиболее многочисленную группу предметных символов троицко-купальского периода, что вполне закономерно, если учитывать, какую огромную роль играла растительность в народных праздниках этого времени. Независимо от того, как именно выглядел предметный символ, изготавливаемый для троицких или купальских праздников, и как он назывался, практически все эти символы были растительными (либо по материалу — деревце, ветки, зелень, трава, цветы, редко солома; либо по форме — имитация обрядового дерева, украшенное деревце типа западнославянского «мая»; либо по названию — *Куст, Тополя* и др.). В ряде случаев деревце и ветки составляли украшение того или иного символа (например, антропоморфного); возможны случаи, когда деревце сопутствовало антропоморфному символу или же ряженный нес деревце в руках.

Троицкая «березка» (троицкое деревце) в основном характерна для центральнорусских и поволжских областей, хотя в том или ином виде символ встречается в большинстве областей Европейской России. Березу (обычно заранее выбранную и иногда даже предварительно заломленную) срубали в лесу, после чего там же (или в селе) украшали лентами (бумажными и шелковыми), платками, лоскутами и тряпочками, цветами, вешали на нее венки и вносили в село; украшение березок носило название *красить, ря-*

дить, завивать. Обычно особого имени/названия (кроме *березка*) у дерева не было, ср., впрочем, ярослав. *красота*, данное березке, возможно, по аналогии со свадебным деревцем, а также ярослав. *кума*, москов. *венок*, поволж. *розан*, зап.- и юж.-рус. *май* (последнее название имеет параллели в белорусской и западнославянских традициях).

В качестве троицкого дерева изредка могли украшать растущее дерево (березу, а иногда даже дуб, ср. нижегород. *семикальный дуб*), рябину, черемуху, можжевельник, елку, репейник; иногда вместо дерева украшали большую ветку. Обычно это ряжение березы происходило на Вознесение, в Семик или на Троицу.

Троицкая березка по виду и названиям сближается иногда с троицкой же куклой, которую могли делать из березки. Так, на востоке Смоленщины в качестве куклы использовали две сплетенные вершинами березки, под которыми кумились девушки (сплетенные березки в этом случае назывались *венком*). В петровское заговенье березки срубали, наряжали бусами, лентами, фартуками и платками, несли к реке и топили, однако сам этот обряд назывался уже *топить куклу* (Винарчик 2000, 166, 310). С другой стороны, в Пермской обл. наряженную в женскую одежду куклу (сделанную из ствола дерева) называли *березкой* (Чагин 1998, 111).

Далее возможны были два варианта развития праздничного сценария. Березку устанавливали на несколько дней в какой-нибудь избе или втыкали ее в поленницу, в крышу или в окно (а также ставили дерево посредине села, в поле или в лесу) и рядом с ней устраивали трапезу, водили хороводы, играли, иногда (если березку устанавливали в поле) под ней же кумились и даже завивали на ней венки. Через несколько дней (в Духов день или петровское заговенье), пройдя с березкой по деревне, выносили ее в лес или поле, где раздевали, развивали венки, раскумливались, а саму березку бросали, относили к реке и топили (при этом также гадали по венкам, пущенным на воду).

В более простом варианте молодежь (в основном девушки и молодухи) обходила село с ряженой березкой, которую впереди процессии несла либо самая молодая участница (обычно девочка-подкумыш, *подкумок*), либо самая бойкая девушка; остальные следовали за ней или шли рядом, причем каждая старалась держаться за березку или за повешенную на ней ленту; при этом

иногда березку дергали, вращали, крутили, так что создавалось впечатление, что она сама двигается²³.

Торжественный характер обрядового вынесения березки из села привлек внимание Святейшего Синода, что зафиксировано в известном протоколе 1741 г. о праздновании Духова дня в Москве, где, между прочим, сказано: «А оные безчинники в толь великий и святой день вместо подобающего благоговения вышеупомянутые березки износя из домов своих, аки бы некую вещь честную с немалым людства собранием провожают по подобию елинских пиршеств в овин, в леса...» (ЖС, 1890/1, 34).

Варианты троицкого дерева встречаются и на пограничье России, в частности в восточных регионах Белоруссии. Так, на востоке Гомельщины, в с. Присно (Ветковского р-на), на Вознесение «провожали весну»: брали небольшой кол, который украшали крапивой, цветами, втыкали его в землю и водили вокруг него хороводы, после чего топили в речке или колодце (ПА).

Таким образом, в данном календарном символе воплощен полный жизненный цикл: создание/рождение, некоторое отпущенное ему «время жизни» и уничтожение, отвечающий представлению о календарном периоде, его начале и конце.

Купальское дерево известно на обширных территориях Украины и Белоруссии, там, где основным праздником рубежа весны и лета был день Ивана Купала (а не Троица)²⁴. Поскольку фактически на тех же территориях празднование Купалы было сопряжено с разжиганием ритуальных костров, купальское дерево (как календарный символ) оказалось в большинстве своем «контаминировано» с костром как этнокультурным артефактом. Практически это выражалось в двух вещах: во-первых, в том, что купальское дерево устанавливали либо в самом костре, либо поблизости от него, и во-вторых, в том, что основным способом уничтожения

²³ Соколова 1979, 193–196; Громыко 1985, 20–21; ТООФ, 62–66; ВС, 65; Минх 1911, 69; Елеонская 1994а, 219–220; Московский фольклор, 196, 198, 203, 208, 212; Завойко 1914, 152–153; Ушаков 1904, 162; Корепова 1997, 115–135.

²⁴ Подробное описание купальского дерева см.: Виноградова, Толстая 1990; Агапкина 1996.

этого купальского дерева было его сожжение. Кроме того, связь дерева с купальским костром совершенно изменила «жизненный цикл» этого календарного символа, ограничив его лишь двумя крайними точками: установлением/рождением и сожжением/смертью.

В отличие от троицкой березки купальское дерево известно в большем числе вариантов, значительно дальше отстоящих от «дерева» как его прообраза.

Чаще всего купальское «дерево» представляло собой жердь — длинную палку или рогатину с прикрепленным наверху колесом (как частым атрибутом костра) или дегтярной бочкой, бочкой на колесе, а также кулем соломы, пучком крапивы или зелени, изредка — лошадиным или коровьим черепом, крестом, чучелом ведьмы и др. Ствол дерева обмотан соломой, стружками, куделью (по всей высоте или как бы ярусами). По бокам от основного ствола расположены перекладыны или свечевидные «отростки» наподобие веток; на них закрепляют пучки соломы и трав, венки, цветы, корзины, зажженные свечи. Специфический вариант купальского «дерева» зафиксирован в с. Выступовичи Овручского р-на Житомирской обл.: здесь на выгоне для скота вкапывали в землю стоймя борону, на зубья вешали лапти и коробки с соломой, которую и поджигали. Обычно «дерево» ставили в середину костра, реже помещали не в костер, а в стороне, по завершении праздника разоряли и остатки сжигали в костре. Традиция сооружения такого варианта купальского «дерева» характерна для запада и востока Полесья (а также практически для всей белорусской территории).

В центральном Полесье (Гомельская, Житомирская обл., по правому течению Припяти) вместо наряженной жерди появляется вариант, более близкий к троицкому дереву. Для этого верхушку или крупную ветку ели, сосны, березы, ольхи, на Украине — зачастую вербы (ср. украинское выражение *вербовое купайло*) украшали практически так же, как и жердь; впрочем, чаще на него вешали венки, травы, фрукты и цветы, что акцентировало фитоморфный характер этого ритуального символа. В отличие от жерди дерево носили по селу под пение купальских песен, затем вкапывали в землю у костра и лишь позже тем или иным способом уничтожали (сжигали, бросали в воду, разрывали на самые мелкие части и т. д.); помещение дерева в середину купальского костра практически неизвестно (Каун, л. 14об.—15, Волин. губ.).

К достаточно редким явлениям относится обычай украшать в качестве купальского растущее дерево, зажигать его и водить вокруг него хороводы. Впрочем, варианты купальского костра с деревцем могли быть весьма разнообразными. В с. Махновичи Мозырского р-на Гомельской обл. вокруг купальского костра просто втыкали в землю множество срубленных деревьев, которые впоследствии сжигали в костре (ПА). На самом юге Житомирщины (уже за пределами Полесья), а также на Подолье деревце полностью вытеснило традицию разжигания костров, а основным способом его уничтожения стало не сжигание, а разорение, ломание, растерзание деревца, ср. винниц. выражение *ломать купайлу* (Мишанич 1976, 13)²⁵. В некоторых случаях парни и девушки могли устраивать поединки, во время которых парни пытались отобрать у девушек этот предмет.

Преимущественно на Черниговщине (а также на украинском Левобережье вообще) купальский костер заменен пучком трав, крапивы, осоки, репейника, цветов, которые втыкают в грудку земли или песка (ср. относящееся к его устройству выражение *купайлу становлють*) (ПА, Дягова Черниговской обл.; Малинка 1902, 242, чернигов.). Вокруг такого «букета» водят хороводы, затем разоряют и уничтожают остатки. Аналогичный вариант фиксируется и на западной окраине белорусского Полесья: так, в Пружанском р-не Брестской обл. пучки (*стаўпакі*) крапивы, папоротника и других растений вставляли в горшок, который вкапывали в землю у костра (или вместо него) и у которого проводили купальскую ночь; утром зелень разрывали, а горшок разбивали (Тавлай 1986, 157; ПА, Кривляны Жабинковского р-на Брестской обл.).

Среди более редких вариантов купальского дерева отметим следующий: на кол (обязательно с корой, а не обтесанный) надевали коровий череп и устанавливали такое сооружение во дворе или в огороде вблизи дома, «штоб уражай, двор богатый був» (ПА, Ст. Боровичи Черниговской обл.), ср. аналогичный смысл, приписываемый зооморфным символам в масленичном цикле, а также представление о животных как о воплощении плодородия. О конском черепе в купальских символах см. ниже в рубрике «ведьма».

²⁵ Что связано со смещением традиции разжигания обрядовых костров с Купалы на святки.

Конструкты этого типа (палка, ветка, палка с черепом), выставленные в поле или в огороде (на Купалу или в другие праздники), приобретали функцию пугала²⁶. Македонцы палку с коровьим черепом устанавливали в поле в Юрьев день и оставляли там до конца жатвы (Тановић 1934, 42).

Общим для вариантов купальского деревца является его имя: *Купа(й)ло(а)*, *Купалных*, *Иван Купала* (деревце могло носить и названия, типичные для обрядового деревца вообще: *вильце*, *ильце*) и под. Что же касается семантики этого ритуального символа, то трудно не согласиться с Л. Н. Виноградовой и С. М. Толстой, связавших практически всю купальскую обрядность украинско-белорусского региона с «ведьминской» тематикой и усмотревших в купальском деревце (равно как и в других элементах купальского реквизита) символ уничтожаемой в купальском костре ведьмы.

За пределами украинско-белорусской территории купальское деревце встречается нечасто — в основном в северо-западнорусских областях (Новгородская, Псковская, Ленинградская), а также спорадически на Русском Севере. Так, в Ленинградской обл. молодежь в канун Купалы собиралась у выбранной ели, вешала на нее засохшие троицкие березки и зажигала дерево (Соколова 1979, 243). На Мезени в функции купальского дерева фигурировал веник — заготовленный, как и положено, накануне Иванова дня и украшенный цветами. Девушки бросали веник в воду и плыли за ним: догонишь — будешь жить, не догонишь — умрешь (Енговатова, Пашина 1994).

Майское деревце — календарный символ троицко-купальского цикла, известный на западе славянских традиций (лужичане, поляки, кашубы, чехи, словаки, хорваты, словенцы). Обычно это — дерево (самых разных пород) с очищенным стволом и ветками, оставленными на верхушке, украшенное знаменем, венками, цветами, фруктами и т. п. Майское деревце устанавливается, во-первых, посередине

²⁶ Ср. сообщение из русского лечебника XVII в. о том, что ради благополучия скота в летний Иванов день хозяин проходил через стадо с медвежьей головой, а медвежьи лапы закапывал во дворе (Турилов, Чернецов 1986, 102; ср.: Гура 1997, 165–166). По мнению Т. Джорджевича, зеленые ветки, втыкаемые в посевы к одному из весенне-летних праздников (например, к Юрьеву дню или Купале), являются своего рода отвлекающим маневром, прообразом пугала (Ђорђевић 1938, 131).

села (у въезда в село на дороге) или на другом видном месте как общесельский, «главный» «май»; во-вторых, у домов девушек (обычно их кавалерами). Календарные сроки сооружения майского деревца значительно колеблются: кроме 1 мая (дня Филиппа и Якуба, ср. хорв.-славон. *filipovčica*, Filakovac 1914, 172) и всей первой недели месяца, деревце «май» ставили в день св. Флориана (4. 05), ср. *florianovo drevo* (Kuret 1, 312, словен.), и в переходные праздники — Вознесение, Духов день, Божье Тело, Зеленые святки.

Общесельский «май» тщательно охраняли, чтобы чужаки из соседних сел не могли украсть или свалить его, что было позором для местных парней; вблизи «мая» устраивали игры и соревнования. Добывание дерева для «мая» (его кража в чужом лесу) входило в комплекс традиционных испытаний для неофитов, принимаемых в майские праздники в ряды взрослой молодежи (см. в Части II, в главе «Календарь и социальная сфера»).

Обычно «май» устанавливали на несколько дней (на всю 1-ю неделю мая, от Вознесения до Духова дня и т. д.). В отличие от троичного и купальского деревца эпизод уничтожения «мая» разработан значительно слабее. Иногда в источниках упоминается о том, что «май» (вероятно, прежде всего его украшения) раздирали и разбрасывали; сваливали всем миром, разыгрывали сражения, когда одна группа, изображающая лесников, старалась сломать «май», а другая — прогнать нападавших; иногда «май» судили за то, что он «сбежал из леса», и приговаривали его к срубанию (Pernica 1951, 65, мораване).

Кроме общего «мая», парни устанавливали деревца вблизи домов своих девушек (хорв. *postaviti curi jablan* [поставить девушке яблону], Milićević 1967–1968, 483), иногда в знак сватовства и брачных обещаний; это деревце тщательно украшали (цветами, фруктами, лентами); девушки соперничали друг с другом в том, чей «май» выше и лучше украшен. Параллельно парни могли выражать девушкам и свое негативное отношение (поставив ольху или терновый куст вместо березы или яблони; повесив на деревце тряпки, соломенного мужика, битую посуду или старую обувь).

Помимо собственно «майского» дерева, к числу фитоморфных символов у западных славян принадлежит один из моравских вариантов «королевы» (*králka*): березку одевали в женский наряд, покрывали платком и носили с песнями по селу.

Нам уже приходилось говорить о том, что в славянском календаре оказались маркированы и детерминированы основные этапы вегетативного цикла — как его начало (пробуждение растений), так и кульминация, приуроченная к троицко-купальскому циклу (см. об этом в Части II, главе 9-й). Согласно редкому поверью с северо-востока Сербии, в ночь на Петров день трава перестает расти, стоит на месте и опадает (Костић 1993, 251). По польскому свидетельству, вегетативный цикл достигает пика к Иванову дню, а ягодный сезон — ко дню *Matki Boski Zielnej*, после чего сок в ягодах превращается в кровь змеи (РММАЕЉ, 1960/3, 147, серадз.). К этой дате — дате кульминации вегетативного цикла — прикреплено большое число регламентаций хозяйственного и бытового назначения: это прежде всего запреты на рубку деревьев до этого срока (до Троицы), как мы полагаем, мотивированные опасением прервать раньше времени вегетативный цикл и тем самым нарушить естественный ход вещей.

С другой стороны, согласно народным верованиям, после достижения пика вегетативного процесса некоторые растения очень недолго считаются пригодными для сбора и использования. Мы уже рассказывали о поверьях, очерчивающих календарные сроки сбора лекарственных трав самым кануном Ивана Купалы или Петрова дня — якобы потому, что в купальскую ночь ведьмы и другие злые духи «портят» эти травы или поселяются в них, после чего растения уже непригодны для употребления. Подобные календарные метаморфозы — после истечения отпущенного природному объекту срока жизни — происходят не только с растениями, но также и с птицами: вспомним известные всем славянам поверья о кукушке, после Петрова дня превращающейся в ястреба или сову.

Можно предположить, что в основе многих обрядов троицко-купальского цикла, сопряженных с изготовлением фитосимволов, в той или иной мере нашел отражение и этот процесс — прекращение вегетации, завершение вегетативного цикла. Во всяком случае нельзя не обратить внимания на то, что среди троицко-купальских обрядов есть и такие, в которых в качестве уничтожаемого символа фигурируют сами растения (в своем естественном виде, а не в виде артефактов).

Наиболее известным является карпатский (вероятно, гуцульский) купальский обычай *бити папороть* — сложив сорванный и прине-

сенный из леса папоротник в большие кучи, сжигать, бить его палками или забрасывать камнями, в том числе и потому, что папоротник считался «чертовым» растением²⁷. Близкой параллелью к этому гуцульскому обычаю является магический акт, совершаемый румынскими калушариями во время Русальной недели, перед началом своего обхода, призванного излечить страждущих и отогнать нечистую силу. До восхода солнца калушарии собирались где-нибудь за селом и один из них вынимал из мешка специально приготовленные растения (чеснок, полынь и др.), после чего бил по ним молотком, а другой — бичом (КОО 3, 247). И хотя смысл обряда не совсем ясен (особенно учитывая тот факт, что названные растения обычно обладали сильными апотропическими свойствами), тем не менее их связь с гуцульским обычаем очевидна.

Близкие мотивы известны и далеко за пределами Карпат. В Смоленской губ. троицкие увеселения девушек в лесу с традиционной ячницею и хороводами заканчивались исполнением песни с характерным зачином:

*Топчице траву, ломайце траву,
Пошла трава Богу жалитца:
«Боже! Боже! Мене дзевки стоптали,
Дужа, дужа скакали...»*

(Неверович 1859, 156; вариант, правда, не столь выразительный см.: ПКП, № 521)

В этом контексте получают дополнительный смысл и многие троицкие обычаи, сопряженные с *заламыванием*, *загибанием* берез и травы, а также обычаи сжигать в купальских кострах живую зелень и венки, делать из зелени чучела ведьм и иные способы уничтожения свежей зелени и растительности.

Помимо дикорастущих, в этот период принято было уничтожать и культурные растения. На Смоленщине на Купалу люди выгаптывали не сорванные до праздника огородные культуры (прежде всего зелень), которые, как считалось, после этого времени уже не росли, ср. смоленское выражение, относящееся к этому случаю: «Топтали огород на Купалу. Говорили: „Что упало, то пропало на Купалу“»

²⁷ Kolberg 54, 281; Шухевич 4, 260–261; Гуцульщина, 300; Украинские Карпаты, 131; Курочкин 1982, 149.

(РАМ, 1986, Ф-2388, Духовщинский р-н). Аналогичный смысл, видимо, придавался и черниговскому обычаю *дыбулю секци* — избивать палками растущий лук (Виноградова, Толстая 1990, 107). Помимо всего прочего эти действия имели и практическое значение. У поляков на Рабе к Купале было приурочено обламывание лука: хозяева обламывали зеленые стрелки лука, чтобы он перестал расти вверх, а рос в головку (Świątek 1893, 560). Противопоставление двух стадий вегетации культурных растений (роста и плодоношения) отражается в магических актах, запретах, нормативных установлениях и в языке.

Описанные обычаи при всей их исключительности, возможно, являют собой один из наиболее архаичных вариантов уничтожения сезонного символа (☽ = духа растительности), воплощенного в самом естественном для него виде — растении. Согласно другой интерпретации, предложенной в свое время Л. Н. Виноградовой и С. М. Толстой, в такого рода обычаях уместно усматривать символическое уничтожение ведьм (Виноградова, Толстая 1990). Однако вне зависимости от того или иного «символического» прочтения этих обычаев, очевидно, что они маркируют один из основных рубежей календарного года, а именно — момент кульминации вегетативного цикла.

«Растение» + «Человек». Антропоморфные (или частично антропоморфные) символы с фитонимом в качестве имени составляют довольно обширную группу календарных персонажей.

«Куст» — троицкий символ, известный в западной части восточнославянского ареала (запад украинского и белорусского Полесья, Гродненщина)²⁸. На роль Куста приглашали девушку, часто сироту, изредка старуху (что указывает на требование ритуальной чистоты, предъявляемой к избраннице), которую либо увивали с ног до головы зеленью и ветками, либо сначала плели подобие мешка или корзины из веток, в который «вставляли» человека, и уже в таком виде (с закрытым телом и лицом) водили по селу; обязательным элементом убранства Куста был венок из кленовых веток. Кустов в каждом селе могло быть несколько, обычно по числу женских возрастных

²⁸ Китова 1976; Ковалева 1976; Соколова 1979, 196–197; Шарая 1995; кустовые песни: Веснавья песні, № 256–274.

групп (отдельные «кусты» у девочек, девушек и женщин) (Шарая 1995, 38). С женским составом участниц исследователи связывают жен. род в названии календарного символа: *Кўста, ишла Кўста*.

Основным эпизодом троицкого обряда, называемого *Кўста водить*, был обход села дом за домом, исполнение группой девушек («войском девичьим») кустовых песен (включающих в том числе и величальные мотивы) и сбор денег или подарков «на наряды (на одежду) кусту»:

Іавэлы вэнка да й з элэнаго клёну,
 Дай нам, дядьку, хоч по золотому.
 Бо у нашого Куста ручки-ножки нэвэлычкы,
 Трэба ёму, трэба панчошкы-чэрэвычкы.

(Шарая 1995, 80, пинск.)

Эпизод уничтожения Кўста состоял главным образом в том, что по окончании обряда Кўст (точнее, его одяние) разрывали (очень редко сжигали, в том числе и в купальском костре, бросали в воду, закидывали на дерево), причем и то и другое за пределами села, а зелень женщины сохраняли для медицинских целей или подкладывали в амбары под мешки с новым урожаем (Шейн 1902/3, 171–172, гроднен.; Шарая 1995, 43).

По своей семантике Куст связан по крайней мере с тремя мифопоэтическими доминантами, акцентированными в календаре поздневесеннего периода.

Во-первых, в действиях с Кўстом присутствуют рефлексy магии, связанной с вызыванием дождя: в частности, венок, который был у Кўста на голове, по окончании обхода часто вешали на колодец. В Гродненской губ., на периферии основного ареала распространения обряда, Куст водили на Купалу; при этом у каждого дома парни обливали Куст водой, а по завершении обхода бросали Куст в реку, чтобы обеспечить на лето достаточное количество осадков (Fedegowski 1, 316).

Во-вторых, согласно свидетельствам начала века, процессия с Кўстом могла просто проходить через село, без посещения домов (возможно, потому, что обходный характер обряда — черта необязательная или относительно поздняя). Вместо обхода домов хозяева просили Куст обойти принадлежащие им поля, за что и платили девушкам. После обхода девушки кланялись хозяевам и говорили:

«Дай, Божэ, коб вам такы жыта був урожай, як наш Куст» (Шарая 1995, 42), ср. также мотив кустовых песен «Коло Куста да сочевиця густа». Иначе говоря, обходы с Кустом выполняли функцию традиционных «хождений в жито».

И, наконец, в-третьих, Куст соотносится и со свадебной темой, одной из ведущих в цикле поздневесенних обрядов. Об этом говорит одно редкое название ряженого персонажа *Маладая* 'невеста', а также то, что в ряде случаев Куста убирали как невесту (в белую вуаль, закрывающую лицо), а сопровождающие его девушки были одеты вместо зелени в белые одежды (Шарая 1995, 39). В кустовых песнях, кроме того, активно разрабатывались свадебно-брачные мотивы, ср. в украинской песне:

Коло Куста да сочевиця густа,
А коло бору да травиця шовкова, —
Хто ж тую сочевицю покосить,
Той мене от батюхни одпросить; —
Хто ты травицю пожне,
Той мене от батюхни возьме.

(Курочкин 1982, 159)

Украинская «Тополя» («туполя»). «Тополей» на территории Левобережной Украины называлась девушка, в триоцкий период с ног до головы закутываемая в зелень, цветы, ленты, платки, обвешанная монистами. Девушку водили по селу от дома к дому и «предъявляли» хозяевам, которые должны были выставить угощение участницам процессии²⁹; из-за немногочисленности свидетельств трудно судить точнее о географии обряда и о степени его распространенности; также нет сведений о способах уничтожения этого символа.

«Колосок» — календарный персонаж, известный на ограниченной территории (Владимирская губ. и сопредельные регионы). «Колоском» называли маленькую девочку, украшенную лентами и красиво одетую, которую, передавая с рук на руки, несли от села к полю; иногда девочка сама шла — либо по сцепленным рукам участниц процессии, либо по разложенным по земле поленьям; на поле де-

²⁹ Полтав. епарх. вед., 1904, 566; Сементовский 1843, 22–23; Максимович 1877, 506; Соколова 1979, 197; Курочкин 1982, 158.

вочка срывала пучок колосьев и убегала в село, где бросала их около церкви. Обряд назывался *колос водить*, *колос гонять*. В песнях, сопровождавших движение процессии, основное место занимали аграрные мотивы «Ходит колос по яри, по белояровой пшенице», «Где девки шли, там рожь густа», что скорее всего указывает на связь символа с ритуально-мифологическим комплексом «хождение в жито» (Смирнов 1927; Громыко 1985, 21–23); типовой заключительный эпизод — уничтожение символа — в данном случае, по-видимому, отсутствует.

Восточнославянскому Кусту очень близок южнославянский «Зеленый Юрий» — человек, с ног до головы покрытый зеленью и водимый во главе процессии, обходящей село в Юрьев день. Символ и одноименный обряд известны в Словении (главным образом в Белой Краине и Каринтии), на северо-западе Хорватии, а также в Славонии (подробно см.: Huzjak 1957). У сербов Славонии (даруварские села) в ночь накануне Юрьева дни мужчины плели огромную корзину из зелени (главным образом из буковых веток), больше метра в высоту, покрывали ее сплошь зеленью, венками и, перевернув дном вверх, надевали на голову и плечи человека, который в таком виде носил ее по селу. Эта корзина называлась *зелењак*, *листењак*, *ђурђеван*. Процессия состояла из пеших и конных мужчин, украшенных цветами, причем некоторые из них трубили в трубы и играли на других музыкальных инструментах. Они останавливались перед каждым домом, где исполняли юрьевские песни, в которых сообщалось о прибытии Зеленого Юрия, а хозяева в ответ награждали их и обливали водой из подойника (Вукмановић 1936). Обратим внимание на такую деталь: придя в очередной дом, обходники объясняли хозяевам, что нашли Зеленого Юрия «в сосновой зелени» (*u borovet listju smo ga našli*) (Kuret 1, 282). В белорусских юрьевских песнях также есть мотив, связывающий Юрия с зеленью (в данном случае — уже как с локусом, куда «отводят Юрия»), ср.:

Павядзем Юр'е да бору
Да пасадзім Юр'е на хвою...

(Веснавья песні, № 190)

Как видим, природа календарного символа, якобы изображающего Юрия/Георгия, может быть выражена исключительно по-

средством фольклорного мотива, вне связи с актуальной ритуальной практикой.

Как и в Кусте, в южнославянском обряде «Зеленый Юрий» тема уничтожения/изгнания календарного символа выражена относительно слабо. Обычно по окончании обхода его участники раздавали всем встречным ветки с Зеленого Юрия, которые использовались в хозяйственной магии (Вукмановић 1936). У хорватов ряженный в зелень персонаж назывался обычно *Juraj, Zeleni Juraj, Đuro*, а в песнях, исполняемых «юрашами», проигрываются те же мотивы:

Prešel je, prešel pisani Vuzem,
Došel je, došel Juraj zeleni...

Пришла, пришла расписная Пасха,
Пришел, пришел Зеленый Юрий...

(Cavazzi 1939, 44)

Тема раздачи зелени по домам актуальна для разных календарных обрядов (ср. «подлазнички» и под.).

Словенские варианты обряда более разнообразны. Здесь *Zeleni Juraj* (или *Vesnik* от *vesna* 'весна') — юноша (самый сильный, лучший в своей среде; реже девушка), также с ног до головы увитый в зелень (буковые, березовые, сосновые или еловые ветки; плющ, травы и цветы) или с маской-корзиной на голове; одновременно в процессе носят и «майское дерево» (спиленное дерево с украшениями; украшенный и увитый в зелень и цветы кол), которое после обхода (сопровождаемого звуками трубы и рога) устанавливают посреди села; по окончании веселья девушки разламывают все украшения как на дереве, так и на ряженном, а парни ведут Зеленого Юрия к реке и бросают его в воду; по другим данным, в воду бросают маску-корзину или же обливают водой и ряженого, и деревце, что позволяет соотнести Зеленого Юрия с комплексом вызывания дождя (Kuret 1, 268–285). Как и в других случаях, женщины подбирают ветки с украшения и сохраняют для различных магических целей. В варианте, известном в Каринтии, жизненный цикл, представляемый этим календарным символом, содержит обратную последовательность событий: смерть — воскрешение. Здесь выбранного на роль «святого Юрия» парня увивали в солому и клали в вырытую «могилу», а потом призывали его встать; он вставал, трубил, в трубу и все завершалось общим весельем (Kuret 1, 277–278).

В словенских вариантах вождения Зеленого Юрия прослеживаются параллели не только с восточнославянским Кустом, но также

с западнославянскими обрядами «вынесения Марены/Смерти» и «внесения гаика/лета». В частности, в Помурье в песнях, сопровождавших обходы Зеленого Юрия, звучал мотив «принесения нового лета», ср.:

Zelenega Jurja vodimo...
mladoletje trosimo...

Водим Зеленого Юрия...
Разбрасываем весну...

(Kuret 1, 268)

«Человек» (кукла/чучело или человек). Календарные символы этого класса встречаются на всей восточнославянской и части западнославянской территории под самыми разными именами (основные варианты рассматриваются нами ниже; ср. *Кострому*, *Семика*, *Ярилу* и др.). На юге и западе России куклу делали главным образом в Семика, Троицу или Духов день, в Поволжье — чаще всего в петровское заговенье, на Украине и в Белоруссии — на Купалу, что соответствует срокам основных календарных праздников весенне-летнего цикла в этих регионах.

Троицкая кукла. Описывая троицкие обычаи, исследователи обращали внимание главным образом на троицкую березку, тесно связанную с кумлением. Вместе с тем ряжение троицкой березки известно, как пишет В. К. Соколова, в основном в центральных и поволжских областях, на Урале и в Сибири. На других же территориях развитого троицкого комплекса: в западнорусских (Калужская и Смоленская), а также южнорусских областях известны более сложные троицкие календарные символы — троицкая кукла и «кукушка».

При изготовлении троицкой куклы иногда использовали срубленное деревце, которое просто наряжали в женскую одежду (СЭ, 1970/6, 114, рязан.). Чаще же брали деревце с двумя ветками, или ствол с прибитой перекладной, или две березки, на которые надевали женскую одежду (сарафан, юбку, кофту, фартук; в рукава и под юбку для пышности набивали сено); голову делали из тряпок, на нее надевали платок и лицо рисовали углем; у троицких кукол часто тем или иным способом подчеркивались половые признаки (крупная «грудь» и черная мочалка под юбкой, которую демонстрировали участникам праздника, см.: Миненок 1995; Винарчик 1995, калуж.); если же делали мужика, то ему привязывали палку или морковь в ка-

честве penis'a. Иногда троицких кукол делали наподобие масленичных (из соломы и старых тряпок), хотя в любом случае в их убранстве присутствовали элементы растительности (цветы, травы и др.). Некоторые куклы были близки по форме и способу изготовления к троицкой березке, которую можно рассматривать как календарный прообраз куклы (см. выше).

На юге и западе России, а также в некоторых поволжских регионах кукла могла быть безымянной; иногда ее называли *баба* или *мужик*, а также давали ей личные имена *Дуня*, *Халимон* (*Филимон*); в имени куклы могла отражаться брачно-эротическая ориентация обрядов троицко-купальского цикла (ср. пензенскую куклу по имени *Ебидошенька*: Гилярова 1996, 13); восприятие куклы как персонажа пришлого, принадлежащего к чужому миру, ср. курск. *немчик* (*немчика водить*), *гостейка* (Занозина 1991, 109).

Срок жизни куклы измерялся одним или несколькими днями; куклу делали либо в селе, либо прямо в лесу, где и срубали березки. Основные действия были те же, что и с березкой: куклу носили впереди процессии (держа за стволы, на которые она была надета), дергали и трясли ее, шумели, танцевали по ходу движения процессии, обсуждали «достоинства» куклы, пели «срамные» песни (в том числе «Чеботуху»), что отвечает эротизму как доминантной теме поздневесеннего цикла. Заканчивалась процессия у реки или на поле, где куклу *трепали*: дергали, стаскивали с нее одежду, после чего бросали во ржи, в воду или зарывали на поле (сожжение куклы практически неизвестно). Ср. характерное описание:

«На Троицу с утра 3—4 женщины шли в кусты, где березы растут рядом с рожью, и делали куклу. Для этого срубали две березки, делали крупную голову, надевали яркое платье, платок, углем разрисовывали лицо... Часов в 12 вся деревня собиралась *трепать куклу*. Впереди процессии идут пляшущие мужчина и женщина, затем женщина с куклой. Она дергает за березки, и кукла все время двигается. Дойдя до моста через реку, куклу раздевали и бросали в воду. Туда же бросали венки и приговаривали: „Теперь погибла березка“» (МГУ, ФЭ, 1982, Воронцово Куйбышевского р-на Калужской обл.).

Элементы имитации похорон куклы заметны в обычае помещать куклу на носилки или нести ее в ящике («гробу») (Корепова 1997,

№ 539, нижегород.), а также в смене плясовых и разухабистых мелодий на печальные, звучащие в момент уничтожения куклы (Миленок 1995, 284).

При наличии у троицкой куклы полного цикла (рождение—смерть) возможны и некоторые более сложные варианты ее «жизненного пути»: в Калужской обл. иногда на Вознесение делали куклу и закапывали ее в поле, а в Духов день откапывали обратно, тем самым имитируя воскрешение (хотя и не эксплицируя его) (МГУ, ФП, 1977, Барсуки Куйбышевского р-на). Тема воскрешения более определенно выражена в калужской духовской игре: люди становились в круг, в середину которого клали человека, изображавшего покойника; по бокам от него становились родственники, а его жена причитала над умершим; через некоторое время покойник вскакивал и кидался целоваться со всеми; при этом люди в кругу приговаривали: *«Милóй устал, из мертвых встал, из мертвых встал, целоваться стал»* (МГУ, ФП, 1977, Селиливо Куйбышевского р-на).

Изготовление соломенных чучел (*maj, bałwan*), украшенных в зелень и полевые травы, спорадически отмечено во время празднования Зеленых святок на юге Польши (*Świętek* 1893, 112; Kolberg 9, 141).

Семик (и Семичиха) — мужское чучело (из соломы и тряпок) или пара чучел (иногда заменяемая ряжеными-травести); часто просто украшенное деревце, называемое Семиком, изготавливаемое в Семик (т. е. получавшее имя по хронониму) и известное главным образом в Нижегородской, Владимирской губ.³⁰ С Семиком ходили по деревне, пели песни и выпрашивали подарки (так называемое семичанье): *«Семику — яичко, Семичихе — молочка...»* (Корепова 1997, № 594, Спасский р-н). Изготовленную куклу относили в поле на целый день, после чего там же раздевали, трепали, бросали или сжигали; пару кукол (Семика и Семичиху) оставляли в поле на ночь, а утром приходили и спрашивали: *«Как вы ночку провели, молодница с молодым»*, после чего кукол также разоряли (Зеленин 1915, 801, Нижегородская губ. Васильковский у.).

Таким образом, оба эти символа — и троицкая кукла (под разными личными именами), и Семик с Семичихой — были связаны как с об-

³⁰ Завойко 1914, 152; Корепова 1997, № 511, 521, 526, 528, 553, 594; Зеленин 1915, № 801, 832; Соколова 1979, 204–205.

щей календарной семантикой весенне-летнего цикла, так и с брачно-эротической доминантой, активно проявляющей себя в фольклоре и обрядности этого времени.

Кострома и Коструб (рус. *Кострома, Костромушка*, укр. *Коструб, Кострубонька*) — главный персонаж/символ одноименных календарного обряда и хороводной игры, известной русским и украинцам³¹. При широкой вариативности игровых, обрядовых и фольклорных сюжетов, относящихся к Костроме, практически неизменными остаются заключительные эпизоды обряда и игры: известие о болезни и смерти или изображение (разыгрывание) смерти Костромы (за которой может следовать ее воскрешение).

На западе и юго-западе Украины (Галиция, Буковина, Подолия, Покутье и др.) игра «Коструб» входила в состав пасхальных хороводов. Девушки образовывали круг, внутри которого становилась одна из них и вела с хороводом диалог о Кострубе. События, предшествующие сообщению о болезни и смерти Коструба, были разными (Коструб заболевает во время работы в лесу или в поле; едет в город за подарками для девушки; едет свататься и т. д.). Согласно единичным свидетельствам из Галиции, в пасхальный вторник парни делали чучело Коструба, обносили его вокруг церкви, закапывали в «могилу», после чего насильно притаскивали к «могиле» девушек, заставляя их оплакивать Коструба (Зилинский 1968, 198–199).

На востоке Украины встречаются игровые, фольклорные и обрядовые формы, посвященные Кострубу. Он является здесь персонажем песен, вероятно, хороводного происхождения, а также хороводной игры, исполняемых в течение весны и лета, по праздникам (на Пасху, Вознесение, Николин день, Петров день, Ильин день и т. п.). По сведениям из Переяславского у. Черниговской губ., в начале весны девушки устраивали игру, в которой одна из них, находясь в середине круга, изображала умершего Коструба, в то время как остальные пели: «*Помер, помер наш Кострубонька...*»; в конце игры «умерший» воскресал, вскакивал, о чем и сообщалось в

³¹ Зилинский 1968; Добрынкина 1874; Даль 2, 175; Похороны Костромы 1914; Зеленин 1995, 266–269; Кулаковский 1946; Коропова, Белоус 1985; Бернштам 1993; ЭО, 1900/1, 154–155; Ивлева 1994, 60–61.

песне: «Ожив, ожив наш Кострубонька...» (Максимович 1877, 522; то же на Житомирщине).

Подобные неприуроченные игровые формы получили широкое распространение в России. Термин *Кострома* (заменивший здесь *Коструба*) означает и игровой персонаж, и саму игру, часто детскую (брянск., курск., орлов., тульск., воронеж., москов., владимир., нижегород., казан., костром.). Детали игрового сюжета могут значительно расходиться, в то время как общая его канва сохраняется. Игроки встают в круг, в центре которого находятся Кострома (обычно она лежит неподвижно и молчит) и ее *бабка*, *мать* или *нянька*, которые и ведут диалог с остальными. Он начинается с вопросов о здоровье Костромы, а также с мотива угощения (часто поминального) у Костромы:

Костромушка-Кострома,
Ты жива ль, наша кума?
Как у нашей у кумы накануне на свече
Ели кашу с молоком и пышечку с творогом.
Здорова ль кума?

(ЭО, 1900/1, 154, воронеж.);

Ой, у Костромушки кисель добривинный,
Ой, у лебедушки канун да свечи...

(ЖСт, 1996/4, 14, пензен.)

После этого перечисляются этапы «болезни» и «умирания» Костромы и в итоге сообщается о ее смерти. Дети тянут Кострому хоронить, а затем она вскакивает и ловит или салит всех подряд.

В ряде центральнорусских и поволжских регионов были известны «похороны Костромы» (Владимирская, юг Нижегородской, Пензенская, Саратовская губ.), совершавшиеся в петровское заговенье. Накануне или в сам день «похорон» делали чучело *Костромы* (*бабушки Стромы* — Корепова, Белоус 1985, 92, нижегород.), на которое надевали женскую одежду (сарафан, платок). Реже делали чучело мужчины — *батюшки Костромушки*, в пару к нему выбирали «жену», которая и оплакивала его (Похороны Костромы 1914, владимир.); *Костромушкой* иногда называли чучело коня-русалки (достаточно типичное для Среднего Поволжья); Кострому могла изображать молодая женщина или девушка. Для изготовления чучела использовали преимущественно обмолоченный ржаной сноп

(солому), иногда сорняки, прутья или же наряжали донце прядильного гребня (ИРЛИ, колл. 156, п. 3, № 40, л. 65, Саратовская обл. Базарно-Карабулакский р-н)³².

В «похоронах Костромы» чучело или ряженого кляли на носилки (в колоду, в корыто), несли по селу (обносили вокруг церкви), относили к реке, в поле, в лес, пародируя похоронную процессию (женщины оплакивали «умершую», «поп» кадил камнем или лаптем). Дойдя до места, чучело раздевали и бросали в воду (сжигали, оставляли на поле или под деревом, на меже, реке — закапывали в землю).

В играх с участием Костромы/Коструба в отдельных, достаточно редких случаях мог проигрываться сценарий полного жизненного цикла. По свидетельствам с Нижегородчины, раньше чучело Костромы делали во вторник, а хоронили лишь в воскресенье (Корепова, Белоус 1985, 93).

Для семантической характеристики рассматриваемого календарного символа большое значение имеют его названия. *Кострома*, *Коструб* являются производными от **kostra*, которое в вост.-слав. языках и диалектах означает 'остатки культурных растений после их обработки (мелкие зерна ржи, отделяемые при просеивании; части льна и конопли, оставшиеся после трепания и чесания)', а также 'жесткие части растений (прутья, розги)', 'непригодные для употребления растения и их части' (ЭССЯ 11, 163; СРНГ 15, 79–82). Эти значения находят соответствие в материале (солома, сорняки, прутья), из которого изготовлялось чучело Костромы.

Связь названий *Костромы/Коструба* с растительным кодом подтверждается и на акциональном уровне. Некоторые игры с участием Костромы/Коструба представляют собой операционные тексты, описывающие процесс обработки растительного сырья и превращения его из природного объекта в культурный. В детской игре, записанной в Херсонской губ., Кострубонька сидит в центре круга и изображает процесс возделывания земли, выращивания и сбора урожая (пахота, боронование, сев, жатва, вязание снопов и их вы-

³² В песнях и репликах, сопровождающих «похороны Костромы», заметен мотив внезапной смерти Костромы (Кострома — опившаяся на пиру девица, Кострома повесилась), давший повод Д. К. Зеленну увидеть прообраз этого символа в «заложных» покойниках, а в ее «неправильных» похоронах — похороны «заложных» (Зеленин 1995, 166–169).

воз), а также обработки зерна (молотьба и помол). После этого Кострубонька умирает, и дети оттаскивают его в ров (Зилинский 1968, 204). В брянских вариантах «Костромы» разыгрывается весь процесс обработки растительного сырья и превращения его в полотно: Кострома берет прядиво, обтирает его, заливаает, мнет, трет, мыкает мычки, прядет прядево, снует, навивает, затыкает, ткет, холсты мочит и колотит. После этого Кострома заболевает, соборуеться и умирает, а затем встает и танцует (Кулаковский 1946).

Подобно некоторым другим сезонным персонажам триоцко-купальского цикла, в образе Костромы актуализируется эротический элемент, а обряды и тексты с участием Костромы содержат также и мотивы вызывания дождя.

Эротический элемент является ведущим для Ярилы — календарно-мифологического символа/персонажа, сколь бы то ни было достоверных сведений о культе которого крайне мало³³. Впервые Ярила (как персонаж) упоминается в послании Тихона Задонского 1765 г. (осуждавшем языческий праздник в Воронеже): «...избирался миром человек, которого обвязывали всякими цветами, лентами и обвешивали колокольчиками... В таком наряде под именем Ярилы ходил он, пляшучи, по площади в сопутствовании народа обоего пола» (Соболевский 1910, 267). Позже И. М. Снегирев опубликовал описание костромского гуляния, на котором совершалось погребение Ярилы: «старик в лохмотьях нес в небольшом гробике куку, представляющую мужчину с его естественными принадлежностями. Пьяные бабы провожали гробик до могилы...» (Снегирев 1838/4, 55). Наконец, Э. В. Померанцева опубликовала архивные материалы начала XX в. из Даниловского у. Ярославской губ., где сохранялся обычай «погребать ярилину плешь»: молодежь делала из глины куклы Ярилы («в рост человека с подчеркнутыми признаками мужской силы») и Ярилихи, а после гуляния разбивала и кидала их в воду (Померанцева 1975, 128). Этим сведения о Яриле как календарном персонаже/символе фактически и ограничиваются³⁴ (см. подробнее в Части II,

³³ О семантических и этимологических аспектах слав. **jar-* см.: Иванов, Топоров 1974, 180–194; ЭССЯ.

³⁴ Учитывая личность П. Шпилевского и особенности его литературно-научного творчества (включающего элементы домьсливания, а также прямые фальси-

главе 8-й). Принадлежность обряда к поволжскому региону кажется вполне оправданной, ибо именно здесь зафиксирован хроним *Ярила* (*Ярилин день*), означающий петровское заговенье или понедельник после него (Корепова 1997, 136–137, нижегород.). В этот день в ряде мест в Поволжье действительно рядили и провожали некое чучело, однако чаще всего его называли не *Ярилой*, а «весной», «русалкой» или присваивали ему имена других календарных символов/персонажей, характерных для этого региона; *Ярило* же остается исключительно хронимом (или реже — названием обряда). Ср. в пензенском описании: «Ярило. Он совершается в заговенье после Троицы. Это воскресенье, в которое бывает заговенье, также называется „русальным“. Вместе с празднованием Ярилы „провожают весну“. В это воскресенье девки и парни делают соломенное чучело, которое носят высоко над головой и поют песни. Это чучело проносят по селу несколько раз, затем за селом его сжигают. „Ярило“ — покровитель земледелия. На Ярилу земля ярится» (РЭМ, д. 1322, Инсарский у.). В Ярилин день совершаются в Поволжье помимо похорон чучела ритуальные обливания с целью вызывания дождя, соотносящиеся с комплексом метеорологической магии, характерной для всего троицко-купальского цикла.

Таким образом, учитывая этимологию имени (от **jar-* 'весна'), а также фаллические элементы в его «оформлении», *Ярилу* в его поздних воплощениях можно рассматривать (во всяком случае отчасти) как типичный сезонный символ (ср. словен. *Vesnik*, рус. *весна*), имеющий отношение к земледельческому культу и воплощающий плодородие.

В связи с этим, возможно, не случайно ареальное соседство Ярилы с «весной» — другим популярным символом, фигурирующим в троицком обряде «проводов весны», известном также главным образом в Верхнем и Среднем Поволжье.

По случаю «проводов весны» делали два предметных символа. Во-первых, «лошадь» (кобылу, коня) (главным образом на Нижегородчине), которую рядили в петровское заговенье, однако «коня»

фикации), всерьез принимать в расчет «описание» Ярилы, приводимое им, кажется невозможным (ср.: Древлянский 1846, 20–21).

русалкой не называли³⁵, ср. «Вёсну провожали в заговенье. Ходили по улице, пели песни, рядили коня» (ГУ, 42—2—102, Сергачский р-н). Ряженный «конь» обычно возглавлял шумную процессию, которая с кривлянием и грохотом проходила по селу, что собственно и означало «проводы весны» (ср.: Зеленин 1915, № 971).

Во-вторых, в рамках «проводов/похорон весны» изготавливалась также кукла (обычно соломенная): «В заговенье после Троицына дня делают чучело и носят его по селу, и бьют в доску и заслон, пляшут и поют песни. Затем направляются тоже к реке и с досадою бросают в нее чучело. Это значит „проводили весну, похоронили ее в воде“» (РЭМ, д. 1296, л. 61, Пензенская губ. Городищенский у.). Реже в «проводах весны» фигурировала ряженная в женский костюм березка (обычно это имело место в тех случаях, когда «проводы весны» приурочивались к самой Троице, а не следующему за ней воскресенью): «На следующий день после Троицы березу топили — провожали весну» (ГУ, 23—11—15, Шахунский р-н).

В восточнобелорусском Полесье также иногда делали куклу-вясну (в рамках обряда «вождения стрелы»). В Ветковском р-не Гомельской обл. ко дню Вознесения женщины делали из тряпок небольшую куколку, и на Вознесение брали ее с собой в поле; шли они туда большой и шумной процессией, распевая весенние песни. «Ідом к жыту, дзе жыта пасеяна, і ў жыце закопваем лялечку <...> Гэта ўжо лічыцца вясна <...> Хто кажа: „Ты сё лета (в этот год. — Т.А.) была нехарошая, сухая, каб ты такая не вернулася, вясна, болей ты нам не нада! Закапуйце яе! <...> Хадзіце, людзі, на абед, ужэ пахавалі вясну <...>“. Закопав в землю куклу, женщины возвращались домой с пением летних песен. «Гэта ўжо кончаецца вясна і пачынаецца лета» (Барташэвіч 1985, 115).

От «проводов весны» в ряде случаев трудно отличимы «проводы русалки» (основную литературу об обряде см.: Зеленин 1916; Виноградова 1986). В Поволжье и ряде центрально- и южнорусских областей так назывался обряд, приуроченный к петровскому (называемому здесь часто *Русалкиным*) заговенью (особенно в районах, где много выходцев из южнорусских областей, а также из Украины и Белоруссии). Имя *русалка* присваивалось тем же двум

³⁵ Это наблюдение см.: Корепова, Белоус 1985, 90.

предметным символам: чучелу/кукле (иногда ряженому человеку) и реже — ряженому «коню» («кобыле»). Обряды с ряженым конем совпадали с «проводами весны» (с единственной разницей: «проводы русалки» были известны на значительно более обширной территории)³⁶. Шумная процессия, возглавляемая «кобылой», проходила по селу, а затем бросала чучело в поле или воду. Иногда в знак погребения русалки-коня в специально вырытые ямы кидали лошадиные черепа (РЭМ, д. 1521, л. 16—17, Симбирская губ.).

Связь русалок с хлебными полями (в том числе цветущими), проявляющаяся в многочисленных и разнообразных поверьях и мифологических рассказах, нашла отражение и в обрядах их «проводов». Так, в Московской области куклу-русалку, сделанную в канун Русального заговенья, разрывали в поле (ИРЛИ, колл. 47, п. 10, д. 35, л. 44, Вяземский р-н). В тех случаях, когда «русалку» изображал ряженный, его «отводили» в хлебное поле: «На заговенье русалку провожали. Уберём какую-нибудь женщину, нарядим солдатом, горб сделаем. Или мужика уберем рогами. Кто наряжен, тот и русалка. Идем за деревню, она играет и пляшет, ей подыгрывают. За околицу идут и разберут. Говорят, „русалку отвели во ржи“, теперь она будет во ржах» (ИРЛИ, колл. 47, п. 20, № 27, л. 29, Старожиловский р-н). На Рязанщине русалку (антропоморфное чучело или ряженого «коня») провожали в ржаное или конопляное поле (*русалку в канаву праважать*) (Слепцова 1996, 8, Шацкий р-н). В южнорусских областях чаще, чем в других местах, встречается русалка в облике соломенного или тряпичного чучела в женской одежде. Имя чучело получало в зависимости от того, как называлась русалка (мифологический персонаж) в данной местной традиции: так, например, в Курской обл. кукла называлась *щекотухой* (Занозина 1991, 82, Касторенский р-н). В южнорусских обл. календарный символ «русалку» изображала девушка, одетая в безобразную одежду, с черненным сажей лицом, распущенными волосами и др., т. е. напоминающая русалку мифопоэтической традиции (Зеленин 1995, 251—253).

«Проводы русалок» не ограничиваются южнорусской территорией. Через посредство южнорусских областей поволжские обряды «проводов русалки» связаны с восточнополесскими (Черниговщина,

³⁶ Минх 1890, 105 (Саратовская губ.); Зеленин 1995 (по указ.); Зеленин 1915, № 979 (Пензенская губ.); Доброзраков 1853, 56 (Нижегородская губ.).

восточная Гомельщина, юго-запад Брянщины и северо-восток Житомирщины). Здесь «проводы русалок» приурочены обычно к троицкой (Русальной) неделе (см. специально: Виноградова 1986). В качестве «русалки» в них чаще всего фигурирует ряженая в зелень девушка, в исключительных случаях — ряженая в старую одежду или даже кукла из соломы. Обычно «русалку» выгоняют или провожают за село (в сторону кладбища, на поле, к воде, туда, где растут деревья), пугают, щелкают кнутами, а также заставляют «русалку» перепрыгнуть через огонь, после чего она считается неопасной («яна ўжэ год ня верняцца — агнём пярэйдзя яна») (ЖСт, 1997/2, 59). Иногда выведение ряженой «русалки»-девушки за село сопровождалось уничтожением некоего предметного символа. Например, на Черниговщине из села одновременно выводили «русалку» в венках и выносили сноп соломы, который сжигали за селом (ПА, Вел. Вась Репкинского р-на).

Добавим к этому, что в качестве календарного символа «русалки» могли изготавливать не куклу, а иной предмет, в частности аналог ритуального деревца. Так, например, на Полтавщине, на периферии основной зоны распространения «проводов русалки», к петровскому заговенью брали шест, насаживали на него колесо и все это обвешивали лентами и цветами. Такую «русалку» выносили за село, пели песню: «*Русалочку до бору проведу...*», а за селом чучело забрасывали песком и заливали водой, после чего разрывали на части (Полтавские епарх. вед., 1904, 567).

Демоническая тема в названии календарных символов, уничтожаемых в том числе в Полесье в составе троицко-купальских праздников, не ограничивается «русалкой». По мере движения на запад (уже в районах Нижней Припяти) «русалка» уступает место другим антропоморфным символам с демоническими именами, например «черту» или «чуме» (чучела которых сжигали в календарных кострах) (Виноградова, Толстая 1990, 106; Агапкина 1996, 274; ПА, Стодоличи, Присно Гомельской обл.), а также «ведьме» — самостоятельному календарному символу, уничтожение которого приурочено к купальским праздникам, когда злокозненная деятельность ведьм, согласно поверьям, заметно активизировалась. Установлено, что тема изгнания/уничтожения ведьм пронизывает всю полесскую (украинско-белорусскую) купальскую обрядность (см. выше о купальском

деревце). Однако на западе и в центре Полесья «ведьминская» тема находит воплощение в уничтожении предметного воплощения демона — чучела, называемого *ведьмой* (ПА, брест., волын., житомир., ровен.; Тавлай 1986, 156, 158; Виноградова, Толстая 1990, 106). Это чучело делали как из обмолоченного снопа, сена, тряпок, набитых в мешок или холстину, так и из зеленой травы и цветов. Как и другие антропоморфные чучела, «ведьму» одевали в женскую одежду (часто старую и рваную); рисовали углем лицо; в руки «ведьме» могли дать бумажное ведро, намекая тем самым на «отбирание молока». Чаще всего чучело насаживали на кол и в таком виде пронесли по селу и изгоняли, преследуя людей, несущих чучело (несли его девушки, а преследовали их парни). Чучело обычно сжигали в костре (что связано с традицией разжигания здесь купальских костров), а также забивали камнями, кидали в воду или спихивали в нее (*видьму топлять*), проводя «ведьму» через специально положенные мостки (ПА, Берестье Ровенской обл.). Как и в рассмотренных выше обрядах, календарный символ этого времени мог иметь форму дерева, пучка зелени или цветка, а также сооружения, напоминающего пугало (шест с лошадиным черепом), что подробно исследовано в другом месте (Виноградова, Толстая 1990, 107 и сл.).

На территории украинского Полесья (в восточной его части) мифологические образы ведьмы (как преимущественно западнополесского символа) и русалки (как восточнополесского символа) накладывались друг на друга, поэтому календарный символ (например, в виде дерева с куклой, сжигаемых или водружаемых на плот, пускаемый по воде) получал имя *русалка-ведьма* (ПА, Рясно Емильчинского р-на Житомирской обл.).

Тема символического уничтожения ведьмы является ключевой для терминологии и фразеологии обрядовых костров как у южных славян (на масленицу), так и у западных, ср. зап.-слав. «жечь чародейницу» (см. в следующей главе), а также для комплекса мифологических мотивов, сопутствующих разжиганию купальских костров (ср. у мазуров: в купальском костре сгорают ведьмы; их самих не видно, но слышно, как они трещат, — Szyfer 1975, 67), хотя сведения об изготовлении символа «ведьмы» у западных и южных славян крайне редки. Так, в окр. Слану (Средняя Чехия) в канун Иванова дня наверху поленницы дров помещали сделанную из тряпки куклу-ведьму и сжигали ее (Vurošní obyčje, 130).

На Украине и в Белоруссии изготовление календарных символов приурочено главным образом к дню Рождества Иоанна Крестителя (Ивану Купале), что в полной мере отразилось в названиях этих символов, ср. также выше о купальском деревце. Среди них наиболее популярны следующие.

Купала — имя, которое иногда присваивалось купальскому символу (кукле или чаще «деревцу»). Куклу наряжали в женский наряд, насаживали на жердь и носили по селу, а затем сжигали (в купальском костре — Занозина 1991, 95, курск.), а там, где его не жгли, топили, причем не обязательно на Купалу: например, в Жиздринском у. Калужской губ. это делали в петровское заговенье (Громыко 1991, 346).

По некоторым сведениям, под именем *Купалы* могла выступать и ряженая в зелень девушка: «...В Острове с рассветом Иванова дня крестьянские девушки выбирают из своей среды самую красивую, раздевают ее донага и опутывают с ног до головы зеленью и цветочными гирляндами. Это — „девушка-купала“. Избранница ведет всю девичью толпу в лес, где толпа сперва завязывает Купале глаза, а затем начинает песни. Во время хоровода Купала с завязанными глазами обязана раздавать „на удачу“ заранее приготовленные венки из зелени и цветов» (РЭМ, д. 1414, л. 8, Псковская губ.). Это свидетельство поразительным образом напоминает известное описание, приведенное П. П. Чубинским и посвященное *Ляле* — украшенной в зелень и цветы девушке, которая после песен и хороводов раздает венки девушкам (Чубинский 3, 29–30, Кременецкий у. Вольнской губ.). Описание, близкое к этим двум (с упоминанием девушки-купальницы), приводит и П. Шпилевский в своих очерках Мозырского у., но в подлинности этого сообщения нет уверенности.

Купальское чучело, изготавливаемое к празднику Рождества Иоанна Крестителя, могло называться *Иван/Ян*. Под этим именем оно встречается на Украине и в Польше. На Украине мужское имя провоцировало создание чучела мужского облика (в мужской рубаше, иногда в штанах) и мужской состав участников обряда изготовления и уничтожения чучела, а приуроченность обряда к Ивану Купале обусловила обычай топить (*купать Ивана*) чучело и даже устанавливать его в воде, что также можно рассматривать как рефлексы темы вы-

звания дождя, ведущей в цикле весенне-летних праздников, ср. также в купальских песнях: «Купався Иван да в воду впав» (КПП; ПА, ровен., волин.; Пашина 1995, 238, сев.-сумск.). Однако в любом случае кульминационным моментом этого обряда является «смерть» «Ивана/Яна», в купальских песнях многократно редуцированная:

Купайла на Ивана,
 Да й купаўся Иван, да с кладки ўпав.
 Да й купаўся Дэніс, да й на гиллю завывс.
 Да й купаўся Мыкыта, да й упав у карыгты.
 Да й купаўся Модэст, да й упав ў овэс.

(ПА, Верхние Жары Гомельской обл.)

В Польше изготовление чучела встречается в составе «собутек»: в окр. Плоцка (зап. Мазовше) на крышу в канун праздника ставили чучело по имени *Jan*, а через пару дней снимали или его сносил ветер (АКJ); в Опочиньском пов. делали чучело, называемое *chochoł* 'хохол, инородец' и укрепленное на жерди; чучело несли впереди обрядовой процессии и обносили вокруг костра, где и сжигали (ŁSE, 1980/22, 105, 108; то же в Великопольше: Andrzejczak 1964, 39). У словаков *Ján* — одно из названий купальского дерева (Валенцова 1996, s. v.).

Марина / Марена — ритуальный символ, известный на Левобережной Украине (в Харьковской и Полтавской губ.) и в южнорусских областях³⁷. Чаще всего куклу делали из соломы, реже — из пучка крапивы, дерева, днища прялки, обвешивали цветами, фруктами, плодами, лентами и лоскутами; надевали на нее женский наряд, украшения (мониста), заворачивали в епанчу; иногда вместо куклы «Марынку» изображала молодая девушка, наряженная в несколько сорочек, надетых на поднятые кверху и связанные руки (Пашина 1998, 79). Кукла называлась чаще всего *Ма(о)ри(ы)нка*, *Марынка-русалочка*, иногда *Ма(о)рена*, реже — *Уляна*, *Катерина*. Куклу носили по селу, иногда, установив ее где-нибудь, устраи-

³⁷ Иванов П. 1907, 103, 156; Линева 1906, 225; Петров 1871, 344–345; Полтав. епарх. вед., 1904, 22; Иванова, Марусов 1893, 440–441; сводные источники: Чубинский 3, 194; Зеленін 1995, 273; Соколова 1979, 231–232, 256–257.

вали рядом трапезу, а затем у реки срывали с куклы одежду и топили (при этом иногда девушки купались и сами). На Верхней Кубани Морену делали девочки до двенадцати лет, рядили березу или облепиху, несли к речке под пение песни «*Морена ризова, сама дери зова, Ивана Купала, сама в воду пала*» (ср. выше об Иване/Яне), где камнями сбивали с куклы украшения и топили (Курачеева 1999, 248–249). По всей видимости, для этого календарного символа более других характерна связь с метеорологической темой, и в частности с вызыванием дождя. В этом контексте примечательно, что в Саратовской губ. (у украинских переселенцев) *Морынку* делали из глины, а затем топили (Минх 1890, 105), ср. обычай при засухе красть у горшечников горшки и топить их.

Марынка, *Аринка* — одно из возможных имен антропоморфной «кукушки», которую в южнорусских областях «крестили» на Вознесение или Троицу (Журавлева 1994, 32). *Марьяночка* и *Ульяночка* — основные имена «весняночки» в весенних закличках, исполняемых главным образом там же, на Левобережье (Агапкина 2000, 63, 69).

Король (Kráľ). В ряду календарных символов троицкого цикла, известных за пределами восточнославянской традиции, наиболее заметен чешский и моравский «король» (*král*). Этот символ распространен в Чехии (в основном на юге и западе) и практически повсеместно в Моравии, и действия с ним по сути представляют собой основной эпизод троицких праздников, аккумулирующих в себе множество разнородных элементов (пастушеские состязания, поединки, общинная критика)³⁸. В самом общем виде действия с «королем» состояли из трех этапов.

На первом происходил выбор «короля» из среды молодых парней: «королем» становился либо сын сельского старосты или другого сельского главы, либо парень, победивший в ежегодном состязании пастухов, либо тот, кто в троицкий понедельник раньше других пригнал свой скот на пастбище. В дополнение к «королю» выбирали «свиту»: ее составляли «знаменосцы», «адъютанты», «пажи», «палач» и «глашатай».

³⁸ Сводное описание обряда см.: Zíbrt 1893, 105–129; исследование обряда на русском языке см.: Валенцова 1996.

На втором этапе «король», ведомый своей «свитой», либо направлялся в центр села, к установленному там «майскому» дереву, либо сразу же начинал объезд села: в том и другом случае следующим наиболее протяженным эпизодом становилось «оглашение имен», т. е. судилище над всеми «фамилиями» села с указанием на их достоинства и недостатки (подробнее см. в Части I, в главе «Общинная критика и тема избавления от грехов»).

Наконец, на третьем, заключительном этапе происходила «казнь короля» (его преследование, срубание головы и т. п.). Причем если в некоторых вариантах для «казни» находился более или менее подходящий повод (например, «король» обвинялся в несправедном суде), то во многих других эпизод с «казнью короля» не был мотивирован логикой предшествующих действий, что, собственно, и дает основания для выделения в качестве самостоятельных двух эпизодов: «казни короля» и «общинной критики». Автономность этих фрагментов на первый взгляд единого обряда заметна в том, что оба они описываются с помощью разной терминологии и фразеологии. Интересующий нас фрагмент, связанный с выбором, вождением и последующей казнью «короля», называется (в основном) *hledati krála*, *honiti krála*, *voditi krála* [искать, преследовать, водить короля] (Моравское Словацко); *honit krála* [гнать короля] (чехи, мораване); *jízda králů*, *jezdít na krála* (Моравское Словацко, Чехия и Моравия).

Оставив, таким образом, в стороне «общинную критику», обратимся к самому «королю» и рассмотрим его как символ, в котором (несмотря на имя) явно преобладают черты фитоперсонажа.

Убранство «короля» составляла белая одежда, украшенная цветными, в основном красными лентами; одежду (ризу) иногда делали из коры дерева, украшали его зеленью и цветами; порой «короля» одевали в женскую одежду, завешивали красными платками. На голову ему надевали корону (бумажную или из древесной коры), а в руки давали «деревце», называемое «маем» (ветку или верхушку молодого дерева — елочки, сосны); такие же «маи» несли в руках приближенные в свите «короля» (Zíbrt 1893, 112; Královec, Čadek 1895, 492). Иногда «маи», богато и красиво украшенные, ставили на дом, где жил «король» и некоторые из его приближенных (Zíbrt 1893, 120). К короне или убранству «короля» могли быть привязаны березовые метелки, которые колыхались при движении (ČL, 1911/21, 452). Если процессия была конной, а не пешей, кони были с заплече-

тенными гривами, с лентами и колокольчиками (Moravské Slovensko 1922, sv. 2, č. 2, 774).

Во рту «король» иногда держал цветок, что было знаком его молчания, ибо на протяжении всего обхода он, случалось, не произносил ни слова (Zíbrt 1893, 110, морав.). Лицо его могло быть полностью завешено лентами и цветами, свисавшими с короны. Пассивность «короля», как и других рассмотренных нами выше сезонных символов и календарных персонажей, заметна также и в том, что его вели, взяв за руки, двое приближенных (ČL, 1898/8, 291, Южно-Чешская обл.); если же он сидел на лошади, то вели ее под уздцы.

Для понимания «короля» как сезонного символа важны неоднократно повторяющиеся в описаниях реплики его свиты о том, что «короля нашли в зелени». Так, в окр. Властибора (Южно-Чешская обл.) процессия, придя в дом, сообщала хозяевам: «*Vedeme vám krále rále, našli sme ho v tej zelenej trávě*» [Ведем вам короля, мы нашли его в той зеленой траве] (Vaňous 1895, 32). Вспомним тот же мотив в связи со словенским Зеленым Юрием.

Помимо того что «короля» наряжали и водили по селу, демонстрируя всем односельчанам, или сажали его в центре села, под майским деревом, если оглашение «критики» происходило публично на главной площади, важнейшим эпизодом была «казнь короля». Чаще всего «королю» отрубали голову: по завершении «оговаривания», происходившего в центре села, или по окончании объезда села «королевской процессией» один из приближенных «короля» («палач» или кто-нибудь другой) вынимал «меч» и объявлял: «*Otče, otče, otče náš! Pane králi, hlavu dole maš*» (Zíbrt 1893, 412, Градец Кралове) или «*Pojd' te se na našeho kata dívati, jak bude králi hlavu stínati*» — «*Po nejprv, po druhé, po třetí — až našemu králi hlava uletí*» [Пойдите посмотреть на нашего палача, как он будет королю голову рубить. — Раз, два, три, и у нашего короля голова улетит] (ČL, 1911/21, 453). Параллельно кто-нибудь менял корону на голове у «короля» на старый горшок; «палач» замахивался «мечом» и сносил «голову» долой. Известны случаи, когда «короля» провоцировали на «побег» и вся свита гналась за ним: если «королю» удавалось убежать, он сохранял свой титул еще на целый год, если нет — подвергался «казни».

Другим вариантом наказания является «купание короля» (*koupaní krále*). В окр. Крумлова (Южно-Чешская обл.) «короля» в одежде из сосновой коры и в короне вели к пруду, где кто-нибудь из

присутствующих сбивал с него корону в воду со словами: «Королевская корона, лети в воду!» «Король» обязан был влезть в воду и выловить корону (хотя стоявшие на берегу всячески препятствовали этому); «король» имел право вылезти на берег, только надев на себя корону (Zíbrt 1893, 127). Примечательно, что «купание короля» осмыслялось как календарная граница купального сезона: до этого события родители запрещали детям купаться, говоря: «*Ještě se král nekoupal!*» [Еще король не купался!]. Символическое потопление «короля» в луже, местном пруду или речке также могло быть заключительным эпизодом обряда (Žalud 1919, 112). Иногда в воду бросали не «короля», а «лентяя», т. е. того, кто в отличие от «короля» последним выгнал в этот день скот на пастбище (Královec, Čadek 1895, 494).

Наконец, в составе духовских праздников известен еще один вариант, когда параллельно с «преследованием» или «казнью короля» разыгрывалась и «казнь лягушки». В Градце (юж. Чехия) после общинной критики происходило *stínání žaby*, т. е. «срубание лягушки», когда у лягушки, привязанной к пруту или к жезлу одного из участников обхода, «палач» срубал голову (Zíbrt 1893, 115), и только после этого начиналось «преследование короля». В окр. Пльзень (зап. Чехия) «лягушку» (сделанную из сахара) приговаривали к казни за мнимые и абсурдные прегрешения, которые и оглашали публично: «*Žábo, cos to učinila, že jsi našemu králi všechny knoflíky ukousala?*» [Лягушка, что ты наделала, что у нашего короля все пуговицы откусила?] (Zíbrt 1893, 120). В некоторых случаях эпизод с «королем» отступал на второй план, и основными были действия с «лягушкой», которую, например, мог изображать человек. Так, в Чехии, например, обряд мог называться *držít žabu* 'обдирать лягушку'. Процессия в составе «короля» с елочкой и нескольких приближенных обходила все дома в селе и собирала дары. В составе процессии ехала небольшая двуколка, в которой была спрятана «лягушка». Один из участников обхода в каждом доме произносил такой текст: «*Dřu, dřu žábu na řezábu (strom), aby nechodila do zelí ani do hráchu*» [Обдираю, обдираю лягушку, чтобы она не ходила в капусту и горох] (ČL, 1911/21, 293).

Таким образом, в чешских и моравских троицких обычаях, связанных с «выбором короля», несмотря на обилие мотивов самого разного происхождения, как кажется, проигрываются практически все

основные эпизоды ставших нам уже знакомыми ритуалов с участием календарного символа. Это и изготовление/создание/обряжение календарного персонажа, в облике которого (при общей сниженной антропоморфности, проявляющейся в закрытии лица, молчании, двигательной и поведенческой пассивности) заметны фитоморфные черты (мотив «пребывания» короля в зелени; одежда и корона из древесной коры, обрядовое деревце в руках, украшения в виде зелени, метелок, цветов), а также участие в обряде параллельно с антропоморфным и зооморфного (териоморфного) символа («лягушка»). Это и мотив «выставления», демонстрации календарного персонажа всему сообществу: проход с ним через все село; помещение его либо в центре культурного пространства (в центре села под майским деревом, а в доме — в горнице за столом), либо введение его в каждый дом; оглашение присутствия этого персонажа, сбор даров для него. Это, наконец, символическое уничтожение календарного символа, выражающееся в данном случае в его «казни», «потоплении» или «изгнании».

Рассмотренные выше великопостные обходы с «летом» предусматривали участие ряженого персонажа, называемого *král'ovná* 'королева'. Чаще персонаж с таким именем фигурировал в обрядовых обходных процессиях более позднего времени — от Пасхи до Духова дня, в частности в процессиях, связанных с чисткой местных колодцев (Regnica 1951, 68, морав.). Как правило, «королеву» наряжали в белые одежды, обычно в одежду невесты или молодой жены, и водили по селу в сопровождении «свадебной процессии» (состоящей из «подружек невесты», «дружек»); «краловна» и «невеста» могли существовать и параллельно, причем одна из них обязательно носила в руках украшенное деревце. Войдя в дом, деревце устанавливали посередине комнаты и исполняли благопожелания (Horváthová 1986, 165). В этом западнославянском календарном символе, как и в восточнославянском Кусте, проигрываются свадебные мотивы, а также мотивы, связанные с вызыванием дождя.

«Птица». Среди символов этого класса в русской традиции наиболее известна «кукушка», «похороны» или «крещение» которой составляет основу одноименного южнорусского обряда (Калужская, Брянская, Орловская, Тульская, Курская, Белгородская обл.; реже Московская, Смоленская). Как и многие другие постпасхальные об-

ряды, «крещение или похороны кукушки» могут совершаться в календарном диапазоне от Вознесения (или даже воскресенья Жен-мироносиц) до Духова или Петрова дня (включая как подвижные, так и фиксированные праздники). Помимо действий, связанных с предметным символом, создаваемым специально к обряду, в нем нашлось место и другим действиям, типичным для троицкого цикла (прежде всего — кумлению девушек, о нем см. в Части II, в главе «Календарь и социальная сфера»).

Обряд прекрасно описан и исследован, так что ограничимся лишь кратким обзором материала³⁹.

В центре обряда — изготовление символа, чаще всего называемого «кукушкой». Орнитоним присваивается ему обычно по названию растения, используемого в качестве основы предметного символа: *кукушка*, *кукушкины слезки*, *дрёма*, *заря* и др. Обычно траву вырывали с корнем и именно корень наряжали в женскую одежду — рубаху, сарафан, платок (по размеру подходящие для небольшого корня); кукла могла быть и матерчатая.

Иногда в одежде присутствовали элементы погребального костюма девушки-невесты (ср. одно из названий обряда *хоронить кукушку*), или часто ее просто наряжали как невесту (например, в фату) (Журавлева 1994, 32). «Кукушка» могла изображать и вдову, которой якобы «мужа не достало», что также акцентирует свадебную тему поздневесенней обрядности (Кедрина 1912, 102). О том же говорит и изготовление брачной пары «кукушка» и «кукун» (последнего одевают в мужскую одежду). В Белгородской обл. записан вариант с участием маленьких мальчика и девочки, изображавших жениха и невесту и возглавлявших процессию с «кукушкой» (Журавлева 1994, 32).

В редких случаях могли делать подобие птицы (обычно в виде тряпичной куклы, украшенной цветами, — Зеленин 1915, № 658, курск.; или из бересты — РАМ, Дебри Смоленской обл.) или же использовать живую птицу (воробья) (Журавлева 1994, 32, брянск.).

В большинстве же случаев символ «кукушка», будучи растительным по материалу, имел и форму растения. По брянским материалам,

³⁹ См. основные работы: Шейн 1899, 343; Кедрина 1912; Елеонская 1912/1994; Соколова 1979, 200–203; Бернштам 1981; Смирнов 1981; Пашина 1993; Журавлева 1994; Зеленин 1995, 281–287; Громыко 1985, 18–20.

«кукушкой» мог называться букет полевых цветов или просто украшенный корешок соответствующего растения (Пашина 1993, 33). В Тульской губ. «кукушкой» называли подобие деревца: под Николин день в лесу в землю втыкали крест-накрест две черемуховые ветки, которые обвешивали лентами, цветными тряпочками, крестиками, цветами и травой; получалось что-то вроде шалашика, называемого «кукушкой», рядом с которой кумились девушки и устраивалась совместная яичница. В отличие от других обрядовых форм эту «кукушку» не трогали, и она стояла там до зимы (Сухотин 1912, 98—99). Очень часто «кукушкой» называлась украшенная ветка, аналог троицкого деревца. На Белгородчине такую ветку называли *репей* (ср. аналогичное название троицкого деревца на Нижегородчине — Коропова 1997).

Собственно «крещение» кукушки заключалось в следующем. Либо ее «крестили», надевая на нее одежду и крестик (или сажали ее на ветку, куда были повешены крестики), либо под ней кумились девушки, тем самым становясь ее крестными родителями. Известны и более редкие формы. «Кукушку» могли носить в лес, «как бы в церковь», где ее купали или мочили в воде («крестили»), а также выбирали ей мальчика и девочку с качестве кума и кумы (Журавлева 1994, 33).

После изготовления «кукушку» тем или иным образом «хоронили». «Похороны кукушки» состояли обычно в закапывании чучела в землю: либо в лесу, там же, где происходило кумление, либо в поле, куда «кукушку» специально относили. В Калужской обл. «похороны кукушки» сводились к тому, что на Вознесение выкопанный цветок «кукушку» несли в рожь, где просто закапывали в землю, «чтобы рожь уродилась». А через полторы недели, на Троицу, в том же месте поля из березовых ветвей делали троицкую куклу, которую носили по селу, после чего трепали и вместе с венками бросали в реку (МГУ, ФП, 1977, т. 5, № 210, Куйбышевский р-н, д. Высокое). Связь с аграрной темой прослеживается и в других свидетельствах из Калужского края. Согласно одному из них, девушки «кукушку» хоронили на Вознесение, и до Троицы или Духова дня парни пытались найти это место и выкопать «кукушку». В Духов день девушки ходили на избранное место и проводывали могилку. Если земля была не тронута, то считалось, что год будет урожайным на хлеб и свадьбы (ЖСТ, 1999/4, 6).

Иногда «кукушку» хоронили в воде, ср. курск. *топить кукушку* (Занозина 1991, 81). Иногда ее оставляли в лесу, привязывали к ветке дерева и т. п. В то же время свидетельств о «похоронах кукушки» значительно меньше, чем о ее «крещении», т. е. снаряжении и кумлени под ней девушек.

Актуализируемый в этих описаниях полный жизненный цикл (рождение — смерть или смерть — возрождение) находит подтверждение в свидетельствах о том, что «кукушка» проживала в «этом» мире некий период (обычно с Вознесения до Троицы), когда ее ставили в доме, в лесу или закапывали в землю, и лишь по прошествии полутора недель уничтожали, проводывали или даже выкапывали (Пашина 1993, 37).

Обряд «похорон кукушки» принято связывать с популярными у славян (и в том числе у восточных) поверьями о том, что начиная с Петрова дня (и некоторых других близких дат) кукушка исчезает, перестает куковать, превращается в ястреба (подробное об этом см.: Гура 1997), что отвечает представлению о троицко-купальском цикле как о периоде переходном, оформляющем природные изменения как средствами ритуала, так и на языке календарно-мифологических поверий и примет.

Кроме того, очевидна соотнесенность символа «кукушка» с движением календарного времени (ср. в этом контексте разнообразные связи кукушки со временем — гадания о сроках жизни по кукованию, часы с «кукушкой» и мн. др.). Можно предположить, что в семантическом поле этого символа проигрываются не столько отдельные мифопоэтические доминанты поздневесеннего периода (календарно детерминированные сезонные изменения в природе и поведении животных, социальная изоляция и обособление отдельных половозрастных групп), а скорее более общие смыслы, и денотатом этого символа является само календарное время, исчерпывающее свой сезонный предел.

«Проводы соловушки» известны нам исключительно по нижегородским материалам. В петровское заговенье или какой-нибудь другой день из соломы, тряпок, веток, растений (лопухов, например) делали чучело/куколку «соловушки», водили вокруг него хороводы, носили по селу, после чего либо относили в поле и там «трепали» (разрывали), либо бросали в воду (ГУ, 44—1—60, 23—2—13, По-

чинковский р-н; 26—14—14, Лукояновский р-н). В «похоронах соловушки» актуализированы мотивы вызывания дождя, ср., например, песню, исполняемую в это время: «*Сохнет, вянет в поле травка без дождя*». На Нижегородчине зафиксирован также редкий символ «воробей». В Шатковском р-не в день «проводов весны» (вероятно, в петровское заговенье) хоронили воробья: какой-нибудь мужчина просто ложился на носилки и изображал покойного, вокруг него собиралась процессия и под пение, смешанное с плачем и смехом, относила его в жито (ГУ, 46—7—74).

«Гоньба утушки» зафиксирована в Рязанской, Пензенской и Нижегородской обл. Здесь на Троицу или в петровское заговенье совершались действия, осмысляемые как «изгнание утушки», при том, однако, что предметный символ отсутствовал, ср. названия обряда *гоньба утушки, провожать весну гагой, наряжать гагу* (Будде 1895, 19; Гилярова 1996, 15). В одних случаях изгнание выражалось в том, что процессия молодых женщин и девушек, сцепившихся руками, двигалась по селу из конца в конец под пение протяжных песен (например, «*А серыя гуси, ой, гага, гага...*»). Собиратели отмечали крайнюю сосредоточенность участников и чинность самой процессии, придающие происходящему вид «священного обряда» (Будде 1895, 19, рязан.). В Нижегородской обл. *гоньба утушки* заключалась в том, что кто-нибудь из взрослых, повесив себе на шею веники, брал косу и проходил по селу, что называлось *гонять уток* (Корепова 1997, № 603, Шатковский р-н). При отсутствии предметного символа важно отметить параллелизм терминологии, выявляющий связь этого обряда с другими, аналогичными. В Пензенской обл. тот же обряд также мог называться *ходить с Костромужкой*, хотя никакого чучела при этом не делали.

«Шуляк» (ястреб) как календарный символ известен главным образом на Подолье (Литинский, Винницкий, Гайсинский и Брацлавский у.). В первый понедельник петровского поста женщины, собравшись вместе, делали из собранных в складчину платков чучело «шуляка» (ястреба), приставляли ему клюв и лапы и клали на расстеленный на земле платок, где было насыпано зерно и лежали яйца, сыр и мясо. «Шуляка» тыкали во все кучки подряд, а затем, обернув в сторону мяса, говорили: «*Не дывись на*

куры, а дывысь на падло». При этом исполнялись разные песни, в том числе и фривольного содержания, в одной из которых говорилось: «А мы того шуляка розирвемо на трое...» (ср. название обряда *гонити шуляка*). По ходу обряда разыгрывались отдельные сценки из жизни шуляка, отмечавшие наиболее важные моменты его жизненного цикла: свадьба, рождение ястребенка и др., после чего «шуляка» рвали на части и каждая женщина выкупала свой платок. Потом женщины шли по селу и купали одну из женщин в реке. На периферии подольского ареала сохранялось лишь название обряда (*шуляка лякать*, Коробка 1891, 32, юж. часть Житомирского у.), в то время как содержание было утрачено. Согласно некоторым другим данным, в качестве ритуального символа могли выступать и убитые коршуны, однако эти сведения, в силу компилятивного характера источника, нельзя считать надежными (см.: Климиник 4, 88–98).

Очевидно, что в мифопоэтическом пространстве символа «шуляк» проигрывалась тема календарного времени, проживание которого и составляло его смысл. Кроме того, в поле соответствующего обряда входили также бесчинно-эротические элементы (ср. в Части II, в главе «Брачно-эротическая тема...»); часть его эпизодов представляла собой символическое изгнание хищных птиц, нападающих на посевы (тема, также актуальная для поздней весны и начала лета). Так, одна из женщин выбрасывала из дома красный платок с криком: «Гонить курку, вона лен клюе» (Венгрженевский 1895; Холодная 1999, 34–35).

Чтобы закончить птичью тему, укажем также на известный кашубский обряд, называемый *ścianie kani* [обезглавливание коршуна], совершаемый в летний Иванов день или накануне его. При таком названии в качестве уничтожаемого календарного символа сам коршун фигурировал крайне редко. Обычно «казнь» (которой предшествовал «суд» над «коршуном» и которую осуществлял специально выбранный «палач») совершалась либо над живой или убитой вороной, посаженной в клетку или привязанной к колу, либо над цветком, также привязанным к колу или палке; в редких случаях «коршуном» называли ведьму, которую символически казнили в ивановскую ночь. «Казнь» состояла в том, что вороне срубали голову мечом, а цветок перерубали на колу, после чего их обычно зака-

пывали⁴⁰. Отсекание головы и тема «суда», уже встречавшиеся нам в южнославянских карнавальных обычаях осуждения и казни Пуста, а также в чешских троицких обычаях «изгнания короля», заставляют усматривать в них некое сходство.

К рассмотренным выше основным классам календарных символов («человек», «растение», «птица») примыкает восточнополесская «стрела/сула», вождение которой совершалось обычно во второй половине весны (чаще на Вознесение) и — так же как и другие обряды этого времени — маркировало рубеж весны и лета⁴¹. На Вознесение (т. е. в день, считавшийся в традиции русско-украинско-белорусского пограничья последним днем весны) к центру села сходились со всех концов группы женщин: они водили хороводы и, стоя в хороводе, исполняли подходящие к сезону и случаю песни, среди которых главной была «Стрела» (песня с зачином типа «Летела стрела да вдоль села...»). По истечении некоторого времени женщины отправлялись на поле под пение той же «Стрелы»; на поле также водили хороводы, после чего женщины «хоронили стрелу», т. е. закапывали в поле принадлежащие каждой из них мелкие женские предметы и украшения (сережки, гребенки, ленточки, монеты, шпильки, называемые иногда «стрелой») либо — в исключительно редких случаях — тряпичную куклу или деревце. Иногда в зелень, ленты и цветы наряжали девушку, которая убегала от остальных, ее догоняли, она падала в поле и перекатывалась по земле вместе с остальными (вспомним аналогичное преследование во время «погони за королем» в чешских обрядах). Последняя деталь согласуется с указанием на то, что «вождение стрелы» совпадало по времени с первым выходом в поле с целью осмотра посевов (подробнее см. в Части II, в главе «Хождение в жито»).

Два основных действия — вождение хороводов и закапывание в землю неких предметов — видимо, легли в основу терминологии: *водить стрелу (сулу)* и *закапывать стрелу, хоронить стрелу*, причем не исключено, что разные названия закреплялись за разными

⁴⁰ Stelmachowska 1933, 169–170; Guttowa 1950, 470–472; Kolberg 39, 371–373; Гильфердинг 1862, 62–63; Гура 1997, 542 и сл.

⁴¹ Гусев 1986; Гусев, Марченко 1987; Барташевiч 1985, 108–134; Можейко 1985, 128–132; Пашина 1986; Веснавья песнi.

ми эпизодами (*водить* — за вождением хороводов; *хоронить* и *закапывать* — за действиями на поле).

Согласно объяснениям, которые давали его участницы, «вождением стрелы» провожали весну и завершали сезон исполнения весенних песен (примечательна в этом смысле смена репертуара: на пути в поле женщины пели весенние песни, на пути обратно — троицкие, летние). С точки зрения практической магии обряду приписывался аграрный характер (что, впрочем, скорее всего есть результат контаминации «вождения стрелы» с осмотрами посевов); кроме того, считалось, что «вождение стрелы» предохраняет село и поля от грозы и грома (что согласуется с поздневесенним комплексом профилактических «метеорологических» обрядов, посвященных защите от града и грозы, а также объясняет отчасти название обряда, ср. *стрела* 'молния').

Возвращаясь к вопросу о календарном символе, легко заметить, что, хотя закапываемые во время «похорон стрелы» предметы (шпильки, ленточки и т. п.) вряд ли могут претендовать на статус календарного символа, в песенных вариантах «Стрелы» встречается знакомый мотив убийства птицы (черного ворона; утки-селезня), змеи, добра молодца (Веснавья песні, № 292—297; Елатов 1977, 117)⁴². Нельзя исключить того, что именно «убийство» (как мотив) лежит в основе этого обряда, оформляющего границу календарных сезонов в терминах смерти человека, птицы или хтонического животного.

* * *

Завершая обзор многочисленных календарных символов троицко-купальского цикла восточных и западных славян, заметим следующее.

Во-первых, обряды с участием всех этих символов маркируют важнейший (второй по значимости в течение весенне-летнего цикла) календарный рубеж, связанный с кульминационной точкой вегетативного цикла и в целом природного расцвета, в свою очередь при-

⁴² Ср. трактовку сюжета «Стрелы»: «Поэтическая семантика полного текста „Стрелы“ воспроизводит древнеславянскую мифологическую антитезу „огонь—вода“ („стрела“ — метафора молнии, слезы — метафора воды), и мотив оплакивания убитого молодца... имел магическое значение (отвести грозу и вызвать дождь)» (Гусев, Марченко 1987, 133).

ходящейся на период летнего солнцестояния (Купала) или к нему близкого (Троица). Этим, как нам кажется, и объясняется такая огромная роль сезонно детерминированных элементов (растений и птиц) в фактуре и форме этих символов, а также в их терминологии.

Во-вторых, этот календарный рубеж оформляется в терминах и понятиях переходных обрядов семейного цикла, т. е. в категориях рождения и смерти (символ проходит стадии рождения/создания, жизни и смерти/умерщвления). Тем самым календарное время мифопоэтически сближается со временем человеческой жизни (веком), имеющей начало и конец, одно описывается через другое, что в целом есть проявление антропоморфно ориентированной модели мира и мифопоэтического тождества макро- и микрокосма.

Из этого со всей очевидностью следует, что основным «денотатом», просматриваемым за множеством троичко-купальских символов, оказывается само время, время «природного расцвета», заканчивающееся (исчерпывающее себя и идущее на убыль и потому умирающее или, чаще, умерщвляемое) к моменту совершения соответствующих обрядов. Кроме того, в символах троичко-купальского цикла, как и в масленичных (в отличие от великопостных), проигрывается и тема возрождения. Таким образом, эти календарные символы можно, предположительно, считать рефлексамии сезонных духов, ретроспективно связанных с культами умирающих и воскресающих божеств. Эта тема, тема исчерпанного календарного периода, наиболее явно просматривается в таких символах, как Зеленый Юрий и чешский «король» (имеющих черты фитоперсонажей), в троичких и купальских деревьях и мн. др.

В-третьих, каждый из троичко-купальских символов имеет, помимо этого, свое специфическое содержание, которое может быть адекватно прочитано лишь в контексте всего круга троичко-купальской мифологии. В семантической структуре каждого из троичко-купальских символов воплощаются те или иные доминантные темы, мотивы и сюжеты, актуальные для всего троичко-купальского сезона.

Так, символ ведьма связан с демонологической темой троичко-купальского периода, а именно с ведьмами, активизирующимися на Купалу, а символ русалка — с появляющимися на Троицу русалками. Символы-персонажи Куст, Герман, Иван/Ян соотносятся прежде всего с метеорологической темой, занимающей доминирующее положение в календаре конца весны и начала лета, поэтому

в семантическом пространстве этих символов преобладают мотивы вызывания дождя и профилактики градобития. К матримониальной теме имеют отношение прежде всего такие символы, как майское деревце, Маладая (Куст) и кукушка-невеста, к земледельческой — стрела, колосок, отчасти Куст и Семик и т. д.

Чаще же, как мы показали выше, в семантическом поле каждого троицко-купальского символа проигрывается несколько мифопоэтических мотивов: от предельно общих, связанных с оформлением календарного рубежа весны и лета, до предельно конкретных, обращенных к отдельным доминантным темам троицко-купальского цикла. Так, в символе Куст соединяются мотивы матримониальные и метеорологические, в символе русалка — демонологические, метеорологические и общекалендарные и т. д.

ВЕСЕННЕ-ЛЕТНИЕ КАЛЕНДАРНЫЕ СИМВОЛЫ В БАЛКАНОСЛАВЯНСКИХ ТРАДИЦИЯХ

Как видно даже при беглом знакомстве с материалом, балканославянские календарные символы заметно отличаются от тех, что известны у западных и восточных славян, а также на западе южнославянского ареала: ни ритуальные деревца, ни орнито- или зооморфные символы (в рамках весенне-летней обрядности) на этой территории практически не встречаются. Как мы уже отмечали, говоря о карнавальных символах, тема смерти и возрождения, столь характерная для календарных символов большинства европейских традиций, для балканославянской весенне-летней обрядности как будто бы нетипична.

Вместе с тем весенне-летние календарные символы известны и здесь, но, в отличие от остальных славянских традиций, балканославянские (сербская, болгарская, македонская) явно отдают предпочтение человеку как объекту и субъекту символизации. Человек является главным объектом символического перевоплощения, при том что иногда его заменяет кукла.

Кроме формальных различий, балканославянские весенне-летние календарные символы, как кажется, имеют совершенно иную мифологическую семантику. Они строго ориентированы на две основные темы: во-первых, на вызывание дождя и обеспечение плодородия и, во-вторых, на переход девушек-подростков в группу брачного воз-

раста, причем, как правило, в рамках одного символа/персонажа одновременно проигрываются обе эти темы.

Болг. лазарки, серб. лазарице, сев.-вост.-болг. буенец и другие типологически и, возможно, генетически близкие им обходы (типа кралиц, ладариц и пр.), совершаемые в Лазареву субботу, традиционно трактуются исследователями как посвященные, призванные способствовать переходу молодых девушек (13–15 лет) в группу молодежи брачного возраста (см. подробнее: Колева 1973). На это указывает целый ряд фактов.

Есть множество прямых свидетельств того, что девушка, не участвовавшая в лазарских обходах (один или три раза), не может считаться невестой (Маринов 1914, 390; Филиповић, Томић 1955, 96; Добруджа, 274). Одежда лазарок представляет собой либо традиционный костюм невесты, либо частично состоит из предметов одежды и украшений, одолженных девушками у недавних невест (Михайлова 1973). После участия в лазарских обходах девушка получает право на определенные изменения во внешности и поведении: гулять с парнями; украшать себя венком и киткой — букетиком цветов, сплести волосы в косы и носить «косатник» (Каменова 1992, 42; Петрова 1982). В песнях, которые исполняют лазарки, заметное место занимают любовно-брачные мотивы; в некоторых местах лазарки и «буенец» выбирают для посещения те дома, где либо живут молодые женщины, недавно вышедшие замуж (им они исполняют так называемые *булчински песни* с упоминанием свекра и свекрови и посвященные семейным отношениям молодых — Добруджа, 328), либо парни, достигшие брачного возраста (Колева 1981, 84, Хасково). Примечательна и обратная зависимость: в той же Добрудже перед свадьбой во время изготовления свадебного знамени и других свадебных атрибутов принято исполнять лазарские песни (Добруджа, 278). Укажем также, что в состав обходной дружины может входить пара «жених» (переодетая девушка) и «невеста» как символ предстоящего брака для участвующих в нем девушек. Такова структура северо-восточноболгарского обходного обряда «буенец», главными действующими лицами в котором выступают «буенец»-жених и «булка»-невеста (Капанци, 162)⁴³. У сербов в Косово главными

⁴³ Есть определенные основания связывать болг. название главного действующего лица этого обряда и исполняемого участниками обряда танца *буенец* со

действующими лицами обряда были Лазар и Лазарица (их обоих изображали переодетые девушки), причем голова Лазарицы была покрыта белой вуалью невесты (Vukanović 1986, 390).

На очевидный переходный характер лазарского обхода и лиминальный статус его участниц указывают и некоторые запреты и ограничения, сопряженные с посещением лазарок: сербы считали, что если лазарки застанут хозяев в доме с раннего утра, еще до того, как те успели позавтракать, то это приведет к болезням хозяев или даже к неурожаю (Zečević 1973, 66, 78); отчасти с этим, наверное, связан запрет лазаркам входить в дом, а также запрет причащаться сразу после того, как человеку спета лазарская песня (Захариев 1935, 221, Каменица).

Есть еще один момент, имеющий отношение к лазарским обходам и увязываемый исследователями с любовно-брачной направленностью лазарских обходов. Известно верование, согласно которому девушку, принявшую участие в лазарском обходе (т. е. реконструктивно — подготовленную к браку), не может похитить мифологический Змей (Маринов 1914, 403; Петров 1974, 382), ср. также сербское поверье о том, что, если девушка не участвует в лазарских обходах, она будет на «том свете» жабам воду носить (Борђевић 1958, 382)⁴⁴. Заметим, что сама тема похищения девушки змеем весьма популярна в южнославянском фольклоре и специально — в весенних песнях (см.: Ангелова 1973). Согласно недавно высказанной точке зрения, подобные факты указывают на то, что «готовность к браку по законам мифологической логики связывается с защищенностью девушек от похищения змеем» (Беновска-Сьбкова 1996, 153).

Помимо посвятительной темы, для лазарских обходов весьма характерна тема плодородия и урожая, которая во многих случаях преобладает в лазарских песнях, ср.:

значениями 'растущий; лицо, не достигшее зрелости; участник посвятительного обряда', что согласуется с общей семантикой лазарских ритуалов (см. выше в Части II, в главе «Календарь и социальная сфера»).

⁴⁴ Апотропеический характер лазарских обходов заметен в характерных текстах типа «Бегите, змеи, идут лазарице» (серб.), в женском обычае вязать на спицах во время движения лазариц из убеждения, что от звяканья спиц убегают змеи (Лазаревић-Големовић 1957, 560).

Играј, играј, Лазарко, ова је кућа богата...	Играј, играј, Лазарка, этот дом богатый...
Обрни се, Лазарко,	Повернись, Лазарка,
Да ни врне кишица,	Чтобы к нам вернулся дождь,
Да ни расте пченица,	Чтобы у нас росла пшеница,
Да пунимо кошеве.	Чтобы мы наполнили корзны.
Кој дарује Лазарку,	Кто одарит Лазарку,
Да му роди берићет,	Пусть у него будет урожай,
Стока му се патила,	Пусть скот у него плодится,
Ведро му се пунило...	Пусть ведро у него полняется...
Пчеле му се ројиле...	Пусть пчелы у него роются...

(Дебелковић 1907, 302–303)

Аналогичные продуцирующие, и прежде всего земледельческие, мотивы встречаются и в благопожеланиях, исполняемых лазарками: так, лазарки кропили хозяйку медом и желали ей: *«Да се лепят пчелите кога се роят и да останат на куп у дома, а не да бягат по чужди дворове!»* [Пусть пчелы «приклеиваются», когда роются, и остаются всем роем дома, а не разлетаются по чужим дворам!] (Арнаулов 1943, 86). В тех случаях, когда в обходной процессии выделяется один персонаж Лазарица — девочка с завязанными руками и глазами и с ног до головы увешанная зелеными ветками и цветами, водимая Лазаром, — основные действия, направленные на достижение плодородия, адресованы именно ей. Так, в Призрене хозяйка обрызгивает Лазарицу водой, говоря: *«Ајде да имамо берићет»* [Пусть будет урожай!], а одаривая лазарицу кукурузой и другой пищей: *«Нека се поље кити класом, као лазарице цвећем»* [Пусть поле украсится колосом, как лазарицы цветами]; сами же лазарицы обсыпают хозяев фасолью, которую те потом сохраняют на семена (Лазаревић-Големовић 1957, 559–560).

Наконец, тема вызывания дождя также присутствует в лазарских обходах, хотя часто не прямо, а скорее в форме «цитат» из традиционных балканославянских обрядов вызывания дождя — «додолы», «пеперуды» и Германа. В восточной Фракии и некоторых районах Родоп (Ивайловградско, переселенцы из Гюмюрджинско) Лазар представляет собой куклу, сделанную из цилиндрического вала ткацкого стана или ручной прялки, реже — из деревянной крестовины. Эти предметы обматывают женской одеждой (часто одеждой невесты), украшают цветами, делают голову из хлопка и завешивают лицо на манер головного убора невесты; с куклой девушки совер-

шают обход домов, а после него идут к реке, где разбирают куклу и моют ткацкий вал в воде, что отчасти напоминает обычаи с куклой Герман (Родопи, 104); пускают куклу в источник, обрызгивают или мочат ее водой (Вакарелски 1935, 435; БМ, 181).

По другим версиям, в средних и восточных Родопах лазарские обычаи объединяются с обычаем пеперуда, что выражается прежде всего в приуроченности обряда вызывания дождя к Лазаревой субботе, а также в терминологической контаминации: главное лицо — девочка-сирота, с ног до головы обвитая зеленью — называется *Пеперуга*, *Вай Дудула* и под., а сопровождающие ее участницы обряда — *лазарки* (Родопи, 105). Известным влиянием обрядов вызывания дождя на лазарские обходы можно объяснить встречающийся в разных сербских, македонских и болгарских регионах обычай украшать лазарок, лазариц в зелень (преимущественно в бузину и вербу как основные растения, используемые при вызывании дождя), обрызгивать и даже обливать их водой.

Тот же набор реквизитов и обрядовых действий (ряжение в зелень с ног до головы, вождение ряженого персонажа, его обливание и окропление водой), как мы видели, широко представлен и в словенско-хорватском Зеленом Юрии, и в белорусском «Кусте», и в некоторых других обрядах, связанных с изготовлением/обряжением календарного символа. Хотя рассмотрение окказиональных обрядов вызывания дождя типа «додолы» и «пеперуды» не входит в наши задачи, тем не менее заметим, что эти обряды имеют близкие параллели — как западноевропейские (ср. вождение ю.-герм. «водяной птицы», австр. «Зеленого короля», швейцар. «майского медведя» и др.), так и собственно славянские (вождение Куста, Тополи, Зеленого Юрия), состоящие в «вождении» укутанного с ног до головы в зелень обрядового лица, почти всегда обливаемого по ходу процессии. От собственно балканославянской «додолы» или «пеперуды» все эти обряды отличает строгое календарное приурочение, а также отсутствие прямо выраженной в сопутствующих фольклорных текстах цели действия (вызывания дождя).

В заключение несколько слов о Лазаре как календарном символе. Мы обратили уже внимание на то, что основным объектом и субъектом символизации в балканославянской традиции является человек (обычно девочка или девушка, наряжаемая «женихом» или «невестой», овиваемая в зелень и получающая имя *Лазар*, *Лазарица*, *буе-*

нец, булка и др.). В ряде случаев человека заменяет кукла, имитирующая женский образ при наличии мужского имени *Лазар*. Стоит отметить, что изготовление куклы *Лазар* на юго-востоке Болгарии (см.: Миков 1986, Миков 1993; Кузманова 1993) имеет продолжение за пределами болгарской территории, прежде всего в Греции (в Беломорской Фракии, Гюмюрджинско и Драмско). Как констатирует М. Беновска-Сыбкова, на греческой территории лазарские обычаи с куклой известны и грекам, и болгарам, что может считаться результатом «культурного диалога». В греческих же лазарских обрядах присутствует и эпизод разыгрывания «смерти» и «воскресения Лазаря», связываемый рядом исследователей не только с соответствующим евангельским эпизодом, но и с мифами об умирающих и воскресающих божествах (Беновска-Сыбкова 1996, 150–151), хотя в славянских обрядах эта тема не развита.

Как мы уже отмечали, в отличие от календарных символов в других славянских традициях, в балканославянских фактически отсутствуют эпизоды уничтожения/изгнания календарного символа, осмысляемые как его смерть, убийство или потопление. Лишь на юге Сербии и кое-где в Македонии по окончании обхода девушки поют песню «*Растурај се, Лазаре*» [Расходись, Лазарь], после чего расходятся по домам (Лазаревић-Големовић 1957, 559); в Гевгелии в Вербное воскресенье до полудня девушки «пејат Лазар» [поют Лазаря], а после полудня «испрашќјат гу вонка чак уд села» [изгоняют Лазаря вон из села] (Тановић 1927, 56); так же и в Струшко вечером в Вербное воскресенье «испраќа се Лазара» [изгоняется Лазарь] (МФ, 1973/12, 57). Однако, как нам кажется, в названных случаях термины изгнания относятся скорее к самой лазарской процессии, нежели к календарному символу, и являются не более чем знаком окончания лазарских обходов.

Таким образом, южнославянские лазарки/лазарице представляют собой в известном смысле этнокультурный компромисс: включая целый ряд элементов общеевропейского распространения (обрядение календарного символа-персонажа, женские обрядовые обходы, связанные с обеспечением урожая и дождя; ряжение в растительность), лазарки/лазарицы как цельный ритуально-мифологический комплекс конституируются только на Балканах, вероятно, под сильным влиянием местных, неславянских, культур (Ристовски 1973, 34–35). Естественно, что в силу приуроченности обряда к Лазаре-

вой субботе и проекции имени (Лазар) на образ, а также в связи с посвятительным характером обряда (где обрядовый персонаж символизировало лицо, достигшее брачного возраста) этот основной календарный символ имел исключительно антропоморфный характер.

Мара-Лишанка — календарный символ (кукла), фигурирующий в одноименном пасхальном обряде/игре, известном на ограниченной территории юго-восточной Болгарии (р-н Бургаса). В семантическом поле этого символа фактически присутствуют те же темы и мотивы, что и в лазарских обычаях. Мара-Лишанка — либо кукла небольшого размера, сделанная из одежды невесты с девичьими украшениями, а по виду напоминающая голову невесты, либо кукла в человеческий рост (Русев 1892; Маринов 1914, 587–589). В пасхальную (Празну) среду девушки собираются вместе и, сделав куклу, отправляются с ней на место общего сбора, где становятся двумя цепочками и припевают каждой девушке, которая по очереди держит куклу, припевку, в которой называют имя девушки и имя ее возлюбленного; в итоге кукла переходит из рук в руки, пока не «опоют» всех девушек:

Мару и Лишанку, скоро ли ти додиш?	Мара и Лишанка, скоро ли придешь?
— Скоро — ду гудину, ф празнуту	— Скоро, через год, в Праздну
	нидьяльу. неделю.
— Ми кути ти додиш, когу ти навариш?	— Когда придешь, кого ты догонишь?
— (Имя девушки, которая держит куклу)	— (...) невесту и (...) жениха.
главеницу и (имя ее жениха) главеник.	

(Русев 1892, 223–224)

В конце куклу разбирали и расходились по домам. По материалам Л. Микова, в игре могли также принимать участие и парни, целью которых было отобрать куклу у девушек (что трактуется исследователем как символическое «похищение невесты») (Миков 1990, 116). В других вариантах обычая «Мара-Лишанка» акцентируются мотивы вызывания дождя и обеспечения плодородия. Сделав куклу, имеющую вид головы невесты, девушки обходят с ней село и поля и купают куклу в реке (АЦР, Тонева, 18). Куклу могли не только купать, но также пускать по воде — особенно в тех случаях, когда кукла изображала горбатую и уродливую невесту, «представляющую собой обобщенный символ чего-то плохого, опасного и нежелательного». Она была воплощением всего отрицательного, и пото-

му ее уничтожение, по мысли исследователя, именно в таких случаях есть «обусловленный акт» (Миков 1990, 117).

Кукла-невеста (*булка*) — календарный символ (Фракия, Малко Градиште), изготавливаемый к празднику *Светото* (местное название дня Сорока мучеников)⁴⁵. Кукла — фигура в человеческий рост, одетая в одежду девушки брачного возраста, собранную по всему селу. Девушки охотно отдают для этих целей свою одежду, так как считается, что *булка* ('невеста', так называют куклу) обеспечит их здоровьем и поможет в устройстве брака. Одежду набивают соломой или тряпками, из них же или из пустой тыквы делают голову, на манер невестинского наряда завешивают «невесте» лицо красным покрывалом. Куклу укрепляют на специфическом транспортном средстве (деревянная четырехугольная рама на колесиках) и оставляют в условленном месте, чтобы ввести ее в действие позже.

Брачная ориентированность праздника в целом заметна в том, что сам этот день считается в местной традиции днем ежегодных смотрин для девушек брачного возраста. Поэтому ко дню Сорока мучеников все девушки готовят для себя новую праздничную одежду, а также знамя (*байраче*) — домотканое полотенце, прикрепленное к пруту длиной 50—70 см, которое каждая девушка носит при себе.

Изготовив куклу, девушки отправляются к месту предварительного сбора (большому дубу), где водят хороводы и поют; затем целой процессией (в сопровождении близких и родственников) идут к месту, называемому, как и сам этот день, *Свето* 'святое', где также водят хороводы и поют. В репертуаре этой части праздника преобладают припевки эротического содержания, совершенно недопустимые для исполнения девушками в какое-либо другое время, но адекватно воспринимаемые на этом празднике; в качестве примера С. Генчев привел лишь одну, самую, по его словам, «безобидную»: «*Панаир се пръскаше, юнак Елка тръскаше...*» [Ярмарка расходилась, молодец Елку встряхивал (потряхивал)] (Генчев 1984, 42). Помимо припевок, эротический оттенок придают обычаю дети, которые, подбегая к девушкам сзади, задирают им юбки, а также парни, подглядывающие и подслушивающие за девушками из ближайшего укрытия.

⁴⁵ Подробное описание куклы и самого обычая см.: Генчев 1984.

После игр и развлечений, а также после того, как были «опеты» все девушки, присутствующие на празднике начинают движение в сторону села, делая остановку около местной церкви, где девушки поют лазарские песни, а куклу сваливают на землю и парни и дети забрасывают ее яйцами (вероятно, в продуцирующих целях). Далее процессия с куклой движется по селу и все встречные стараются ушипнуть куклу, полагая, что это приносит здоровье и счастье. В конце, у родника, находящегося близ церкви, девушки разбирают куклу.

Согласно С. Генчеву, описавшему этот праздник, кукла-«невеста», появляющаяся в обряде на его заключительной стадии (после того, как были «опеты» все девушки брачного возраста, как они прошли смотрины и т. п.), есть своеобразный символ брака, достигнутого в результате общих усилий людей, принявших участие в продуцирующем обряде (Генчев 1984, 45). Иными словами, речь идет о том, что календарный символ (в данном случае «невеста») ориентирован не столько на активизацию частных браков девушек, принявших участие в обряде, сколько на инициирование производительной энергии социума в целом. Отсутствие же как такового эпизода уничтожения календарного персонажа (его сжигания, потопления или растерзания), как и в лазарках, обусловлено характером денотата, стоящего за этим символом (девушка, обретающая новый для себя социальный статус невесты).

Еньова буля — календарный персонаж/символ, фигурирующий в летней ивановской обрядности болгар в составе одноименного обряда и известный преимущественно у фракийского населения южной и северо-восточной Болгарии. В обряде находят воплощение все мифологические константы этого календарного периода: и брачно-посвятительная тематика, и обеспечение плодородия, и вызывание дождя. Основной персонаж/символ обряда — невеста солнца или невеста Яна/Ивана, по имени *булка*, *Еньо*, *Яньовче*, *Еньово буле*, *Иванка* и под. Ее изображает девочка, отобранная по целому ряду признаков; ее наряжают невестой, завешивают лицо красным покрывалом, опоясывают травами и цветами и т. п.; одежду для нее одалживают у недавней невесты. Вместо девочки в достаточно редких случаях наряжают куклу или даже обряжают под невесту какой-нибудь предмет, например ткацкий вал.

Главным эпизодом, связанным с вызыванием плодородия, является обход девушками, несущими на плечах Еньову булю (чтобы она не ступила на землю), полей, виноградников, загонов и пастбищ, сопровождающийся исполнением хоро и песен. Иногда участницы процессии совершают специальные ритуалы, призванные повлиять на урожай. Так, после обхода полей девушки выходят на берег реки и, разделившись на две группы, занимают два берега. С одного берега спрашивают: «Сита ли ще бѣде годината?» [Сытым ли будет год?], на что Еньова буля отвечает «Сита» [Сытым] или «Не ще бѣде сита» [Не будет сытым]. Если она скажет «Сита», то девушки с противоположного берега громко кричат: «Чуйте! Сита ще бѣде годината!» [Слушайте! Год будет сытым!]. Затем таким же образом расспрашивают Еньову булю об урожае жита, ячменя, кукурузы и других культурных растений (Маринов 1914, 496).

Наконец, отдельные детали обряда (обмывание Еньовой були водой, действия у колодцев и источников) указывают на связь обряда с вызыванием дождя (см.: СД 2, s. v.).

* * *

Таким образом, для балканославянских календарных символов совершенно нехарактерна модель полного жизненного цикла, воплощаемая в символах/персонажах большинства восточно- и западнославянских традиций (типа Ярилы, Костромы, «короля» и др.), а также связь (пусть и косвенная) с культом исчезающих и возвращающихся божеств. Это отличие, как нам представляется, обусловлено спецификой мифопоэтического содержания всего весенне-летнего цикла балканославянского календаря, имеющего несколько иные (по сравнению с восточными и западными славянами) мифопоэтические «приоритеты»: брачно-посвятительный комплекс, адресованный девушкам, а также тема вызывания дождя.

Отличиями в содержании объясняются и расхождения в форме символа и его «судьбе». Тяготение к антропоморфности обусловлено, как мы уже говорили, тем, что большая часть календарных персонажей балканославянских традиций символизировала именно девушек предбрачного возраста. Как раз это последнее обстоятельство и повлияло на то, что по завершении обходов календарный персонаж, символизирующий девушку предбрачного возраста, не уничтожался

и не изгонялся (как у восточных или западных славян). Участие в таком обходе лишь повышало социо-возрастной статус девушек, и поэтому не было никаких оснований для демонстративного уничтожения (растерзания, поругания и т. п.) их символа — реквизита ряженой «лазарицы» или самой куклы (будь то *булка* или *Мара-Лишанка*): девушка-«лазарица» снимала свой наряд и возвращала хозяйкам невестинскую одежду, а куклу просто разбирали.

ИТОГИ

Мы рассмотрели календарные символы/персонажи, фигурирующие в весенне-летнем цикле славянского народного календаря: масленичные, великопостные и троицко-купальские. При последовательном «прочтении» множества символов выяснилось, как нам кажется, главное — календарный символ выражает основное мифопоэтическое содержание данного периода, семантические доминанты, преобладающие в его мифологии и обрядности, по отношению к которым он (символ) чаще всего выступает в качестве «пустой» формы.

Масленичные символы — в силу присущей этому праздничному периоду амбивалентности, актуализации производительной потенции природы, человека и социума — воплощали все эти идеи как в самой фольклорной образности масленичных персонажей (обжорство, гиперсексуальность и т. п.), так и в его «биографии»: карнавальные персонажи либо проживали полный цикл от рождения до смерти (до истечения отпущенного им срока праздничной жизни), либо сначала умирали, а затем воскресали. Эта тенденция — от смерти к воскрешению — заметно отличает карнавальные символы от великопостных, олицетворяющих всё, что физически и морально устарело, всё, что ассоциируется с бесплодностью, старостью, злом, несчастьями (старая пища, смерть, бескормица, болезни, зима, Иуда, демоны), и подлежащих безусловному уничтожению. Вероятно, именно поэтому в ритуалах, связанных с великопостными символами, нет и намек на воскрешение этих календарных персонажей, как это могло быть с Масленицей, Карнавалом, масленичными «туром» или «медведем». Весьма сложной, как мы показали, оказывается ситуация с календарными символами троицко-купальского цикла, воплощающими целый комплекс мифологических тем этого сезона, приходящегося на пик вегетативного сезона.

И для масленичных, и для великопостных, и для троїцко-купальских символов общим является также и то, что практически все они инсценируют полный жизненный цикл (от рождения до смерти, от начала до конца). Тем самым весенне-летний календарный цикл (его начало и особенно конец) осмысливается в терминах жизненного пути человека (рождение и смерть), что как нельзя более подходит для ритуального оформления границ между сезонами, границ, приходящихся и на масленицу, и на троїцко-купальский период. Вот почему вне зависимости от того, что конкретно олицетворяет тот или иной календарный образ/персонаж (прошедший сезон и праздник, птицу с «истекшим» жизненным циклом, например кукушку, или мифологический персонаж, доминировавший в течение предшествующего времени, например русалку или ведьму), основным объектом символизации является само календарное время, взятое в его мифопоэтическом осмыслении, со всеми присущими ему именно в данный момент «параметрами» и «качествами».

Наряду с другими материальными компонентами славянских весенне-летних обрядов календарный символ создает «вещное» поле праздника, значимое прежде всего потому, что именно вещь является наиболее зримым и ярким воплощением мифологических представлений и верований. Тем самым календарный символ — в качестве обрядовой формы — оказывается абсолютно универсальным, а в то же время — как носитель вполне определенных календарных идей и тем — он предельно контекстозависим и семантически неустойчив.



ГЛАВА 2

КАЛЕНДАРНЫЕ КОСТРЫ: ГЕОГРАФИЯ И СИМВОЛИКА

*А хто нейде на Купайлу —
Бог дай, яго прыхопае.
А хто нейде огню класці,
Няхай идзе у клець красці.*

Белорусская купальская прыпевка

География календарных костров. — Технология календарных костров (время; место; сбор материала и участники; формы календарных костров). — Символика и функции календарных костров (очистительная; уничтожение нечистой силы; апотропейская; продуцирующая; любовно-брачная; посвятельная); символика пасхальных костров.

Общесельские костры традиционно составляли один из важнейших и наиболее заметных фрагментов славянского календаря. Разжигание ритуальных огней было известно всем славянским (как и вообще европейским) народам, а их отсутствие на тех или иных территориях имело в основном окказиональный характер. Большая часть костров приурочена к весенне-летнему времени (от масленицы до Петрова дня); костры, зажигаемые в другие периоды (под Рождество, Новый год или осенью), у славян встречаются достаточно редко.

Праздничные календарные костры были общесельскими (это их главная особенность), т. е. их разжигание представлялось обязанностью социума в целом. Этим объясняется практика разведения одного общего костра для всего сообщества, а также обязательное участие в разведении костра и присутствии около него значительной части социума. В тех этнокультурных традициях, где вместо костра на земле принято было зажигать факелы, это действие также имело массовый и коллективный характер. Костры разводили при любой погоде; лишь стихийные бедствия, случившиеся накануне праздника, могли помешать устроить общесельский костер (среди других редких свидетельств о причинах отмены костров и гуляний вокруг них — забривание нескольких парней в рекруты накануне праздника — Kolberg 18, 52, келец.). Как правило, в местной традиции большой общесельский костер разжигался один раз в году (отдельные исключения и варианты лишь подтверждают правило). Функ-

ция общесельского костра, как нам представляется, сродни тому значению, которое во время крупных календарных праздников придавалось сбору всей семьи за праздничным столом (см. в Части I, в главе «Весеннее новолетие»). Костер собирал вокруг себя все общество, каждый член которого (реально — каждая семья) должен был поучаствовать как в его организации, так и в самом проведении. Консолидирующую роль таких календарных собраний трудно переоценить.

К организации и устройству общесельских костров относились очень серьезно, а сами костры были для местных жителей вопросом престижа. Во всех славянских традициях известны формы своеобразного состязания соседей при разжигании костров: соседние деревни, села, хутора, кварталы, концы и даже улицы одного села обычно соревновались друг с другом в том, чей костер выше, ярче, дальше виден и дольше горит. Для этого взрослые посылали детей внимательно следить за тем, не зажгут ли соседи костер раньше их; перекрикивались с теми соседями, кто по каким-либо причинам задерживался с костром; если в костер вставляли высокую жердь, то сначала зажигали ее и, забравшись на крышу, демонстрировали свою жердь соседям, разжигали костры на высоких берегах рек и сравнивали костры соседних сел. Хорваты Синьской Краины жгли ивановские костры, объединившись по несколько семей, и внимательно следили за тем, чей костер будет выше (Milićević 1967/1968, 484).

Чтобы материал, используемый для устройства и разжигания костра, не украли соседи, выставляли около него сторожей (ср. болг. *пазачи* 'сторожа' — Гребенарова 1989, 65); так же стерегли деревце, вставляемое в середину костра и украшенное (пол., болг., словен.), иначе соседи могли украсть и сжечь его раньше. Для того чтобы обмануть соседей, громоздили иногда два костра: один ложный (маленький и невзрачный), называемый у болгар *подмамник* (приманка), а другой настоящий, большой. Соперничество продолжалось и во время разжигания костра: в Македонии, на Украине и в других местах жители перекрикивались с соседями, понося их (а также их костры) и восхваляя себя. Сербь в Боснии аналогичным образом соревновались в том, чей петровский факел больше (Филиповић 1952, 369).

Общесельские костры достаточно регулярно сосуществовали с календарно-семейными, т. е. теми, которые разжигались преимущественно во дворах домов (на улице вблизи отдельных домов, на

традиционно принадлежащих данной семье участках земли, иногда даже в домах). Эти семейные костры (будучи массовыми, но не коллективными) в отличие от общесельских выполняли лишь отдельные их функции (предотвращение градобития, изгнание змей или насекомых, уничтожение старья, профилактика здоровья и т. п.).

ГЕОГРАФИЯ КАЛЕНДАРНЫХ КОСТРОВ

Западные славяне. На большей части территории Польши общесельские костры назывались *sobótki*; *sobótka*, *świętojanki* (а их разжигание — *palić sobótki*), мазовец. *palinocka*, *kópalnocka* (возможно, в связи с восточнославянским термином *купала*), ср. также лемков.-бойков. *sobitka*, *kurato* (Falkowski 1935, 85). Такое название костров связано с их приурочением. На большей части территории Польши костры жгли в канун летнего Иванова дня; в центральной части южной Польши (Краковское воев., Подгалье, погужане), а также кое-где на востоке (Мазовше) те же костры-*sobótki* жгли на второй день Зеленых святок (т. е. в Духов день), ср. окказиональное название такого костра *palić Ducha*, а также *majelis* (в связи с тем, что в них сжигали троицкую, т. е. «майскую» зелень — NRzR, 272, погужане). См. карту распространения костров в Польше: Klimaszewska 1981, карта 6.

У словаков, чехов и мораван основным был также купальский костер (*ohañ*), получивший название по имени святого, которому был посвящен праздник, ср. словац. *janské ohne*, *jánik*, *pálit' Jána*, чеш. и морав. *svatojan*, *Ján*, *svatojanské ohně*. На западе Словакии костры были кое-где приурочены к Юрьеву дню, ср. *pálit' Jura*, *jurské ohne*. См. карту распространения костров в Словакии: EAS-XIII-21.

На юго-западе Польши, на западе Чехии и у лужичан, в зонах славяно-германских контактов, костры разжигали в Вальпургиеву ночь (ночь в канун дня свв. Филиппа и Якуба) с целью избавления от нечистой силы, ср. чеш. *pálit' čarodějnic* и под.

На юго-востоке Польши, на территориях, примыкающих к Украине и Белоруссии, а также у словаков Закарпатья календарные костры как будто бы не зафиксированы.

У западных славян костры разводили обычно на земле, иногда поднимали наверх на столбе; катали зажженные колеса; широкое

распространение здесь получили факелы и имитирующие их зажженные старые метлы (весьма популярные и у немцев).

Восточные славяне. На большей части Украины¹ и Белоруссии², а также в западно- и отчасти западно-южнорусских обл. (Псковская, Новгородская, Тверская, Смоленская³, юго-запад Калужской, юго-запад Брянщины, часть Курской обл.)⁴ костры жгли на Ивана Купалу (что можно считать продолжением западнославянской традиции ивановских костров). Вместе с тем даже на этой территории купальские костры представлены недостаточно последовательно. Так, на западе Полесья, особенно в белорусской его части, ритуальные костры фиксируются чересполосно, т. е. наличие сложного купальского действа, связанного с разжиганием огня в одном селе, совсем не предполагает, что в соседнем картина будет

¹ Зеленин 1914, 277 (ровен.); Камінський 1927, 20 (волын.); Коробка 1895, 37 (житомир.); Малинка 1898а, 130 (чернигов.); Мишанич 1976, 13; Пашина 1995, 238–239 (сумск.); Соколова 1979, 234; Толстая 1981, 82 (хмельниц.); Харьков-ский сб. 8, 244; Чернявская 1893, 100; ИИФЭ, оп. 7, д. 753, л. 80, киев.; оп. 7, д. 746, л. 104, киев.; КА, Днестровка Кельменецкого р-на Черновицкой обл.; Любимцы Стрыйского р-на Львовской обл. (Прнкарпатье); ПА, Волинская, Ровенская, Житомирская, Черниговская обл.

² Крачковский 1874, 132, 138; Романов 1912, 201, 208–210 (гомел., могилев.); Радченко 1888, XXVI (гомел.); Зеленин 1914, 452–453 (гроднен.); ИРЛИ, колл. 148, п. 1, № 11, л. 1 (Витебская обл. и р-н); колл. 148, п. 1, № 11, л. 5 (Гомельская обл. Лельчицкий р-н); Романов 1911, 141–142 (гроднен.); Шляубскі 1927, 105 (витеб.); Никифоровский 1897, № 1978 (витеб.); Шейн 1890, 223 (гроднен.); Соколова 1979, 238–242 (бел., зап.-рус.); ПА, Суша Лепельского р-на Витебской обл.; Тавлай 1986, 158; ПА, Гомельская, Брестская обл.

³ Именно к восточной Смоленщине относится одно из самых старых свидетельств о разжигании купальских костров. В челобитной старца Григория царю Алексею Михайловичу от 1651 г. о праздниках в Вязьме сказано следующее: «Тако же о рождестве Иоанна Предтечи всю ночь бесятся, бочки дехтярные зажигают и з гор катают и веники зажегши скачут» (Соболевский 1890, 130).

⁴ Винарчик 2000 (смоленск.); ЖСт, 1996/4, 50 (псков., тверск.); Занозина 1991, 85 (курск.); КГ, 253; Енговатова, Пашина 1994, 51 (мезен.); Лебедева 1997, 44–46 (псков., новгород.); Соколова 1979, 138, 242; ТООФ, 74, 75 (тверск.); РАМ (смоленские материалы); ПА, Доброводье Севского р-на, Челхов Климовского р-на Брянской обл.

идентичной. Так, из почти сорока обследованных здесь сел в трети из них информанты категорически отрицали факт разжигания костров, относя — в некоторых случаях — эту традицию к явлениям «новым» или заимствованным. Эта картина подтверждается и польскими материалами, согласно которым на самом востоке польской территории имеется полоса (идущая с севера на юг), в рамках которой календарные костры как будто бы отсутствуют.

Костры назывались *купала*, *купайло*, *купайлычко*, *купайло-ивайло*, реже — *огонь*, *купайловски огонь*, а их устройство и разжигание — *купайлу палить (жечь)*, *класци купайло*, *купала делать* (так же обычно назывались и костры, зажигаемые иногда и в другие праздники — на Благовещение, в Юрьев день и даже на свадьбе).

Восточнославянские купальские костры обычно разводили прямо на земле или приподнимали огонь на специальных сооружениях; как дополнение к основному костру иногда встречались факелы. На востоке Украины (Левобережье), в белорусском Полесье и других местах получила распространение такая форма костра, как соединение кострища и обрядового дерева. Украинцам и белорусам известны растительные аналоги костра и даже полная замена костра обрядовым деревцем, а также окказиональное вытеснение самого костра за пределы купальского цикла (например, на канун Нового года). На востоке Украины и в Белоруссии рядом с костром помещалось специально изготовленное к празднику чучело (кукла): *Марена*, *Иван Купальный*, *ведьма* и др., уничтожаемое по окончании праздника и, в частности, как мы видели в предыдущей главе, сжигаемое в костре.

На юго-востоке Белоруссии и северо-востоке Украины (гомельское и черниговское Полесье) преобладают костры, разжигаемые в петровское заговенье в составе обряда «проводов русалки» и называемые *русалку палить*⁵.

На русско-белорусском пограничье, в восточной и центральной Белоруссии, а также на некоторых западнорусских территориях ко-

⁵ ПА, Вел. Бор, Партизанская Хойницкого р-на; Киров Наровлянского р-на; Пирки Брагинского р-на; Ручаевка Лоевского р-на; Комаровичи Петриковско-го р-на Гомельской обл.; Ст. Яриловичи, Вел. Весь Репкинского р-на Черниговской обл.

стры жгут не на Купалу, а на Благовещение ⁶, в Юрьев день ⁷ или на Троицу ⁸ (их тоже обычно называют *купайло*). На юго-западе Белоруссии костры жгли в Фомино воскресенье в составе обряда «проводов зимы» ⁹. На юго-западе Калужской обл. костры также жгли на Благовещение (реже в день Сорока мучеников) в составе обряда «греть весну» (о нем см. в Части I, в главе «Тема пробуждения природы»).

У гуцулов и в Покутье костры разжигали в Юрьев день (их располагали на земле, катали с гор зажженные колеса или зажигали факелы). На западе белорусского и украинского Полесья (Брестщина, Гродненщина, Волинь), в Закарпатье и в некоторых других местах календарные костры могли отсутствовать.

У русских (в северно- и центрально-русских обл., в Верхнем и Среднем Поволжье, а также в некоторых южно-русских обл.) ¹⁰ костры разжигали на масленицу, обычно в масленичное заговенье. Сам костер, как правило, не имел специального названия (*костер*), а фразеология, относящаяся к его разжиганию, отражала способ уничтожения масленичной атрибутики: сожжение ритуального чучела Масленицы (ср. рус. *сожигать*, *жечь масленицу*), остатков масленичных блюд (нижегород. *жечь пышки*) или реквизита масленичных гуляний (ярослав. *жечь гору*, Фенютин 1866, 153).

В западно- и юго-западнорусских областях (в исключительно редких случаях) можно встретить соединение двух костров — масленичного и купальского — в одной или соседних традициях, что, без сомнения, указывает на пограничный характер местной обрядовой системы (ср.: Пашина 1996, 238–239, северо-западная Сумщина; Лебедева 1997, 44–46, новгород.).

Костры разводили прямо на земле или приподнимали их на жерди или козлах; зажигание факелов и пускание огненных стрел

⁶ СД1, с. в. *Благовещение*; Лебедева 1997, 35, Гомельская обл. Чичерская вол.; ПА, Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл.

⁷ ПА, Кочище Ельского р-на Гомельской обл.; Вел. Злеев Репкинского р-на Черниговской обл.

⁸ Славянскія культуры, 306, Минская обл. Стародорожский р-н.

⁹ Агапкина 1995, 82 (ПА, Ковнятин, Синин Пинского р-на Брестской обл.).

¹⁰ Ср. источники по русским масленичным кострам в сводном исследовании: Соколова 1979, 11–52.

для русской традиции нехарактерно, и лишь иногда встречается их имитация.

На Русском Севере костры разжигали в ночь на 1/14 мая в лесу или на поле, а все гуляние вокруг костра называлось *лето встречать*¹¹.

На северо-востоке России (Вятский кр., Вологодская обл.) в Страстной четверг маленькие костры, имеющие преимущественно профилактический характер, разводили прямо на полу в доме на металлической заслонке или сковороде, чтобы избежать пожара. Материалом для таких костров служил можжевельник, дыму которого придавался в том числе и апотропеический смысл. Через такие костры переносили детей и перешагивали сами, а также окуривали дымом весь дом (Зеленин 1914, 260, 409; Соколова 1979, 103, 150 и мн. др.).

У восточных славян костры иногда жгли под Новый год, на Сретение, Юрьев день, Троицу и в другие праздники.

Южные славяне. На востоке Балкан (Болгария, Македония, вост. Сербия) основным календарным костром был масленичный. Его раскладывали иногда прямо на земле, иногда вокруг столба¹²; пускали огненные стрелы; однако едва ли не самой популярной формой масленичного костра на этой территории были факелы, зажигаемые самостоятельно или параллельно с костром, разводимым на земле. Для этого парни привязывали или как-нибудь иначе прикрепляли солому или кору к длинным прутьям и веткам, поджигали солому и бегали по селу, вертя над головой этими горящими факелами-оратниками. Обычно название факела и костра проецировалось на другие элементы масленичных гуляний и, в частности, в качестве инвокации вошло в состав масленичных корильных присловий и насмешливых стишков, которые озвучивали дети и

¹¹ Соколова 1979, 143–144; АА, Тихманьга Каргопольского р-на, Сура Пинежского р-на Архангельской обл.

¹² Названия балканославянских масленичных костров и факелов, в отличие от восточно- и западнославянских традиций, весьма разнообразны по своей внутренней форме, ср. названия типа серб. *ватра*, *букара*, *олалија*, *привег*, *љарга*, *оратник*, болг. *ората-копата*, *оратнико*, *гáро*, *руглица*, *оруглица*, *стрельница*, *оратняк*, *лапърда* и мн. др. Об их вариантах и географии см. специально: Плотнова 1999а.

молодежь (типа «*Ората-копата, дай ми, чичо, момата!*» [*Ората-копата, дай мне, дядя, девушку!*]).

В балканославянских традициях костры могли жечь не только в последний день масленицы, но и в течение всей недели, начиная с мясопустного заговенья. Кое-где, особенно на периферии восточнобалканского ареала, костры смещались на Чистый понедельник (банат. горы, черногор. васоевичи), Юрьев день (ср.-сев.-болг.) или 1 марта (черногор. кучи)¹³. В отдельных регионах востока Болгарии, а также юго-восточной Фракии изредка встречаются и купальские костры.

Среди весенних обычаев на востоке Балкан были известны и другие, не общесельские, костры. Преимущественно в восточной Сербии, на западе и северо-западе Болгарии в один или несколько праздничных дней (в день Сорока мучеников, Тодорову субботу, в 9-й вторник после Рождества) молодежь (или отдельно девушки), собравшись перед рассветом где-нибудь на открытом месте (на холмах, в лесу, в поле, на перекрестках), жгла на заре костры, называемые у сербов *рана*, *ранило*, веселилась вокруг них, пела, играла¹⁴.

Фактически в те же сроки (1 марта, в день Сорока мучеников, на Благовещение, в Тодорову субботу, Средокрестие, Лазареву субботу) болгары и сербы мели дома и дворы и во дворах, вблизи домов, в садах, около загонов со скотом сжигали мусор (солому, старую одежду и обувь, сухой навоз и пр.), стараясь, чтобы от костров было побольше дыма, который должен был защитить их и скот от змей, домашних насекомых, болезней, сады — от непогоды и гусениц. Очистительные костры имели на этой территории поистине массовый характер¹⁵.

¹³ О кострах, разжигаемых у болгар 1 марта, см. специально: Миков 1985а, 13–19.

¹⁴ Шкарић 1939, 93; Грбић 1909, 38, 44; Петров 1974, 379–380.

¹⁵ О ранневесенних кострах у болгар, македонцев и сербов см.: Мартинов 1958, 731; Константинов 1896, 23; Масларова 1980, 177; Ангелова 1948, 214; Геров 6, 239; Захариев 1949, 184; Захариев 1963, 388; Добруджа, 326; Капанџи, 215; Пловдивски кр., 264; Керемидарска 1987, 91; Делиниколова 1960, 148–152; Домазетовски 1993, 125–129; Грбић 1909, 36–37; Ердельановић 1951, 163; БВ, 1890/5, 181; Дебелъковић 1907, 261, 265; Костић 1975, 183; Костић 1978, 427; Костић 1968–1969, 378, 382; Мијатовић, Бушетић 1925, 133–134; Николић 1910,

На западе южнославянского ареала костры разводили в более позднее время. На юге и западе Хорватии, на западе и юго-западе Сербии, у сербов-границар, в Боснии, кое-где в Словении (Каринтия) широкое распространение получили костры, зажигаемые в Юрьев день, ср. хорв. *Durđevski kres*. Обычно их жгли пастухи или хозяева на земле около загонов со скотом, домов или на дороге (реже — зажигали факелы) и перегоняли через них скот во избежание болезней или для защиты от ведьм¹⁶. Высказано мнение о том, что юрьевские костры исторически связаны с пастушескими обычаями, и в частности с кострами, которые римские пастухи жгли 21.04 в праздник *Parilia* (Колева 1981, 60), и представляют собой результат соединения традиционных общесельских календарных и пастушеских костров. По мысли М. Гавацци, юрьевские костры на западе южнославянского ареала открывали сезон обрядовых костров, продолжавшийся вплоть до Петрова дня (Gavazzi 1939, 54). На востоке балканославянского ареала, у болгар и сербов, пастушеские костры в Юрьев день встречаются редко.

Массовый характер имели и так называемые *лиле*, *машале* (серб.-хорв.) — смоляные факелы из черешневой, сосновой или березовой коры, которые зажигали в Петров день в западной Сербии, Черногории, Боснии и Герцеговине, так же, вероятно, как и юрьевские костры, связанные с пастушескими традициями западной части балканославянского ареала. Их жгли пастухи, подпаски, чабаны, а также дети и молодежь; они обходили с зажженными факелами загоны со скотом, поля, пастбища (с апотропеическими и продуцирующими целями) и после втыкали факелы в землю (СМР, 194—195)¹⁷.

В отдельных регионах Далмации (Синьска Краина, о-в Брач, полуостров Пелешац, Буковица, Дубровник), на полуострове Истрия, в сев. Хорватии (Славонская Пожега, Полица), в Словении, а

130; Петровић 1948, 241; Филиповић 1955, 126; Филиповић 1958, 303; Филиповић 1967, 267; Филиповић 1967а, 65; Филиповић 1967б, 193; Jovičević 1928, 310 (Черногория).

¹⁶ Колева 1981; Беговић 1986, 145; Kajmaković 1975/1976, 57, 73; Gavazzi 1939, 52—54; Kuret 1, 289—290; Miličević 1974—1975, 453.

¹⁷ О них см. специально: Петровић 1927; Филиповић 1952, 369; Филиповић 1955, 127; ГЕМБ, 1930/5, 111; 1940/15, 38; БВ, 1888/3, 202; Костић 1988—1989, 105; Филиповић 1967б, 193—194; Jadras 1957, 71; Rakita 1971, 58.

также окказионально в центральной и западной Сербии и в Черногории костры жгли в летний Иванов день, ср. *oganj*, словен. *kres, ivanjske kresove, šentjanževske kresove*, хорв. *kries, ivañe, ivanje, kralj* (полуостров Пелешац), а также *svijetnjak, svičnjak, svitnjak*. Это были традиционные костры, разводимые прямо на земле, обычно без каких-либо специальных приспособлений. Ивановские костры часто жгли каждый вечер в течение нескольких дней до и после праздника или с Иванова до Петрова дня. В отличие от ивановских костров, известных в Хорватии и Далмации, словенские были более сложными: их разводили на земле, помещая в центре сооружения жердь, и обязательно пускали огненные стрелы¹⁸.

ТЕХНОЛОГИЯ КАЛЕНДАРНЫХ КОСТРОВ

Для ритуального разжигания календарных костров существенны следующие элементы: место костра, календарное и суточное время, состав участников, материал и предметы, сжигаемые в костре, форма костров.

Место. Общесельские костры (кроме особо оговоренных случаев) разжигали в специально отведенных для этого местах, всегда одних и тех же (ср. словен. *kresišče* 'место, где обычно разводят *kres*'). Во всех славянских традициях предпочтение отдавалось возвышенностям за селом — холмам, пригоркам, в горной местности — доступным вершинам, ср. в псковской и мазовецкой купальских песнях: «Иван да Марья, на горе Купальня...» (ЖСт, 1996/4, 50); «*Ta na górze ogień góre, posel moja, kopol moja...*» [На горе огонь горит, ночь моя, купель моя...] (Kolberg 28, 93); в Ярославской губ., например, костры жгли на искусственной горе, которую накатывали к празднику и где проходили масленичные гуляния. Кроме того, костры жгли по берегам рек и озер, на перекрестках, выгонах и иных открытых местах за селом, часто вблизи леса, пастбища, поля или виноградника; иногда — на главной площади, посредине села, у ка-

¹⁸ СЕЗб, 1922/23, 214; Jovović 1896, 102; A. Stupetić-Valka. *Ivanjski kries // ZNŽO*, 1905/10/1–2, 157–158; NU, 5–6, 484–485; Arđalić 1915, 45; Miličević 1974–1975, 456–457; Filakovac 1914, 173; Lukić 1924, 298; Rajković 1973, 204; Mikac 1933, 222; Zaninović 1962, 505–506; Kuret 2, 90–95.

кого-нибудь старого дерева, часто на месте традиционного сбора молодежи (ср. укр. *зборня*). Изредка в дополнение к главному костру разводили несколько периферийных (на дальних хуторах). Если село состояло из крупных кварталов («махал», хуторов, «кутков» или улиц), то в каждом из них разводили свой костер, и жители этих частей села соревновались в том, чей костер будет выше. Иногда костры организовывали по периметру села, как бы окружая его огнем, или по четырем углам села. Наряду с общим костром каждый хозяин мог в тот же вечер сжигать что-нибудь и у себя во дворе. Пасхальные костры разводили около церквей, на кладбищах, на дорогах; юрьевские обычно — вблизи пастбищ и загонов со скотом.

Время. Общесельские костры жгли по вечерам (исключение составляют вост.-серб. костры *ране*, *ранила*), причем если масленичные костры жгли в сам праздник (в последний день масленицы), то купальские, троицкие, юрьевские и пасхальные — в канун праздников. Заход солнца служил сигналом для разжигания костра, а темнота создавала условия для того, чтобы увидеть, какой из нескольких разожженных неподалеку друг от друга костров выше, ярче и лучше. Обычно веселье вокруг костра затягивалось до глубокой ночи или даже до рассвета.

Сбор материала. Участники. Материал для костра собирали за несколько дней или даже недель до праздника и сносили его в одно место; часто это поручалось детям или молодым людям (в Хорватии парней, которые организовывали юрьевский костер, называли *kreseci*); в Поволжье, на Русском Севере и в других местах практиковались даже особые обходы дворов, во время которых дети собирали дрова для костра. Чтобы материал, используемый для устройства костра, не украли соседи, его иногда стерегли. Дрова собирали обычно с каждого дома, причем в некоторых местах устанавливался даже размер «взноса» (словен.); известно ритуальное требование красть горючий материал для костра по чужим дворам, равно как и терпимое отношение хозяев к подобным бесчинствам (о.-слав.). Иногда хозяин или хозяйка сами приносили по небольшому полену или вязанке хвороста и бросали их в огонь; на Украине считалось, что каждая девушка должна бросить в костер по пучку репейника или крапивы. У хорватов Каставщины женщины из каждого дома

должны были принести для петровского костра по охапке сухой репной ботвы (Jadras 1957, 71). На Украине и в Белоруссии, помимо обязательного «материального» участия в подготовке костра, каждой женщине необходимо было лично присутствовать у костра, иначе ее могли заподозрить в ведьмовстве, ср. бел. купальскую припевку: *«А хто нейде на Купайлу — Бог дай, яго прыхопае. А хто нейде огню класци, няхай идзе у клець красци»* (ПА, Махновичи Лельчицкаго р-на Гомельской обл.) с польской: *«Które u Sobótce nie były, bodaj im oczy wygniły»* [Которые на Собутке не были, пусть у них глаза сгниют] (Wisła, 1899/10/2, 237). В обрядах и увеселениях, устраиваемых вокруг праздничного костра, принимали участие представители всех групп сельского сообщества; наиболее же активной их частью была молодежь; в южнославянских юрьевских кострах главную роль играли пастухи. Из разных славянских традиций имеются разрозненные сведения о том, что огонь для костра прежде добывали трением.

Материалом для общесельских костров служили: дрова и хворост (предпочтительно хвойных пород, специально собранные, украденные или спиленные в лесу); старые фруктовые деревья и их ветки, высохшие и обрезанные, береста, кора, стружки, щепки; остатки культурных растений: солома (пучки, обмолоченные снопы), сухая лоза, остатки кукурузных стеблей и початков (ю.-слав.), кострица (в.-слав.), сухая ботва огородных растений, недоеденный корм (ю.-слав., карпат.), старая трава, которой на зиму утепляли дом, подгнившее и негодное для корма скоту сено; остатки праздничной пищи (масленичной — рус., серб.-банат., болг.; великопостной — з.-слав.); старые и вышедшие из употребления предметы («все, что не годится»): лапти (вост. и ю.-слав.), веники (в.-слав.) и метлы (з.-слав.), соломенные постели (в.-слав.), корзины (о.-слав.), рыболовные кошеля, санные плетухи, деревянные полозья, сломанные сани и телеги, старые заборы и перелазы, ульи, бороны (в.-слав.), старые стрехи с крыш (пол.), колеса (вост.- и з.-слав.), дегтярные и смоляные бочки (вост.- и з.-слав.); венки, крапива, травы, вереск, цветы, зелень, особенно троицкая, старые ветки и связки веток, освященные в Вербное воскресенье; оставшиеся с осени сухие листья и иной мусор; праздничный реквизит (доски, служившие основой для масленичных гор; приспособления для катания с гор; рваная одежда

ряженных); в вост.- и зап.-слав. традициях в кострах часто сжигали ритуальные чучела, изготовленные к празднику (Марены, Зимы, Жура, Иуды, Масленицы, Купалы, Ведьмы и др.). Для усиления огня использовали смолу, а в более позднее время — керосин и бензин.

Формы календарных костров. Основу костра составляли: 1) гряда горючего материала (собственно костер); 2) жердь (часто с укрепленными на ней предметами); 3) срубленное или растущее дерево, пучок веток или зелени; 4) факелы или предметы, их имитирующие; 5) горящие стрелы, шайбы; помимо стационарных костров у славян было известно и катание по земле горящих колес, бочек, бревен, а также пускание костров по воде. Наиболее характерным для общесельских костров является сочетание нескольких форм.

Собственно костры спорадически фиксируются во всех славянских традициях. Костер раскладывали таким образом, чтобы он был как можно выше (груды достигали иногда 6—7 м), и придавали ему конусообразную форму, для чего вкапывали в землю несколько жердей, соединенных верхушками, между которыми зажигали огонь (ср. макед. название такого костры *колиба* 'шалаш, хижина'); значительно реже — форму огороженного четырехугольника (рус. *чердак*, болг. *чардак* 'веранда, площадка'). Как правило, в общесельских кострах гряда горючего материала была лишь частью кострища, устроенного более сложным образом (жердь в костре, деревце и костер, костер и факел, костер и стрелы); в качестве самостоятельного костра такую форму можно чаще всего встретить среди пол. и хорв. купальских, зап.-слав. пасхальных, юж.-слав. юрьевских пастушеских костров.

Основным компонентом общесельского костра чаще всего была вертикально устанавливаемая жердь — длинная палка, кол, лом, столб, крестовина, стожер, бревно, прут, рогатина и др. (иногда до 10—15 м высотой). Эта форма костра наиболее типична для масленичных и купальских костров у восточных славян, словаков, в восточной Польше, Словении, а также иногда на востоке Балкан (у болгар). Сверху на жердь прикрепляют колесо, дегтярную бочку, бочку на колесе, колесо с привешенными к нему снизу сосудиками со смолой (словац.), куль соломы, корзину, набитую соломой (рус., болг.), пучок крапивы или зелени (вост.-слав.), лошадиный или волчий че-

реп (полес.), голову петуха, заколотого накануне (болг., Гребенарова 1989, 69), крест (словац., укр.), чучело на колесе (рус., полес.), ветки можжевельника (болг., словен.). Ствол жерди обмотан соломой, стружками, куделью и т. п. (по всей высоте или как бы ярусами). По бокам ствола расположены перекладыны или свечевидные «отростки»; на них закрепляют пучки соломы и трав, венки, цветы, корзины, лапти, а на концах — зажженные свечи; иногда вместо жерди сооружали высокие кóзлы (рус.).

В большинстве случаев жердь втыкали в середину кострища, реже поджигали сверху, а иногда ставили в стороне и сжигали в костре по завершении праздника.

У словенцев, на Украине, кое-где на Балканах (Странджа, Дубровник), у словаков, в вост. Польше вместо жерди в костер иногда ставили деревце: далматин. *дуб*, *ужећ дуб* 'сжечь дуб' (СЕЗб, 1926/38, 102—103), словен. *kresni mlaј*, укр. *вильцэ*, *гильцэ* и под. Деревце (ствол, верхушку или крупную ветку ели, бука, сосны, березы, ольхи, вербы, ср. укр. название такого деревца *вербовое купайло*) срубали заранее и часто украшали: вешали на него колесо (зап.-рус.), венки (у словенцев каждая девушка плела свой венок, который парни прикрепляли на верх деревца), травы, фрукты и цветы, ленты и знамя (словен.), что акцентировало фитоморфный характер этого ритуального символа, а затем стерегли, чтобы кто-нибудь из соседей не сжег его раньше времени (вост.-пол.). Часто деревце не сразу помещали в кострище, а сначала носили по селу, водили вокруг него хороводы и лишь позже вкапывали около костра или в середину его. На Житомирщине, где основным эпизодом купальского обряда было не разжигание огня, а обустройство (ряжение) ритуального деревца и последующие действия с ним, производные от названия *купала* закрепились и за этим деревцем, ср. *купайло*, *купалныч*, *купайлица* (наряду с названиями типа *вильце*, *гильце*).

К явлениям достаточно редким относится обычай украшать растущее дерево, зажигать его и водить вокруг него хороводы (Валенцова 1988, 68; NRzR, 284; ПА, Велута Лунинецкого р-на Брестской обл. и др.). Впрочем, варианты костра с обрядовым деревцем могли быть весьма разнообразными. В с. Махновичи (Мозырского р-на Гомельской обл.) вокруг купальского костра просто втыкали в землю множество срубленных деревьев, которые впоследствии сжигали в костре.

На территории украинского Левобережья и спорадически в других регионах Полесья купальский костер заменен так называемым букетом — пучком колючих или жгучих трав, крапивы, осоки, репейника, цветов, которые втыкают в грудку земли или песка (ср. относящееся к его устройству выражение *купайлу становлють, кучу кладуть*). Вокруг «букета» водят хороводы, затем разоряют тем или иным способом, а остатки уничтожают (*купайлу ломають*).

Факелы представляли собой палки и прутья с насаженными на них (привязанными к ним) пучками соломы или старыми вениками (вост.-балк., вост.-слав., карпат., Подгалье); старые метлы на длинных ручках, облитые смолой, ср. пол. *kropose, ożogi, kocziury*, словац. *skrabacki* (з.-слав.); деревянные или глиняные сосуды со смолой, прикрепленные к палкам, словац. *sobotecky* (з.-слав.); длинные связки соломы, привязанные к палкам, ср. пол. *kiszki*; трубы из черешневой и др. коры, набитые соломой (типа серб.-хорв. *лиле, машале*). На востоке Балкан были популярны также гигантские факелы: корзину, набитую соломой, надевали на палку, прут или рогатину, после чего солому поджигали, а все это поднимали вверх, ср. болг. названия такого факела *паликош* (досл. «жги корзину»), *пълникош* (досл. «наполни корзину»).

В целом факелы были широко известны западным и южным славянам; у восточных славян чаще встречалась имитация факелов: например, в Вологодском кр. на масленицу дети бегали с зажженными лаптями, привязанными к палкам. Факелы могли быть самостоятельной формой общесельского костра (ср. словац. припевку: «*Na svateho Jana fakl'ički sa pal'a, ej*» [На св. Яна факелы жгут, ей] — Horváthová 1972, 498): люди зажигали факелы, вертели ими в воздухе (ср. серб. диал. название факела *вртешка*, а также макед. диал. выражение *кртање со кртачки* 'кручение факелов' — Домазетовски 1993, 127), разносили по полям, устраивали процессии, обходили загоны со скотом, жгли в садах. У балканских славян в большинстве случаев факелы жгли параллельно с большим общесельским костром, в то время как на западе славянского мира (у западных и южных славян) факелы могли выступать в качестве самостоятельной формы календарного костра: таковы, в частности, западносербские, боснийские факелы типа *лиле*, разжигаемые обычно пастухами в петровские праздники.

В Болгарии известен обычай зажигать от костра деревянные стрелы, а в Словении аналогом стрел были маленькие четырех-

угольные или круглые деревянные «шайбы» («шибы»), ср. их названия типа болг. *стрели*, *чавги*, *главни* (головни), словен. *šibe*, *šajbe*, *kolesca*, а также болг. диал. название масленичных костров *стрелечка* (Молерови 1954, 393). Зажженную от общесельского костра стрелу или «шайбу» при помощи специальных приспособлений подбрасывали высоко вверх или чаще пускали в сторону, чтобы она отлетела как можно дальше. Молодые люди пускали стрелы и «шайбы» для обеспечения урожая культурных растений, а также «посвящали» их святому Яну, Деве Марии, святым, своим девушкам или жителям села, в адрес которых одновременно выкрикивались короткие корильно-насмешливые присловья (об этом см. подробнее в Части I, в главе «Общинная критика...»). Раскидывание по сторонам зажженных от костра прутьев и даже головней изредка встречается и в других славянских традициях¹⁹.

Кое-где в России, Полесье, Карпатах, Болгарии и других местах встречается обычай катать по земле и спускать с гор горящие колеса, смоляные бочки и бревна (ср. выше в челобитной старца Григория).

В белорусском Полесье, польском Поморье, в западнорусских областях солому укрепляли на дощечке, в деревянном корыте, на колесе, набивали соломой смоляные бочки, после чего все это поджигали и аккуратно пускали костер по воде (эта традиция находит наиболее последовательное воплощение в калужском обряде «греть весну»): «На Купалу брали дошку, клали на дошку огонь и пускали на гозеро» (ПА, Одрижин Ивановского р-на Брестской обл.); «На Петровский Иван надирали берэсту, ложкили ў корыто, зажыгали, тай пускали по воде» (ПА, В. Жары Брагинского р-на Гомельской обл.). Иногда в воду просто бросали зажженные предметы: горящее деревце, жердь, соломенное чучело ведьмы и др., ср.: «Палляць купайло. Зрывали таку ёлку, тую ёлку аплітали вянками, патом привязували к ёй свечки, садзіліся ў лодку и пели купалиныя песні. А патом на воду кідалі, да і ўсе» (ПА, Жаховичи Мозырского р-на Гомельской обл.).

¹⁹ Пускание шайб и стрел от костров широко известно и в германских традициях, ср. нем. (швейцар.) хрононим *Scheibensonntag* 'воскресенье шайб', воскресенье *Invocavit*, к которому приурочен обычай «бросания шайб» возлюбленным (Кабачова 1982, 204).

СИМВОЛИКА И ФУНКЦИИ КАЛЕНДАРНЫХ КОСТРОВ

Календарным кострам придавался смысл очистительного и избавительного действия. Это заметно по обыкновению сжигать в кострах остатки ритуальной пищи, культурных растений, все вышедшие из употребления предметы, даже те, которые не горят (в Вологодском кр. в масленичный костер бросали черепки разбитой глиняной посуды), а особенно те, срок жизни которых был ограничен: таково сжигание старых веников (в связи с ежегодной заготовкой новых), сжигание кострицы (которую из боязни грома запрещали оставлять на лето в доме или во дворе), ритуальной или сезонной пищи (ср. уничтожение скоромных остатков в масленичном костре, откуда и выражения типа *жечь мясо, жечь молоко, жечь пышки, молоко сгорело* и под.), уничтожение/изгнание/проводы календарных символов типа Масленицы или Купалы и даже самих календарных сезонов (на Псковщине, например, на масленицу за деревней строили ворота, оборачивали их соломой и зажигали, а дети через них бегали, «проводжая» таким образом масленицу, — Лобкова 2000, 26).

Чучело, ритуальный символ или просто старая вещь — все они представляли собой сублимацию времени, пришедшего в упадок, избавление от которого в тот или иной пограничный период календаря было залогом последующего обновления. В связи с этим понятно, почему в символике календарных костров актуализировалось противопоставление старого и нового: в Полесье говорили, что костры жгли, «все старое шоб ушло, со старым прощальса, шоб було по-новому» (ПА, Дружиловчи Ивановского р-на Брестской обл.), ср. также в брянской купальской припевке, сопровождающей сжигание в костре старых вещей: «*Лапти старые уйдуть, а к нам новые придуть; беда старая уйдет, а к нам новая придет*» (ПА, Доброводье Севского р-на).

Для некоторых видов календарных костров очистительное значение было главенствующим: таковы восточнобалканские мартовские костры, когда люди чистили дворы и сады и сжигали мусор.

Календарные костры были способом избавления от болезней. В западнорусских губерниях матери сжигали в купальском костре снятые с больных детей сорочки, чтобы с бельем сгорели и все их болезни (КГ, 253). Поляки силезских Бескид, зажигая купальский костер, говорили, что «сжигают хромого хлопчика», и если замечали

у костра кого-нибудь хромого, то посылали его ближе к огню, объясняя, что огонь его вылечит (Morginec 1931, 17).

Общесельские костры были одним из способов ритуального уничтожения ведьм, как мы видели выше, приуроченного в разных славянских традициях к нескольким основным датам.

Мотив сожжения ведьм был характерен для масленичных костров в южной Сербии, Македонии, а также в западной и отчасти южной Болгарии, где масленица и 1 марта считались временем разгула вештиц, опасных для людей (об этих кострах см. подробнее в Части II, в главе «Демоны как персонажи календарной мифологии»).

Оберег скота от ведьм составлял смысл костров, разжигаемых в украинских Карпатах, в Хорватии и западной Сербии, где разгул ведьм, отбирающих у скота молоко, приходился именно на Юрьев день. Украинцы Покутья наматывали на палки солому, зажигали ее, бегали с такими факелами по селу и кричали: «Cheredilnici... ne chodit' po selu, bo wam got rozderu» (Мрочко 1897, 397). В Ивано-Франковской обл. в канун Юрьева дня собирали на горе старый хлам и колеса, жгли их и таким образом «вэгонялэ нэчэсту сэлу з сэла» (КА, Тисов Долинского р-на).

Разжигая собутковые (духовские или купальские) костры, жители польского Поморья говорили, что тем самым они *wypalają czarownicę* [выжигают ведьм] (Stelmachowska 1933, 173), получающих в эту ночь особую силу. Исключительно изгнанию ведьм были посвящены западнославянские костры в Вальпургиеву ночь, ср. морав. *čarodějnice* («ведьма») 'сноп соломы, сжигаемый в ночь перед 1 мая'.

В центральном и западном Полесье (по среднему и верхнему течению Припяти) купальский костер становился средоточием целого комплекса действий, направленных на уничтожение ведьмы, активность которой, по поверьям, на Купалу достигает высшей отметки. Часто в костре сжигали специально сделанное чучело ведьмы (ПА, Рясно Емильчинского р-на Житомирской обл.; Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.) или одежду человека, ряженого ведьмой (ПА, Курчица Новоград-Вольнского р-на Житомирской обл.). В разных областях Белоруссии и Украины паление купальского костра (даже и без чучела) мотивировалось необходимостью сжечь ведьму, ср.: жгли костер, чтобы «видьма сгорела» (ПА, Чудель Сар-

ненского р-на Ровенской обл.), кляли костер, «коб видьму спэчы» (Спорово Борзнянского р-на Брестской обл.), на Витебщине в купальском костре «палили злыдней» (Никифоровский 1897, № 1978). Здесь же ведьму отпугивали, караулили, калечили приближающихся к костру животных, кипятили на нем воду, от которой у ведьмы начинались нестерпимые боли в животе, и т. д. Тема калечения и изгнания ведьмы посредством купальского огня стала одной из ведущих в цикле белорусских и украинских купальских проклятий и календарных песен, ср.: проклятие «*О так... шчоб у видьмы ноги крутыли, та и руки покрутыли, глаза выпалыли, мы тоби спалыли, ти бильш нэ будэш скакати*» (ПА, Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.) с купальской песней: «*На выгоне огонь горит, / Нашей ведьме живот болит, / Нехай болит, нехай знае, / Чужих коров не чипае, / Масла и сыру не збирае*» (ПА, Кишин Олевского р-на Житомирской обл.)²⁰.

По мере приближения к нижней Припяти ведьминская тема в связи с купальскими кострами резко теряет свою актуальность. Типичное для западного и центрального Полесья чучело ведьмы, сжигаемое в костре, сменяется чучелами «черта», «деда» и других порой безымянных персонажей, а в районе нижней Припяти — появлением «русалки» (обычно ряженой), на территории днепровского бассейна (особенно в его украинско-левобережной части) — чучелами с женскими именами типа *Купайлы*, *Марены*, *Катерины*, для которых ведьмовские черты практически нехарактерны. То же наблюдается и на других уровнях: при приближении к нижней Припяти меняется объект ритуального сожжения и разжигания костров вообще. Их начинают жечь для того, чтобы избавиться уже не от ведьмы, а от «волшебников», «нечистой силы» или «черта», затем — от русалки, а в восточном Полесье тема избавления от демонов практически сходит на нет.

В итоге оказывается, что западная часть Полесья коррелирует с западной же частью славянского этноязыкового континуума вообще (Великопольша, Моравия, Чехия, лужичане, словенцы), где особенно популярно «сожжение ведьм» в юрьевских, духовских и купальских кострах, в то время как восточная часть Полесья обнаруживает несомненные связи с самым востоком славянской территории, ср. по-

²⁰ Разбор этих песен см. специально: Виноградова 1989; тексты: КПП.

волжские и южнорусские обряды «проводов» русалки, Весны, Соловушки и др. (не говоря уже о русской Масленице), а также с восточной частью западнославянского ареала (ср. словац. Марену, пол. Маржану), для которых демонологический аспект по меньшей мере не является главенствующим.

Календарные костры имели также апотропеическое значение, были формой превентивного оберега. Болгары считали, что там, где виден свет от масленичного костра, летом не будет града (Пирински кр., 436; Добруджа, 319); болгары, сербы, хорваты, словенцы перепрыгивали через костер, чтобы избавиться от блох и обезопасить себя на лето от укусов змей (БВ, 1888/3, 202; Николчовска 1989, 54, 56; Микас 1933, 222). Поляки Верхней Силезии жгли метлы, полагая, что тем самым они *рсћту ралѧ* [жгут блох], а парни качали девушек над костром, чтобы «вытрясти из них блох» (ZWAK, 1886/10, 223). В Болгарии по окончании гуляния парни отбрасывали от себя подальше сгоревшие факелы и говорили: «*Беште, буе, вѣшк'е и све гадине, от мене!*» [Бегите, блохи, вши и все гады, от меня!] (Мартинов 1958, 731). Сербы Болевачского среза обходили на масленицу сады с горящими факелами, чтобы гусеницы не ели плодов (Грбић 1909, 33). Поляки Галиции бегали на Зеленые святки вокруг своих полей с горящими факелами, стараясь, чтобы искры падали на землю, тем самым предохраняя посевы от сорняков (Janota 1878, 599). Словенцы ворошили ветками угли купальского костра, полагая, что тем самым они отгоняют от домов и себя змей и всю нечисть (Kuret 2, 133). Словаки считали, что человек, удачно перепрыгнувший через купальский костер, может в течение всего года не бояться смерти (Валенцова 1988, 114).

Объектом особой заботы был скот. Хорваты и сербы прогоняли скот через юрьевские костры или окуривали его дымом, чтобы защитить от злых сил, укусов насекомых и гадов (Костић 1988–1989, 99; Колева 1981, 94 и др.). Если в течение года скот много болел, то поляки Подгалья обвиняли в этом пастуха, который не прогнал скот вокруг костра, разжигаемого во время Зеленых святок (Kolberg 44, 94). В западной Сербии, у сербов Боснии и в других местах накануне Петрова дня дети и пастухи делали большие факелы — *лиле* и *машале*, украшали их, зажигали и обходили с ними три раза загон для скота, затем отправлялись к хозяйке загона и

требовали у нее молочных продуктов для разговления после петровского поста; если она одаривала их, они трижды крестили факелом загон, чтобы волки не смогли проникнуть в него (Иванчевич 1891, 203—204; ср.: Николич 1996, 104).

В ряде случаев обрядовый костер был заключительным эпизодом сложного апотропеического действия, совершавшегося в один из весенне-летних праздников. Так, на Гродненщине в купальскую ночь процессия местных жителей обходила все село, катя вокруг села колесо или неся на себе борону. По окончании обхода (совершаемого один или три раза), как бы замыкающего село, эти предметы складывали на землю, на них сверху набрасывали дрова, старую троицкую зелень и другой хлам и все это сжигали в костре (Шейн 1887, 223, Слонимский у.; Романов 1911, 141—142).

Пребывание около костра и соприкосновение с огнем имело профилактическое значение и, как считалось, обеспечивало человеку здоровье на весь предстоящий год. Так, македонские дети, перепрыгивая через ивановские костры, кричали: «*Да сѣм жив и здрав, догодина пак да скоча огиню*» [Пусть я буду живым и здоровым, чтоб в следующем году опять перескакивать через огонь] (Ганева 1990, 10). Белорусы, перепрыгивая через купальский костер, говорили: «*Шчоб здоровы буў, шчоб год був вэсолы*» (ПА, Хоромск Столинского р-на Брестской обл.). В разных славянских традициях принято было переносить через костер маленьких детей, чтобы они были здоровы; для них в Полесье рядом с большим костром разжигали совсем маленький. Ради здоровья также мазали друг друга сажей по лицу (Антонијевић 1971, 182).

У хорватов, поляков, белорусов люди перепрыгивали через костер или переходили через головни, угли и пепел, чтобы у них не болели ноги и кости, причем обычно это делали босиком (Milićević 1967/1968, 484; Ivanišević 1905, 53; ПА, Лопатин Пинского р-на Брестской обл.; АКЕ, Ченстохова и др.).

У хорватов были популярны короткие приговоры, которыми сопровождалась прыжки через костер, содержащие благопожелания в адрес самих себя. В Синьской Краине старики, переходя по горячим головням, чтобы избавиться от головной боли, говорили: «*Sačuvaj me, Vože, od ove bolesti*» [Храни меня, Господи, от этой болезни] (Milićević 1967/1968, 484). Хорваты о-ва Брач трижды пере-

прыгивали через ивановский костер, выкрикивая при этом: «*Od Ivana do Ivana da me glava ne boli. Od Ivana do Ivana da me nogi ne bole. Od Ivana do Ivana da me ruke ne bole*» [От Ивана до Ивана пусть у меня не болит голова. От Ивана до Ивана пусть у меня не болят ноги. От Ивана до Ивана пусть у меня не болят руки] (Mišićević 1974/1975, 456). На о-ве Хвар в Далмации парни, разжигая в Юрьев день дымные костры из зелени и цветов, перепрыгивали через них и кричали: «*Jurjevišće, Markovišće... da me nikad glava ne zaboli*» [Юрьево, Марково, пусть у меня никогда не заболит голова] (Zaninović 1962, 505).

Общесельские костры имели продуцирующее значение, обусловленное восприятием огня/тепла как необходимого условия жизни и культурной семантикой горения как метафоры жизнедеятельности.

Прежде всего огонь, пламя, и сами по себе устремляющиеся вверх, соотносились с идеями роста и умножения. В России, например, по высоте пламени гадали, чей лен будет выше, а урожай лучше (Морозов, Слепцова 1993, 296, вологод.; Лобкова 2000, 26, псков.). В разных славянских традициях за весенне-летними кострами закрепились магические действия, направленные прежде всего на обеспечение роста льна и конопли. Полешуки во время благовещенских костров подбрасывали вверх пучки кудели и кричали: «От таки муй лён буде» (ПА, Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл.); словенцы в Гореньско подбрасывали на масленицу зажженные пучки кудели и наблюдали: чем дальше они пролетят в воздухе, тем выше будет лен (Kuret 2, 97). Аналогичные цели преследовали и прыжки через костер: хорваты Славонии, чехи и словаки прыгали через костры, чтобы лен и конопля уродились выше, а словаки при этом еще и кричали: «*Naše konope sú največšji*» [Наша конопля самая высокая] (Ondrejka 1969, 105). Полешуки пускали зажженную кудель на воду, «чтобы лен рос, как вода течет», подбрасывали вверх зажженные веники с криком: «*A у меня лучше лён*» (ПА).

Неудивительно, что аналогичные действия у календарных костров были направлены и на другие сферы, связанные с производством. На западе Полесья вокруг костра на шестах устанавливали небольшие проволочные корзины, в которые складывали клубки пряжи, впервые выпряденные девочками, чтобы работа у них в будущем спорилась (ПА, Нобель Заречнянского р-на Ровенской обл.; Па-

рохонск Пинского р-на Брестской обл.). Закрепление подобных ритуалов, отмечающих преодоление девочкой известного социо-возрастного рубежа, за календарными обрядами встречается в славянской народной культуре достаточно редко. На Украине на Купалу жгли костры и подростки перепрыгивали через них, «щоб підрости» (ИИФЭ, оп. 7, д. 746, л. 104, Киевская обл. Бориспольский р-н).

В разных славянских традициях было принято тем или иным способом «приобщать» культурные растения к животворящей силе огня. Так, поляки Поморья полагали, что, если на их поле не зажгут купальский костер, там не будет урожая (Stelmachowska 1933, 169). Чаще же с этой целью в кострах сжигали те или иные культурные растения или их части. Хорваты в пасхальную субботу собирали в саду сухие ветки плодовых деревьев и сжигали их, чтобы сад лучше плодоносил (Rajković 1973, 202). Жители Синьской Краины жарили в купальском костре первые еще зеленые колосья пшеницы и ели их в надежде на удачный урожай. При этом они говорили: «*Evo, zapalili smo svitnjak novoga kruha*» [Вот, мы зажгли костер нового хлеба] (Miličević 1967/1968, 484). Белорусы ради урожая льна просто сжигали кудель в купальском костре или обвязывали ею жердь, помещаемую в середину костра (ПА, Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл.; Романов 1912, 210). В Вологодском кр. в масленичный костер бросали кострицу, а затем били ее, горящую, палками в воздухе и кричали: «Бабка, бабка, дай рубашку, бабка, бабка, дай штаны» (СРНГ 9, 148). Известно, что и сжигание соломы в масленичных кострах зачастую осмыслялось как способ благоприятно повлиять на будущий урожай хлеба (см. выше, в главе 1-й, о масленичном чучеле). Поэтому сжигание культурных растений или их остатков зачастую трактуется исследователями как форма жертвоприношения, обеспечивающая будущее вознаграждение жертвователя урожаем.

С темой будущего урожая связаны и некоторые действия, совершаемые с факелами и стрелами: болгары пускали от костра огненные стрелы ради урожая пшеницы, хлопка и других культур (Маринов 1914, 367); поляки Силезии в Страстную среду «сжигали жур» в кострах: при этом парни бегали по полю с зажженными факелами или старыми метлами, ударяли ими об землю и кричали: «*Żur pola, buchty chwola, co krok, to snop*» [Жур сжигаю, хлеб хвалю, что ни шаг, то сноп] (Wasilewski 1937, 166).

В обычаях, совершаемых в связи с разжиганием костров, проигрывается и символика множественности. Словенцы Нижней Краины, подходя к купальскому костру, ворошили угли в костре и говорили: «*Bug dej kulk iskrice, tulk ternikou pšenicе!*» [Дай, Бог, столько мер пшеницы, сколько искр] (Kuret 2, 129) или же старались, чтобы от костра было как можно больше дыма: чем больше дыма, тем обильнее жатва (Kuret 2, 29–30). У сербов Болевачского среза каждый хозяин, приблизившись с семьей к масленичному костру, ворошил в нем палкой угли и произносил в адрес собравшихся односельчан пространное благопожелание, касающееся разных сторон жизни, в умножении и процветании которых заинтересовано традиционное сообщество:

«Колико варница, толико нам било у тору кравица, овцица, коза, коња, волова и друге стокe! Боже дај! Колико овде варница, толико у дому дечице! Боже дај! Колико овде варница, толико у амбару товара: шенице, јечма, овса, кукуруза и другог мала! Боже дај! Колико овде варница, толико пријатеља, кумова, својте и других пријатеља! Боже дај! Што ми не знали, то Бог дао и нама, браћо, даривало! Боже дај!» [Сколько искр, столько бы у нас было в загоне коров, овец, коз, коней, волов и другого скота! Дай, Боже! Сколько искр, столько в доме детей! Дай, Боже! Сколько искр, столько в амбаре зерна: пшеницы, ячменя, овса, кукурузы и другого! Дай, Боже! Сколько искр, столько друзей, кумовьев, родни и других друзей! Чего мы не знаем, того Бог бы дал и у нас бы, брат, прибывало! Дай, Боже!].

После этого он брал из огня одну головню, высоко поднимал ее и говорил: «*Оволико да порасте конопља*» [Пусть такая вырастет конопля]. Это называется *чарање ватре* 'размешивание, ворошение огня' (Грбић 1909, 34–36).

Действия, совершаемые у костров, иногда прямо адресовались скоту и домашней птице. Так, жители западной Сербии, обходя с факелами загонь со скотом, говорили: «*Лила гори, крава води, жито роди*» [Факел горит, корова плодится, жито родится] (Костић 1984, 335); капанцы бросали в костры скорлупу, чтобы было больше цыплят и яиц (Капанци, 212–214). На Минщине на Троицу сжигали старый украденный улей и разводили вокруг него костер с высоким пламенем, что воспринималось как залог обильного роеения пчел и их высокой медоносности (Славянскія культуры, 306).

Огонь и горение как метафоры любовного акта провоцировали развитие любовно-брачной темы в обычаях, связанных с разжиганием костров. Прежде всего это относилось к прыжкам через костер, известным всем славянским народам. В окр. Дубровника прыжки через ивановский костер назывались *радовање* и связывались с брачной тематикой (СЕЗб, 1963/38, 102). На Харьковщине полагали, что прыжки через костер парами нужны для того, «шоб дивчата и хлопци любылысь» (Харьковский сб. 8, 244). Индивидуальные прыжки соотносились с судьбой отдельного человека. Так, в Полесье, например, считали: девушка, которая сможет перепрыгнуть через костер, сделает это первой или прыгнет дальше своих подруг, раньше их и выйдет замуж (ПА, Ч. Волока, Староселье Лугинского р-на Житомирской обл.; Одрижин Ивановского р-на Брестской обл.). Если во время прыжка с девушки спадал веночек, а парень успевал подхватить его, то он получал право на брак с этой девушкой (Романов 1912, 210), ср. бел. запрет прыгать через костер вдовам или старым девам; на Харьковщине упавший во время прыжка веночек предвещал, что девушку разлюбит жених; в Польше парни переносили через костер своих девушек (ZWAK, 1886/10, 233) и т. д. Во время праздника парни бегали за девушками и кидали в них небольшими недогоревшими кусочками дерева: в какую девушку попадут, та скорее других выйдет замуж (ПА, Симоничи Лельчицкого р-на Гомельской обл.). С брачной символикой были связаны и действия, производимые с бороной (о символике бороны см. специально: СД 1, s. v. *Борона*). В Калужской обл. на масленицу жгли в костре деревянные бороны и при этом говорили: *Дыга-райтя, а наших девок рызбирайтя!*» (ПА, Детчино Малоярославского р-на). Важное значение придавалось месту, где устраивали костер: в Вологодском кр., например, считали, что костры надо жечь на перекрестках, чтобы женихи не объезжали невест (Морозов, Слепцова 1993, 296).

У южных славян любовно-брачная тема получила особое развитие в обрядах, связанных с факелами, огненными стрелами и «шайбами». Болгары и македонцы, запуская стрелы, выкрикивали имена девушек, к которым собирались посвататься, тем самым оглашая свои намерения. Иногда парни даже надписывали имена девушек на своих стрелах; об этих обычаях и оглашениях см. подробнее в Части II, в главе «Календарь и социальная сфера».

У костров совершались и своеобразные гадания. В Словении парень, пуская «шайбу», загадывал: куда она упадет, оттуда он возьмет невесту (Kuret 2, 97). На Черниговщине костры жгли в Егорьев день и при этом парни примечали: в какую сторону упадет жердь из середины костра, туда они и отправятся сватать невест (ПА, В. Злеев Репкинского р-на). Девушки в тех же местах гадали по-другому: кидали в костер лапти и другую обувь и смотрели: в какую сторону носком она упадет, туда они и выйдут замуж (ПА, Дягова Менского р-на).

Некоторые предметы, фигурирующие в обычаях вокруг купальского костра, затем использовались на свадьбе. В частности, девушки рвали особые травы и цветы и подметали ими пепел вокруг костра, а впоследствии этими «вениками» обвешивали свадебное дерево.

Во множестве случаев перепрыгивание через костер приобретало черты ритуального испытания молодых людей и девушек и тем самым сближалось с посвятельными обычаями, характерными, как мы видели, для всего весенне-летнего цикла. Девушка или парень должны были не задеть колышка шеста, находящегося в середине костра, не сбить лапоть, привешенный к нему, не разжать рук, если во время совместного прыжка парень и девушка держат друг друга за руки, прыгнуть выше или дальше всех и т. д. Парни соревновались и в том, кто ловчее других собьет головешкой прикрепленный сверху лапоть. О парне, прыгнувшем высоко, говорили, что он легкий, «як леток»; девушку, сделавшую это неуклюже, дразнили «ступой»; тех, кто не справился с прыжком, били крапивою или наказывали другим способом (ПА). Куряне клали в костер колоду, на нее сноп соломы, все это поджигали и заставляли парней прыгать через костер: если парень цеплял колоду или сноп ногой, его весь год дразнили «колодошником» (Занозина 1991, 85). Жители Харьковской губ. прямо связывали умение парня прыгнуть через костер с его брачными перспективами: если, разбежавшись, он все же побойтся перепрыгнуть, значит, не сможет жениться (Харьковский сб. 8, 244). Девушки прыгали через костры, чтобы быть смелыми и бойкими: в Вятском кр. они при этом говорили: «Пылай, пылай, огонек! Как огонек пылает, так бы и мне пылать!» (ВФНК, № 622).

На значительной части славянского этнокультурного континуума параллельно с общесельскими календарными кострами (масленичными, троицкими, юрьевскими или купальскими) существовала традиция разжигания пасхальных костров. Пасхальные костры символически соотносились не с определенным календарным периодом (ранне- или поздневесенним) и его мифопоэтическими установками, а с конкретным праздником и его семантическими доминантами, т. е. непосредственно с Пасхой.

Пасхальные костры были известны во всех славянских традициях, в большей степени — на западе славянского мира, в областях *Slavia Latina* и на смежных с ними территориях. Семантика пасхальных костров, как мы увидим, иногда существенно отличалась от собственно календарных (масленичных и купальских), поскольку была мотивирована символикой конкретного праздника — Пасхи.

Общим для западнославянского ареала является обычай жечь костры на Страстной неделе (со среды до субботы), причем не где-нибудь, а около церквей; часто огонь для пасхальных костров добывали трением. Это был так называемый «живой огонь», словац. *živni ogeň*, *studeni ogeň* (Horváthová 1972, 495).

Для паствы значение пасхальных костров состояло в том, чтобы добыть и принести домой «кусочек» освященного у церкви огня. После того как огонь разводили и его освящал священник, присутствующие зажигали от этого огня деревянные крестики, кусочки дерева, ветки, оставшиеся от Вербного воскресенья, куски древесного гриба, колышки, разносили огонь по домам, и с его помощью хозяйки разжигали у себя в домах «новый» огонь, предварительно затушив в печах старый: делали это «*aby bylo blagoslovienswto Voga na saťy rok*» [чтобы в доме было весь год Божье благословение] (Белостоцкое воев.). Обожженные в пасхальном костре кусочки дерева и ветки хранили под стрехой от бури, града и пожара, втыкали их в поля и огороды — от непогоды, полевых вредителей, гусениц, кропили ими поля²¹. Иногда огонь приносили от церкви с помощью свечи с двумя или тремя ответвлениями, одно из которых зажигали от костра, другое — от огня у алтаря (Валенцова 1988, 255, словац.).

²¹ МААЕ, 1904/7, 65; NRzR, 270–272; Húsek 1932, 263; Horváthová 1972, 495.

Преимущественно на юге Польши и в Великопольше, в Словакии, у мораван и на востоке Чехии костры, разжигаемые на Страстной неделе, связывались с Иудой и в их терминологии проигрывалась тема уничтожения Иуды-предателя, ср. пол. *Judasz*, словац. *Judáš*, вост.-чеш. *Jidaš* 'чучело Иуды и костер, в котором его сжигали', чеш. *Jidašsky oheň*, морав. *jidašské hraničky* 'иудовы костры', словац. *pálit' Jidáša* 'жечь Иуду (т.е. костер в Страстную субботу)', пол. *palić Judasza* 'то же'²². Фактически костры Страстной недели были одним из способов (ритуального и виртуального) уничтожения Иуды (о самом этом символе и его изображении см. подробнее выше в главе «„Вещный“ символ...»).

Костры жгли также и в саму пасхальную ночь, и в ночь на пасхальный понедельник; вокруг них собирались люди после службы, веселились, коротая ночи, стреляли и т. п. Костер, разведенный в пасхальную ночь, служил знаком того, что пора собираться в церковь на службу (Karczmazewski 1972, 81, жешов.); иногда этот пасхальный костер напоминал о том костре, который, согласно польским поверьям, жгли апостолы во дворе Пилата, ожидая освобождения Христа (Wieś Rudawa 1980, 166).

Наконец, еще одно значение пасхального костра состояло в том, что у западных славян в нем иногда сжигали остатки великопостной пищи — как ее самой, так и ее символическое изображение (старое лампадное масло и сельди, польский постный жур и др.).

Пасхальные костры известны также на Украине и в Белоруссии (и очень редко в России). Здесь, как и у западных славян, они, как правило, бытуют параллельно с купальскими (или масленичными), и лишь в Закарпатье и на северо-западе Украины пасхальный костер нередко оказывался единственным, разжигаемым в весенне-летний период.

Восточнославянские пасхальные костры существенно отличались от календарных и по месту (часто их жгли у церквей, на улицах и на кладбищах), и по типу, и по материалу (сюда, в частности, сносили старые кресты и вещи, украденные у евреев), по характеру сопутствующих действий (стрельба). Хотя иногда пасхальные костры выглядели вполне традиционно: например, это могла быть дегтярная

²² Heroldova 1971, 229; Žatko 1973, 66; Dydowiczowa 1967, 51; Kolberg 44, 93, Подгорье; Janota 18, 67; Валенцова 1988, 69, 104, 253; Валенцова 1996, s. v.

бочка, поднятая высоко на столбе, или палка, воткнутая в середину костра. Более того, пасхальные костры могли и не быть в прямом смысле общесельскими, поскольку их иногда разводили у домов и во дворах, сжигая в них мусор, щепки, старую солому и обычное старье²³.

Наиболее заметно специфика пасхальных костров проявляется в их толкованиях. Эти костры разжигали, чтобы «побужать» или «поднять» Христа (ПА, Оброво Ивацевичского р-на Брестской обл.), в знак того, как апостолы, «чекаючи Христа, сиділи біля вогню и грілись» (ИИФЭ, оп. 7, д. 700, л. 12, Винницкий окр.); в честь дежурства апостолов около Христа (ПА, Красновостанов Владимир-Волынского р-на Волынской обл.); чтобы заслужить отпущение грехов, которое давалось тому, кто принесет в пасхальный костер большую вязанку хвороста (Wisła, 1896/10/1, 141, Подольская губ.); чтобы при свете костра увидеть, как отворяется небо, и попросить у Бога исполнить свое заветное желание (КА, Новоселица Межгорского р-на Закарпатской обл.). У гуцулов скот уподобляли в благопожеланиях свету костра, разводимого в Страстную среду: «*аби маржина була сьвітуча, красна, як Боже сьвітло*» (Шухевич 4, 228).

Сидение у костра было частью пасхального бодрствования, широко практикуемого у восточных славян.

В Словении и Хорватии, у сербов Воеводины, изредка и на всем востоке Балкан (у сербов, македонцев и болгар) в Страстную субботу около церквей, а также часто во дворах своих домов разжигали костры: в них освящали «новый» огонь, который так же, как и у западных славян, разносили по домам, а головешки и обожженные ветки использовали в апотропеических целях. Случалось, что здесь же у костра освящали и пасхальную пищу, пододвинув корзину с ней ближе к освященному огню. Обычно костры разводили на зем-

²³ КА, Брынь Галицкого р-на Ивано-Франковской обл.; Днестровка Кельменецкого р-на Черновицкой обл.; Драгово Хустовского р-на Закарпатской обл.; Чернявская 1893, 94; Чубинский 1872/3, 22; ИИФЭ, ф. 15, оп. 3, д. 156, л. 140, житомир.; ПА, Рясно Емильчинского р-на, Перга Олевского р-на Житомирской обл.; Забужье Любомльского р-на, Щедрогор Ратновского р-на Волынской обл.; Зеленин 1914, 456, гроднен.; ПА, Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл.; Смоляны Пружанского р-на Брестской обл.; Соколова 1979, 116, ярослав., архангел.

ле, иногда же, в соответствии с местной традицией, зажигали факелы. Если в селе не было церкви, в соседние села за огнем отправлялись дети, которые и разносили огонь по домам, получая в подарок пасхальные яйца. Материал для костра готовили парни в течение всего поста (в лесу выкорчевывали старые еловые и сосновые пни и дробили их на щепки; заготавливали древесные грибы, с помощью которых освященный огонь приносили в дома). Кострам могли придавать форму, отвечающую христианской тематике праздника, форму креста, дароносицы, начальных букв имени Господа (*JHS*). Тема праздника присутствовала и в других моментах, касающихся костров: так, у словенцев пасхальный костер часто называли по-особому — *vuzetnice*, *vižénice* от *Vuzem* 'Пасха'; там же парни, бегая по селу с факелами, зажженными от пасхального костра, кричали, что они «Христа ищут». При возвращении домой от церкви старались идти быстрее: в согласии с пасхальной традицией, пришедший первым мог рассчитывать на то, что за время праздника принесет домой больше всего пасхальных яиц. Изредка в Словении встречался обычай сжигать в этих кострах чучело Иуды²⁴.

* * *

Общесельские костры, будучи обязательным элементом календарной системы, как и рассмотренные нами выше предметные символы, вбирали в себя основные мифопоэтические доминанты, свойственные тому календарному периоду, на который приходилось в местной традиции разжигание костра. И хотя сам костер (в силу ярко выраженной символики огня вообще) едва ли можно назвать «пустой формой», тем не менее понятно, что в символике общесельского костра проигрывались прежде всего те мифопоэтические доминанты, которые были релевантны для весенне-летнего времени. Однако в отличие от предметных («вещных») символов связь календарного периода и символики обрядового костра кажется более опосредованной. Исключение составляют лишь пасхальные костры, тесно связанные с «идеологией» и семантикой конкретного праздника.

²⁴ Босић 1996, 258–259; Mikac 1933, 221; NU, 1966/4, 202; Milićević 1974/1975, 452; Kuret 1, 149–223.

И еще одно замечание. Символика и функции календарных костров в значительной степени формируются теми действиями, которые сопутствуют разжиганию этих костров, а также всеми другими слагаемыми традиционного праздника (песнями, присловьями, шутками, формами ритуализованного досуга, гаданиями, запретами и мн. др.). Среди действий и магических практик, совершаемых во время паления костров, наиболее заметны такие, как прыгание через костер; пускание стрел и «шайб», размахивание и бросание головешек или обожженных в костре веток; раскидывание, ворошение углей, разбрасывание, рассеивание пепла; танцы, пение и трапеза вокруг костра; бросание через костер специальных предметов (например, венков); борьба за обладание верхушкой вкопанного в костре обрядового деревца; срывание друг с друга венков и бросание их в огонь; вымазывание друг друга сажей; сжигание в костре специальных предметов (например, старых); кипячение на костре цедилки для обнаружения ведьмы; обливание водой, стегание друг друга ветками; перегон скота по углям, перенесение через огонь детей; обегание поля, села, домов, загонов со скотом с факелами, горящими ветками и снопами соломы.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы рассмотрели базовые мифопоэтические доминанты весенне-летнего цикла славянского народного календаря. Его содержание, точнее — мифопоэтическая семантика календарного времени определяется теми «событиями», которые заполняют это время, событиями, происходящими в природе и проецируемыми на хозяйственную деятельность человека и в какой-то мере на его социальную жизнь. Как писал А. Я. Гуревич, «...для архаического мировосприятия самостоятельной абстракции „время“ вообще не существует, время — это неотъемлемый элемент бытия, не ощущаемый отдельно от его конкретного содержания» (Гуревич 1981, 170).

Мифопоэтические сюжеты и мотивы, актуальные для весенне-летнего сезона, образуют два мощных пучка, каждый из которых функционирует в определенных календарных границах и в конечном счете конституирует в рамках весенне-летнего сезона два периода: ранневесенний и поздневесенний.

ОСНОВНЫЕ ТЕМЫ ВЕСЕННЕ-ЛЕТНЕГО ЦИКЛА. ВЕСЕННЕ-ЛЕТНИЙ ЦИКЛ В КОНТЕКСТЕ ГОДОВОГО КРУГА

Ранневесенний период, приходящийся на зимне-весеннее порубежье (со значительными колебаниями его календарных границ в зависимости от природно-климатических условий на огромной территории, которую населяют славяне, — от Белого и Балтийского морей до Адриатического), является переходным от старого года к новому и потому несет на себе все «родовые» приметы переходного времени, или весеннего новолетия. Традиции весеннего новолетия особенно сильны в южнославянском и карпатском ареалах, связанных со средиземноморскими культурами.

В фольклоре и традиционной культуре календарное время новолетия осмысливается как крайне неблагоприятное для человека и антропогенной среды. Это время календарного перелома называют *хрым, кривым, черным, ржавым, глухим, искалеченным, бешеным* и т. п. На переходный период приходятся самые «опасные» и «вредные» праздники и дни памяти святых, выступающих в качест-

ве основных персонажей мифологических рассказов и поверий, относящихся к этому сезону.

Опасное время проецируется на человека, его социальную и личную жизнь и хозяйственную деятельность, что отражается в развитой системе календарных запретов и предписаний, эту жизнь и деятельность регулирующих. Соблюдение запретов обеспечивает нормальное прохождение человеком и сообществом времени календарного перехода, а несоблюдение — приводит к негативным последствиям, символически соотнесенным с характеристиками самого времени, угрожает человеку, его потомству и результатам его деятельности (человек, работающий в *хромой день*, рискует получить хромой приплод и охрометь сам, и т. п.).

Другая примета переходного времени и новолетия — очистительные мотивы. Наступление новолетия, равно как и нового календарного сезона, сопряжено с необходимостью (осмысляемой мифопоэтически) избавиться от всего «старого» (сублимирующего старый год), освободить землю от хтонических существ, пробуждающихся в переломные моменты годового круга. Объектом очищения является и человек в единстве его телесного и духовного начал, поэтому в фольклоре ранневесеннего периода так сильны мотивы общинной критики и так заметна тема избавления от грехов, накопившихся за истекший год.

Начало весны, осознаваемое как важнейшая сакральная точка годового круга, по своему значению типологически равная границе старого и нового годов, концентрирует в себе целый ряд иных мифопоэтических доминант новолетия. К ним относятся: мифологема природного «поворота», символизирующего движение циклического времени; мотивы снования/создания мира (указывающие на пересечение относительного времени годового круга и абсолютного времени творения мира); гадания о погоде и о доле человека на предстоящий год; загадывание судьбы дома и семьи по первому посетителю, пришедшему в гости в первый день нового сезона (1 марта или в Чистый понедельник); обычаи устанавливать на масленицу обрядовое деревце, аналогичное рождественскому, приносить жертву в один из праздников, устраивать ритуальные поединки, собирав в эти дни за праздничным столом всю семью и др.

В ранневесеннем календаре получают развитие и побудительные мотивы. Зимнее состояние природы, метафорически толкуемое как «сон», нарушается, и природа приходит в движение. В календарных

поверьях, приметах, паремиях и мифологических рассказах, приуроченных к многочисленным датам начала весны, обыгрываются такие природные события, как увеличение тепла и света, снеготаяние, разрушение санного пути, пробуждение, «отмыкание» и согревание земли и вод, начало вегетации, движение рыб в реках, ледоход, выход зверей из состояния зимней спячки, прилет птиц, появление змей и насекомых, первый гром. В тех же фольклорных формах осмысливается и изменение в поведении человека с началом весны: переход от зимних, домашних, форм досуга к весенним, уличным, ограничение сна и раннее пробуждение.

К новолетию и началу весны приурочено огромное количество продуцирующих мотивов и обычаев, нацеленных на активизацию роста культурных растений, от урожая которых зависит будущее благополучие традиционного сообщества. Среди них наиболее заметны танцы и хороводы «на лен и коноплю», символические пахота и сев, качели и кувырки по земле и т. п. Тема изобилия и фертильности пронизывает весь масленичный фольклор, воплощаясь в мотивах чревоугодия и изобилия, в фольклорной эротике, в том числе масленичных куклах (подчеркнуто толстых и гиперсексуальных).

Новолетие отмечало также изменения в социально-возрастной структуре традиционного сообщества, как бы «подводящего» в это время «итоги» прошедшего матримониального года. Часть молодежи, которая не выполнила своего жизненного предназначения и вовремя не вступила в брак, подвергалась осуждению и символическому наказанию. Что же касается молодоженов, поженившихся в прошедшем году, то на рубеже старого и нового года сообщество символическими способами закрепляло их переход в новую социально-возрастную категорию. Лейтмотивами этой календарной темы были величание молодоженов (у русских), разрыв их старых социальных связей и установление новых (у западных и южных славян).

Поздневесенний цикл развивает мифопоэтические доминанты, актуализированные ранней весной. Пасхально-троицкий период, взятый во всей совокупности составляющих его традиционных текстов, оставляет впечатление манистического по преимуществу (особенно у балканских славян и в восточнославянской традиции). Возвращение предков на землю, пребывание их в «этом мире», мотивы открытого рая и «хорошей смерти», а также проводные ритуалы,

оформляющие уход предков на «тот свет», — все эти темы пронизывают праздники второй половины весны и начала лета, разрабатывая и дополняя ранневесенние мотивы «открытия/пробуждения земли».

С манистическим комплексом связана отчасти и метеорологическая тема (ср. мотив «предки как податели влаги и плодородия» и близкие ему). Предупреждение засухи и градобития — как основных опасностей, могущих оставить земледельца без урожая и спровоцировать голод и падеж скота, — занимает заметное место в календаре этого периода, вводя в него «грозных» святых и посвященные им праздники (их особенно много в балканославянской традиции), определяя обычаи и магическую практику, запреты и мотивирующие их поверья, календарную терминологию.

На обширных балкано-карпатско-восточнославянских территориях специфику поздневесеннего цикла формирует русальский календарно-мифологический комплекс. Своим существованием он обязан хрононимам типа *Русалии*, *Русальная неделя*, объединившим фактически под одним именем огромный пласт тем и мотивов, свойственных поздней весне, главным образом — метеорологических и манистических, причудливо переплетающихся в рамках русальских празднеств. Помимо этого русальский комплекс оказался благодатной средой для формирования в его «недрах» демонологических персонажей, носящих то же имя (*русалии*, *русалки*), действующих на протяжении русальского периода и связанных с основными его темами (поминальной и метеорологической).

Для поздневесеннего календаря — в значительно большей степени, нежели для ранневесеннего, — характерны темы и мотивы, имеющие касательство к хозяйственной сфере. Урожай и благополучие скота как объекты главной заботы земледельца и скотовода преломляются в славянском календаре поздневесеннего цикла в мифоритуальном комплексе «хождение в жито» и в пастушеских праздниках (последние получили развитие по преимуществу на западе и юго-западе славянского мира).

Те же приоритеты — урожай и скот — осмысляются в фольклоре поздневесеннего календаря как объекты посягательства демонов. Основные мотивы, связанные со славянской ведьмой — главным демонологическим персонажем поздней весны и начала лета, а именно: отбирание молока и урожая, — оказываются календарно детерминированными, т. е. обусловленными не только демонологи-

ческой системой локальных славянских фольклорных культур, но прежде всего календарем хозяйственной деятельности, установленными и закрепленными в местных традициях сроками выполнения тех или иных скотоводческих и земледельческих работ.

В календаре поздней весны значительное место уделено теме социализации подростков и их перехода в группу брачного возраста. Это восточно- и южнославянское кумление, западнославянское майское дерево, западнославянские пасхальные обливания, восточно- и южнославянские хороводы и качели и мн. др. Фактически в составе каждого значимого для местной традиции праздника поздней весны и начала лета обязательно имеются «фрагменты», посвященные матриониальным интересам молодежи. Брак занимает место в ряду основных традиционных ценностей (таких как урожай зерновых, огородных и плодовоовощных культур, приплод скота и домашней птицы, защищенность от стихийных бедствий и нечистой силы, здоровье), достижения и приобретения которых человек добивается мифоритуальными средствами. Любовно-брачные интересы сообщества и потенциальная опасность того, что «девушек перестанут брать замуж», формируют в рамках поздневесеннего календаря достаточно развитую подсистему.

Поздняя весна и начало лета воспринимаются как время, на которое приходится достижение природой наивысшей точки своего развития, календарно совпадающее с летним солнцестоянием и близкими к этой дате традиционными праздниками. В полной мере это отражается и в фольклорных сюжетах, связываемых с названным периодом во всех славянских традициях. Среди них — завершение роста и цветения растений (как культурных, так и дикорастущих) и переход к следующей стадии — плодоношению, за которой последует жатва, сбор урожая; отмена запретов на купание; сбор лекарственных трав; календарные чудеса, когда первоэлементы и природные объекты — небо, солнце, земля, воды, растения и животные — на короткое мгновение «изменяют» себе, перестают быть тем, чем являются на самом деле, «обманывают», превращаясь в нечто им противоположное, «бесчинствуют» и открывают человеку свои тайны.

Таковы основные мифопоэтические доминанты весенне-летнего цикла славянского календаря, рассмотренные в единстве трех славянских традиций (восточно-, западно- и южнославянской) и в совокупности всех доступных текстов и жанров, относящихся к сфере

духовной культуры. Традиционный славянский календарь есть одновременно календарь природы, хозяйственный календарь и календарь социальной деятельности человека, и это убедительно подтверждает тезис о принципиальном единстве макрокосма и микрокосма, в данном случае — о том, что все происходящее в природе отражается не только на хозяйственной деятельности человека, но также определяет его биологическую и социальную жизнь.

На фоне обзора мифопоэтических доминант заметнее становится место весенне-летнего цикла в структуре всего календарного года.

С этой точки зрения зима воспринимается как время, когда природа «умирает» или «засыпает», а земля «отдыхает в ожидании весны», чему в календаре весенне-летнего цикла соответствует мифологема «пробуждения природы». Кульминацией зимнего сезона становятся святки, с которыми связано представление не только о самых длинных и опасных днях года, но и о середине зимы и последующем повороте природы к весне, увеличении тепла и света и наступлении новолетия, ср. рус. *Спиридон (12/25.12) поворот, солнцеворот*. Именно это представление получает дальнейшее развитие в цикле ранневесенних (новолетних) календарных рассказов, примет и поверий (животное поворачивается на другой бок в начале весны; в начале весны «снуется/основывается» мир и т. п.). Окончание зимы не имеет точной датировки и в народном календаре фактически смыкается с началом весны, к которому приурочены проводы, или изгнание зимы.

Если сравнить концепты зимнего и весеннего новолетия, присутствующие в славянском народном календаре, то без труда можно заметить их сходство (как в составе основных мотивов, так и в их разработке). Пожалуй, единственное, чего в чистом виде лишено ранневесеннее новолетие (по сравнению с зимним), — это классическое двенадцатидневье (время празднования и освобождения от работы), хотя более короткие «отпускные» периоды в ранневесеннем цикле имеются: вспомним трактуемые как праздничные (т. е. свободные от работы) масленичную, конец Страстной и пасхальную недели.

Следующее за весной лето (точнее — вторая половина лета, на которую приходится сбор урожая), наступающее после того, как природа прошла пик своего вегетативного развития, с точки зрения его места в традиционном календаре выглядит, пожалуй, самым «бед-

ным» и отмеченным лишь приметам погоды, существенными для периода жатвы, а также многочисленными праздниками и запретами, призванными уберечь урожай от стихийных бедствий (пожаров, засухи, града). Лето — еще и самый короткий сезон: известно, что Ильин день (20.07/2.08) в средней полосе России считается уже началом осени.

Сама же осень в народном календаре достаточно протяженна по времени и так же, как и весна, представлена многочисленными приметами, описывающими изменения в природе, — зеркально обратные тем, которые происходят в ней в начале весны. В это время Бог «печатает» землю, и до весны земля «закрыта», «мертва», «спит». Начинает остывать вода, в связи с чем после определенного срока запрещается купаться; сокращается световой день. Осенними датами детерминированы приметы и поверья, рассказывающие о сроках отлета птиц в теплые края, уходе змей под землю, исчезновении насекомых и других событиях, свидетельствующих об угасании природы, а также важные изменения в хозяйственной деятельности: окончание летнего скотоводческого сезона и начало зимовья скота в хлеву или на зимних пастбищах, истечение срока действия хозяйственных договоров.

Ранняя осень — время завершения сельскохозяйственных работ, в связи с чем на почитаемые даты осени приходятся жатвенные обряды и праздники урожая, после которых в течение осеннего мясоеда, длящегося более двух месяцев (между успенским и филипповским постами), заключается наибольшее количество браков. С праздниками ранней осени связывается завершение весенне-летних уличных гуляний молодежи и переход к зимним формам досуга типа посиделок.

КАЛЕНДАРЬ НАРОДНЫЙ И КАЛЕНДАРЬ ХРИСТИАНСКИЙ. ПРОБЛЕМА РЕКОНСТРУКЦИИ ПРАСЛАВЯНСКИХ КАЛЕНДАРНО-МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

Из сказанного (по необходимости кратко) со всей очевидностью следует, что основополагающие единицы официального календаря, а именно границы времен года и месяцы, не оказывают существенного влияния на народные представления о календарном времени и одновременно практически не отражают реальную структуру сла-

вянского народного календаря (прежде всего его деление на основные сезоны). В свою очередь эта ситуация заставляет нас внимательнее взглянуть на проблему соотношения календаря народного с официальным, христианским календарем, хотя в целом эта проблема специально в книге не затрагивалась.

Рассматривая одну за другой мифопоэтические доминанты весенне-летнего сезона, мы сотни раз упоминали малые и большие праздники, в хронотопе которых по большей части и проявляет себя мифопоэтическая семантика календарного времени. Праздники эти (за единичными исключениями вроде масленицы) — христианские. Да и сам славянский народный календарь в том виде, в каком он доступен нам по источникам XIX—XX вв., по своим внешним рамкам есть, безусловно, календарь христианский. Наметим бегло основные моменты, указывающие на характер пересечения и взаимовлияния календаря народного и христианского.

Именно церковный христианский календарь задает ритм чередования будней и праздников, саму систему праздников, их последовательность и значительную часть названий, и именно конфессиональные различия между отдельными славянскими традициями (в том числе наличие в календаре дней памяти православных и католических святых) сказываются на структуре народного календаря и формируют его праздничные приоритеты.

Яркий пример тому — динамика поминального комплекса в весенне-летнем цикле славянского календаря. В связи с тем, что уже в XI в. в Центральной и Западной Европе католическая церковь ввела осенний праздник Всех душ (2.11), ставший фактически единственным днем поминовения усопших, у западных славян и в западной части южнославянского ареала массовые календарные полиповенения, некогда совершавшиеся весной, были утрачены. Они сохранились только на востоке и юго-востоке Европы (у болгар, сербов, македонцев и восточных славян), что во многом определило специфику мифопоэтического содержания весенних праздников у этих народов.

Принципиальное значение для народного календаря имеют крупные христианские праздники, которые становятся опорными точками всей календарной системы, собирают вокруг себя огромное количество обычаев, магических практик, верований, мифологических рассказов, примет и паремий. Для

весенне-летнего цикла славянского календаря такими базовыми точками являются 1 марта (день Св. Евдокии), Благовещение, Пасха, Юрьев день, Троица и летний Иванов день. Вместе с тем каждая славянская традиция отдает предпочтение не всем этим праздникам, а выбирает наиболее значимые для себя, и выбор этот едва ли заложен в самом христианском календаре — скорее он определяется некими имманентными культурными факторами.

В ряде случаев церковные праздники и обряды по ряду причин аккумулируют в себе мифопоэтическую семантику народного праздника. В результате этого в славянском календаре появляется праздник, соединяющий в себе народное начало с церковнохристианским.

Так, например, в парадигму весеннего новолетия, связанного с обновлением различных сторон жизни, входили в том числе и мотивы обновления огня. Как правило, этот новый огонь, вносимый в дом в начале весны, был освящен в церкви. У восточных славян в Страстной четверг после вечерней службы кто-нибудь из домочадцев приносил домой зажженную в церкви от освященного огня свечу и «рисовал» дымом от нее кресты на дверях и балках, а также зажигал новый огонь в печи. В западной части славянского мира обновление огня совершалось обычно в Страстную субботу (после того как накануне, в Страстную пятницу, «старый» огонь в очаге намеренно гасили). Новый огонь высекали в церкви во время службы или же зажигали костер в церковном дворе и освящали там же. Новый огонь приносили домой с помощью свечей, древесного гриба, головешек, освященных в Вербное воскресенье веток и т. п.

Или другой пример. Известные у славян (и прежде всего у западных) весенние обходы полей, в том виде, в каком они фиксировались в XIX — начале XX в., были по преимуществу церковными процессиями, вытеснившими из практики архаические обходы полей. Эти церковные процессии, посещавшие не только и не столько поля и посевы, сколько местные святыни — часовни, кресты и др., и как следствие этого — в их составе соотношение собственно богослужбных и магических действий, совершаемых во время выходов в поле, складывалось в пользу первых, в то время как народные магические практики были сильно редуцированы. В этих обходах обязательно принимали участие священнослужители (в то время как у южных и восточных славян были известны индивидуальные и се-

мейные выходы в поле без священников); западнославянские «хождения в жито» предусматривали освящение посевов, молебны около придорожных крестов, капличек, распятий и фигур святых; чтение четырех Евангелий с четырех сторон поля и мн. др.

Достаточно частый случай взаимодействия христианского и народного календарей — это проникновение в народный праздник и календарную мифологию отдельных мотивов, атрибутов и символов христианского праздника. Эти атрибуты и мотивы подвергаются, естественно, переосмыслению, сохраняя при этом определенную связь с первоисточником. Так, в России на Вознесение крестьяне пекли и выносили в поле «лестнички» — продолговатые хлебцы или лепешки с вдавленными в тесто перекладками, символизирующими лестницу, по которой на Вознесение Иисус Христос поднимается на небо. В то же время совершаемые с ними магические действия и сопутствующие им приговоры указывали на то, что эти «лестнички» магически соотносились также с ростом хлебов, расценивались как жертвоприношение полевым духам и т. п. Для мифологии Юрьева дня были характерны мотивы «отпирания/отмыкания земли и росы», которые, как нам представляется, символически связаны с некоторыми житийно-апокрифическими аспектами культа св. Георгия (ср. мотив «св. Георгий освобождает водный источник/отпирает воды»).

Особый вопрос — об участии священнослужителей в народных праздниках, об их роли и функциях. Наши исследования показали, что статус священнослужителя — совершает ли он пахоту в начале года, обходит ли поля в праздник, отправляет ли на поле благодарственный молебен и т. п. — существен как для продуктивности обряда или магического действия, так и для их статуса, переводящего этот обряд или действие в иное, сакральное качество.

Наиболее частый случай сопряжения христианского и народного календаря — это приписывание святому тех или иных календарных изменений, происходящих в природе. В славянском фольклоре святые стали основными действующими лицами множества календарных паремий (пословиц, поговорок и примет), приуроченных фактически к каждому почитаемому христианской традицией дню. При этом, что вполне понятно, паремии и мифологические рассказы с христианскими святыми в качестве действующих лиц обычно никак не связаны с легендарной историей

этих святых или иных персонажей Священного Писания. Наоборот. В славянской календарной мифологии христианские святые выступают в роли культурных героев, занятых исключительно «устройственной» деятельностью по упорядочиванию календарных процессов, происходящих в природе. Именно они становятся главными субъектами календарных изменений, обеспечивают движение календарного времени, способствуют росту хлебов, охраняют скот во время летнего выпаса и т. п. Так, св. Трифон согревает землю («Св. Тривун забодде гламњу у земљу»), ап. Марк согревает воды в источниках («Święty Marek włożył (rzucił) do wody ogarek»), св. Юрий дает свет, тепло, отмыкает землю и росу («Sveti Jurij, to maš ključ, odprí pam nebeško luč», «Юрій землю одмикайть»), Христос и Никола способствуют хорошему урожаю («Мікола по межах ходзіць, межы оглядаць, жыта раўнуіць», «Пошел Христос на небеса, потащил житушко за волоса») и т. п. Зачастую функции, приписываемые христианским персонажам, обусловлены народно-этимологическим переосмыслением их имен, ср.: «Василий Парийский землю парит», «Руф дорогу рушит», «Пуд снег пудзіць».

Единственный праздник, в плоти и мифологии которого христианские сюжеты и мотивы оказались если не ведущими, то во всяком случае равнозначными собственно народно-календарным, — это Пасха. Весь пасхальный цикл народного календаря представляет собой органический сплав народных и христианских сюжетов и мотивов, без труда идентифицируемых, но при этом практически неразделимых.

Какой бы эпизод и аспект праздника мы ни рассматривали, везде мы увидим симбиоз элементов разного происхождения. Так, православная церковь запретила поминки на Пасху как противоречащие духу праздника — радости по случаю Воскресения Христова; в то же самое время народная традиция спроецировала это главное событие христианской истории на сферу человеческой жизни, связала судьбы Бога и человека, итогом чего стала мифологическая концепция временного возвращения мертвых, радующихся вместе с живыми Воскресению Христову, и отвечающая той концепции развитая система народных пасхальных поминовений.

В русских «хождениях в жито», приуроченных к Пасхе, обычно задействованы священнослужители (как наиболее активные участники всех пасхальных церемоний и обычаев), что проявилось, на-

пример, в обыкновении катать по земле на Пасху священников и дьяконов в магических целях (чтобы посевы были тучными, как священнослужители, и т. п.).

Знаменитые пасхальные обливания, когда на протяжении первых дней Светлой недели люди насильно обливали или купали друг друга, помимо собственно народных мотиваций, трактовались и в контексте собственно пасхальных сюжетов. Происхождение пасхальных обливаний объясняли, например, событиями христианской истории (словаки Закарпатья говорили, что это жида поливали водой и били розгами детей в наказание за то, что дети кричали от радости, получив известие о воскресении Христа) или рассматривали эти обливания как способ наказания людей, проспавших пасхальную службу.

Пасхальная сюжетика проявляется также в семантике пасхальных костров, широко известных прежде всего на западе славянского мира, в том числе на западе Украины и Белоруссии. Эти костры разжигали, чтобы «побужать» или «поднять» Христа, в знак того, как апостолы, ожидая воскресения Христа, сидели и грелись у огня; в знак пасхального бодрствования, чтобы при свете костра увидеть, как отворяется небо, и попросить у Бога исполнить свое заветное желание, и т. п.

Значение пасхального праздника как дня, собирающего за столом всю семью, традиция пасхального разделения пищи между домочадцами (ср. обычай делить во время разговения первое пасхальное яйцо между всеми членами семьи) своеобразно преломилась в поверье о том, что впоследствии человеку, потерявшему какую-нибудь вещь или заблудившемуся в лесу, в поисках выхода из трудного положения следовало вспомнить о том, с кем именно он разделил пасхальное яйцо, и тогда якобы ситуация разрешится сама собой. Память о пасхальной трапезе, воскрешение ее во всей полноте должно было восстановить целостность и текущей ситуации.

Вместе с тем очевидно, что расхождения между христианским и народным календарем у славян были гораздо глубже, нежели случаи их взаимопересечения. Это связано прежде всего с принципиальными различиями в их содержании. Если содержание и структура христианского календаря определялись событиями христианской истории, прежде всего связан-

ными с Иисусом Христом, а также с наиболее значительными эпизодами из жизни христианских святых, то славянский народный календарь своими базовыми мифопоэтическими доминантами отмечал прежде всего динамику природных процессов и циклов хозяйственной деятельности человека на протяжении календарного года. По своему мифопоэтическому содержанию, т. е. по тому, какие темы и мотивы «проигрываются» на временном пространстве календарного года и отдельных его периодов и праздников, славянский народный календарь можно квалифицировать как дохристианский, ибо это мифопоэтическое содержание (т. е. рассмотренные в книге мифопоэтические доминанты, темы) мало связано с христианской символикой праздника.

Исследуя сюжеты и темы весенне-летнего цикла славянского народного календаря, мы неоднократно обращали внимание на то, что мифопоэтическая семантика календарного времени сосредоточена не только и не столько в ключевых точках весенне-летнего сезона (в крупных праздниках и особо почитаемых днях): с большей или меньшей равномерностью она «разлита» по всему календарному циклу (ранне- или поздневесеннему) и вычитывается из всех составляющих календаря, будь то песня, обряд, название праздника или календарный символ. Выявленные нами темы являются доминантами календарного времени и сезона, а не какого-нибудь одного праздника или обряда. Ведь каждый календарный праздник — лишь одна точка годового круга, лишь имя/название, к которому по тем или иным причинам оказались прикреплены те или иные верования, фольклорные тексты, запреты, обычаи и мн. др. Как заметил еще А. Н. Веселовский в исследовании, посвященном св. Георгию, «если Егорий вступил в цикл весенних празднеств, то отсюда еще не следует, что все обряды, приуроченные в 23 апреля или его кануну, относились именно к нему (т. е. к Егорию/Георгию. — Т. А.)» (Веселовский 1881, 167).

Вот почему, определяя семантику и символику относительно крупных календарных периодов (ранневесеннего, характеризующего зимне-весеннее пограничье, и поздневесеннего, отмечающего переход от весны к лету), а не отдельных праздников, имена и названия которых задаются событиями христианской истории и днями памяти святых, мифопоэтические доминанты, актуальные для календарной системы всех славянских традиций (западно-, восточно- и южно-

славянских), позволяют судить о том, каковой могла быть мифопоэтическая структура и семантика весенне-летнего цикла дохристианского славянского календаря (в его общеславянском варианте), хотя сама задача его реконструкции в работе не ставилась.

АРЕАЛЬНЫЙ АСПЕКТ СЛАВЯНСКОЙ НАРОДНО-КАЛЕНДАРНОЙ СИСТЕМЫ

В контексте высказанных в работе многочисленных частных наблюдений над ареальным распространением тех или иных календарных сюжетов, мотивов, обычаев и мифологических представлений хотелось бы сформулировать несколько соображений более общего характера.

В рамках славянского этнокультурного континуума выделяется по крайней мере две сопредельные зоны, отличающиеся устойчивым набором календарных мотивов, мифологических представлений и обычаев, которые разрабатывают ту или иную доминантную тему весенне-летнего цикла.

По ряду сюжетов можно выделить восточнобалканско-карпатскую общность (вост. Сербия, зап. и сев. Болгария, украинские Карпаты, вост. Словакия, вост. и ю.-вост. Польша, а также западные территории Украины и Белоруссии). Эта общность проявляет себе рядом соответствий, среди которых наиболее заметны следующие: негативная маркированность Тодоровой (Федоровой) недели; представление об опасности/вредоносности, исходящей от святого Тодора/Федора; запреты на работу в первые дни февраля, мотивированные угрозой нападения волков; особое значение весеннего новолетия (включающего такие сюжеты, как гадания о погоде по первым месяцам марта и первым дням Великого поста, загадывание удачи по первому посетителю, пришедшему в дом в эти дни, и т. п.); мотив отбирания молока, входящий в состав мифологии Юрьева дня, и ряд др.

«Расширенный» вариант этой общности захватывает практически всю восточнославянскую территорию и характеризуется такими чертами, как развитый русальский комплекс и прежде всего присутствие в календаре этого региона хрононимов, производных от *+rusal-/+rusan-/+rus-*; манистический аспект пасхально-троицкого цикла и присутствие в нем поминальной темы; кумление как способ

консолидации и интернизации молодежи, вступающей в брачный возраст, традиция разжигать общесельские календарные костры на масленицу.

Вторая общность охватывает значительные территории, находящиеся на западе славянского мира (западные славяне, западная часть южнославянского и восточнославянского ареалов). Она определяется такими особенностями народного календаря, как развитая система весенних словесных ритуалов общинной критики, пастушеские праздники троицкого цикла, масленичные обычаи типа «колодки», отсутствие следов русальского комплекса и соответствующих ему хронимов, преобладание массовых религиозных процессий над индивидуально-семейными выходами в поле в цикле весенне-летних «хождений в жито», молодежно-матримониальные традиции пасхальных обливаний и «майского дерева», обыкновение разжигать общесельские календарные костры в одну из дат троицко-купальского цикла, а также широко распространенная практика разжигания пасхальных костров и т. д.

Естественно, что отмеченные особенности календарной системы двух основных зон современной Славии ни в коей мере не исчерпывают того поистине бесконечного разнообразия локальных вариантов календарных праздников и сюжетов, которые мы упоминали, описывали и исследовали в книге. Выделяя эти две зоны, мы лишь хотели обратить внимание на те сюжеты, которые связывают воедино культурные традиции всех трех групп славянских народов (западных, восточных и южных славян) и тем самым позволяют еще раз убедиться в наличии общей основы славянского народного календаря.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ, ИСПОЛЗУЕМЫХ В БИБЛИОГРАФИИ

- БВ — Босанска вила. Сарајево.
БЕ — Българска етнография. Българска етнология. София.
БФ — Български фолклор. София.
ГЕИ — Гласник етнографског института САНУ. Београд.
ГЕМБ — Гласник Етнографског музеја. Београд.
ЕЗ — Етнографічний збірник. Львів.
ЕКЗ — Етно-културолошки зборник. Сврљиг.
ЖС — Живая старина. СПб.
ЖСт — Живая старина. М.
ЗРГО — Записки имп. Русского географического общества по отделению этнографии. СПб.
ИЕИМ — Известия на етнографския институт с музей. София.
ИзвАОИРС — Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. Архангельск.
ИзвКОК — Известия Курского общества краеведения. Курск.
ИОЛЕАЭ — Известия Общества любителей естествознания, археологии и этнографии. М.
КС — Киевская старина. Киев.
КСб — Курский сборник. Курск.
КСК — Кодови словенских култура. Београд.
МУРЕ — Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів.
МФ — Македонски фолклор. Скопје.
РФ — Русский фольклор. Л., СПб.
РФВ — Русский филологический вестник. Варшава.
Сб. МАЭ — Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., СПб.
СбНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София.
СбОРЯС — Сборник Отделения русского языка и словесности. СПб.
СХИФО — Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков.
СЕЗб — Српски етнографски зборник. Београд.
СЭ — Советская этнография. М.
ЧОИДР — Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете. М.
ЭО — Этнографическое обозрение. М.
ЭС — Этнографический сборник. СПб.
ČL — Český lid. Praha.
ŁSE — Łódzkie studia etnograficzne.

MAAE	— Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. Kraków.
NU	— Narodna umjetnost. Zagreb.
PME	— Prace i materiały etnograficzne. Lublin.
PMMAEŁ	— Prace i materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria etnograficzna. Łódź.
SMSI	— Studia mythologica Slavica. Ljubljana.
SN	— Slovenský národopis. Bratislava.
ZNŽO	— Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb.
ZWAK	— Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków.

AA — Архангельский архив Института славяноведения РАН (Москва).

Абрамов 1905 — *И. Абрамов*. Черниговские малороссы. Быт и песни населения Глуховского уезда (Этнографический очерк). СПб., 1905.

Абрамович, рукопись — *В. Абрамович*. Простонародный полесский календарь // Архив Географического Общества СССР, разряд VIII, оп. 1, № 6, 1854 г.

Агапкина 1989 — *Т. А. Агапкина*. Борщ, жур // Русская речь, 1989, № 2, с. 118–121.

Агапкина 1992 — *Т. А. Агапкина*. Великопостная обрядность в традиционном календаре славянских народов // Образ мира в слове и ритуале. М., 1992, с. 74–93.

Агапкина 1993 — *Т. А. Агапкина*. Масленичный Волосий — скотоводческий праздник // «Я бізка стаю да народа...». Матеріялы наукових чытаньняў, присвячаных Еўдакіму Раманаву. Гомель, 1993, с. 28–30.

Агапкина 1994 — *Т. А. Агапкина*. Южнославянские поверья и обряды, связанные с плодовыми деревьями, в общеславянской перспективе // Славянский и балканский фольклор. М., 1994, с. 84–110.

Агапкина 1994а — *Т. А. Агапкина*. Юрьев день в Полесье: ритуальные выходы в поле // Проблеми сучасної ареалогії. Київ, 1994, с. 324–331.

Агапкина 1995 — *Т. А. Агапкина*. Очерки весенней обрядности Полесья // Славянский и балканский фольклор. М., 1995, с. 21–107.

Агапкина 1995а — *Т. А. Агапкина*. Эротический аспект троицко-купальской обрядности // Русский эротический фольклор. М., 1995, с. 245–257.

Агапкина 1996 — *Т. А. Агапкина*. Концепт движения в обрядовой мифологии славян // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996, с. 213–254.

Агапкина 1999 — *Т. А. Агапкина*. Калужский обряд «греть весну» и его славянские параллели // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999, с. 9–17.

Агапкина 2000 — *Т. А. Агапкина*. Этнографические связи календарных песен. Встреча весны в обрядах и фольклоре восточных славян. М., 2000.

- Агапкина, Топорков 1986 — Т. А. Агапкина, А. Л. Топорков. К проблеме этнографического контекста календарных песен // Славянский и балканский фольклор. М., 1986, с. 76–87.
- Агапкина, Топорков 1989 — Т. А. Агапкина, А. Л. Топорков. Воробьиная (рябиновая) ночь в языке и поверьях восточных славян // Славянский и балканский фольклор. М., 1989, с. 230–253.
- Адоньева, Овчинникова 1993 — Традиционная русская магия в записях конца XX века / Сост. С. Б. Адоньева, О. А. Овчинникова. СПб., 1993.
- АЕИМ — Етнографски институт с музей. (Рукописный архив.) София.
- Алмазов 3 — А. Алмазов. Тайная исповедь в православной Восточной церкви. Опыт внешней истории. Исследование преимущественно по рукописям. Одесса, 1894, т. 3.
- Ангелова 1948 — Р. Ангелова. Село Радуил. Народопис и говор // Известия на семинара по славянски филологии при Университета в София. София, 1948, т. 8–9.
- Ангелова 1973 — Р. Ангелова. Один из балладных мотивов в весенних песнях южных славян // МФ, 1973, год. 6, бр. 12, с. 25–29.
- Антонијевић 1971 — Д. Антонијевић. Алексиначко Поморавље // СЕЗб, 1971, књ. 83.
- Антропов 1998 — Н. П. Антропов. Белорусские этнолингвистические этюды: 1. колода / колодка // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. М., 1998, т. 2, с. 20–33.
- Апокрифи — Стара българска литература. 1. Апокрифи / Съст. Д. Петканова. София, 1982.
- Апокрифы Древней Руси — Апокрифы Древней Руси. Тексты и исследования. М., 1997.
- Арнаулов 1913 — М. Арнаулов. Фолклор от Еленско. София, 1913 (СбНУ, кн. 27, с. 1–389).
- Арнаулов 1920 — М. Арнаулов. Кукери и русалии // СбНУ, 1920, кн. 34, с. 1–221.
- Арнаулов 1922 — М. Арнаулов. Буенец. Из историята на пролетните обичаи и песни в България // Slavia, 1922, г. 1, № 1, с. 99–119.
- Арнаулов 1923 — М. Арнаулов. Северна Добруджа // СбНУ, 1923, кн. 35.
- Арнаулов 1924 — М. Арнаулов. Студии върху българските обреди и легенди. София, 1924, ч. 1–2.
- Арнаулов 1924а — М. Арнаулов. Бродници-житомамници // М. Арнаулов. Студии върху българските обреди и легенди. София, 1924, ч. 2, с. 384–435.

- Арnaudов 1943 — *М. Арnaudов*. Български народни празници. Хемус, 1943.
- Архангельский 1854 — *А. Архангельский*. Село Давшино Ярославской губернии Пошехонского уезда // ЭС, 1854, вып. 2, с. 1–80.
- Афанасьев 1–3 — *А. Н. Афанасьев*. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994–1995, т. 1–3.
- Афанасьев 1996 — *А. Н. Афанасьев*. Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии / Сост., подготовка текста, статья, комментарии А. Л. Топоркова. М., 1996.
- АЦР — Архив Цветаны Романской. Софийский университет. Материалы любезно предоставлены автору А. В. Гурой.
- Білецький-Носенко 1966 — *П. Білецький-Носенко*. Словник української мови. Київ, 1966.
- Бабовић 1963 — *Г. Бабовић*. Оролик: Историја, живот и обичаји једног Сремског села // СЕЗб, 1963, књ. 76.
- Бадаланова 1990 — *Ф. Бадаланова*. Ръкописни календари на българските преселници в Бесарабия и Таврия: текстове и коментар // БФ, 1990, кн. 3, с. 95–109.
- Базилевич 1853 — *Г. Базилевич*. Местечко Александровка Черниговской губернии Сосницкого уезда // ЭС, 1853, вып. 1.
- Байбурин 1983 — *А. К. Байбурин*. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
- Байбурин 1993 — *А. К. Байбурин*. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.
- Балов 1901 — *А. Балов*. Очерки Пошехонья // ЭО, 1901, № 4.
- Балов 1903 — *А. Балов*. Колокольный звон в народных верованиях (Из этнографических материалов, собранных в Пошехонском у.) // Живописная Россия, 1903, № 42, с. 445–447.
- Балушок 1987 — *В. Г. Балушок*. Обряды и обычаи жизненного цикла у украинских цеховых ремесленников (XVI — середина XVII в.) // СЭ, 1987, № 2, с. 46–49.
- Балушок 1993 — *В. Г. Балушок*. Инициация древних славян (Попытка реконструкции) // ЭО, 1993, № 4, с. 54–66.
- Балушок 1995 — *В. Г. Балушок*. Инициации древнерусских дружинников // ЭО, 1995, № 1, с. 35–45.
- Барташевiч 1985 — *Г. А. Барташевiч*. Беларуская народная паэзія веснавога цыкла і славянская фальклорная традыцыя. Мiнск, 1985.
- Бахтин 1965 — *М. М. Бахтин*. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965.

- БВКЗ — Быт великорусских крестьян-землепашцев. Этнографическое бюро князя В. Н. Тенишева. СПб., 1993.
- Беговић 1986 — *Н. Беговић*. Живот и обичаји Срба граничара. Београд, 1986.
- Беќарова 1973 — *О. Беќарова*. Ѓурѓовденските обичаи во рекарските села (Леринско) // МФ, 1973, год. 6, бр. 12, с. 237–240.
- Белова 1996 — Эротическая символика грибов в народных представлениях славян // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996, с. 317–322.
- Беновска-Събкова 1991 — *М. Беновска-Събкова*. За русалките в българския фолклор // БФ, 1991, № 1, с. 3–14.
- Беновска-Събкова 1996 — *М. Беновска-Събкова*. Култът към Св. Лазар в културата на православните народи // ЕКЗ, 1996, кн. 2, с. 146–154.
- БЕР — Български етимологичен речник. София, 1971—, т. 1—.
- Берман 1873 — *И. Берман*. Календарь по народным преданиям в Воложинском приходе Виленской губернии Ошмянского уезда // ЗРГО, 1873, т. 5, с. 1–44.
- Бернштам 1978 — *Т. А. Бернштам*. Девушка-невеста и предбрачная обрядность в Поморье в XIX — начале XX в. // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978, с. 48–71.
- Бернштам 1981 — *Т. А. Бернштам*. Обряд «крещение и похороны кукушки» // Сб. МАЭ, 1981, т. 37, с. 179–203.
- Бернштам 1983 — *Т. А. Бернштам*. Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в. Этнографические очерки. Л., 1983.
- Бернштам 1984 — *Т. А. Бернштам*. Мяч в русском фольклоре и обрядовых играх // Фольклор и этнография. М., 1984, с. 162–171.
- Бернштам 1988 — *Т. А. Бернштам*. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988.
- Бернштам 1991 — *Т. А. Бернштам*. Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора (традиционный аспект русской культуры) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991, с. 234–256.
- Бернштам 1992 — *Т. А. Бернштам*. Прялка в символическом контексте культуры // Из культурного наследия народов Восточной Европы. СПб., 1992, с. 14–43 (Сб. МАЭ, т. 45).
- Бернштам 1993 — *Т. А. Бернштам*. Весенне-летние ритуалы у восточных славян: масленица и «похороны Костромы—Коструба». К символическому языку культуры // Этнографическая наука и этнокультурные процессы. СПб., 1993, с. 45–65.
- Бернштам 1995 — *Т. А. Бернштам*. «Молодая» и «старая» игра в аспекте космосоциальных половозрастных процессов // ЖСт, 1995, № 2, с. 17–20.
- Бернштам 1999 — *Т. А. Бернштам*. «Хитро-мудро рукодельице» (вышивание-шитье в символизме девичьего совершеннолетия у восточных славян) // Женщина

- и вещественный мир культуры у народов России и Европы. СПб., 1999, с. 191–249 (Сб. МАЭ, т. 47).
- Бессараба 1903 — *И. В. Бессараба*. Материалы по этнографии Седлецкой губернии. СПб., 1903.
- БМ — Българска митология. Енциклопедичен речник / Съст. А. Стойнев. София, 1994.
- Богатырев 1932 — *П. Г. Богатырев*. «Полазник» у южных славян, мадяров, словаков, поляков и украинцев // *Lud słowiański*, 1932, t. 3, z. 1, dz. В.
- Богатырев 1971 — *П. Г. Богатырев*. Магические действия, обряды и верования Закарпатья // *П. Г. Богатырев*. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Богданович 1877 — *А. В. Богданович*. Сборник сведений о Полтавской губернии. Полтава, 1877.
- Богуславская 1987 — *И. Я. Богуславская*. О вятской свистопляске // СЭ, 1987, № 2.
- Бонева 1997 — *Т. Бонева*. Българската подница // Хлябът в славянската култура. София, 1997, с. 199–216.
- Босић 1996 — *М. Босић*. Годишни обичаји Срба у Војводини. Нови Сад, 1996.
- БТР — Български тълковен речник. София, 1927, т. 1. А-К.
- Бубало-Кордунаш 1932 — *М. Бубало-Кордунаш*. Народне празноверице из Дероња у Бачкој // ГЕМБ, 1932, књ. 7, с. 82–89.
- Будде 1895 — *Е. Ф. Будде*. Отчет о командировке в Рязанскую губернию на летние месяцы 1894 года // Учен. зап. имп. Казанского ун-та. 1895, кн. 1, с. 199–236.
- Буковинова 1995 — *В. Буковинова*. Стародавно Граматиково. География, исторически и етнографски проучвания. София, 1995.
- Булатова 1988 — *А. Г. Булатова*. Традиционные праздники и обряды народов Горного Дагестана в XIX — начале XX века. Л., 1988.
- Булгаковский 1890 — *Д. Г. Булгаковский*. Пинчуки. СПб., 1890.
- Булыгина, Шмелев 1997 — *Т. В. Булыгина, А. Д. Шмелев*. Референция и смысл выражений *мясопуст* (мясопустная неделя) и *сыропуст* (сыропустная неделя) // Вопросы языкознания, 1997, № 3.
- Бурцев 1902/3 — *А. Е. Бурцев*. Обзор русского народного быта Северного края. СПб., 1902, т. 3.
- Бялькевич 1970 — *И. К. Бялькевич*. Краёвы слоўнік усходняй Магілёўшчыны. Мінск, 1970.
- Вакарелски 1935 — *Х. Вакарелски*. Бит и език на тракийските и малоазийските българи. Ч. 1. Бит // Тракийски сборник. София, 1935, кн. 5.

- Валенцова 1988 — *М. М. Валенцова*. Терминология словацкой календарной обрядности. Дипл. раб. МГУ, 1988 (рукопись).
- Валенцова 1996 — *М. М. Валенцова*. Терминология чешской и словацкой календарной обрядности. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1996 (рукопись).
- Валенцова 2000 — *М. М. Валенцова*. Ритуальная пахота у славян // КСК, 2000, бр. 5, с. 29–38.
- ван Геннеп 1999 — *А. ван Геннеп*. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999.
- Васева 1994 — *В. Васева*. Задушницата като обредна дейност // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1994, т. 3, с. 152–172.
- Васильевич 1895 — *А. Васильевич*. Из народног веровања у Сврљугу // БВ, 1895, год. 10, с. 74–75.
- Ведерникова 1991 — *Т. Ведерникова*. Этнография и праздничная культура народов Самарского края. Самара, 1991.
- Венгрженовский 1895 — *С. Венгрженовский*. Языческий обряд в Брацлавщине «гоньгы шуляка» // КС, 1895, т. 50.
- Веселовский 1880 — *А. Н. Веселовский*. Разыскания в области русских духовных стихов. II: Св. Георгий в легенде, песне и обряде. СПб., 1880 (СБОРЯС, т. 21, № 2, с. 1–288).
- Веселовский 1889 — *А. Н. Веселовский*. Разыскания в области русских духовных стихов. СПб., 1889, вып. 5 (XI).
- Веселовский 1894 — *А. Н. Веселовский*. Гетеризм, поборитимство и кумовство в купальской обрядности // Журнал Министерства народного просвещения, 1894, кн. 2.
- Веснавья песні — Веснавья песні / Уклад. Г. А. Барташэвіч. Мінск, 1989 (БНП).
- Вечное солнце — Вечное солнце. Русская социальная утопия и научная фантастика. М., 1979.
- Винарчик 1995 — *Л. М. Винарчик*. «Срамные» песни Смоленской области // Русский эротический фольклор. М., 1995, с. 258–272.
- Винарчик 2000 — *Л. М. Винарчик*. Мелогография Смоленского региона и проблемы реконструкции этномузыкального ландшафта. Дисс. ... канд. искусствоведения. Приложение. М., 2000 (рукопись).
- Виноградова 1982 — *Л. Н. Виноградова*. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982.
- Виноградова 1986 — *Л. Н. Виноградова*. Мифологический аспект полесской русальной традиции // Славянский и балканский фольклор. М., 1986, с. 88–133.
- Виноградова 1989 — *Л. Н. Виноградова*. Фольклор как источник для реконструкции древней славянской духовной культуры // Славянский и балканский фольклор. М., 1989, с. 101–121.

- Виноградова 1992 — *Л. Н. Виноградова*. Общее и специфическое в славянских поверьях о ведьме // *Образ мира в слове и ритуале*. М., 1992, с. 58–73.
- Виноградова 1995 — *Л. Н. Виноградова*. Цветочное имя русалки: славянские поверья о цветении растений // *Этноязыковая и этнокультурная история народов Восточной Европы*. М., 1995.
- Виноградова 1996 — *Л. Н. Виноградова*. Календарные переходы нечистой силы во времени и пространстве // *Концепт движения в языке и культуре*. М., 1996, с. 166–184.
- Виноградова 1998 — *Л. Н. Виноградова*. Зеленъ в купальской обрядности // *Πολύτροπον*. К 70-летию Владимира Николаевича Топорова. М., 1998, с. 466–476.
- Виноградова 2000 — *Л. Н. Виноградова*. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.
- Виноградова, Толстая 1989 — *Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая*. Материалы к сравнительной характеристике женских мифологических персонажей // *Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы*. М., 1989, с. 86–115.
- Виноградова, Толстая 1990 — *Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая*. Мотив «уничтожения—проводов нечистой силы» в восточнославянском купальском обряде // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд*. М., 1990, с. 99–118.
- Виноградова, Толстая 1992 — *Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая*. К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // *Славянский и балканский фольклор*. М., 1992, с. 16–43.
- Винокурова 1994 — *И. Ю. Винокурова*. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX — начало XX в.). СПб., 1994.
- ВКТК — *Время и календарь в традиционной культуре. Тезисы докладов Всероссийской научной конференции*. СПб., 1999.
- Вольтер 1890 — *Э. А. Вольтер*. Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии // *ЗРГО*, 1890, т. 15, вып. 1.
- Воропай 1 — *О. Воропай*. Звичаї нашого народу. Мюнхен, 1958, т. 1.
- Востриков 2000 — *О. В. Востриков*. Традиционная культура Урала. Опыт этноидеографического словаря русских говоров Свердловской области. Вып. 1. Народный календарь. Екатеринбург, 2000.
- Вранска 1940 — *Цв. Вранска*. Апокрифите за Богородица и българската народна песен // *Сборник на Българската академия на науките*. София, 1940, кн. 34, с. 1–208.
- ВС — *Ветлужская сторона / Общая ред. А. В. Кулагиной*. Кострома, 1996, вып. 2.

- Вукмановић 1936 — *Ј. Вукмановић*. О ђурђевданским обичајима у Батињанима // ГЕМБ, 1936, књ. 11, с. 161–163.
- Вукмановић 1953 — *Ј. Вукмановић*. Обичаји суботичких Буневаца // Зборник Матице српске. Нови Сад, 1953, № 5, с. 112–119.
- Вукмановић 1963 — *Ј. Вукмановић*. Пролетни обичаји // Рад IX Конгреса Савеза фолклориста Југославије. Сарајево, 1963.
- Вукомановић 1925 — *Ч. В. Вукомановић*. Ускршњи поклади и «тример» ок. Битоља // Венац. Београд, 1925, № 11.
- ВФМ — Вятский фольклор. Мифология. Котельнич, 1996.
- ВФНК — Вятский фольклор. Народный календарь. Котельнич, 1995.
- Вълчинова 1994 — *Г. Вълчинова*. Сечко и Марта — формирането на един митологичен комплекс в българската народна култура // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1994, т. 2, с. 33–77.
- Габровски 1989 — *М. Габровски*. Преходът между старата и новата година у българите // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1989.
- Галько 1862 — *И. Галько*. Народни звичаи з околиц над Збручем. Львів, 1862, т. 2.
- Гальковский 1913, 1916 — *Н. М. Гальковский*. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 1. Харьков, 1916; Т. 2. Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. М., 1913.
- Ганева 1990 — *В. Ганева-Райчева*. Еньовден. София, 1990.
- Гарэцкі, Ягораў 1928 — *М. Гарэцкі, А. Ягораў*. Народныя песні з мэлёдыямі. Мінск, 1928.
- Гацак 2000 — *В. М. Гацак*. Северные этнопоэтические константы // Народная культура Русского Севера. Живая традиция. М., 2000, вып. 2, с. 7–10.
- Генчев 1984 — *С. Генчев*. Въвеждане на пролетта // Векове, 1984, № 1, с. 39–46.
- Георгиева 1970 — *И. Георгиева*. За произхода на един народен празник // Изследвания в чест на академик Михаил Арнаудов. София, 1970.
- Георгиева 1983 — *И. Георгиева*. Българска народна митология. София, 1983.
- Герасимов 1894 — *М. К. Герасимов*. Некоторые обычаи, обряды, приметы и поговорки крестьян Череповецкого уезда Новгородской губернии // ЭО, 1894, № 1, с. 121–127.
- Геров — *Н. Геров*. Речник на българския език. София, 1975–1978, ч. 1–6.
- Гильтебрандт 1866 — Сборник памятников народного творчества в Северо-Западном крае / Под ред. П. А. Гильтебрандта. Вильна, 1866, вып. 1.
- Гильфердинг 1862 — *А. Ф. Гильфердинг*. Остатки славян на южном берегу Балтийского моря // ЭС, 1862, кн. 5, с. 1–191.

- Гилярова 1996 — *Н. Н. Гилярова*. «Проводы весны» в Пензенской области // ЖСт, 1996, № 4, с. 13–16.
- Гнатюк 1909 — *В. Гнатюк*. Гаївкі // МУРЕ, 1909, т. 12.
- Гнатюк 1912 — *В. Гнатюк*. Знадоби до української демонології // ЕЗ, 1912, т. 33–34.
- Гнедич 1915 — *П. А. Гнедич*. Материалы по народной словесности Полтавской губернии. Полтава, 1915, вып. 1.
- Голосовкер 1987 — *Я. Э. Голосовкер*. Логика мифа. М., 1987.
- Горбунов 1996 — *Б. В. Горбунов*. Игра в «войну» в народной традиции (по материалам Рязанского края) // ЖСт, 1996, № 4, с. 11–12.
- Городцов 1915 — *П. А. Городцов*. Праздники и обычаи крестьян Тюменского округа // Ежегодник Тобольского губ. музея. Тобольск, 1916, вып. 26 (за 1915 год).
- Грбић 1909 — *С. Грбић*. Српски народни обичаји из среза Бољевачког. Београд, 1909 (СЕЗб, књ. 14).
- Гребенарова 1989 — *С. Гребенарова*. Заговезни — Тодоровден като преходен период в народния календар // Исторически преглед. София, 1989, т. 45, № 1, с. 55–71.
- Гребенарова 1989а — *С. Гребенарова*. Празници за предпазване от огън у българите // БЕ, 1989, кн. 3–4, с. 3–15.
- Гребенарова 1997 — *С. Гребенарова*. Хлябът в обичая «прошка» // Хлябът в славянската култура. София, 1997, с. 114–120.
- Гринкова 1947 — *Н. П. Гринкова*. Обряд «вождения русалки» в с. Верейка Воронежской обл. // СЭ, 1947, № 1, с. 178–184.
- Гринченко 1899 — *Б. Д. Гринченко*. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1899. Вып. 3.
- Гринченко — *Б. Д. Гринченко*. Словарь украинского языка. Киев, 1907–1909, т. 1–4.
- Громыко 1985 — *М. М. Громыко*. Весенний цикл русских традиционных развлечений молодежи (обычаи завивания венков и кумления в XIX в.) // Культурно-бытовые процессы у русских Сибири XVIII — начала XX в. Новосибирск, 1985, с. 5–29.
- Громыко 1986 — *М. М. Громыко*. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX века. М., 1986.
- Громыко 1991 — *М. М. Громыко*. Мир русской деревни. М., 1991.
- Грушевська 1927 — *К. Грушевська*. З примітивного господарства // Первісне громадянство та його пережитки на Україні, 1927, № 1–3, с. 9–44.

- Грушко 1995 — *Е. Грушко, Ю. Меведев*. Словарь русских суеверий. Нижний Новгород, 1995.
- Грысык 1993 — *Н. Е. Грысык*. Лечебные и профилактические обряды русского населения бассейна Ваги и Средней Двины: пространственные и временные координаты // *Русский Север*. СПб., 1993.
- ГУ — Горьковский (ныне — Нижегородский) государственный университет. Архив кафедры фольклора.
- Гура 1993 — *А. В. Гура*. Вербальная имитация голосов животных в славянском фольклоре // *Славянское и балканское языкознание*. М., 1993, с. 132–152.
- Гура 1997 — *А. В. Гура*. Символика животных в славянских народных верованиях. М., 1997.
- Гура, рукопись — *А. В. Гура*. Рукописные материалы этнолингвистической экспедиции, собранные А. В. Гурой в Подлясье.
- Гуревич 1981 — *А. Я. Гуревич*. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
- Гусев 1986 — *В. Е. Гусев*. Вождение «стрелы» («сулы») в Восточном Полесье // *Славянский и балканский фольклор*. М., 1986, с. 63–75.
- Гусев, Марченко 1987 — *В. Е. Гусев, Ю. И. Марченко*. «Стрела» в русско-белорусско-украинском пограничье. (К проблеме изучения локальных песенных традиций) // *Русский фольклор*. Л., 1987, т. 24, с. 129–147.
- Гуцульщина — Гуцульщина. Историко-этнографічне дослідження. Київ, 1987.
- Даль 1862 — *В. И. Даль*. Пословицы русского народа. М., 1862.
- Даль 1984 — *В. И. Даль*. Пословицы русского народа. В 2-х т. М., 1984, т. 2.
- Даль — *В. И. Даль*. Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М., 1882, т. 1–4.
- Данильченко 1869 — *Н. Данильченко*. Этнографические сведения о Подольской губернии. Каменецк-Подольский, 1869, вып. 1.
- Даркевич 1988 — *В. П. Даркевич*. Народная культура средневековья. М., 1988.
- Даскалов 1906–1907 — *Хр. Н. Даскалов*. Празници и обичаи в Тревненско // *СбНУ, 1906–1907*, кн. 22–23, с. 1–14 (о. п.).
- Дебельковић 1907 — *Д. Дебельковић*. Обичаји српског народа на Косову Пољу // *СЕЗб, 1907*, књ. 7.
- Делиниколова 1960 — *З. Делиниколова*. Обичаи свраани со поедини празници и неделни дни во Радовиш // *Гласник на Етнолошкиот музеј во Скопље*. Скопље, 1960, књ. 1, с. 135–176.

- Демирев 1988 — *Вл. Демирев*. Опит за функционално-семантична характеристика на периода на Великите пости // Доклади о Втория международен конгрес по българистика. София, 1988, т. 15, с. 302–307.
- Денисова 1995 — *И. М. Денисова*. Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М., 1995.
- Десницкая 1978 — *А. В. Десницкая*. К вопросу о балканизмах в лексике восточнославянских языков // Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов. М., 1978, с. 145–171.
- Дзедзелевский 1984 — *И. А. Дзедзелевский*. Запреты в практике карпатских овцеводов // Славянский и балканский фольклор. М., 1984, с. 256–277.
- Дивац 1997 — *З. Дивац*. Припреме за брачни живот у селима североисточне Србије // Етнички и етнокултурни контакти у панонско-карпатском простору. Београд, 1997.
- Дикарев 1905 — *М. Дикарев*. Народный календар Валуийского повіту (Борисівської волости) у Вороніжчині // МУРЕ, 1905, т. 6, с. 113–204.
- Дикарев 1895 — *М. Дикарев*. Великий пост. Отрывки из малорусского народного календаря // Кубанские областные ведомости, 1895, № 69.
- Дикарев 1918 — *М. Дикарев*. Збірки сільської молодіжні України // МУРЕ, 1918, т. 18.
- ДКСБ — *И. А. Морозов, И. С. Слепцова, Е. Б. Островский, С. Н. Смольников, Е. А. Минюхина*. Духовная культура Северного Белозерья. Этнодиалектный словарь. М., 1997.
- Дмитриева 1993 — Русские. Книга 3. Традиционный фольклор Русского Севера / Автор-составитель С. И. Дмитриева. М., 1993. (Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. 6.)
- Добровольская 1999 — *В. Е. Добровольская*. Праздник Вознесения в Пошехонье // ЖСт, 1999, № 4, с. 4–5.
- Добровольский 1–4 — *В. Н. Добровольский*. Смоленский этнографический сборник // ЗРГО, 1903, т. 27.
- Добровольский 1914 — *В. Н. Добровольский*. Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.
- Доброзраков 1853 — *М. Доброзраков*. Село Ульяновка Нижегородской губ. Лукояновского у. // ЭС, 1853, кн. 1. С. 25–60.
- Добруджа — Добруджа. София, 1974.
- Добрынкин 1896 — *Н. Добрынкин*. Народные обычаи в Меленковском у. // Владимир. губ. вед., 1896, № 4, с. 6.
- Добрынкина 1874 — *Е. П. Добрынкина*. Похороны Костромы в Муромском уезде // ИОЛЕАЭ, 1874, т. 13, вып. 1, с. 100–104.

- Домазетовски 1993 — *П. Домазетовски*. Обичаите поврзани со «проштени поклади» во селата Лабуниште, Радожда и Локов — Струшко // Етнолог. Скопје, 1993, № 3, с. 125–133.
- Драгоманов 1876 — *М. Драгоманов*. Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876.
- Древлянский 1846 — *Древлянский*. Белорусские народные предания // Журнал Министерства народного просвещения, 1846, Прибавление, кн. 1.
- Дробњаковић 1960 — *Б. Дробњаковић*. Етнологија народа Југославије. Београд, 1960.
- Дучић 1931 — *Ст. Дучић*. Живот и обичаји племена Куча // СЕЗб, 1931, књ. 48.
- Борђевић 1938 — *Т. Борђевић*. Зле очи у веровању Јужних Словена // СЕЗб, 1938, књ. 53.
- Борђевић 1953 — *Т. Борђевић*. Вештица и вила у нашем народном веровању и предању // СЕЗб, 1953, књ. 67.
- Борђевић 1958 — *Д. Борђевић*. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958.
- Ђурић 1934 — *С. Ђурић*. Српски народни обичаји у Горњој Крајини // СЕЗб, 1934, књ. 50, с. 196–209.
- Ђурић 1985 — *В. Ђурић*. Додатак Чајкановићевом «речнику» // *В. Чајкановић*. Речник српских народних веровања о биљкама. Београд, 1985, с. 255–338.
- ЕБ — Етнографна на Българија. Т. 3. Духовна култура. Софија, 1985.
- Елатов 1977 — *В. И. Елатов*. Песни восточнославјанской общности. Минск, 1977.
- Елеонская 1994 — *Е. Н. Елеонская*. Крещение и похороны кукушки в Тульской и Калужской губерниях // *Е. Н. Елеонская*. Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов. М., 1994, с. 179–187.
- Елеонская 1994а — *Е. Н. Елеонская*. Записи обычаев и обрядов Московской губ. Можайского у. // Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов. М., 1994, с. 193–230.
- Енговатова, Пашина 1994 — *М. А. Енговатова, О. А. Пашина*. По реке Вашке // ЖСт, 1994, № 2.
- Ердѣљановић 1951 — *Ј. Ердѣљановић*. Етнолошка грађа о Шумадинцима // СЕЗб, 1951, књ. 64.
- Ермолов 3 — *А. Ермолов*. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. СПб., 1905, т. 3.
- Етнички контакти — Етнички и етнокултурни контакти у панонско-карпатском простору. Београд, 1997.

- Ефимова 1997 — *Е. С. Ефимова*. Повтика страшного: мифологические истоки. М., 1997.
- Жаткович 1896 — *Ю. Жаткович*. Записки этнографичні з Угорської Руси // *ЕЗ*, 1896, т. 2, с. 1–38.
- Желева 1993 — *Н. Желева*. «Сляпа неделя» — един старинен обичай от с. Див-дядово, Шуменско // *Годишник на музеите от Северна България*, 1993, т. 19, с. 253–260.
- Журавлев 1994 — *А. Ф. Журавлев*. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. М., 1994.
- Журавлева 1994 — *Е. А. Журавлева*. Похороны кукушки // *ЖСт*, 1994, № 4.
- Завойко 1914 — *Г. К. Завойко*. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // *ЭО*, 1914, № 3/4.
- Заглада 1929 — *Н. Заглада*. Побут селянської дитини // *Матеріали до етнології*. Київ, 1929, т. 1.
- Замовы — *Замовы* / Уклад., систэма тэктаў, камент. Г. А. Барташэвіч. Мінск, 1992.
- Занозина 1991 — *Л. О. Занозина*. Терминология календарных обрядов годового цикла в этнолингвистическом освещении. Дисс. ... канд. филол. наук. Орел, 1991.
- Захариев 1935 — *Й. Захариев*. Каменица // *СбНУ*, 1935, кн. 40.
- Захариев 1949 — *Й. Захариев*. Пиянец // *СбНУ*, 1949, кн. 45.
- Захариев 1963 — *Й. Захариев*. Кюстендилската котловина (географско-этнографско изследване). София, 1963.
- Зеленин 1905 — *Д. К. Зеленин*. Из быта и поэзии крестьян Новгородской губернии. (По материалам из бумаг В. А. Воскресенского) // *ЖС*, 1905, вып. 1/2, с. 1–56.
- Зеленин 1909 — *Д. К. Зеленин*. Народный обычай «греть покойников» // *СХИФО*, 1909, т. 18, с. 256–271.
- Зеленин 1914, 1915, 1916 — *Д. К. Зеленин*. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Петроград, 1914, т. 1; 1915, т. 2; 1916, т. 3.
- Зеленин 1933 — *Д. К. Зеленин*. Тотемический культ деревьев у русских и белорусов // *Известия АН*, 7-я серия, отд.-ние обществ. наук, 1933, № 6, с. 591–629.
- Зеленин 1991 — *Д. К. Зеленин*. Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Зеленин 1994 — *Д. К. Зеленин*. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994.

- Зеленин 1994а — Д. К. Зеленин. Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских // Д. К. Зеленин. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994, с. 179–192.
- Зеленин 1995 — Д. К. Зеленин. Очерки русской мифологии. М., 1995.
- Зеленин 1999 — Д. К. Зеленин. Восточнославянские земледельческие обряды — катанье и кувыркание по земле // Д. К. Зеленин. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1917–1934. М., 1999, с. 35–48.
- Зернова 1932 — А. В. Зернова. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском уезде // СЭ, 1932, № 3, с. 15–51.
- Зечевић 1967 — Сл. Зечевић. Самртни ритуал и неки облици култа мртвих у становништва влашког говорног језика Крајине и Кључа // ГЕМБ, 1967, књ. 30, с. 47–78.
- Зечевић 1971 — Сл. Зечевић. Народна веровања у Свињици // Сборник радова Етнографског института. Београд, 1971, књ. 5.
- Зечевић 1975 — Сл. Зечевић. Култ мртвих и самртни обичаји у околини Бора // ГЕМБ, 1975, књ. 38, с. 147–168.
- Зечевић 1978 — Сл. Зечевић. Народна веровања // ГЕМБ, 1978, књ. 42.
- Зечевић 1978 — Сл. Зечевић. Самртни обичаји у околини Зајечара // ГЕМБ, 1978, књ. 42, с. 383–398.
- Зечевић 1981 — Сл. Зечевић. Митска бића српских предања. Београд, 1981.
- Зечевић 1982 — Сл. Зечевић. Култ мртвих код Срба. Београд, 1982.
- Зечевић 1993 — Сл. Зечевић. Веровања из традиције становништва приобалних насеља Доњег Дунава // ГЕМБ, 1993, књ. 57.
- Зилинский 1968 — О. Зилинский. Из истории восточнославянских народных игр (Кострома—Коструб) // РФ, 1968, т. 11, с. 198–212.
- Зимин 1920 — М. М. Зимин. Ковернинский край. Наблюдения и заметки // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Кострома, 1920, вып. 17.
- ЗК — Земляробчы календар (Абрады і звычаі). Мінск, 1990.
- Златковская 1979 — Т. Д. Златковская. Некоторые проблемы этногенеза молдаван в свете данных их весенней обрядности // Этническая история восточных романцев. Древность и Средние века. М., 1979, с. 106–126.
- Знаоци немуштога језика, 1940 — Знаоци немуштога језика // ГЕМБ, 1940, књ. 15.
- Зорі — Ви, зорі-зориці. Українська народна магична поезія (Замовляння). Київ, 1992.
- Зубрицький 1900 — М. Зубрицький. Народний календар // МУРЕ, 1900, т. 3.
- Иваненко 1910 — Н. Иваненко. Этнографические материалы из Орловской губернии // ЖС, 1910, № 4, с. 326–338.

- Иванов П. 1907 — П. В. Иванов. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии // СХИФО, 1907, кн. 17.
- Иванов, Топоров 1974 — В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Иванова, Кулагина 1995 — Две масленичные песни / Публ. А. А. Ивановой, А. В. Кулагиной // Русский эротический фольклор. М., 1995, с. 310–311.
- Иванова, Марусов 1893 — А. В. Иванова, П. Марусов. Материалы для этнографического изучения Харьковской губернии. Слобода Кабанье // Харьковский сборник. Литературно-научное приложение к «Харьковскому календарю». Харьков, 1893, с. 413–460.
- Иванчевић 1891 — П. Иванчевић. Српско-народни обичаји уочи Петровадне // БВ, 1891, год. 6, с. 203–204.
- Ивлева 1994 — Л. М. Ивлева. Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994.
- Ивлева, Ромодин 1990 — Л. М. Ивлева, А. В. Ромодин. Масленичная похоронная игра в традиционной культуре белорусов // Зрелищно-игровые формы народной культуры. Л., 1990, с. 196–203.
- ИИФЭ — Рукописный архив Института искусствоведения, фольклора и этнографии Украинской академии наук. Киев. Ф. 1.
- ИМЛИ — Рукописный архив Отдела фольклора Института русской литературы РАН (Пушкинский Дом). СПб.
- Јовићевић 1922 — А. Јовићевић. Црногорско Приморје и Крајина // СЕЗб, 1922, кн. 23.
- КА — Карпатский архив Института славяноведения РАН.
- Кабакова 1982 — Г. И. Кабакова. Терминология календарной обрядности (хронимы) (на материале немецких и скандинавских языков и диалектов). МГУ, 1982. Рукопись.
- Кабакова 1989 — Г. И. Кабакова. Терминология восточнороманской календарной обрядности в сопоставлении со славянской. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1989. Рукопись.
- Кабакова 1989а — Г. И. Кабакова. Материалы для румынской демонологии // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. Проблемы культуры. М., 1989, с. 133–150.
- Кабакова 1994 — Г. И. Кабакова. Структура и география легенды о мартовской старухе // Славянский и балканский фольклор. М., 1994, с. 209–221.
- Кагаров 1918 — Е. Г. Кагаров. Религия древних славян. М., 1918.
- Кагаров 1929 — Е. Кагаров. Классификация и происхождение земледельческих обрядов // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском гос. университете, 1929, т. 34, вып. 3–4.

- Калашникова 1999 — *Р. Б. Калашникова*. Беседы и беседные песни Заонежья второй половины XIX века. Петрозаводск, 1999.
- Камінський 1927 — *В. Камінський*. Свято Купала на Волинському Полісі // Етнографічний вісник. Киев, 1927, кн. 5.
- Каменова 1992 — *А. Каменова*. Пролетни обичаи от Чипровци // БЕ, 1992, № 4, с. 40–46.
- Капанци — Капанци: Бит и культура на старото българско население в Североизточна България. Етнографски и езикови проучвания. София, 1985.
- Караџић 1852 — *В. Ст. Караџић*. Српски рјечник истумачен њемачкијем и латинскијем ријечима. Беч, 1852.
- Касабов 1896 — *М. Касабов*. Обичаи периодически от Търново // СбНУ, 1896, кн. 13.
- Каун — *В. Каун*. Состояние народной поэзии и обрядов в Острожском и Кременецком уездах Вольнской губ. // Архив Географического общества СССР, разд. 8, оп. 1, № 25.
- КГ — Круглый год. Русский земледельческий календарь / Сост. А. Ф. Некрылова. М., 1991.
- Кедрина 1912 — *Р. Е. Кедрина*. Обряд крещения и похорон кукушки в связи с народным кумовством // ЭО, 1912, № 1–2, с. 122–135.
- Кёйпер 1986 — *Ф. Б. Я. Кёйпер*. Труды по ведийской мифологии. М., 1986.
- Кепов 1936 — *И. Кепов*. Народописни, животописни и езикови материали от с. Бобошево — Дупнишко // СбНУ, 1936, кн. 42, с. 1–288.
- Керемидарска 1987 — *Е. Керемидарска*. Календарни празници и обичаи в Източните Родопи // Родопски сборник. София, 1987, № 6, с. 83–104.
- Килимник 3 — *С. Килимник*. Український рік у народніх звичаях в історичиому освітленні. Вінніпег; Торонто, 1962, т. 3.
- Киркор 1857 — *А. Киркор*. Этнографический взгляд на Виленскую губернию // ЭС, 1857, вып. 3.
- Китевски 1996 — *М. Китевски*. Македонски празници и обичаи. Скопје, 1996.
- Китова 1976 — *С. Китова*. Традиционная и современная поэзия весенне-летних календарных обрядов Вольнского Полесья. АҚД. Киев, 1976.
- Климчук 1995 — *Ф. Д. Климчук*. Духовная культура полесского села Симоновичи // Славянский и балканский фольклор. М., 1995, с. 335–382.
- Кляус 1996 — *В. Л. Кляус*. Движение людей/движение предметов в забайкальском святочном обряде заваливания ворот // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996, с. 271–283.

- Кнежевић, Јовановић 1958 — С. Кнежевић, М. Јовановић. Јарменовци. Београд, 1958 (СЕЗб, књ. 73).
- Книга Паломник — Книга Паломник. Сказание местных святых во Цареграде Антония Архиепископа Новгородского в 1200 году / Под ред. Хр. Лопарева // Православный палестинский сборник. СПб., 1899, т. 17, вып. 3.
- Ковалева 1976 — Р. М. Ковалева. Белорусские кустовые песни. АҚД, Минск, 1976.
- Колева 1972 — Т. Колева. За произхода на пролетните момински обичаи (лазаруване, кумичене и буенец) // Проблеми на българския фолклор. София, 1972, т. 1, с. 367–373.
- Колева 1973 — Т. Колева. Происхождение весенних девичьих обычаев у некоторых южнославянских народов // МФ, 1973, бр. 12, с. 63–66.
- Колева 1981 — Т. Колева. Гергьовден у южните славяни. София, 1981.
- Колесса 1898 — Ф. Колесса. Людові вірування на Підгір'ю // ЕЗ, 1898, т. 5.
- Константинов 1896 — П. Константинов. Разни обичаи през годината от Ахъ-Челебийско // СбНУ, 1896, т. 13, с. 19–25.
- КОО — Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. [1] Зимние праздники. М., 1973; [2] Весенние праздники. М., 1977; [3] Летне-осенние праздники. М., 1978.
- Копаневич 1912 — И. К. Копаневич. Народные песни, собранные и записанные во Псковской губернии // Труды Псковского археологического общества. Псков, 1912, вып. 8, с. 137–187.
- Копылова 1999 — М. Л. Копылова. «Волочение ели» в селах Оршанского района Республики Марий Эл // ЖСт, 1999, № 4, с. 29.
- Корепова 1975 — К. Е. Корепова. Традиционные календарные обряды в Поволжье // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1975, вып. 2, с. 161–168.
- Корепова 1997 — Календарные обряды. 1983–1996 / Сост. К. Е. Корепова, Ю. М. Шеваренкова. Нижний Новгород, 1997 (Новые поступления в фольклорный архив Нижегородского университета).
- Корепова, Белоус 1985 — К. Е. Корепова, Т. И. Белоус. Обряды «проводов весны» в быту современной деревни // СЭ, 1985, № 4, с. 88–95.
- Коробка 1895 — Н. Коробка. Восточная Вольнь // ЖС, 1895, № 1, с. 28–45.
- Косич 1901 — М. Н. Косич. Литвино-белорусы Черниговской губернии, их быт и песни // ЖС, 1901, вып. 2, с. 221–260.
- Костић 1968–1969 — П. Костић. Годишњи обичаји у Неготинској Крајини // ГЕМБ, 1968/1969, књ. 31/32, с. 363–396.
- Костић 1975 — П. Костић. Годишњи обичаји у околини Бора // ГЕМБ, 1975, књ. 38, с. 171–194.

- Костић 1978 — *П. Костић*. Годишњи обичаји у околини Заечара // ГЕМБ, 1978, књ. 42, с. 399–441.
- Костић 1984 — *П. Костић*. Годишњи обичаји у титовоужичком, пожешком и косјеричком крају // ГЕМБ, 1984, књ. 48.
- Костић 1988–1989 — *П. Костић*. Годишњи обичаји (Сјеничко — Пештерска — Висораван) // ГЕМБ, 1988–1989, књ. 52–53, с. 73–123.
- Костић 1993 — *П. Костић*. Годишњи обичаји // ГЕМБ, 1993, књ. 57, с. 227–256.
- КПП — Купальскія і пятроўскія песні / Уклад. А. С. Ліса, С. Т. Асташэвіч. Мінск, 1985.
- Кравченко 1911 — *В. Г. Кравченко*. Этнографические материалы, собранные в Вольинской и соседних с ней губерниях // Труды общества исследователей Вольни. Житомир, 1911, т. 5.
- Кравченко 1920 — *В. Г. Кравченко*. Звичаї в селі Забрідді Житомирського повіту на Волині. Житомир, 1920.
- Краев 1988 — *Г. Краев*. Заговезнишкият огън — образ и смисъл // Доклади от Втори международен конгрес по българистика. София, 1988, т. 15, с. 499–505.
- Красухин 1997 — *К. Г. Красухин*. Три модели индоевропейского времени на материале лексики и грамматики // Логический анализ языка. Язык и время. М., 1997, с. 62–77.
- Крачковский 1874 — *Ю. Крачковский*. Быт западно-русского селянина. М., 1874.
- Кремлева 1993 — *И. А. Кремлева*. Похоронно-поминальные обряды у русских: традиции и современность // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993, с. 8–47.
- Криничная 1991 — *Н. А. Криничная*. Предания Русского Севера. СПб., 1991.
- Кулаковский 1946 — *Л. В. Кулаковский*. «Кострома» // СЭ, 1946, № 1, с. 163–186.
- Купчанка 1875 — *Г. И. Купчанка*. Некоторые историко-географические сведения о Буковине // Записки Юго-Западного отдела РГО. Киев, 1875, т. 2, с. 289–370.
- Куракева 1999 — *М. Ф. Куракева*. Верхнекубанские казаки: быт, культура, традиции. Черкесск, 1999.
- Лазаревич-Големович 1957 — *Ј. Лазаревич-Големович*. Лазарице у Призренском Подгорју // ГЕИ, 1957, књ. 2–3 (1953–1954), с. 556–562.
- Лебедева 1929 — *Н. И. Лебедева*. Материалы по народному костюму Рязанской губернии // Труды общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1929, вып. 18.

- Лебедева 1997 — *Н. И. Лебедева*. Этнологические материалы // Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1997.
- Левкиевская 1994 — *Е. Е. Левкиевская*. Материалы по карпатской демонологии // Славянский и балканский фольклор. М., 1994, с. 251–261.
- Левкиевская 1995 — *Е. Е. Левкиевская*. Семантика славянских апотропеев // Folklor — Sacrum — Religia. Lublin, 1995, s. 67–81.
- Левкиевская 1996 — *Е. Е. Левкиевская*. Славянские представления о способах коммуникации между *тем* и *этим* светом // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996, с. 185–212.
- Левкиевская 2000 — *Е. Е. Левкиевская*. Мифологические персонажи в славянской традиции: I. Восточнославянский *домовой* // Славянский и балканский фольклор. М., 2000, с. 96–161.
- Лепер 1928 — *Е. Р. Лепер*. Южновеликорусский летний обряд «караулить солнце» // Этнография, 1928, № 2, с. 32–64.
- Ливотов 1897 — *Е. Ливотов*. Поверье о високосном годе в связи с народными представлениями о личности Кассиана Римлянина // Русское обозрение, 1897, № 1, с. 366–378.
- Линева 1906 — *Е. Э. Линева*. Опыт записи фонографом украинских народных песен. Из музыкально-этнографической поездки в Полтавскую губернию в 1903 году // ИОЛЕАЭ, 1906, т. 113. Труды музыкально-этнографической комиссии, т. 1, с. 219–268.
- Листова 1993 — *Т. А. Листова*. Похоронно-поминальные обычаи русских // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993, с. 48–83.
- Лобкова 2000 — *Г. Лобкова*. Древности Псковской земли. Жатвенная обрядность. Образы, ритуалы, художественная система. СПб., 2000.
- Ловешки кр. — Ловешки край. Этнографски проучвания на България. София, 1999.
- Логинов 1988 — *К. К. Логинов*. Девичья обрядность русских Заонежья // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988, с. 64–77.
- Логинов 1993 — *К. К. Логинов*. Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. СПб., 1993.
- Логинов, рукопись — *К. К. Логинов*. Календарные обычаи и обряды русских Заонежья. Рукопись.
- Лодыгин 1998 — *К. В. Лодыгин*. Обряды, связанные с молодоженами, в нижегородском масленичном комплексе // ЖСт, 1998, № 2, с. 4–6.
- Лосев 1990 — *А. Ф. Лосев*. Диалектика мифа // *А. Ф. Лосев*. Из ранних произведений. М., 1990.
- Майков 1992 — *Л. Н. Майков*. Великорусские заклинания. СПб., 1992.

- Макаренко 1993 — *А. А. Макаренко*. Сибирский народный календарь. Новосибирск, 1993.
- Максимов 1903 — *С. В. Максимов*. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.
- Максимович 1877 — *М. А. Максимович*. Дни и месяцы украинского селянина // *М. А. Максимович*. Собр. соч. в 3-х т. Киев, 1877, т. 2, с. 463–524.
- Малешевий 1996 — *М. Малешевий*. Дан распусног живльєня // ГЕИ, 1996, кн. 45, с. 65–75.
- Малинка 1898 — *А. С. Малинка*. Этнографические мелочи (из местечка Веркиевки, Нежинского у., Черниговской губ.) // ЭО, 1898, № 1, с. 159–162.
- Малинка 1898а — *А. С. Малинка*. Иван Купала в Черниговской губернии // ЭО, 1898, № 2, с. 128–131.
- Малинка 1902 — *А. Малинка*. Сборник материалов по малорусскому фольклору. Чернигов, 1902.
- Малыхин 1853 — *П. Малыхин*. Быт крестьян Воронежской губернии // ЭС, 1853, вып. 1.
- Мальцев 1989 — *Г. И. Мальцев*. Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики. Л., 1989.
- Маринов 1914 — *Д. Маринов*. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914.
- Маринов 1984/1,2 — *Д. Маринов*. Избрани произведения в два тома. София, 1984, т. 1, 2.
- Маринова 1995 — *Г. Маринова*. Сирни заговезни в Станимака (Асеновград) // Тракиецѣт и неговият свят. Хасково, 1995, с. 238–246.
- Мартинов 1958 — *А. Мартинов*. Народописни материали от Граово // СбНУ, 1958, кн. 49.
- Масларова 1980 — *П. Масларова*. Старите якорудчани. Битописание. София, 1980.
- Маслова 1984 — *Г. С. Маслова*. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984.
- Машкин 1862 — *А. С. Машкин*. Быт крестьян Курской губернии Обоянского уезда // ЭС, 1862, вып. 5, с. 1–119.
- МГУ ФП, ФЭ — Архив кафедры фольклора Московского гос. университета. Материалы фольклорной практики. Материалы фольклорных экспедиций.
- Мезерницкий 1909 — *П. Г. Мезерницкий*. Народный театр и песни в г. Стародубе Черниговской губернии // ЖС, 1909, № 4, с. 66–77.

- Мендельсон 1897 — *Н. Мендельсон*. К поверьям о св. Касьяне // ЭО, 1897, № 1, с. 1–21.
- Мендельсон 1899 — *Н. Мендельсон*. Из наблюдений в Зарайском уезде Рязанской губернии // ЭО, 1899, № 1–2.
- Мијатовић 1907 — *С. М. Мијатовић*. Обичаји српскога народа из Левча и Темнића // СЕЗб, 1907, књ. 7.
- Мијатовић 1928 — *С. Мијатовић*. Обичаји у Ресави // ГЕМБ, 1928, књ. 3, с. 26–39.
- Мијатовић, Бушетић 1925 — *Ст. Мијатовић, Т. Бушетић*. Технички радови Срба селака у Левчу и Темнићу // СЕЗб, 1925, књ. 32, с. 1–168.
- Миков 1985 — *Л. Миков*. Женска антропоморфна пластика в два обрета за дъжд от Ямболски окръг // БФ, 1985, № 4, с. 19–27.
- Миков 1985а — *Л. Миков*. Първомартенска обредност. София, 1985.
- Миков 1986 — *Л. Миков*. Антропоморфни атрибути в българската фолклорна обредност // БФ, 1986, № 4, с. 25–31.
- Миков 1990 — *Л. Миков*. Български великденски обреден фолклор. София, 1990.
- Миладиновић, Петровић 1938 — *М. Миладиновић, В. Петровић*. Етнолошка грађа // ГЕМБ, 1938, књ. 13.
- Милићевић 1894 — *М. Милићевић*. Живот Срба селака. Београд, 1894.
- Миллер 1884 — *В. Миллер*. Русская масленица и западноевропейский карнавал. М., 1884.
- Милојевић 1869 — *М. Милојевић*. Песме и обичаји укупног народа Српског. Београд, 1869, књ. 1.
- Милорадович 1991 — *В. П. Милорадович*. Житје-бытје лубенского крестьянина // Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991, с. 170–341.
- Милошевић 1937 — *М. Милошевић*. Народне празноверице у копаоничком селима у Ибру // ГЕМБ, 1937, књ. 12, с. 204–208.
- Милутиновић 1971 — *В. Милутиновић*. Обредна пецива у Војводини // ГЕИ, 1967/1968, књ. 16/18, с. 125–159.
- Мильковы 1997 — *В. В. Мильков, С. В. Милькова*. Апокрифическое выражение мифологических воззрений // Древняя Русь: Пересечение традиций. М., 1997, с. 203–249.
- Миненок 1995 — *Е. В. Миненок*. Обряд Духова дня в селе Троицком Калужской области // Русский эротический фольклор. М., 1995, с. 273–309.

- Минх 1881 — *А. Н. Минх*. Коленская волость // Саратовский сборник. Саратов, 1881, т. 1, с. 65–176.
- Минх 1890 — *А. Н. Минх*. Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки Саратовской губ. // ЗРГО, 1890, т. 19, вып. 2, с. 1–152.
- Минх 1911 — *А. Минх*. Свадебные, хороводные и другие песни Полчаниновской волости Саратовского уезда // Труды Саратовской ученой архивной комиссии, 1911, вып. 28.
- Мићовић 1952 — *Л. Мићовић*. Живот и обичаји Поповаца // СЕЗб, 1952, књ. 65.
- Михайлова 1973 — *Г. Михайлова*. Функция обрядовой одежды в весенних обычаях у южных славян // МФ, 1973, бр. 12, с. 67–72.
- Мицева 1994 — Невидими ношњи гости / Подбор и научен коментар: Евгения Мицева. София, 1994.
- Мишанич 1976 — *С. В. Мишанич*. Народнописеиний репертуар одного села // Пісні Поділля: Записи Насті Присяжнюк в селі Погребище. 1920–1970 рр. Київ, 1976, с. 7–52.
- Младенова 1994 — *Д. Младенова*. Етнолінгвистично изследване на българските названия за калинка-малинка (*Coccinella septempunctata*) в балканска и славянска перспектива // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1994, т. 3, с. 195–285.
- МНМ — Мифы народов мира. М., 1980–1982, т. 1–2.
- МО — Из местных обычаев / Нижегородская земская газета, 1906, № 7, 16 февраля, стлб. 186–187.
- Можейко 1985 — *Э. Я. Можейко*. Календарно-песенная культура Белоруссии: Опыт системно-типологического исследования. Минск, 1985.
- Моллов 1988 — *Ст. Моллов*. Традиционен бит, обичаи и вярвания в Габровско. София, 1988.
- Морачевич 1853 — *И. Морачевич*. Село Кобылья Волынской губернии Новоград-Волынского уезда // ЭС, 1853, вып. 1, с. 294–313.
- Морозов 1998 — *И. А. Морозов*. Женитьба добра молодца. Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой «свадьбы»/«женитьбы». М., 1998.
- Морозов, Слепцова 1993 — *И. А. Морозов, И. С. Слепцова*. Праздничная культура Вологодского края. М., 1993.
- Московский фольклор — Фольклорные сокровища Московской земли. Обряды и обрядовый фольклор. М., 1997.
- Мрочко 1897 — *Ф. Мрочко*. Снятынщина // Przewodnik naukowy i literacki. Lwów, 1897, № 3–7.

- Мырнин 1998 — В. Л. Мырнин. Праздник Троицы в современной народной культуре // Народная культура Русского Севера. Живая традиция. Архангельск, 1998, с. 62–63.
- МЭХГ 8 — Материалы для этнографического изучения Харьковской губернии // Харьковский сборник. Литературно-научное приложение к «Харьковскому календарю». Харьков, 1894, вып. 8, с. 1–384.
- Назаренко 1999 — Ю. А. Назаренко. Время в контексте славянской традиционной культуры. Тезисы докладов Всероссийской научной конференции. СПб., 1999, с. 25–29.
- Народная проза — Народная проза / Сост., вступ. ст., подготовка текстов и коммент. С. Н. Азбелева. М., 1992.
- Неверович 1859 — В. Э. Неверович. О праздниках, поверьях и обычаях у крестьян белорусского племени, населяющих Смоленскую губернию // Памятная книжка Смоленской губернии 1859 г. Смоленск, 1859.
- Неклюдов 1977 — С. Ю. Неклюдов. О функционально-семантической природе знака в повествовательном фольклоре // Семиотика и художественное творчество. М., 1977.
- Нестеровский 1905 — П. А. Нестеровский. Бессарабские русины: историко-этнографический очерк. Варшава, 1905.
- Никифоровский 1897 — Я. Никифоровский. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
- Николић 1910 — В. Николић. Из Лужнице и Нишаве // СЕЗб, 1910, књ. 16.
- Николић 1996 — Д. Николић. Горње Драгачево. Етнолошко проучавање културних промена. Београд, 1996.
- Николчовска 1989 — М. Николчовска. Принос към изучаване на общобългарската традиционна гергьовденска обредност // БЕ, 1989, № 2, с. 48–56.
- Н-лов 1891 — Н. Н. Н-лов. Праздник Благовещения // ЭО, 1891, № 4, с. 187–189.
- Новак 2000 — Крыніці кармянскіх перазвоны (Абрады і песні ў сучасных запісах) / Уклад. В. С. Новак. Гомель, 2000.
- Новые поступления 1982 — Фольклорный архив Горьковского государственного университета. Новые поступления / Сост. К. Е. Корепова. 1976–1982. Календарные обряды. Горький, 1982, ч. 1.
- Номис 1993 — Українські приказки, прислів'я і таке інше / Уклав М. Номис. Київ, 1993.
- ОВТ — М. Станојевић. Обичаји и веровања на Тимоку // ГЕМБ, 1929, књ. 4, с. 42–54.

- Онишкевич — *М. Й. Онишкевич*. Словник бойківських говірок. Київ, 1984, ч. 1–2.
- Онищук 1909 — *А. Онищук*. Матеріали до гуцульської демонології // МУРЕ, 1909, т. 11, ч. 2, с. 1–139.
- Онищук 1912 — *А. Онищук*. Народний календар. Звичаї і вірування привязані до поодиноких днів у році, записав у 1907–1910 р. в Зелениці, Надвірнянського повіту // МУРЕ, 1912, т. 15, с. 1–61.
- Ончуков 1928 — *Н. Е. Ончуков*. Масленица // Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1928, вып. 4.
- ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН.
- Павловић 1921 — *Ј. М. Павловић*. Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници у Шумадији // СЕЗб, 1921, књ. 22.
- Пантелић 1974 — *Н. Пантелић*. Етнолошка грађа из Буцака // ГЕМБ, 1974, књ. 37, с. 179–228.
- Пашина 1986 — *О. А. Пашина*. Календарные песни весенне-летнего цикла юго-восточной Белоруссии // Славянский и балканский фольклор. М., 1986, с. 44–55.
- Пашина 1993 — *О. А. Пашина*. Похороны кукушки и проводы русалки. Обряды весенне-летнего пограничья восточной Брянщины и традиционная картина мира // Мифологические представления в народном творчестве. М., 1993.
- Пашина 1995 — *О. А. Пашина*. Календарный цикл в северо-западных селах Сумщины // Славянский и балканский фольклор. М., 1995, с. 230–250.
- Пашина 1998 — *О. А. Пашина*. Календарно-песенный цикл у восточных славян. М., 1998.
- Петреска 1998 — *В. Петреска*. Пролетните обичаи, обреди и верувања кај Мијациште. Скопје, 1998.
- Петров Н. 1871 — *Н. Петров*. О народных праздниках в юго-западной России // Труды Киевской духовной академии. Киев, 1871, № 10, с. 1–39.
- Петров 1962 — *П. Петров*. Към проучване на обичая «помана» в Северозападна България // ИЕИМ, 1962, кн. 5.
- Петров 1968 — *П. Петров*. Ивановден в Живовци, Михайловградско // ИЕИМ, 1968, кн. 11.
- Петров 1974 — *П. Петров*. Лечебните свойства на леската в народните поверия // ИЕИМ, 1974, кн. 16, с. 375–457.
- Петровић 1907 — *А. Петровић*. Живот и обичаји народни у Скопској Црној Гори // СЕЗб, 1907, књ. 7.
- Петровић 1927 — *А. Петровић*. Лила и олалија и сродни обичаји // ГЕМБ, 1927, књ. 2.

- Петровић 1948 — *А. Петровић*. Живот и обичаји народни у Гружи // СЕЗб, 1948, кн. 58.
- Петровић 1992 — *Ср. Петровић*. Митологија, магија и обичаји. Ниш, Сврљиг, 1992 (Културна историја Сврљига, кн. 1).
- Петровски 1973 — *Б. Петровски*. Ѓорѓовденските песни при луњање во македонското народно творештво // МФ, 1973, № 12, с. 125–129.
- Пећо 1925 — *Љ. Пећо*. Обичаји и веровања из Босне // СЕЗб, 1925, кн. 32, с. 359–386.
- ПЗП — На путях из земли Пермской в Сибирь. М., 1989.
- Пигин, Разумова 1995 — *А. В. Пигин, И. А. Разумова*. Эсхатологические мотивы в русской народной прозе // Фольклористика Карелии. Петроаводск, 1995, с. 50–79.
- Пимпирева 1995 — *Ж. Пимпирева*. Каракачаните в България. София, 1995.
- Пирински кр. — Пирински край. София, 1980.
- ПКП — Поэзия крестьянских праздников / Сост. И. И. Земцовского. Л., 1970.
- Пловдивски кр. — Пловдивски край. София, 1986.
- Плотникова 1995 — *А. А. Плотникова*. «Начало года» в словесных клише у южных славян // Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии. М., 1995, с. 94–96.
- Плотникова 1996 — *А. А. Плотникова*. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 1996.
- Плотникова 1996а — *А. А. Плотникова*. Эротические элементы в южнославянском ряжении // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996, с. 305–312.
- Плотникова 1997 — *А. А. Плотникова*. Угощение пастуха: география полесской обрядовой терминологии // Український діалектологічний збірник. Київ, 1997, кн. 3, с. 335–342.
- Плотникова 1999 — *А. А. Плотникова*. Терминология южнославянского ряжения. Зимние обходы // Славянское и балканское языкознание. М., 1999, с. 77–98.
- Плотникова 1999а — *А. А. Плотникова*. Роль македонских материалов в этнолингвистическом изучении балканославянского ареала // Македония. Проблемы истории и культуры. М., 1999, с. 327–344.
- Подюков 1990 — *И. А. Подюков*. Народная фразеология в зеркале народной культуры. Пермь, 1990.
- Подюков 2001 — *И. А. Подюков*. Круговорот жизни. Народный календарь Прикамья. Пермь, 2001.
- Познанський 1886 — *Б. Познанський*. Весна в українському селі // Зоря. Львів, 1886, роч. 7, ч. 8, с. 122–128.

- Полесский сборник — Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983.
- Померанцева 1975 — Э. В. Померанцева. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Попвасилова 1974 — А. Попвасилова. Пророк Јеримија во народната традиција и кај македонците во Егејскиот дел на Македонија // МФ, 1974, бр. 13.
- Попов 1985 — Р. Попов. За врколака в българските народни вярвания // Известия на Националният исторически музей. София, 1985, кн. 5.
- Попов 1987 — Р. Попов. Великденският празничен цикъл като период на преход // Международен конгрес по българистика. София, 1987, т. 10, с. 164–168.
- Попов 1989 — Р. Попов. Към характеристиката на българските народни вярвания, свързани с периодите на преход към зимата и пролетта // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1989, с. 52–74.
- Попов 1990 — Р. Попов. Народен календар и митология // БЕ, 1990, кн. 1, с. 31–38.
- Попов 1991 — Р. Попов. Светци близнаци в българския народен календар. София, 1991.
- Попов 1996 — Г. И. Попов. Русская народно-бытовая медицина // М. Д. Торэн. Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996.
- Попов 1997 — Р. Попов. Български народен календар. София, 1997.
- Попов 1998 — Р. Попов. О једној варијанти карневалске свадбе код Бугара // КСК, 1998, бр. 3, с. 103–110.
- Попов В. 1994 — В. Попов. Историческите корени на два типа народни игри // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1994, т. 2, с. 170–226.
- Потанин 1902 — Г. Потанин. Св. Касьян и сказка о больной царевне // ЭО, 1902, № 2, с. 87–124.
- Потебня 1883 — А. А. Потебня. Объяснение малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1883, т. 1.
- Потебня 1989 — А. А. Потебня. Слово и миф. М., 1989.
- Похороны Костромы — Похороны Костромы // Труды Владимирской ученой архивной комиссии. Владимир, 1914, кн. 16, с. 1–14.
- ПП — Прислів'я та приказки. Природа. Господарська діяльність людини. Київ, 1989.
- ППГ — Паханні. Памінкі. Галашэнні. Мінск, 1986.
- Преображенский 1853 — А. Преображенский. Приход Станиловский на Сити Ярославской губ. Моложского у. // ЭС, 1853, вып. 1, с. 125–173.
- ПРНК 1 — Православие и русская народная культура. М., 1993, кн. 1.

- Пропп 1995 — В. Я. Пропп. Русские аграрные праздники. Л., 1995.
- Псковский словарь 3 — Псковский областной словарь. Л., 1973, т. 3.
- ПСРЛ 2, 3, 15 — Полное собрание русских летописей. СПб., 1843, т. 2; 1841, т. 3; 1865, т. 15.
- Пуриевич 1866 — В. Пуриевич. Нечто из обычаев и поверьев вольнских крестьян Луцкого у. // Вольнские губ. вед., 1866, № 43, с. 355–356.
- Пыляев — М. И. Пыляев. Старое житье. СПб., 1897.
- Раденковић 1982 — Љ. Раденковић. Народне басме и бајања. Ниш; Приштина; Крагујевац, 1982.
- Раденковић 1996 — Љ. Раденковић. Символика света у народној магији Јужних Словена. Београд, 1996.
- Раденковић 1998 — Љ. Раденковић. Тодорица — «Коњска слава» // ЕКЗ, 1998, књ. 4, с. 119–124.
- Райкова 1996 — А. М. Райкова. Масленица ў сістэме каляндарнай обраднасці // Славянскія культуры: Гістарычны вопыт і сучасныя праблемы. Мінск, 1996, с. 256–263.
- Райчевски 1993 — С. Райчевски. Проучвания върху култа на Дионис в традиционните обичаи с маскирани изпълнители от Тракия // БФ, 1993, № 2, с. 68–73.
- Райчевски 1998 — С. Райчевски. Родопски народен календар. София, 1998.
- Райчевски, Фол 1996 — С. Райчевски, В. Фол. Кукерът без маска. София, 1996.
- Ракитянская 1989 — А. Н. Ракитянская. Польский народный календарь в этнолингвистическом освещении. МГУ, 1989. Дипломная работа. Рукопись.
- РАМ — Российская академия музыки. Фольклорный архив кабинета народной музыки.
- РДС — Русский демонологический словарь / Сост. Т. А. Новичкова. СПб., 1995.
- Резанова 1901 — Е. И. Резанова. Материалы к этнографии Курской губернии: Детские игры. Поверья // КСб, 1901, вып. 1, с. 177–184.
- Ристески 1998 — Љ. Ристески. Митските представи на светот на мртвите во традиционалната култура на Македонците // SMSI, 1998, № 1.
- Ристески 2000 — Љ. Ристески. Посмртно оро во традициите на балканските Словени // SMSI, 2000, № 3, с. 133–148.
- Ристовски 1973 — Б. Ристовски. Кон проучувањето на македонските лазарски песни // МФ, 1973, бр. 12, с. 31–38.
- РКС — Архив Ст. Романского (Б-ка Софийского университета им. св. Климента Охридского, Болгария). Материалы любезно предоставлены автору И. А. Седаковой.

- Родопи — Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. София, 1994.
- Рождественский 1902 — *Н. В. Рождественский*. К истории борьбы с церковными беспорядками, отголосками язычества и пороками в русском быту XVII в. (Челобитная нижегородских священников 1636 года в связи с первоначальной деятельностью Ивана Неронова) // ЧОИДР, 1902, кн. 2, отд. IV, смесь.
- Романов 1911 — *Е. Р. Романов*. Материалы по этнографии Гродненской губернии. Вильна, 1911, вып. 1.
- Романов 1912 — *Е. Р. Романов*. Белорусский сборник. Вильна, 1912, вып. 8.
- РСА — Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Београд, 1959–1996.
- Р-ук 1889 — *Р-ук*. Краткое описание села Данкоуц Хотинского уезда // Кишинев. епарх. вед., 1889, № 17.
- Русев 1892 — *С. Русев*. Народни обичаи от Бургаско // СбНУ, 1892, кн. 7, с. 223–224.
- Русский эротический фольклор — Русский эротический фольклор / Сост. А. Л. Топорков. М., 1995.
- Рутковска 1995 — *К. Рутковска*. Обряд волочения колоды у литовцев // ЖСт, 1995, № 4, с. 12–14.
- Рыжакова 1995 — *С. И. Рыжакова*. Вечер колоды у латышей // ЖСт, 1995, № 4, с. 11–12.
- РЭМ — Российский этнографический музей. Архив. Ф. 1, оп. 7 (Тенишевское бюро).
- Сахаров 1849 — *И. П. Сахаров*. Сказания русского народа. СПб., 1849, т. 2, кн. 7. Народный дневник. Праздники и обычаи.
- Свешникова 1994 — *Т. Н. Свешникова*. Под знаком волка. Черты балканороманской народной культуры // Время в пространстве Балкан. М., 1994, с. 64–74.
- Свидницкий 1861 — *А. Свидницкий*. Великдень у подолян // Основа. СПб., 1861, ноябрь–декабрь.
- Свирелина 1880 — *К. Свирелина*. Народные обычаи в некоторых селах Владимирской губернии // Русский филологический вестник. Варшава, 1880, т. 4, с. 119–125.
- Свитова 1966 — *К. Свитова*. Народные песни Брянской области. М., 1966.
- СД — Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995, т. 1; 1999, т. 2.

- Седакова И. 1996 — *И. А. Седакова*. Первые шаги ребенка: магия и мифология ходьбы (славяно-балканские параллели) // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.
- Седакова О. 1990 — *О. А. Седакова*. Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990, с. 54–63.
- Селиванов 1886 — *А. И. Селиванов*. Этнографические очерки Воронежской губ. // Воронежский юбилейный сборник. Воронеж, 1886, т. 2, с. 69–117.
- Селиванов 1914 — *В. В. Селиванов*. Год русского земледельца. М., 1914.
- Семенова 1891 — *О. П. Семенова*. Праздники (Рязанская губ. Даньковский у.) // ЖС, 1891, вып. 4, с. 199–202.
- Семенова 1898 — *О. П. Семенова*. Смерть и душа в поверьях и в рассказах крестьян и мещан Рязанского, Раненбургского и Данковского у. Рязанской губ. // ЖС, 1898, вып. 2, с. 228–234.
- Сементовский 1843 — *К. Сементовский*. Замечания о праздниках у малороссиан // Маяк, 1843, т. 8.
- Серебренников 1928 — *В. Н. Серебренников*. Из записей фольклориста // Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1928, вып. 4, с. 123–128.
- Сержпудоўскі 1930 — *А. Сержпудоўскі*. Прымхі і забабоны беларусаў-паляшukoў. Менск, 1930.
- Сикимий 1999 — *Б. Сикимий*. Баво и јалова жена // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999, с. 416–449.
- Симоненко 1948 — *И. Ф. Симоненко*. Быт населения Закарпатской области (по материалам экспедиций) // СЭ, 1948, № 1, с. 63–89.
- Симоновић 1959 — *Др. Симоновић*. Ботаиички речник. Београд, 1959.
- Скуратівський 1993 — *В. Скуратівський*. Місяцелік. Український народний календар. Київ, 1993.
- Сл. 11–17 — Словарь русского языка XI–XVII вв. М.
- Славянскія культуры — Славянскія культуры: Гістарычны вопыт і сучасныя праблемы. Мінск, 1996.
- Слепцова 1996 — *И. С. Слепцова*. Из рязанского этнодиалектного словаря: РУСАЛКА // ЖСт, 1996, № 4, с. 6–8.
- Слепцова 1999 — *И. С. Слепцова*. Гендерные механизмы регуляции поведения молодежи в традиционной русской деревне // «А се грехи злые, смертные...» Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России. М., 1999, с. 782–798.

- СлСмол — Словарь смоленских говоров. Смоленск, 1988, вып. 4.
- Смильанић 1960/1961 — *Т. Смильанић*. Старе народне мијачке песме // ГЕИ, 1960—1961, књ. 9—10, с. 139—170.
- Смирнов 1927 — *М. И. Смирнов*. Култ и крeстьянское хозяйство в Переславль-Залесском уезде. По этнографическим наблюдениям // Труды Переславль-Залесского историко-этнографического музея. Переславль-Залесский, 1927. Старый быт и хозяйство Переславльской деревни, вып. 1, с. 3—66.
- Смирнов 1981 — *В. А. Смирнов*. Обряд «крещения» и «похорон кукушки» и купальская обрядовая поэзия восточных славян // Русский фольклор. Л., 1981, вып. 20, с. 62—70.
- СМР — *Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић*. Српски митолошки речник. Београд, 1970.
- Снегирев 1838 — *И. М. Снегирев*. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1838, вып. 3, 4.
- Соболевский 1890 — *А. И. Соболевский*. К истории народных праздников в Великой Руси // ЖС, 1890, вып. 1.
- Соболевский 1910 — *А. И. Соболевский*. Ярило // СБОРЯС, 1910, т. 88, № 3.
- Соколова 1979 — *В. К. Соколова*. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979.
- Соловьев 1930 — *К. А. Соловьев*. Жилище крестьян Дмитровского края. Дмитров, 1930.
- Сорочяну 1995 — *Е. С. Сорочяну*. Терминология болгарской календарной обрядности в сравнении с гагаузской (на материале болгарских и гагаузских говоров Бессарабии). Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1995. Рукопись.
- Софийски кр. — Софийски край. София, 1993.
- Спространов 1900 — *Е. Спространов*. Народен календар... от Охрид // СбНУ, 1900, кн. 16/17, ч. 2.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. Л.
- Станојевић 1929 — *М. Станојевић*. Обичаји и веровања на Тимоку // ГЕМБ, 1929, књ. 4, с. 42—54.
- Стоглав — Стоглав. СПб., 1863.
- Стоилов 1902, кн. 10 — *А. Стоилов*. Народните имена на месеците у българите // Българска сбирка. София, 1902, год. 9, кн. 10, с. 620—626.
- Стоилов 1902, кн. 9 — *А. Стоилов*. Наказание на преподобни Касиян // Българска сбирка. София, 1902, год. 9, кн. 9, с. 563—565.
- Стоянов 1970 — *Ст. Стоянов*. Макоцево. София, 1970.

- Стоянова 1980 — В. Стоянова. Народни календарни празници във Варна от края на XIX до второто десетилетие на XX в. // БЕ, 1980, № 1, с. 35–43.
- Странджа — Странджа. Материална и духовна култура. София, 1996.
- Страхов 1983 — А. Б. Страхов. Из истории и географии русского обрядового печенья (поминальные и вознесенские «лестницы») // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л., 1983, с. 203–209.
- Страхов 1988 — А. Б. Страхов. Слова с корнем *благ-/блаж-* с отрицательными значениями в восточнославянских диалектах // IJSLP, 1988, vol. 37, p. 73–114.
- Сумцов 1889 — Н. Ф. Сумцов. Культурные переживания // КС, 1889, т. 26, № 8, с. 417–420.
- Сухотин 1912 — С. Сухотин. Несколько обрядов и обычаев в Тульской губернии // ЭО, 1912, № 3–4, с. 98–101.
- Събчев 1938 — Н. Събчев. История и этнография на град Чирпан. Чирпан, 1938.
- Сырку 1914 — П. Сырку. Из быта бессарабских румын. Пг., 1914.
- СЯТК — Символический язык традиционной культуры. М., 1993.
- Тавлай 1986 — Г. В. Тавлай. Белорусское купалье. Обряд, песня. Минск, 1986.
- Танков 1901 — А. Танков. Весенние и летние обычаи курян в старину // Курские губ. вед., 1901, ч. неоф., № 72.
- Тановић 1927 — Ст. Тановић. Српски народни обичаји у Бевђелијској Кази // СЕЗб, 1927, књ. 40.
- Тановић 1934 — Ст. Тановић. Урок у околини Бевђелије // ГЕМБ, 1934, књ. 9, с. 32–45.
- Тарасьев 1993 — А. Тарасьев. Откуда у сербов «Глувна» и «Мироносна» неделя? // Philologia Slavica. М., 1993, с. 170–178.
- Телбизови 1963 — К. Телбизов, М. Векова-Телбизова. Традиционен бит и култура на банатските българи // СбНУ, 1963, кн. 51.
- Тенев 1900 — Т. Тенев. Народен календар... от Чипоровци // СбНУ, 1900, кн. 16–17, ч. 2, с. 43–48.
- Терещенко — А. В. Терещенко. Быт русского народа. СПб., 1848.
- Терновская 1979 — О. А. Терновская. К статье Зеленина «Східньо-слов'янські хліборобські обряди качання й перекидання по землі» // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979, с. 112–123.
- Терновская 1984 — О. А. Терновская. Пережины в Костромском крае. (По материалам анкеты «Культь и народное сельское хозяйство 1922–1923 гг.») // Славянский и балканский фольклор. М., 1984, с. 117–129.

- Терновская 1993 — О. А. Терновская. Божья коровка и народный календарь // Мифологические представления в народном творчестве. М., 1993, с. 50–69.
- Терновская 1993а — О. А. Терновская. Божья коровка или ночь накануне Ивана Купалы (соотношение микро- и макроструктур) // Славянское и балканское языкознание. М., 1993, с. 41–54.
- Тихонравов 2 — Памятники отреченной русской литературы / Собраны и изда ны Н. Тихонравовым. М., 1863, т. 2.
- Тодорова 1987 — Д. Тодорова. Обичаи и обреди през Тодоровденската неде ля // Втори Международен конгрес по българистика. Доклади. София, 1987, т. 10, с. 398–402.
- Тодорова 1990 — Д. Тодорова. Традиционни пролетни и летни празници и оби чаи в Провадийския Сърт // Известия на Народен Музей в Варна, 1990, кн. 26 (41), с. 208–221.
- Токарев 1983 — С. А. Токарев. Эротические обычаи // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обы чаев. М., 1983, с. 98–104.
- Толстая 1978 — С. М. Толстая. Материалы к описанию полесского купаль ского обряда // Славянский и балканский фольклор. М., 1978, с. 131–142.
- Толстая 1982 — С. М. Толстая. Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена) // Труды по знаковым системам. Гарту, 1982, т. 15.
- Толстая 1984 — С. М. Толстая. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю. А–Г // Славянское и балканское языкознание. М., 1984, с. 178–200.
- Толстая 1986 — С. М. Толстая. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю. Д–И // Славянское и балканское языкознание. М., 1986, с. 98–131.
- Толстая 1986б — С. М. Толстая. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю. К–П // Славянский и балканский фольклор. М., 1986, с. 178–242.
- Толстая 1995 — С. М. Толстая. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю. Р–Я // Славянский и балканский фольклор. М., 1995, с. 251–317.
- Толстая 1995а — С. М. Толстая. Географическое пространство культуры // ЖСт, 1995, № 4, с. 2–6.
- Толстая 1996 — С. М. Толстая. Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996, с. 89–103.

- Толстая 1997 — С. М. Толстая. Мифология и аксиология времени в славянской народной культуре // Культура и история. Славянский мир. М., 1997, с. 62–79.
- Толстая 1998 — С. М. Толстая. Магические способы распознавания ведьмы // SMSI, 1998, knj. 1, s. 141–152.
- Толстая 1998 — С. М. Толстая. Этнокультурная семантика славянского **kriv-* // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. М., 1998, т. 2.
- Толстая М. 1999 — М. Н. Толстая. Несколько текстов из села Синевир // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999, с. 477–490.
- Толстой 1976 — Н. И. Толстой. Плакать на цветы. Этнолингвистическая заметка // Русская речь, 1976, № 4, с. 27–30.
- Толстой 1983 — Н. И. Толстой. Три обряда: литовск. *Kalande*, украинск. *Колодий*, сербск. *Бадњак* // Балто-славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане. Тез. докладов. М., 1983, с. 46–48.
- Толстой 1984 — Н. И. Толстой. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. М., 1984, с. 5–72.
- Толстой 1990 — Н. И. Толстой. Южнославянские *Тодорица/Тодоровден*. Обряд, его структура и география // Балканские чтения. 1. М., 1990, с. 101–109.
- Толстой 1995 — Н. И. Толстой. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Толстой 1999 — Н. И. Толстой. Дополнительные суждения о реконструкции праславянской фразеологии // Славянское и балканское языкознание. М., 1999, с. 47–63.
- Толстые 1978 — Н. И. Толстой, С. М. Толстая. Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. М., 1978.
- ТООФ — Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья / Сост. Г. Г. Шаповалова, Л. С. Лаврентьева. Л., 1985.
- Топорков 1990 — А. Л. Топорков. Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — начала XX в. М., 1996, вып. 2, с. 67–135.
- Топоров 1987 — В. Н. Топоров. Заметки по похоронной обрядности. IV. Об одном архаичном переживании: похороны Сидора Карповича // Балто-славянские исследования 1985. М., 1987, с. 31–48.
- Топоров 1988 — В. Н. Топоров. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1986, с. 7–60.

- Топоров 2000 — В. Н. Топоров. К реконструкции балто-славянского мифологического образа Земли-Матери // Балто-славянские исследования. 1998–1999. XIV. М., 2000, с. 239–389.
- Трад. фольк. владимир. — Традиционный фольклор Владимирской деревни. М., 1972.
- Трайкоски 1973 — Н. Трайкоски. Пролетните обичаи и песни кај Македонците и Власи во Струга // МФ, 1973, год. VI, бр. 12, с. 223–227.
- Требјешанин 1971 — Р. Требјешанин. Пертатски аграрни календар // Народно стваралаштво, 1971, год. 10, св. 39/40.
- Требјешанин 1991 — Ж. Требјешанин. Представа о детету у српској култури. Београд, 1991.
- Трунов 1869 — А. Трунов. Понятия крестьян Орловской губернии // ЗРГО, 1869, т. 2.
- Тульцева 1978 — Л. А. Тульцева. Вьюншники // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978, с. 122–137.
- Тульцева 1999 — Л. А. Тульцева. «Умильно на пучок зари» // ЭО, 1999, № 3, с. 7–20.
- Турилов, Чернецов 1986 — А. А. Турилов, А. В. Чернецов. О письменных источниках изучения восточнославянских народных верований и обрядов // СЭ, 1986, № 1, с. 86–103.
- Тэрнер 1983 — В. Тэрнер. Символ и ритуал. М., 1983.
- УВС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979.
- Узенева 2001 — Е. С. Узенева. Терминология болгарского свадебного обряда в этнолингвистическом освещении. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 2001. Рукопись.
- Украинские Карпаты — Украинские Карпаты. Киев, 1989.
- Українці — Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.
- Урысон 1999 — Е. В. Урысон. Дух и душа: к реконструкции архаичных представлений о человеке // Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке. М., 1999, с. 11–25.
- Усачева 1977 — В. В. Усачева. Об одной лексико-семантической параллели (на материале карпато-балканского обряда «полазник») // Славянское и балканское языкознание. М., 1977.
- Усачева 1978 — В. В. Усачева. Обряд «полазник» и его фольклорные элементы в ареале сербскохорватского языка // Славянский и балканский фольклор. М., 1978, с. 27–47.

- Успенский 1982 — Б. А. Успенский. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.
- Успенский 1994 — Б. А. Успенский. «Заветные сказки» А. Н. Афанасьева // Б. А. Успенский. Избранные труды. М., 1994, т. 2, с. 129–150.
- Ушаков 1896 — Д. Н. Ушаков. Материалы по народным верованиям великорусов // ЭО, 1896, № 2/3, с. 146–205.
- Ушаков 1904 — Д. Н. Ушаков. Сведения о народных поверьях и обычаях в Ростовском у. Ярославской губ. // ЭО, 1904, № 2, с. 161–166.
- Фасмер — М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка. М., 1964–1973, т. 1–4.
- Фенютин 1866 — А. А. Фенютин. Увеселения города Мологи в 1820–1832 гг. // Труды Ярославского губернского статистического комитета. Ярославль, 1866, вып. 1, с. 1–153.
- Филиповић 1939 — М. Филиповић. Обичаји и веровања у Скопској Котлини // СЕЗб, 1939, књ. 54, с. 277–566.
- Филиповић 1949 — М. Филиповић. Живот и обичаји народни у Височној нахији // СЕЗб, 1949, књ. 61.
- Филиповић 1950 — М. Филиповић. Трачки коњаник. Нови Сад, 1950.
- Филиповић 1952 — М. Филиповић. Озрењади или Маглајди // Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine. Nova serija. Istorija i etnografija. Sarajevo, 1951, sv. 7, с. 337–374.
- Филиповић 1955 — М. Филиповић. Белешке о народном животу и обичајима на Гласинацу // Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine. Nova serija. Istorija i etnografija. Sarajevo, 1955, sv. 10, с. 117–136.
- Филиповић 1958 — Банатске Хере / Ред. М. Филиповић. Нови Сад, 1958.
- Филиповић 1967 — М. Филиповић. Етнолошке белешке из Источне Херцеговине // СЕЗб, 1967, књ. 80, с. 227–286.
- Филиповић 1967а — М. Филиповић. Различита етиолошка грађа из Косова и Метохије // СЕЗб, 1967, књ. 80, с. 1–115.
- Филиповић 1967б — М. Филиповић. Различита етнолошка грађа из Црне Горе и Санџака // СЕЗб, 1967, књ. 80, с. 149–222.
- Филиповић 1968 — М. Филиповић. Нави код балканских Словена // Лесковачки зборник. Лесковац, 1968, № 8.
- Филиповић 1969 — М. Филиповић. Култ пророка Јеремије у традицији јужних словена // ГЕИ, 1969, књ. 11–15.
- Филиповић 1972 — М. Филиповић. Таковци. Етнолошка посматрања // СЕЗб, 1972, књ. 84.

- Филиповић, Томић 1955 — *М. Филиповић, П. Томић*. Горња Пчиња // СЕЗб, 1955, књ. 68.
- ФКГ — Фольклор Калужской губернии. Вып. 1. Народные обряды и поэзия. М., 1997.
- Фолклор от Ботевград — Фолклор и народни обичаи от Ботевград / Ред. Цв. Романска. Ботевград, 1968.
- Фолклорен еротикон — Фолклорен еротикон / Сост. Ф. Бадаланова. София, 1993, т. 1.
- Фон Гребнер 1870 — *В. Фон Гребнер*. Село Тетюши // Симбирский сборник. Симбирск, 1870, т. 2, с. 38–46.
- Франко 1898 — *И. Франко*. Людові вірування на Підгір'ю // ЕЗ, 1898, т. 5.
- Фрэзер 1983 — *Дж. Фрэзер*. Золотая ветвь. М., 1983.
- Фядосік 1978 — *А. С. Фядосік*. Проблемы белоруской народной сатыры. Минск, 1978.
- Харузин 1897 — *Н. Харузин*. О борьбе правительства с народными обрядами и суевериями // ЭО, 1897, № 1, с. 143–151.
- Харьковский сб. 8 — Харьковский сборник. Литературно-научное приложение к «Харьковскому календарю». Харьков, 1894, вып. 8.
- Холодная 1999 — *В. Г. Холодная*. Роль петровского поста в разграничении «женского» и «мужского» времени в западноукраинской весенне-летней обрядности // Время и календарь в традиционной культуре. СПб., 1999, с. 32–38.
- Хорватова 1989 — *Э. Хорватова*. Традиционные юношеские союзы и инициационные обряды у западных славян // Славянский и балканский фольклор. М., 1989, с. 162–173.
- Христов 1999 — *П. Христов*. Момата и момъкът в българската народна култура — аспекти на предбрачното общуване // Етнология 3. София, 1999, с. 62–120.
- Цивьян 1984 — *Т. В. Цивьян*. К мифологической интерпретации восточнороманского колядного текста «плутошор» // Славянский и балканский фольклор. М., 1984, с. 96–116.
- Цивьян 1991 — *Т. В. Цивьян*. Оппозиция мужской/женский и ее классифицирующая роль в модели мира // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 77–91.
- Цивьян 1999 — *Т. В. Цивьян*. Движение и путь в балканской модели мира. Исследования по структуре текста. М., 1999.
- Чајкановић 1924 — *В. Чајкановић*. Пуштање воде о Великом четвртку // СЕЗб, 1924, књ. 31.
- Чајкановић 1985 — *В. Чајкановић*. Речник српских народних веровања о биљкама. Београд, 1985.

- Чагин 1998 — *Г. Н. Чагин*. Окружающий мир в традиционном мировоззрении русских крестьян Среднего Урала. Пермь, 1998.
- Черепанова 1996 — *О. А. Черепанова*. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996.
- Чернышев 1901 — *В. Чернышев*. Материалы для изучения говоров и быта Междовского уезда // СБОРЯС, 1901, т. 70, № 7, с. 1–216.
- Чернявская 1893 — *С. А. Чернявская*. Обряды и песни села Белозерка Херсонской губернии // СХИФО, 1893, т. 5, вып. 1, с. 82–166.
- Чеснов 1989 — *Я. В. Чеснов*. Шаг Майтрейи: некоторые аспекты изучения кинесики // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989, с. 122–138.
- Чистов 1986 — *К. В. Чистов*. Народные традиции и фольклор. Л., 1986.
- Чичеров 1957 — *В. И. Чичеров*. Зимний период русского земледельческого календаря XVI — XIX веков (Очерки по истории народных верований). М., 1957.
- Чичеров 1958 — *В. И. Чичеров*. Из истории народных поверий и обрядов («Нечистая сила и Касьян») // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1958, т. 14, с. 529–534.
- Чубинский 1, 3 — *П. П. Чубинский*. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. СПб., 1872, т. 1, вып. 1; т. 3.
- Чудеса и видения — Избранные из житий святых чудеса и видения как доказательство различных истин христианской православной веры. Ростов-на-Дону, 1997.
- Шапкарев 1968 — *К. Шапкарев*. Сборник от български народни умотворения. София, 1968, т. 1.
- Шарая 1995 — *О. Н. Шарая*. Вясенне-летні цыкл абрадавой паэзіі Піншчыны. Дисс. ... кайд. филол. наук. Мінск, 1995 (рукопись).
- Шейковский 1960 — *К. Шейковский*. Быт подолян. Киев, 1860, т. 1, вып. 2.
- Шейн 1874 — *П. В. Шейн*. Белорусские песни, с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями. СПб., 1874.
- Шейн 1887, 1890, 1902 — *П. В. Шейн*. Материалы для характеристики быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1887, т. 1, ч. 1; 1890, т. 1, ч. 2; 1893, т. 2; 1902, т. 3.
- Шейн 1898 — *П. В. Шейн*. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1898, т. 1, вып. 1.
- Шенталинская 1982 — *Т. С. Шенталинская*. Реликты древних верований и обрядов: Сухотинушка // СЭ, 1982, № 1, с. 129–132.
- Шереметева 1936 — *М. Е. Шереметева*. Масленица в Калужском крае // СЭ, 1936, № 2.

- Шишков 1910 — Ст. Н. Шишков. Народни обичаи из с. Пишман-кьой, Малгарска кааза // Родопски напредък. Пловдив, 1910, год. 7, кн. 6–7, с. 171–190.
- Шкарић 1939 — М. Шкарић. Живот и обичаји «планинаца» под Фрушком Гором // СЕЗб, 1939, књ. 54, с. 1–275.
- Шлюбскі 1927 — А. Шлюбскі. Матер'ялы до вывучэння фальклору і мовы Віцебшчыны. Менск, 1927.
- Шуберт 1993 — Г. Шуберт. Глинени пищялки и свирки в Дунавско-Балканския регион // БФ, 1993, № 2, с. 59–67.
- Шухевич 1904 — В. Шухевич. Гуцульщина. Ч. 4 // МУРЕ, 1904, т. 7.
- Щапов 1978 — Я. Н. Щапов. Древнерусский календарь на Руси // Восточная Европа в древности и средневековье. М., 1978, с. 336–345.
- Элиаде 1987 — М. Элиаде. Космос и история. М., 1987.
- ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. М.
- Юркевич 1853 — И. Юркевич. Остринский приход (Виленской губ. Лидского у.) // ЭС, 1853, т. 1, с. 283–293.
- Янева 1997 — С. Янева. Хляб на Тодоровден // Хлябът в славянската култура. София, 1997, с. 85–94.
- Ястребов 1886 — И. С. Ястребов. Обычаи и песни турецких сербов (в Призрене, Ипеке, Мораве и Дибре). СПб., 1886.
- Яцимирский 1900 — А. И. Яцимирский. Румынские сказания о рахманах // ЖС, 1900, вып. 1/2.
- Abbot 1969 — G. F. Abbot. Macedonian folklore. Chicago, 1969.
- АКЕ — Archiwum Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. (Материалы из всех польских архивов любезно предоставлены автору А. В. Гурой.)
- АКJ — Archiwum Katedry Etnografii Słowian Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków.
- АМЕ — Archiwum Muzeum Ethnograficznego w Krakowie.
- Andrejczak 1964 — В. Andrejczak. Obrzędy i zwyczaje doroczne w Kalickiem // Literatura ludowa, 1964, г. 8, № 1, s. 14–44.
- Ardalić 1902 — V. Ardalić. Bukovica // ZNŽO, 1902, knj. 7, sv. 2.
- Ardalić 1915 — V. Ardalić. Godišni običaji (Bukovica u Dalmaciji) // ZNŽO, 1915, knj. 20, sv. 1, s. 32–52.
- АТ — S. Thompson. Motif-Index of Folk Literature. Copenhagen; Bloomington, 1955–1958, vol. 1–6.

- Bartoš 1891 — *Fr. Bartoš*. Lid a národ. Velké Meziříčí, 1891.
- Bartoš 1892 — *Fr. Bartoš*. Moravský lid. Telč, 1892.
- Bednárik 1943 — *R. Bednárik*. Duchovná kultúra slovenského ľudu. Bratislava, 1943.
- Benc-Bošković 1962 — *K. Benc-Bošković*. Neki pokladni običaji i drvene maske u Međumurju // NU, 1962, knj. 1, s. 81–91.
- Biegeleisen 1937 — *H. Biegeleisen*. Wesele. Lwów, 1937.
- Bień-Bielska 1959 — *H. Bień-Bielska*. Słownictwo Warmii i Mazur. Wierzenia a obrzędy. Wrocław, 1959.
- Blažeka 1941 — *M. I. Blažeka*. Godišni običaji u Prelogu (Međumurje) // Etnografska istraživanja i građa. Zagreb, 1941, knj. 3, s. 66–71.
- Bonifačić Rožin 1962 — *N. Bonifačić Rožin*. Građa o narodnoj drami // NU, 1962, knj. 1, s. 92–109.
- Bonifačić Rožin 1966 — *N. Bonifačić Rožin*. Pokladne maškare u Konavlima // NU, 1966, knj. 4, s. 153–174.
- Bonifačić Rožin 1974/1975 — *N. Bonifačić Rožin*. Maškare i njihove dramske igre na otoku Braču // NU, 1974/1975, knj. 11/12, s. 365–399.
- Brückner 1895 — *A. Brückner*. Kazania średniowieczne // Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny, 1895, t. 24.
- Bystroń 1947 — *J. Bystroń*. Etnografia Polski. Warszawa, 1947.
- Bystroń 1960 — *J. Bystroń*. Dzieje obyczajów w dawnej Polsce XVI–XVIII w. Warszawa, 1960.
- Cercha 1900 — *S. Cercha*. Przebieczany, wieś w pow. wielickim // MAAE, 1900, t. 4, s. 81–210.
- Ciglencčki 1999 — *S. Ciglencčki*. Late Traces of the Cults of Cybela and Attis. The Origins of the Kurenti and of the Pinewood Marriage («Borovo Gostüvanje») // SMSI, 1999, knj. 2, p. 21–32.
- Čadek 1893 — *J. Čadek*. Zábava o svátčích svatodušních na Domažlicku // ČL, 1893, t. 2, s. 124–125.
- Červenák 1966 — *J. Červenák*. Tradičný život Lišovana. B. Bystrica, 1966.
- Čolić 1916 — *J. Čolić*. Godišni običaji. (Varoš u Slavoniji) // ZNŽO, 1916, knj. 21, s. 143–147.
- Čulinović 1963 — *V. Čulinović-Konstantinović*. Dodole i prporuše // NU, 1963, knj. 2, s. 73–96.
- Dawkins 1906 — *R. M. Dawkins*. The Modern Carnival in Thrace and the Cult of Dionysus // Journal of Hellenic Studies. London, 1906, vol. 26, p. 191–206.
- Dekowski 1965 — *J. P. Dekowski*. Współczesne wesele Tarnowskie // PMMAEŁ, 1965, t. 9, s. 99–106.

- Drozdowska 1963 — *W. Drozdowska. Życie towarzyskie we wsi Włynice* // PMMAEŁ, 1963, t. 7, s. 157–174.
- Dworakowski 1964 — *Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Białystok, 1964.*
- Dydowiczowa 1967 — *J. Dydowiczowa. Zwyczaje i obrzędy doroczne* // *Kultura ludowa Wielkopolski* / Pod. red. J. Burszty. Poznań, 1967, t. 3.
- EAS — *Etnografický atlas Slovenska. Bratislava, 1990.*
- Falkowski 1935 — *J. Falkowski, B. Pasznycki. Na pograniczu łemkowsko-bojkowskim. Lwów, 1937.*
- Falkowski 1937 — *J. Falkowski. Zachodnie pogranicze Huculszczyzny. Lwów, 1937.*
- Federowski 1 — *M. Federowski. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897, t. 1.*
- Filakovac 1914 — *I. Filakovac. Godišni običaji (Retcovci u Slavoniji)* // ZNŽO, 1914, knj. 19, s. 153–175.
- Frolec 1979 — *V. Frolec. Časové a sociálně významové proměny výročního obyčaje (na příkladě jízdy králů)* // SN, 1979, N 3, s. 419–445.
- Gaj-Piotrowski 1967 — *W. Gaj-Piotrowski. Kultura społeczna ludu z okolic Rozwadowa. Wrocław, 1967.*
- Gavazzi 1939 — *M. Gavazzi. Godina dana hrvatskih narodnih običaja. Zagreb, 1939, d. 1.*
- Gołębiowski 1884 — *Ł. Gołębiowski. Lud polski, jego zwyczaje, zabobony. Lwów, 1884.*
- Gustawicz 1881/1 — *B. Gustawicz. Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody. Cz. 1* // ZWAK, 1881, t. 5, s. 102–186.
- Guttowa 1950 — *T. Guttowa. Obrzędy, wierzenia, zwyczaje i przesady wśród rybaków Polskiego Wybrzeża* // PME, 1950, t. 8/9, s. 462–482.
- Heroldova 1971 — *I. Heroldova. Godišnji običaji Daruvarskih Čeha* // NU, 1971, knj. 8, s. 199–250.
- Holuby 1958 — *J. Holuby. Národopisné práce. Bratislava, 1958.*
- Horehronie — *Horehronie. Kultúra a spôsob života ľudu. Bratislava, 1969.*
- Horváthová 1972 — *E. Horváthová. Materiály zo zvykoslovných a poverových reálií na Hornom Spiši* // SN, 1972, № 3, s. 484–502.
- Horváthová 1979 — *E. Horváthová. Fašiangové obyčaje a ich spoločenská funkcia* // *Masopustní tradice. Brno, 1979, s. 24–36.*
- Horváthová 1986 — *E. Horváthová. Rok vo zvykoch nášho ľudu. [Bratislava], 1986.*
- Houška 1854 — *J. V. Houška. Sbírka národních pověří v Čechách* // *Časopis Musea Království Českého. Praha, 1854, sv. 4.*

- Huzjak 1957 — *V. Huzjak*. Zeleni Juraj. Zagreb, 1957.
- Húsek 1932 — *J. Húsek*. Hranice mezi zemí Moravskoslezskou a Slovenskem. Praha, 1932.
- Ivanišević 1905 — *F. Ivanišević*. Polica // ZNŽO, 1905, knj. 10, sv. 1, s. 11–111.
- Jadras 1957 — *J. Jadras*. Kastavština // ZNŽO, 1957, knj. 39.
- Janota 1878 — *E. Janota*. Lud i jego zwyczajy // Przewodnik naukowy i literacki. Lwów, 1878, rocz. 6, s. 151–174, 224–255, 358–366.
- Jelenović 1949 — *I. Jelenović*. Proletni običaji u Dobriju (Otok Krk) // ZNŽO, 1959, knj. 33, s. 141–146.
- Jelínková 1962 — *Z. Jelínková*. Ostatkový tanec «konopice» v Nově Lhotě na Hornácku // Československá etnografie, 1962, N 10, č. 2.
- Jobes — *G. Jobes*. Dictionary of mythology. New York, 1962, vol. 1–2.
- Jovičević 1928 — *A. Jovičević*. Codišnji običaji (Riječka nahija u Crnoj Gori) // ZNŽO, 1928, knj. 26, z. 2, s. 293–318.
- Jovović 1896 — *M. Jovović*. Crnogorski prilozii iz Bara i barske okolica u primorskoj nahiji // ZNŽO, 1896, knj. 1, s. 88–106.
- Kajmaković 1975/1976 — *R. Kajmaković*. Narodni običaji stanovništva Dervente // Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu. Nova serija. Etnologija, 1975/1978, sv. 30/31, s. 43–88.
- Karczmazewski 1972 — *A. Karczmazewski*. Obrzędy i zwyczajy doroczne wsi Rzeszowskiej. Rzeszów, 1972.
- Karwicka 1979 — *J. Karwicka*. Kultura ludowa Ziemi Dobrzyńskiej. Warszawa etc., 1979.
- Katičić 1989 — *R. Katičić*. Hoditi — roditi. Tragom tekstova jednoga praslavenskog obreda plodnosti // Studia Ethnologica. Zagreb, 1989, vol. 1, s. 45–63.
- Kelemina 1997 — *J. Kelemina*. Bajke in pripovedke Slovenskega ljudstva. Z mitološkim uvodom. Ljubljana, 1997.
- Klimaszewska 1981 — *J. Klimaszewska*. Doroczne obrzędy ludowe // Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej. Wrocław etc., 1981.
- Klinger 1931 — *W. Klinger*. Doroczne święta ludowe a tradycje grecko-rzymskie. Kraków, 1931.
- Kolberg 3 — *O. Kolberg*. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1962. T. 3. Kujawy.
- Kolberg 5 — *O. Kolberg*. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1962. T. 5. Krakowskie, cz. 1.
- Kolberg 7 — *O. Kolberg*. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1963. T. 7. Krakowskie, cz. 3.
- Kolberg 9 — *O. Kolberg*. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1963. T. 9. Poznańskie, cz. 1.

- Kolberg 13 — *O. Kolberg*. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1963. T. 13. Poznańskie, cz. 5.
- Kolberg 15 — *O. Kolberg*. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1962. T. 15. Poznańskie, cz. 7.
- Kolberg 18 — *O. Kolberg*. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1963. T. 18. Kieleckie, cz. 1.
- Kolberg 20 — *O. Kolberg*. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1964. T. 20. Radomskie, cz. 1.
- Kolberg 21 — *O. Kolberg*. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1964. T. 21. Radomskie, cz. 2.
- Kolberg 22 — *O. Kolberg*. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1964. T. 22. Łęczyckie.
- Kolberg 23 — *O. Kolberg*. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1964. T. 23. Kaliskie.
- Kolberg 24 — *O. Kolberg*. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1963. T. 24. Mazowsze, cz. 1.
- Kolberg 28 — *O. Kolberg*. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1964. T. 28. Mazowsze, cz. 5.
- Kolberg 31 — *O. Kolberg*. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1963. T. 31. Pokucie, cz. 3.
- Kolberg 39 — *O. Kolberg*. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1965. T. 39. Pomorze.
- Kolberg 44 — *O. Kolberg*. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1968. T. 44. Góry i Podgórze, cz. 1.
- Kolberg 45 — *O. Kolberg*. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1968. T. 45. Góry i Podgórze, cz. 2.
- Kolberg 54 — *O. Kolberg*. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1970. T. 54. Ruś Karpacka, cz. 1.
- Kolberg 1910 — *O. Kolberg*. Tamów—Rzeszów // MAAE, 1910, t. 11.
- Konopas 1895 — *J. Konopas*. Šedivek // ČL, 1895, r. 4, s. 526—531.
- Kopernicki 1887 — *J. Kopernicki*. Przyczynek do etnografii ludu Ruskiego na Wołyniu // ZWAK, 1887, t. 11, s. 130—228.
- Kotarski 1917 — *J. Kotarski*. Lobor // ZNŽO, 1917, knj. 21, sv. 2, s. 179—224.
- Kotula 1962 — *F. Kotula*. Z Sandomierskiej Puszczy. Gawędy kulturowoobyczajowe. Kraków, 1962.
- Koštál 1905 — *J. Koštál*. Hra na království (v Hradecku a Bydžodsku) // ČL, 1905, t. 14, s. 412—415.

- Krauss 1890 — *Fr. Krauss*. Powrót umarłych na świat // *Wisła*, 1890, t. 4, z. 3–4, s. 657–683.
- Královec, Čadek 1895 — *J. Královec, J. Čadek*. Hra na krále o letnicích v Domažlicku // *ČL*, 1895, r. 4, s. 492–494.
- Krčěk 1898 — *F. Krčěk*. Sobótka w Galicyi // *Lud*, 1898, t. 4, z. 3, s. 308–322.
- Krzyżanowski 1, 2 — *J. Krzyżanowski*. Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1962, t. 1; 1963, t. 2.
- Kulda 2 — *B. Kulda*. Moravské národní pohádky, pověsti, obyčaje a pověry. Praha, 1875, t. 2.
- Kuret 1, 2, 4 — *N. Kuret*. Praznično leto Slovencev. Celje, 1965, d. 1; 1967, d. 2; 1970, d. 4.
- Kwaśniewicz 1986 — *K. Kwaśniewicz*. Zwyczaje i obrzędy doroczne // *Etnografia polska*, 1986, r. 28, N 1, s. 157–199.
- Lang 1913 — *M. Lang*. Samobor. Narodni život i običaji // *ZNŽO*, 1913, knj. 18, sv. 1, s. 1–138.
- Lechowa 1967 — *I. Lechowa*. Zwyczaje i wierzenia doroczne w Łowickiem // *PMMAEŁ*, 1967, t. 11, s. 13–51.
- Lechowa 1967a — *I. Lechowa*. Obrzędowe obchodzenie granic pól w Łowickiem w świetle materiałów porównawczych // *ŁSE*, 1967, t. 9, s. 277–302.
- Lechowa 1970 — *I. Lechowa*. Zwyczaje doroczne i gospodarskie w materiałach uczestników Wielkiego Folklorystycznego Konkursu Ziemi Łódzkiej // *PMMAEŁ*, 1970, t. 16, s. 61–104.
- Loorits 1954 — *O. Loorits*. Der heilige Kassian und die Schaltjahrlegende. Helsinki, 1954 (FFC, vol. 63).
- Lovrenčević 1979 — *Z. Lovrenčević*. Ladarice // *NU*, 1979, knj. 16, s. 137–158.
- Lovretić 1897 — *J. Lovretić*. Otok. Narodni život i običaji // *ZNŽO*, 1897, knj. 2, s. 91–459.
- Lozica 1988 — *I. Lozica*. Dva karnevala // *NU*, 1988, knj. 25, s. 87–113.
- Lukić 1924 — *L. Lukić*. Varoš. Narodni život i običaji // *ZNŽO*, 1924, knj. 25/2, s. 255–249.
- Łęga 1933 — *W. Łęga*. Ziemia Malborska. Toruń, 1933.
- Maluckov 1985 — *M. Maluckov*. Rumuni u Banatu. Novi Sad, 1985.
- Manga 1956 — *J. Manga*. Morena a jej maďarské obmeny // *SN*, 1956, r. 4, č. 4–5, s. 421–457.
- Mannhardt 1866–1967 — *W. Mannhardt*. Wald- und Feldkulte. Berlin, 1866–1867, Bds. 1–2.
- Masopustní tradice 1979 — *Masopustní tradice*. Brno, 1979.

- Matlakowski 1888—1889 — *W. Matlakowski*. Licytacja dziewcząt w Ziemi Czerskiej // *Wisła*, 1888, t. 2; 1889, t. 3.
- Matyas 1895 — *K. Matyas*. Zapust, Popielec, Wielkanoc // *Lud*, 1895, t. 1, z. 2—4.
- Mikac 1933 — *J. Mikac*. Godišni običaji (Brest u Istri) // *ZNŽO*, 1933/1934, knj. 29, s. 215—223.
- Miklosich 1864 — *Fr. Miklosich*. Die Rusalien, ein Beitrag zur Slavischen Mythologie // *Sitzungsberichte der Akademie*. Wien, 1864, Bd. 66, H. 3, S. 386—405.
- Miklosich 1876 — *Fr. Miklosich*. Die christliche Terminologie der Slavischen Sprachen // *Denkschriften der Akademie*. Wien, 1876, Bd. 24.
- Miličević 1967/1968 — *J. Miličević*. Narodni običaji i vjerovanja u Sinjskoj krajini // *NU*, 1967/1968, knj. 5/6, s. 433—516.
- Miličević 1974/1975 — *J. Miličević*. Narodni život i običaji na otoku Braču // *NU*, 1974/1975, knj. 11/12, s. 399—462.
- Morcinek 1931 — *G. Morcinek*. Uroda Beskidu Śląskiego // *Wierchy*, 1931, rocz. 9, s. 5—31.
- Moszyński 1929 — *K. Moszyński*. Polesie Wschodnie. Materiały etnograficzne z wschodniej części b. powiatu mozyrskiego oraz z powiatu rzeczycykiego. Warszawa, 1929.
- MS — Moravské Slovensko. Praha, 192, d. 1, sv. 2, č. 2.
- Murko 1947 — *M. Murko*. Stolování na hrobech // *M. Murko*. Rozpravy z oboru Slovanského národopisu. Praha, 1947, s. 215—328.
- Mušinka 1979 — *M. Mušinka*. K pôvodu a súvislostiam fašiangového zvykoslovía s inými výročnými i rodinnými zvykmi // *Masopustní tradice*. Brno, 1979, s. 178—181.
- Mödemdorfer 1948 — *V. Mödemdorfer*. Verovanja, uvere in običaji Slovencev. Celje, 1948, t. 2.
- NRzR — Nad rzeką Ropą. T. 2. Zarys kultury ludowej pow. Gorlickiego. Kraków, 1965.
- NVB — Narodna vjerovanja s bajanjem // *ZNŽO*, 1896, knj. 1, s. 238—288.
- Olejník 1966 — *J. Olejník*. Liečivosť a magická moc niektorých krov a stromov v poverových predstavách ľudu v oblasti Vysokých Tatier // *Sborník prác o tatranskom národnom parku*. Bratislava, 1966, N 9.
- Olejník 1978 — *J. Olejník*. L'ud pod Tatrami. Martin, 1978.
- Ondrejka 1969 — *K. Ondrejka*. Rytmičkový pohyb ako zložka zvykoslovía a ľudových slávností // *SN*, 1969, № 1, s. 98—112.
- Pajek 1884 — *J. Pajek*. Črtice duševnega žitka štajerskih Slovencev. Ljubljana, 1884.
- PE — Pracownia Etnolingwistyczna. Institut filologii polskiej Uniwersitetu im. M. Curie-Skłodowskiej.

- Pernica 1951 — *B. Pernica*. Rok na Moravském Horácku a Podgóracku. Havlíčkův Brod, 1951.
- Planský 1892 — *T. Planský*. Vyvolávání o letnicích v Roušíně na Krumlovsku // ČL, 1892, r. 2.
- Pleszczyński 1892 — *A. Pleszczyński*. Bojarzy Międzyrzeccy. Studium etnograficzne. Warszawa, 1892.
- Podolák 1967 — *J. Podolák*. Pastierstvo v oblasti Vysokých Tatier. Bratislava, 1967.
- Poklade 1986 — Poklade u Etnološkom atlasu Jugoslavije // NU, 1986, knj. 23, s. 119–134.
- Popelka 1979 — *P. Popelka*. Ekologie straňanského masopustního tance *Pod šable* // Masopustní tradice. Brno, 1979, s. 165–170.
- Pośpiech 1987 — *J. Pośpiech*. Zwyczaj i obrzędy doroczne na Śląsku. Opole, 1987.
- PTPP — Pasterstwo Tatr Polskich i Podhala. Życie i folklor pasterzy Tatr Polskich i Podhala. Wrocław etc., 1969, 1970, t. 7, 8.
- Rajković 1973 — *Z. Rajković*. Narodni običaji okolice Donje Stubice // NU, 1973, knj. 10, s. 152–216.
- Rakita 1971 — *R. Rakita*. Narodna vjerovanja u predjelu Jani, vezana uz čovjekov život i rad i njegov pogled na svjet // Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine. Nova serija. Istorija i etnografija. Sarajevo, 1971, sv. 26, s. 39–83.
- Rényiová 1982 — *K. Rényiová*. Fašiangová obchôdzka v Tekove // Výročné obyčaje. Brno, 1982, s. 316–321.
- RHJ — Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1880–1976, d. 1–23.
- Rožić 1908 — *V. Rožić*. Prigorje. Narodni život i običaji // ZNŽO, 1908, knj. 13, z. 1, s. 16–112.
- Rulikowski 1853 — *E. Rulikowski*. Zapiski etnograficzne z Ukrainy // ZWAK, 1879, t. 3, s. 62–167.
- Řehoř 1897 — *F. Řehoř*. Kalendářik z narodního života Lemkův // Časopis Musea Královského Českého. Praha, 1897, s. 353–375.
- Saloni 1908 — *A. Saloni*. Lud rzeszowski // MAAE, 1908, t. 10, s. 50–344.
- Schnaider 1899 — *J. Schnaider*. Z kraju Hucułów // Lud, 1899, t. 5.
- Schnaider 1907 — *J. Schnaider*. Lud peczenizyński // Lud, 1907, t. 13, z. 2.
- Seweryn 1928 — *T. Seweryn*. Z żywym kurkiem po dyngusie. Kraków, 1928.
- Siarkowski 1885 — *W. Siarkowski*. Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Pinczowa. Cz. 1 // ZWAK, 1885, t. 9, s. 3–72.
- Sieber 1968 — *F. Sieber*. Deutsch-westslawische Beziehungen in Frühlingsbräuchen. Berlin, 1968.

- Skok — *P. Skok*. Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1971–1974, t. 1–4.
- Smolińska 1994 — *T. Smolińska*. Tradycyjne zwyczaje i obrzędy śląskie. Wypisy. Opole, 1994.
- SNK — *J. Dydowiczowa*. Rok obrzędowy wczoraj i dziś // Stare i nowe w kulturze wsi koszalińskiej. Poznań, 1964, s. 208–233.
- Sobotka 1879 — *P. Sobotka*. Rostlinstvo a jeho význam v národních písních, pověstech, bájích, obřadech a pověrách slovanských. Praha, 1879.
- SSKJ — Slovar slovenskega knjižnega jezika. Ljubljana.
- SSN — Sborník slovenských národních piesni, pověsti, prísloví, porekadjel, hádok, hier, obyčajov a povier. Vo Viedni, 1870.
- SSSL — Słownik stereotypów i symboli ludowych. T. 1. Kosmos. Lublin, 1996.
- Stelmachowska 1933 — *B. Stelmachowska*. Rok obrzędowy na Pomorzu. Toruń, 1933.
- Stelmachowska 1933a — *B. Stelmachowska*. Podkoziółek w obrzędowości zapustnej Polski Zachodniej. Poznań, 1933.
- Sušil 1941 — *F. Sušil*. Moravské národní písně s nápěvy do textů vřaděných. Brno, 1941.
- Sychta — *B. Sychta*. Słownik gwar Kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław etc., 1967–1976, t. 1–7.
- Szyfer 1975 — *A. Szyfer*. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków. Olsztyn, 1975.
- Świętek 1893 — *J. Świętek*. Lud nadrabski od Gdowa po Bochnię. Kraków, 1893.
- Škoda, Držić 1941 — *K. Škoda, M. Držić*. Godišni običaji na otoku Čiovu i u Segetu // Etnografska istraživanja i građa. Zagreb, 1941, N 3, s. 74–80.
- Tomeš 1965 — *J. Tomeš*. Rostliny v obyčejích a v léčitelství na Hornácku // ČL, 1965, t. 52, s. 193–205.
- Tomeš 1972 — *J. Tomeš*. Masopustní, jarní a letní obyčeje na moravském Valašsku. Strážnice, 1972.
- Tomeš 1979 — *J. Tomeš*. České a slovenské masopustní obyčeje a jejich mezinárodní obměny // Masopustní tradice. Brno, 1979, s. 37–48.
- Tomicy 1975 — *J. Tomicka, R. Tomicki*. Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka. Warszawa, 1975.
- Turzová 1970 — *M. Turzová*. Fašiangy v Rajeckej doline // Zborník Slovenského národného múzea. Martin, 1970. Etnografia. T. 11.
- Udziela 1886 — *S. Udziela*. Materiały etnograficzne zebrane z miasta Ropczyc i okolicy // ZWAK, 1886, t. 10, s. 75–156.

- Václavík 1930 — *A. Václavík*. Luhačovské Zálesí: Příspěvky k národopisné hranici Valašska, Slovenska a Haní. Luhačovice, 1930.
- Vančík 1969 — *Fr. Vančík*. Kalendární obyčaje z jihočeského Soběnová. Praha, 1969.
- Vaňouš 1895 — *Fr. Vaňouš*. Chození a králem o Letnicích v okolí Vlastiboře (v Jihočesku) // ČL, 1895, r. 4, s. 32–34.
- Večerková 1979 — *E. Večerková*. Masopustní obyčaje v jihomoravském pohraničí // Masopustní tradice. Brno, 1979.
- Vlahović 1971 — *P. Vlahović*. Etnologija naroda Jugoslavije. Etnološki pregled Slovenije. Beograd, 1971.
- Vlahović 1972 — *P. Vlahović*. Običaji, verovanja i praznoverice naroda Jugoslavije. Beograd, 1972.
- Vučinić 1908 — *M. Vučinić*. Sv. Đurađ // ZNŽO, 1908, knj. 13, s. 159–160.
- Vukanović 1986 — *T. Vukanović*. Srbi na Kosovu. Vranje, 1986, t. 2.
- Vykoukal 1901 — *F. Vykoukal*. Rok v starodávných slavnostech našeho lidu. Praha, 1901.
- Výroční obyčaje — Výroční obyčaje. Brno, 1982.
- Václavík 1959 — *A. Václavík*. Výroční obyčaje a lidové umění. Praha, 1959.
- Wasilewski 1937 — *S. Wasilewski*. Na Śląsku Opolskim. Katowice, 1937.
- Wieruszewska 1966 — *M. Wieruszewska*. Obrzędy recepcyjne wieku dojrzałego w Belchatowskiem // ŁSE, 1966, t. 8, s. 26–82.
- Zamagurie — Zamagurie. Národopisná monografia oblasti. Poprad; Košice, 1972.
- Zaninović 1962 — *A. Zaninović*. Etnografski prilozii s Pelješca i Lastova // ZNŽO, 1962, knj. 40, s. 505–511.
- Zawistowicz 1933a — *K. Zawistowicz*. Wielkanocne wierzenia i obrzędy // Wiedza i życie. Warszawa, 1933, r. 8, z. 4, s. 196–205.
- Zawistowicz 1933b — *K. Zawistowicz*. Boże Ciało w wierzeniach i obrzędach ludu polskiego // Wiedza i życie. Warszawa, 1933, r. 8, z. 6, s. 483–491.
- Zawistowicz 1933c — *K. Zawistowicz*. Obrzędowość świętojańska // Wiedza i życie. Warszawa, 1933, r. 8, z. 7, s. 553–562.
- Zawistowicz 1933d — *K. Zawistowicz*. Obrzędy zapustne // Wiedza i życie. Warszawa, 1933, r. 8, z. 2, s. 127–137.
- Zečević 1973 — *S. Zečević*. Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru. Zenica, 1973.
- Zíbrt 1892 — *Č. Zíbrt*. Jízda «králů» o letnicích w zemích československých // ČL, 1892, r. 2, s. 105–116.
- Zíbrt 1950 — *Č. Zíbrt*. Veselé chvíle v životě lidu českého. Praha; Vyšehrad, 1950.

- Zítek 1898 — *J. Zítek*. Jihočeské slavnosti, hry a zábavy o letnicích // ČL, 1898, r. 8, s. 289–291.
- Znamierowska 1947 — *V. Průfferowa-Znamierowska*. Przyczynek do magii i wierzeń rybaków // PME, 1947, t. 6, s. 1–37.
- Žalud 1919 — *A. Žalud*. Česká vesnice. Praha, 1919.
- Žatko 1973 — *R. Žatko*. Spoločenská a duchovná kultúra slovákov v Mad'arsku // SN, 1973, № 1, s. 61–78.
- Žyranik 1966 — *M. Žyranik*. Siemieniec // ŁSE, 1966, t. 8, s. 87–107.

УКАЗАТЕЛЬ ОСНОВНЫХ ТЕМ, СЮЖЕТОВ, МОТИВОВ И РИТУАЛЬНЫХ ДЕЙСТВИЙ

Тема: «Плохая смерть» во время поста и Тодоровой недели

- Давать деньги соблюдающему трехдневный пост в первые дни Великого поста на случай его внезапной кончины 48
- Нарушивший этот пост попадет после смерти в ад 48
- Нарушивший этот пост на «том свете» будет страдать от жажды 48
- Не всякий человек может пережить трехдневный/Великий пост 49
- Перед началом поста прощаться друг с другом, как перед смертью 49
- Для тех домохозяев, которые могли умереть во время поста и не дожидаться Пасхи, петь в канун поста «Христос воскрес» 49
- Умерший во время трехдневного поста считается нечистым покойником, грешником 49
- Умерший во время трехдневного поста (всей Тодоровой недели), а также зачатый и рожденный в это время превращается в демона (караконджула, «сухого Тодора») 50
- Хоронить умершего во время трехдневного поста как нечистого покойника (за пределами кладбища, без отпевания и пр.) 49–50

Тема: Возвращение и поминовение предков в ранневесеннем цикле

- Приглашать предков заговориться перед Великим постом 44
- Поминать предков дома и на кладбище 45, 47
- Кормить предков
- оставлять остатки ужина; немытую посуду; блины на окне или божнице 44–45, 47, 55
 - поливать могилы вином 45
- Готовить специальные блюда (хлебы, коливо) и раздавать их посторонним в память о предках 46, 47
- Жечь поминальные костры 46
- Подавать поминальные блюда в те дома, где в течение года кто-нибудь умер 47
- Прощаться с предками (просить у них прощения) на кладбище в Прощеное воскресенье 45
- «Запирать» предков на «том свете» после их пребывания на земле 48
- Сюжеты:
- Домашние, проснувшись ночью / спрятавшись дома с вечера, наблюдают, как предки сидят за столом 45

Ребенок просил у матери слоеный хлеб (баница), который обычно пекут в поминальную масленичную субботу в память о предках. Он умер, не дождавшись хлеба, поэтому масленичные поминки называются *Умерло дете за баница* 47

Тема: Св. Тодор и тодорцы как демонические персонажи

Св. Тодор/тодорцы — хромые (иногда глухие) невидимые кони/всадники/люди-кони 51—52

Св. Тодор/тодорцы белого цвета 51—52

Св. Тодор по происхождению нечистый покойник, перевоплощенный после смерти в караконджула/волколака 50—51

Св. Тодор/тодорцы выходят из могил, из-под земли 51

Св. Тодор/тодорцы появляются на Тодоровой неделе (реже — на 2-й неделе Великого поста) после захода солнца, в сумерках 51—52

Св. Тодор/тодорцы не выносят дневного и вечернего света, а также дыма 52, 56, 64

Св. Тодор/тодорцы убивают/затапывают/вспарывают животы/бьют по рукам всех встречных 52—55

Св. Тодор/тодорцы/мифические кони оставляют на хлебах/теле/полотне следы подков 55, 59

Чтобы избежать нападения св. Тодора/тодорцев,

- не появляются на улице ночью и в сумерках 52, 55
- не зажигают по вечерам огня 52, 56
- воздерживаются от ручных работ 55
- пекут хлебцы в форме подков в дар Тодоровым коням 52

Тема: «Плохое время»

В неблагоприятные (считающиеся опасными) дни (периоды) воздерживаться от любых работ и культурной деятельности 41, 42, 43, 56

Нарушивший запрет наказывается (праздником, Господом, святым, которому этот праздник посвящен) 42, 56

Нарушивший запрет работать в опасный день сам ликвидирует результаты своей деятельности, чтобы избежать несчастья и наказания 56

Родившийся/зачатый/посаженное (человек, домашнее животное, растение) в опасный день уродлив, неудачлив, несчастен, подвержен неизлечимым болезням 43—44, 57

Человек/домашнее животное/культурное растение, родившийся/зачатый в опасный день, обладает исключительными свойствами 65, 66, 68

Из яйца, снесенного или положенного под наседку в опасный день, может вылупиться демон / из него «выводят» духа-обогапителя 66, 68

Работающий в опасный день (период) навлекает на людей и скот

- хромоту 58
- сухость 58
- глухоту 58
- раны, отметины, родимые пятна на теле 58—59
- бешенство, безумие 59—60
- бесплодие 60—61
- болезни и падеж скота 60, 61
- угрозу нападения / проникновения в дом гадов и диких животных 53, 61—63
- появление уродливого, болезненного потомства (у людей, скота, культурных растений) 63—65

Дикие животные (звери, птицы) плодятся в опасные дни без ущерба для потомства 54, 67

Симеон (2.02). У детей, матери которых во время беременности работали в день Симеона, святой оставляет на теле раны и отметины 43

Касьян (29.02)

- Взгляд Касьяна опасен для окружающих людей, скота и культурных растений 41—42
- Касьян завистлив и зол 41
- Високосный год (год св. Касьяна) сулит несчастья 42

Благовещение. День недели, на который пришлось Благовещение, в текущем году считается опасным и неблагоприятным для любых начинаний и видов хозяйственной деятельности 42—43

Тема: Очищение земли и культурного пространства

Изгонять гадов/насекомых огнем/шумом/словом 72—73

«Убегайте, змеи, др., сюда идет / вас гонит Марта/Еремия/Благовещение» 72—73

Пугать змей 72—73

Калечить змей 75—76

Залеплять глаза змеям 75

Нечистое и сакральное несовместимы друг с другом 74, 78

«Гады/насекомые, вон, сюда идет Марта, Благовещение/Пасха» 78

Приглашать насекомых в гости к постороннему/соседу, чтобы они перешли туда 78

Выметать дом и выбрасывать мусор/остатки пищи за границу дома/двора/селения 76—77

Заключать дом в магический круг 77

Тема: Очищение пищи, одежды, утвари

- Чистить/мыть/стирать старую/грязную утварь, посуду, одежду 83, 86
- посуду для скоромных блюд убирают на время Великого поста 83–84
 - дежа постится/идет на исповедь 84
 - уничтожать/чистить/разбивать/закапывать «старую»/постную/скоромную пищу (или ее символическое изображение), утварь, одежду 80, 82–83, 84–86
- Удалять старую пищу (или ее символическое изображение), утварь, одежду 80–81, 86
- Собирать остатки «старой» пищи 81
- Запрещать/наказывать за употребление «старой» пищи 81–82

Тема: Телесная чистота человека

- Поститься в течение Великого поста / строго поститься в течение трех дней в начале и в конце поста 48, 86–87
- Полоскать зубы в 1-й день Великого поста 87, 197
- Смывать грехи/скоромную пищу в первые дни Великого поста 87
- Бриться в начале Великого поста 87
- Мыться/купаться/обливаться в доме/у источника на Страстной неделе/в Юрьев день 87–88

Тема: Общественная критика и избавление от грехов**Мотивы осуждения**

- безнравственности и супружеской неверности 89–90, 93, 96
 - ссор 94
 - воровства 98
 - неумения и неловкости в хозяйственных делах 95–96
 - неопрятности 95, 97
 - сплетен 95
- Сюжет: Суд над Карнавалом/Пустом/Фашником/масленичным «медведем»/др. животными персонажами/«королем», оглашение обвинительного заключения и их «казнь» 91–92, 95–96

Тема: Весеннее пробуждение природы

- Световой день
- Святой зажег дневной свет 109
- Святой задул/выбросил в воду лучину как символ зимнего освещения 109
- Прекращать дневные домашние работы при свете лучины 109

Солнце и тепло

Святой отпускает тепло/согревает / топит лед 110—111

Святой разрушает санный путь 111

Греть весну/бабу Марту/землю 110—111

Менять сани на телегу 111

Земля

Земля спит от Воздвижения до Благовещения/Якова/масленицы 112

Земля беременна до Благовещения/запашки 112

Нельзя копать / строить заборы / пахать и сеять до пробуждения земли 112—113

На Благовещение/Рухмана земля просыпается/рушится/рождается/благословляется 112—113

На Сретение/Благовещение/Сорок мучеников в землю вонзается с неба искра/головня/горячий вертел 113—114

Святой/Господь отмыкает землю 108, 113

Святой/Господь втыкает в землю горячую головню/парит землю/принесит тепло в землю/согревает/окурирует/вдыхает в землю жизнь 114—115

Воды

Святой топит снег и ломает/рубит лед 116

Ледоход как результат пробуждения водяного 117

Святой пускает ручьи и устраивает половодье 117

Рыба просыпается и начинает двигаться над водой 117

Растения

Святой разбудит/шелохнет/двинет/благословит траву 116

На Войцеха/Юрия трава/растения двинутся из земли 116

Первый гром вызывает рост травы 116

Змеи, насекомые, птицы

На Благовещение змеи, насекомые, птицы выходят из земли/пробуждаются/прилетают/начинают двигаться 117—118

Святой поднимает/расшевеливает змей, насекомых / выпускает птиц 118—119

Пробуждающаяся весной змея-покровительница дома дает заповедь на лето всем змеям не кусать людей 118

Насекомые двигаются из земли наверх 119

Птица строит гнездо 120

Птица сносит в гнезде первое яйцо / хвалится им 120

Звери

Звери в начале весны меняют место обитания 121

Сюжет: Если на Сретение тепло, то животное (медведь/барсук/лисица/сурок) возвращается в дом/нору и ложится спать дальше (зима

протянется долго); если в этот день холодно, животное покидает свой дом (зима скоро кончится) 121

Первые природные и культурные звуки

Птица/змея/насекомое/зверь подает первый звук 122—123

Насколько раньше положенного срока птица/насекомое/змея подадут первый звук, настолько позже положенного срока они будут молчать 124

Первое кукование кукушки / первый гром, прозвучавший на «голый лес», предвещают неурожай/бедность 124—125

Услышать первое кукование кукушки/первый гром натошак — к болезни, неурожаю, бедности 125

Человек

С Благовещения/Юрьева дня можно ходить босиком/без верхней одежды / сушить белье на улице / раскрывать зимние окна / белить холсты в источниках 127—128

На Благовещение/Сорок мучеников/Пасху/Юрьев день можно начинать громко петь на улице / играть на музыкальных инструментах 125—127

После Благовещения можно спать на улице и нельзя спать днем 129—130

После Благовещения надо вставать рано, чтобы весь год быть бодрым и работающим 130

Будить домашних ударами свежей зелени с пожеланием бодрости на весь год 130—131

Нельзя спать в пасхальную ночь/в Юрьев день, иначе лен и хлеб полягут/зарастут сорняками / будешь весь год сонливым и ленивым / будешь страдать бессонницей / отнимешь сон у детей, ягнят 132

Передавать свою сонливость, дремоту другому человеку или растению: «Кизил, возьми мой сон» 133

Тема: Весеннее новолетие

Животное поворачивается на другую сторону в начале весны 136—137

Солнце/день поворачивается к лету 137

Мир создается/основывается/снуется в первые дни Великого поста или на масленицу 137—138

По погоде первых дней марта/Великого поста предсказывают погоду на следующие сезоны года 138—139

Переделывание стариков в молодых / избавление от стариков 140

Гадать о личной судьбе/доле по масленичному яйцу/пасхальному хлебу/по встрече в один из дней начала весны 139—140

Загадывать об удаче в течение года по первому посетителю, пришедшему в дом в первый день весны/на масленицу/в первый день Великого поста 141—142

- Наряжать/устанавливать обрядовое деревце 142—143
 Приносить кровную жертву 146—147
 Устраивать поединки 143—146
 Собрать всю семью за праздничным столом 148—149

Тема: Начало и обновление

- Последовательное снятие запретов на растительную пищу нового урожая, молодое мясо и молоко 153—155
 Сюжет: На «том свете» души грудных детей сидят на молочном дереве и пьют молоко. Если мать кого-нибудь из них нарушит запрет и станет пить молоко до Юрьева дня, то ее ребенка отлучат на «том свете» от молочного дерева; он останется голодным и проклянет свою мать 155
 Обновлять одежду к Пасхе/Благовещению/Юрьеву дню 155—157
 Гасить старый и возжигать/приносить в дом из церкви новый огонь 157—158
 Святой пашет/прокладывает первую борозду / благословляет землю на сеяние 158—159
 Будить пчел, скот, домашнюю птицу, плодовые деревья 161—162
 Человек, первым вернувшийся домой с пасхальной службы, будет преуспевать в течение года во всех делах 165
 Там, где на Благовещение/Пасху первыми запоют девушки, будет удача и процветание 166
 Совершать в праздник некое действие, имитирующее работу/промысел/ремесленные навыки, чтобы добиться преуспевания в нем в течение года 165
 Изготавливать/добывать ранней весной предметы, обладающие магическими свойствами 164
 Если во время пасхальной службы на возглас священника «Христос воскрес!» ответить фразой, утверждающей наличие у человека некоего инструмента или орудия труда, который свидетельствует о принадлежности человека к определенной профессии (способу обогащения), то человек будет иметь успех в этом деле в течение всего года 167

Тема: Плодородие и фертильность

- Культурные растения
 Танцевать на «долгий» лен, коноплю и др. 170
 Прыгать на лен, коноплю 171, 173
 Водить хороводы на урожай 172
 Качаться на качелях на урожай 173—174
 Катать(ся)/валять(ся) на урожай 174—175, 181, 182

Драться на урожай 175—176
Пахота и сев ритуальные 176—182
— пожелания урожая 181

Человек

Масленичные целования

- собирать целовки 186
- грибы ломать, есть, солить 196

Подковывать/разувать девушек 186—187

Контус и сексуальные связи 188—189, 190—191, 193, 197

- сжигать/пачкать деду бороду 191—192

Брить мужчин 190

Браки/брачная пара в масленичном ряжении 192—193

Бесплодие, его преодоление, наказание за него 194

- «Бесплодная женщина рождает дьявола» 194

«Масленица парится в бане» 195

Обжорство 197—198

«Толстое брюхо» 198

- катать сыры 198
- устилать блинами гору 198

Скот

Волосий как скотий праздник 201

- ласкать телят 202

Тема: Символическое осуждение неженатой молодежи и стимуляция брака

Вывешивать соломенных кукол вблизи домов, где живут не вступившие вовремя в брак парни и девушки 205

Бесчинствовать под окнами/во дворах у парней и девушек / подвергать их поношению 206, 208, 224

Исполнять песни, порочащие / высмеивающие парней и девушек 206—207

- «Отец стремится сбить с рук засидевшую дочку» 207

«Ярмарка невест» 208—209

Взимать с засидевшихся девушек плату за участие в танцах и увеселениях неженатой молодежи 209

«Свадьба вслепую»: завязывать глаза парням, побуждая их к женитьбе 225—226

Игра в свадьбу как способ побуждения к браку 226

«Колодка» — обычаи

Привязывать к ноге / вешать на шею парням и девушкам бревно/другой тяжелый предмет в знак безбрачия 210, 212, 214, 217, 224, 225, 237

- Привязывать засидевшихся парней и девушек к бревну/другому тяжелому предмету 211, 214, 223
- Сажать на бревно девушек и парней и волочить их по селу всем на обозрение 223
- Притаскивать бревно/другой тяжелый предмет к дому засидевшихся парней и девушек 211, 221
- Заставлять парней и девушек волочить бревно на себе 212, 217, 223
- Прикреплять к одежде парней и девушек небольшие знаки, символизирующие их статус как не вступивших в брак 213, 215, 218
- Требовать с девушек выкуп за избавление от наказания 214
- Брать плату в виде выпивки и угощения за волочение бревна по селу 213—214, 219—220
- «Колодка» — мотивы
- «Колодка», бревно как символы брачной пары парня или девушки 234—235, 237
- «Свадьба с деревом» 236—237
- Рассечение целого на части как символ брака 238
- Препятствия и затрудненное движение как символы запоздалого брака 239—241
- Осмеяние и поношение незамужних и неженатых (мотивы остатков, отбросов, пугала и др.) 241—242

Тема: Завершение годового матримониального цикла

- Молодожены и сообщество
- Им устраивают общественные смотрины 246—247
- Валяют в снегу 248
- «Очищение молодоженов»: их насильно купают / обливают водой в зимний Иванов день 261
- Скатывают с гор 248
- Заставляют прилюдно целоваться 249
- Катают на бороне 249
- Величают по имени-отчеству (окликают) / поют в их адрес величальные песни 249
- Обходники исполняют песни с упоминанием недавно поженившихся пар 250—252, 254—255
- величальные песни с мотивом трехчастного чудесного дерева 251—252
- Молодая/молодожены и родственники и гости на свадьбе посещают друг друга и обмениваются подарками/специально приготовленными хлебами 255—257

Молодая и сообщество

Молодая в свадебной одежде раздаёт продукты посторонним за свое здоровье 256, 259

Свекровь впервые после свадьбы вводит молодую невестку в общество: в церковь/хоровод/гости 257

Молодая и общество замужних женщин

Молодая угощает у себя в доме замужних женщин 252–253

Замужние женщины принимают в свой круг молодых жен, насильно притаскивая их в корчму и вынуждая поставить им выпивку и угощение 253–254

Молодой муж

Муж платит выкуп мужчинам того села, откуда он взял жену 247

Молодых мужей насильно бреют ради получения выкупа 254

Молодожены и родители

Молодые проводят праздник в семье жены 247

Молодая дарит хлебы для матери и получает ответный дар 260

Родители молодой готовят орудия для первой косьбы молодой в семье мужа 253

Теща возит жениху сыр 253

Молодая впервые месит тесто в новой семье под руководством свекрови 258

Молодая получает прощение от старших мужчин в семье / обменивается с ними подарками, после чего с нее снимаются запреты на общение с мужчинами дома 257–258, 261

Молодая жена: изменение образа

К молодой начинают обращаться по имени 258

Молодую переодевали в одежду замужней женщины, снимая с нее свадебный наряд 259

«Фертильность молодой»

В нее брызгают молочной сывороткой 261

Заставляют носить на спине семена 260

Молодые жены лягают друг друга (или их лягают) и задирают друг другу подолы, чтобы быть плодовитыми 260

**Тема: Смерть, возвращение и поминовение предков
в пасхально-тронцком цикле**

Предки возвращаются на «этот» свет в канун Пасхи, на Пасху, вскоре после Пасхи 267–272

Господь (Богородица) освобождает души из ада (избавляет от адских мук) и выпускает их на волю 272–274, 275

Предков можно увидеть или услышать 267, 279, 281, 304, 308

На Пасху открыт путь между «тем» и «этим» светом 281

Пасха мертвых

- Души выходят из могил, чтобы отпраздновать Пасху 275–281
- Души служат пасхальную службу (до или после службы людей) 278–279
- Человек, который хочет увидеть кого-нибудь из своих близких (умерших), остается после Всенощной в церкви 278–279

«Хорошая смерть» и открытый рай

- С Пасхи (Вербного воскресенья, Страстного четверга) до Троицы (Фоминой недели, Духова дня и др.) на земле нет нирая, ни ада / на небесах открыт рай 290
- Умерший в это время (праведник или грешник) попадает прямо в рай 290
- Умерший в это время считается праведником 290
- Родившийся в это время станет праведником 290–291

Поминаение предков

- Посещать кладбище на Вербной, Страстной, Светлой и Фоминой неделях, в Семик, Троицу, Духов день и др. 268–291, 303–305
- Будить души на кладбище 277, 280
- Кормить души / давать душам разговеться
 - раздавать/подавать пищу посторонним и нищим 268, 287, 288, 290, 303, 305, 306
 - устраивать дома поминки 268, 280, 306
 - пускать пищу по воде 269, 283
 - трапеза на кладбище 272, 280, 287, 288, 303
 - оставлять еду на могилах 268, 269, 280, 287, 288, 289, 306
 - оставлять еду в доме 277, 286
 - готовить специальные блюда для предков 271, 306
 - красить в особые цвета яйца, предназначенные для умерших 286, 287, 288, 300, 306
- Поить души
 - поливать могилы водой/вином 269, 288, 303, 305
 - раздавать кувшины с водой/для воды 269
 - пускать воду мертвым 269–270
- Греть/освещать души
 - разводить поминальные костры 270–272, 278
 - жечь свечи на могилах/для мертвых 269, 271, 303, 310
- Христосоваться с умершими 279, 281, 306

- Одевать умерших (оставлять на могилах / вывешивать полотенца, фартуки; наряжать кресты) 276—277, 286, 324
- Готовить баню для мертвых 272, 286, 297
- Давать душам тень на могиле 303
- Сообщать умершим о наступлении Пасхи:
 - относить яйца на кладбище 280
 - прикреплять красную скорлупу к воротам 279
 - пускать красную скорлупу по воде 283
 - класть яйцо в гроб умершему накануне Пасхи 282
- Устраивать на кладбище игры веселье / радоваться вместе с умершими:
 - биться пасхальными яйцами 281, 287
 - катать яйца по могилам 287
 - водить хоровод 288, 303
 - танцевать 286, 306—307
 - петь 286, 303, 307
 - играть в игры, в карты 286

Гадать о жизни/смерти по троицкой зелени/венкам 308

Провожать души / изгонять их обратно на «тот» свет 275—276, 295, 303—306, 318

Старики приходят в церковь в смертной одежде 308

Приходить в церковь с цветами и «плакать на цветы», помяная умерших 309

Преклонять в церкви колена на разложенные на полу ореховые ветви, таким образом общаясь с душами 304—305

Убирать троицкую зелень после праздника, чтобы души могли вернуться на «тот свет» 309

Украшать/обустраивать могилы зеленью, цветами / опахивать могилы зеленью / высаживать на могилах дерн/цветы/деревья 268, 269, 286, 288, 293, 303, 307, 309

Устраивать поминки во время цветения растений 309—310

Запреты

- работать на земле 291, 292, 295
- справлять свадьбы, совокупляться 291
- шить, сновать, прясть 291, 292, 308
- танцевать (чтобы не затоптать умерших) 291
- причитать по умершим 291
- подметать 292
- белить дом 308, 353
- наносить ущерб растениям и деревьям: жечь ветки, обрывать ветки и цветы; нюхать растения; рубить деревья; косить траву 304, 310, 316

**Тема: Заложные покойники и их поминовение
в пасхально-троицкие праздники**

Поминать заложных на кладбище / в доме / на месте гибели / в др. местах 311–314

Соблюдать в дни поминовения утопленников запреты, связанные с водой: нельзя мыть, стирать, ездить на лодке, купаться, чтобы избежать новых утопленников 312, 313

Оставлять для заложных покойников пищу (пасхальные остатки) в местах их гибели (бросать в воду, подвешивать к потолку) 313

Оставлять одежду для заложных / русалок 314

Сжигать ветки и хворост, собравшиеся за год на могиле заложного покойника, освещая тем самым его душу 314

Поминать умерших детей 314–315

Сюжеты:

Дети, которых забыли помянуть, выходят на троицкой неделе из воды и зацековывают своих матерей 315

До Духова дня / Троицы / Петрова дня матери умерших детей не едят ягод, иначе на «том свете» св. Петр лишит их детей этих ягод в наказание за грех матери 315–316

Тема: Мифический народ рахманы

Рахманы живут под землей / там, где сходятся все воды / у моря 281

Рахманы постятся / не едят весь год 281

Рахманы не знают календаря 281

Люди оповещают рахманов о наступлении Пасхи, пуская по воде скорлупу пасхальных яиц 281–282

В Рахманский Великдень рахманы питаются из скорлупы пасхального яйца, которое, доплывая до страны рахманов, обретает полноту 282

Рахманы наказывают людей, которые работают в поле в Рахманский Великдень, отбирая у людей урожай 283

Рахманы звонят под землей в колокола 282

Тема: Защита от засухи и града

Засуха возникает оттого, что кто-то загородил / запер / застолбил дождь 320–321, 322

потревожил землю, работая в поле в опасные дни 321

засушил цветущие культуры, работая в т. н. сухие дни 323, 324

топил печь в неположенное время 332

- Чтобы предотвратить/ликвидировать засуху, необходимо:
 напоить предков водой/вином 319–320
 повесить/убить хтоническое животное (лягушку, напр.); ритуальную куклу или артефакт, его символизирующие 321
 разгородить/разрушить заборы, построенные в неположенное время: до Благовещения/Проводов/пока предки «гостюют» на земле 321, 322
 обливать/купать/бросать в воду друг другу/ведьму/участников обходов/троицкую зелень 324–326, 413, 414
 хоронить/топить/оплакивать куклу / символического покойника (Марка/ Германа/Николая/др.) 326–329
 освободить землю/источник от мифического змея/дракона 331
 чистить озера/колодцы/источники 331
 совершать обрядовые процессии с молебнами о ниспослании дождя 322, 324, 328, 332, 410, 411–414, 425
 Град происходит оттого, что в неположенное время некто работал на земле в «градовые» дни или дни святых, распоряджающихся градоносными тучами 333, 334, 335, 371
 вынес на улицу что-нибудь белое (одежду), пил молоко и др., тем самым спровоцировав град 333, 335, 336, 337
 бил, стучал, колотил, шумел, кричал или иным образом имитировал действие, производимое градом 334, 335, 336
 Чтобы уберечь культурное пространство от града, в определенные календарные праздники необходимо
 поместить оберег (ветки, освященные в церкви; крестики; ветки деревьев-апотропеев и др.) внутрь охраняемого пространства 337–338
 замкнуть охраняемое пространство символическим кругом (из огня, звука, обхода, др.) 338
 Святые — покровители и распорядители дождя и града
 Марк-ключник, распорядается влагой, дождевыми тучами 321–323
 Марк-градобой, распорядается градоносными тучами 334
 Марка топят в воде, чтобы пошел дождь 329–330
 Елисея и Вид — сестра и брат, заведующие градом 336
 Св. Елена (Руса сряда) — хозяйка града, которая носит льдинки в рукавах одежды 336, 371

Тема: Русалии как календарно-мифологические персонажи

- Происхождение русалок/русалий
 нечистые покойники, в том числе молодые женщины и девушки 351–352
 души умерших, возвращение которых на землю приходится на «русальное» время 351
 этнические чужие 352

Время и обстоятельства появления русалок/русалий уходят/их выводят/провожают/изгоняют по окончании русальского времени 353–354, 355, 357, 358, 361

Облик русалок/русалий

антропоморфный: женщины, девушки, старухи, дети 354

животное: конь, кошка 354, 358–359

белые бабочки 358

Место обитания на «этом свете»

растительность разного рода: поля/посевы/виноградники/плодовые деревья/цветы/цветущее злаковое поле/лес 354–355

водные источники 356

роса 356

Занятия русалок/русалий

качаются на ветвях 357

собирают цветы с цветущих растений (росена/др.) 355, 370

купаются/моются/купают детей 357

сушатся на берегу 357

носятся по воздуху с ветром/на птицах 358

ржут, как кони 358, 359

загоняют лошадей 358

катаются верхом 358, 359

Действия русалок/русалий по отношению к человеку и сферам его жизнедеятельности дразнят 368

сеют росу, способствуя плодородию полей 356

завязывают плоды на культурных растениях 356

топчут поле 354

отбирают спор 355

насылают болезни (хватают, нападают, др.) 360

насылают кожные болезни (руса болест) 364–365

лечат 357, 362–363

указывают на лекарственные растения и средства исцеления 362

предсказывают (подают знаки) судьбу 362–363

Тема: Демоны как персонажи календарной мифологии

Водяной

Появляется от начала весны до Иванова дня 374

Пробудившемуся водяному приносят жертву 117, 375

Тресканье льда — знак пробуждения водяного 117, 375

Если купаться в Иванов день — водяные уташат 375

В период созревания ржи водяные *нерестятся* 375

Черт, дьявол

Черт стоит за каждой парой, танцующей в корчме на масленицу 378

Если посмотреть на людей, танцующих в корчме на масленицу, через отверстие в сучке, увидишь черта 378

Черт преследует/является тем, кто задержался в корчме на масленицу после полуночи 378

Черт на масленицу катается с гор вместе с людьми 378

Человек, у которого в зубах в Чистый понедельник останется кусочек скоромного, во сне будет чертей видеть 378—379

Черт унесет в вихре полотно, сотканное женщиной на масленицу, вопреки запрету работать в это время 378

Домовой

Домовому выносят заговеться в масленичное заговенье 376

Христосоваться с домовым на Пасху 376

Оставлять домовому на Пасху крашеное яйцо 376

Домовой бесчинствует в день Ивана Лествичника / заплетает лошадям гривы в Юрьев день / раскидывает утварь / выгоняет скот и птицу из сараев 376

Чернокнижник

Водит градоносные тучи 377

Сбрасывает град в тех местах, где жгут ивановские костры 377

Отводит тучи от посевов бедняка, подавшего ему милостыню 377

Сатана, бесы, нечистая сила вообще

На Пасху все бесы уходят в преисподнюю 379

Во время пасхальной всенощной можно услышать, как в стенах церкви и под землей нечистая сила стонет по случаю Воскресения Христова 379

Сюжет: Сатана прикован цепью под землей. Ежегодно к Пасхе цепь истончается, но восстанавливается в момент, когда священник возглашает «Христос воскрес!» 379

Вештица

Появляется на масленицу 381—382

Поедает людей/человеческие сердца 382

Ест/крадет/душит/сосет кровь у детей 383, 384

Ездит в яичной скорлупе 384

Оплеывает пряжу работающих женщин 384

Качается на качелях 384

По отношению к вещице совершают следующие действия

- проклинаяют 386
- сжигают 385—386
- гадают о сроке их жизни 384—385
- обманывают 384
- отпугивают, отгоняют 383—384
- распознают 384—385

Ведьма / колдунья

Топит купающихся до Иванова дня 375

Портит лекарственные травы в Иванов день 375—376

Отбирает молоко у чужих коров, для чего

- объезжает стадо/загон верхом на навое/маслобойке 390, 396, 402
- опоясывает стадо/загон нитью 390, 396
- крадет с чужого поля колоски, которые скармливает своим коровам 390, 396
- переходит дорогу стаду 390
- скидывает месяц и доит его 396, 402
- доит чужих коров, часто оборачиваясь животным 390
- собирает росу с чужих полей 370, 392, 393, 394, 395, 396
- доит узду/веревку 390, 392, 393, 396
- крадет след/др. с чужого двора/хлева и подкладывает своему скоту 392, 393, 395, 396
- рассыпает соль по дороге, где должен пройти чужой скот 392
- волочит веревку по росе от чужого двора к своему 393
- забирает воду из девяти чужих колодцев 393
- собирает траву с чужих полей, из которой готовит зелье для своих коров 393, 395
- произносит магическую формулу «Беру молоко (прибыль), да не все» или др. 390, 393—394, 403

Отбирает урожай/спор с чужого поля, для чего

- собирает тканью/голым телом росу с поля, на ней замешивает лепешку, которую оставляет на своем поле, в своем амбаре 401
- переносит часть колосьев с чужого поля на свое/в свой амбар 401
- забирает с чужого поля самые сильные колосья (т. н. царя нивы) 401—402
- волочит по чужому полю ткань, забирая хорошее зерно 402
- собирает травы с девяти полей и межей 403
- собирает росу с поля 402—403
- пережинает поле из угла в угол или крест-накрест 402, 403—404
- портит посевы: кропит их чем-нибудь, мочится, облизывает, плюет 403—404
- напускает на поле демона, который отбирает спор в пользу ведьмы 402, 404
- делает на поле заломы 405

Чтобы помешать ведьме отобрать молоко и урожай, хозяйка

- караулит/выслеживает/распознает ведьму, обычно в хлеву 398
- калечит животное, пойманное в хлеву 394
- испражняется на границе поля/пастбища/загона со скотом 397, 403
- обходит поле/хлев/загон со скотом (часто нагишом) 394, 402
- втыкает в поле освященные ветки/крестики/др. обереги 402, 403
- катается/кувыркается по полю 402—403
- оставляет на каждом поле несколько несжатых колосьев 403
- караулит посевы 403
- трубит в трубу 397
- сжигает ведьм 398
- жжет костры на поле 394, 397, 403
- оберегает хлев, стадо, молочную посуду, поле 403

Тема: Хождение в жито

Там, где кто-то (девушки, бабы, хоровод, Господь, святая) ходит, там жито/пшеница родит 419, 438—439

Святой/Христос обходит жито/ходит по житу 441—442

Некто (Господь, святая, хозяин) идет оглядывать/осматривать свое жито 443—446

Если молодые всходы закроют/смогут спрятать птицу/хлеб, будет хороший урожай 447—449

Как высоко поднимается/летает ложка/яйцо/колосья, чтобы так высоко рос хлеб/лен 408, 415, 427

Во время праздников конца весны — начала лета принято:

- посещать/обходить посевы зерновых/льна/виноградники (в составе группы/процессии) 408, 410, 417, 424, 433, 437—438
- объезжать поля верхом 422
- индивидуально обходить поле кругом 420—421, 422, 431
- выходить/выезжать в поле семьей 414
- обходить поля/виноградники с религиозной процессией 412—414, 417, 425, 426, 433
- устраивать на поле молебн об урожае/дожде 410, 411—414, 425
- приносить в поле специально испеченные печенья/хлебы/другой обрядовый хлеб/повседневный хлеб 409, 414, 419, 420
- устраивать на поле коллективную/семейную трапезу 408, 413, 415, 431
- бросать вверх яйца/ложки/колосья/др. 408, 415
- втыкать в посевы освященные ветки/ветки плодовых деревьев/ветки деревьев-оберегов/самодельные крестики 418, 422, 424, 425, 430, 431, 433

- кататься/валяться/кувыркаться по полю индивидуально/коллективно/ парами 409, 411, 412, 415—417, 427
- катать/кувыркать по полю/земле священников/яйца/хлеб 410, 417, 423, 431
- закапывать в посевы остатки обрядовой трапезы/остатки освященной пасхальной еды, принесенные с собой 415, 423
- молиться на поле 415, 420—421, 423
- водить хоровод на поле/вблизи поля 419
- петь на поле или вблизи него 418, 422, 428
- обходить поля с факелами, зажженными от обрядового костра 432—433
- собирать/трясти/топтать на поле росу 418, 423
- кропить поля святой водой 413, 423, 424, 431
- пускать в посевы погастись скот 412, 423
- приносить домой с поля пучок освященных колосьев и помещать их у икон/в амбаре 414, 418, 423, 425, 430
- обегать поле наперегонки 409
- зажигать костры по углам поля 423—424

Тема: Пастушеские праздники

Сообщество — пастуху

- приносит в дар пастуху продукты (вино, сыр, курицу, хлеб, в том числе специально испеченный и названный) 453, 454, 460
- освобождает пастухов от работы на время праздника / заменять пастухов хозяевами 459, 461
- чувствует первого и осмеивает последнего из пастухов 455—459
- выбирает «короля» пастухов 456—459

Праздничные права и обязанности пастухов

- обходят дома и собирают угощение с хозяев 453, 455, 461
- устраивают трапезу/праздник к лесу/на пастбище 453, 454, 460, 461
- приглашают/ждут гостей на свой праздник 453—454
- вместе с другими мужчинами устраивают сугубо мужской праздник 453—454
- проводят ночи с девушками 455
- зажигают костры/факелы, обходят с ними пастбища, загоны со скотом 453, 454, 461
- соревнуются, кто скорее пригонит скот 455—459
- оглашают общественные оценки и мнения 457—458
- щелкают бичами 457
- «венчают» скот зеленью 462—464
- устанавливают обрядовое деревце/знамя 455, 460, 461
- рядятся 455

наряжают куклу, с которой обходят дома 455
 выполняют функции крестоношей 460
 бесчинствуют 455

Тема: Социализация молодежи в системе весенне-летних праздников

- Принимать участие в обрядовых обходах: колядовании/лазарских, кралиц-
 ких, ладариц/весенних хороводах/обходах ряженных 470—472, 476
 Надевать одежду невест/замужних женщин/взрослых девушек брачного
 возраста 471, 474—475
 Девушка, не принимавшая участия в обходах/общественных праздниках,
 подвергается угрозе остаться старой девой / быть похищенной Зме-
 ем / болеть 470, 473
 Участвовать в изготовлении подниц 473
 Участвовать в состязаниях/скачках/соревнованиях 476
 Участвовать в испытаниях на ловкость/смелость/умения 477—479
 Участвовать в праздниках девушек/парней/молодежи 479—480
 Кумиться/принимать участие в кумлении 482—492
 Принимать участие в общественных смотринах, приуроченных к крупным
 праздникам/в съезжих гуляньях 496—497
 Объявлять о своих брачных намерениях путем оглашения имени невесты
 во время праздника 499
 Ставить красиво украшенное майское дерево своей девушке 477, 499—501
 Ставить девушке неправильного поведения позорящий ее «май» 500—501
 Выставлять напоказ пасхальные подарки, полученные парнем от девушки
 501—502
 Обмениваться подарками/услугами/др. ритуальными жестами с предста-
 вителями противоположного поля в течение сменяющих друг друга
 праздников 502—503
 Обливать друг друга водой в пасхальные понедельник и вторник 503—505
 Не обливать на Пасху тех девушек, которые нарушили правила межполо-
 вого общения 505
 Участвовать в совместных молодежных хороводах, играх, развлечениях,
 гуляньях, бесчинствах, качельных забавах 506—509, 514—515
 Во время совместного качания на качелях вынуждать девушек публично обя-
 вить имя своего возлюбленного / оглашать сложившиеся пары 509—510

**Тема: Эротика и брачные игры молодежи
 в троицко-купальских праздниках**

Свободное времяпрепровождение девушек и парней во время праздника;
 совместные ночевки и пр. 516—517

Сюжеты:

Парень заигрывает/гуляет с девушкой 517, 519

Контус между парнем и девушкой 519, 520

Девушка теряет венок 520

Девушка веселилась и испортила свою одежду 518

Девушка не выпалась, так как гуляла с парнем 518

У девушки поле/лен заросли сорняками; она не работала, а гуляла 518

Инцист брата и сестры 521

Ритуально-игровые свадьбы, разыгрываемые молодежью, в том числе с участием парных чучел 522, 523—525

Сюжет: «Женитьба солдана/сакрального лица» 527—528, 536—537

Тема: Чудесные события праздничной ночи

Солнце

Солнце играет/танцует/радуется/купается 559—560, 563

Караулить солнце 560

На солнце в праздник можно разглядеть борющихся людей/пасхального агнца/др. 560

Солнце в праздник не уходит с неба в течение нескольких дней 50—561

Небо и звезды

В праздник небо открывается 564

В момент открытия неба можно узнать/подсмотреть/подслушать свою судьбу 565

Человек, ставший свидетелем открытия небес, будет счастлив / может получить все, что загадает 565

Ошибка при формулировке желания приводит к роковым последствиям 565

Человек, умерший в момент открытия небес, попадает прямо в рай 565—566

Звезды сходят с небес и украшают собой травы и цветы 566

Воды

Вода в источниках превращается в вино 563—564

Человек, выпивший это вино, может рассчитывать на исполнение в тот момент любого желания 563

Воды в реках и озерах перестают двигаться/замерзают летом 564

Земля

Клады выходят на поверхность/светятся в темноте/показываются в образе животного 567—570

Звонят/слышны колокола, ушедшие/провалившиеся под землю 570—571

Спящее в горе войско выходит наружу 571

Растения

Чудесное растение (папоротник, росен, орешник, расковник), цветущее/
приносящее семя однажды в году 544, 551, 553

Простак случайно находит и случайно теряет цветок папоротника 545

Папоротник светится в темноте 546

Добывший цветок папоротника будет все знать 546

Добывший цветок папоротника будет невидимым 548

Добывший цветок папоротника/орешника сможет открыть любой клад
547, 551

Человек отправляется в лес караулить цветок папоротника 544

Демоны нападают на / преследуют человека, караулящего цветок папо-
ротника 544, 548—549

Папоротник доступен только праведникам 550

Добывший папоротник прячет его у себя на теле 545, 553

Растения цветут зимой 553

Растения переходят с места на место 553

Растения разговаривают человеческим языком 552, 553

Животные

Скотина в хлеву разговаривает человеческим языком и предсказывает
смерть хозяину, который подслушивает 556—558

Из подземного мира выходит змеиный царь 555

Добывание короны/золотых рожек змеиногo царя, приносящих счастье
555—556

Змеи открывают людям тайны растений 556

Муравьи сбивают чудесное масло 556

Предметы

С неба на землю падают / на земле появляются чудесные предметы: вол-
шебная палка/топор/капля/зеркальце/блюдечко 571—572

ПРЕДМЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Агата** св. (5.02) 109
Агнешка (Агнесса) св. (20.04) 110, 115, 119
Аграфена Купальница (23.06) 479, 562, 570
Ад 41, 48, 273, 274, 275, 378, 379
Аист 65, 108, 119, 120, 123
Ала (хала) 337, 377, 562
Алексей св. (17.03) 85, 108, 110, 117, 121, 139, 161
Алтарь 380, 429, 492, 689
Амбар 76, 159, 176, 401, 402, 404, 423, 543, 620
Ангелы 564
Антип св. (11.04) 116, 121
Антоний Падуанский св. (13.06) 542
Апокрифы 273—275, 284, 331, 561
Апостолы 691
Афанасий св. (18.01) 114, 225, 466
- Баба Кориэма** 81
Баба Марта 35, 75, 78, 130, 156
Баба Рога 81
Бабин день (8.01) 193
«Бабине» 225
Бабочка 358
Бадняк 146, 149, 220, 244, 402, 423
Базилик 261
Баня 87, 186, 247, 272, 286, 292, 306
Баран 199
Барсук 121, 122
Бегать 685
Безбрачие 203—244, 500, 505, 687
Белемнит (громовая стрела) 114, 572
Белить 138, 308, 353, 361
Белый цвет 51, 138, 141, 198, 223, 314, 334, 335, 336, 337, 358, 390, 402, 419, 475, 526, 603, 621, 639, 642, 653
- Бенедикт** св. (21.03) 113, 120
Береза 177, 306, 306, 307, 308, 309, 329, 365, 429, 481, 484, 500, 572, 610, 611, 612, 616, 625, 638
Беременность 43, 57, 59, 112, 316, 332, 365
Бесплодие 60, 194, 201
Бессонница 132
Бесчинства 204, 206, 208, 219, 224, 240, 241, 248, 376, 457, 544, 599, 673
Бесы 296, 549
Бешенство, бешеный, головокружение 36—37, 59, 60, 60
Бить, ударять (см. также Стучать) 72, 82, 84, 108, 112, 130, 131, 136, 144, 145, 171, 193, 194, 208, 213, 247, 253, 334, 335, 336, 339, 364, 365, 430, 497, 503, 510, 514, 593, 599, 617, 619, 685
биться пасхальными яйцами 288
Бить посуду 85
Благовещение (25.03) 42, 63, 64, 65, 66, 71, 73, 74, 75, 77, 78, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 120, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 156, 158, 160, 161, 162, 166, 167, 174, 275, 320, 331, 374, 394, 497, 565, 668, 670, 684
Благопожелание 160, 181, 190, 230, 256, 428, 476, 480, 526, 606, 654, 686, 691
Благословение, благословлять 113, 159, 314, 425, 441
Блажей св. (3.02) 160
Блины 45, 81, 82, 198, 200, 201, 217, 271, 288, 415
Блохи 78—79, 386, 504, 682

- Бобы 305
Бог 115, 119, 136, 159, 167, 281, 283,
291, 564, 565
Богатый — бедный 126
Богородица 37, 43, 93, 117, 194, 273
Богоявление, см. Крещение
Бодрствованне, бдение 130, 131, 132,
133, 691
Божница 45
Божье Тело (календ.) 336, 339, 398,
616
Болото 78, 85, 546
Больной, болеть, болезнь 40, 43, 61,
86, 118, 129, 142, 155, 360, 361, 362,
364, 365, 366, 372, 592, 603, 671,
679, 683
Борнс и Глеб (2.05) 124
Борода 188, 191, 192, 201, 249, 565
«Борода» жатвенная 403
Борона 120, 231, 253, 254, 495, 507,
613, 683, 687
Борщ 366
Босиком 128, 187, 420, 445, 683
Босорка 548
Бочка 212, 613, 666, 674, 675, 678
Боярышник 133, 384
Брак 114, 231—232, 233, 410, 464, 491
Браслет 492
Брачная ночь 252
Брачная пара, см. Супруги
Бревно, полено, колода 209—214, 216—
217, 219, 221—224, 227—229, 231,
232, 234, 235—238, 242, 590, 599,
678
Брить 87, 190, 254
Бросать, кидать 249, 260, 328, 514,
543, 615, 620, 623, 625, 626, 629,
633, 644, 687
Будить, пробуждаться, вставать 115,
119, 130, 131, 132, 133, 136, 161, 162,
166, 266, 277, 375, 429, 440, 571, 691
«Буенец» 471—473, 488, 527, 652—657
Бузина 361, 655
Бук 110, 260, 422, 424, 460
Букет 470, 677
Бусы 163, 484
Бык 529
Былички 357, 363, 367, 544—570
В
Валек 64, 221, 335, 336, 339, 384, 589
Валентин св. (14.02) 63, 116
Вальпургиева ночь 385, 395, 403, 665,
680
Вампир 50, 51, 63, 366, 382
Вареники 201, 202, 217
Вареный (печеный) — сырой 50, 256,
306
Варнава св. (14.06) 336
Варфоломей св. (11.06) 336
Василий св. (12.04) 115, 121
Вдова, вдовство 212, 224, 328, 331,
334, 643, 687
Ведро 635
Ведьма 38, 240, 321, 325, 370, 375—
376, 379—406, 423, 457, 461, 463,
549, 617, 647, 671, 680—682
Веки 41
Великий пост 35, 36, 39, 45, 49—71,
80—83, 113, 119, 120, 127, 139, 144,
147, 153, 162, 163, 167, 172, 213, 219,
230, 247, 253, 254, 324, 379, 468,
469, 492, 502, 589, 599—609
Величать, чествовать 250—251, 254
Веник (см. также Метла) 77, 79, 82,
159, 195, 247, 253, 286, 307, 416,
543, 615, 666, 674, 677, 679, 684,
688
Венок 46, 147, 213, 223, 241, 242, 276,
308, 361, 367, 425, 430, 433, 455,
462—464, 470, 476, 481, 483, 484,
485, 487, 488, 491, 501, 503, 515,
520, 543, 601, 605, 610, 611, 613,
615, 620, 622, 634, 636, 646, 674,
676, 687

- Венчать, венчание 193, 226, 242, 463—464, 471, 597
- Верба 82, 88, 130, 144, 269, 431, 526, 550, 561, 590, 613, 655
- Верблюды 596
- Вербное воскресенье 128, 130, 143, 144, 218, 267, 268, 273, 299, 302, 309, 331, 488, 502, 503, 526
- Вережка 62, 73, 74, 237, 366, 390, 392, 393, 396, 508
- Вертел 114, 190, 230, 422
- Вертеть, крутить, поворачивать(ся), переворачивать(ся) 37, 44, 60, 135—137, 558, 677
- Вертячка 37, 60
- Верх — низ 118, 119, 554
- Верхом (сидеть) 390, 402, 495, 533
- Веселье 46, 154, 166, 208, 254, 286, 306, 312, 358, 367, 378, 379, 454, 455, 460, 461, 476, 523, 533, 683
- Ветер 78, 358
- Ветки 130, 144, 145, 268, 269, 303, 304, 307, 309, 314, 337, 338, 361, 362, 365, 377, 386, 402, 403, 418, 421, 422, 424, 425, 431, 432, 435, 441, 460, 461, 502, 503, 510, 542, 572, 611, 613, 619, 623, 644, 674, 685, 689
- Вешать 218, 223, 228, 231, 235, 237, 242, 306, 313, 321, 324, 329, 500, 502, 592, 593, 600, 620, 646
- Вешать, взвешивать(ся) 150, 450
- Вештица 53, 66, 381—386, 394, 425, 548
- Взгляд, см. Глаза
- Видимый — невидимый (видеть — не видеть) 51, 53, 64, 73, 225, 279, 290, 304, 307, 308, 338, 380, 423, 448, 449, 547, 548, 556, 565, 571, 572, 682
- Вида 548
- Виалы 147
- Вино 45, 81, 84, 160, 176, 181, 196, 251, 255, 269, 288, 303, 305, 460, 477, 563
- Виноград, лоза, виноградник 88, 159, 160, 304, 355, 359, 361, 371, 422, 426, 439, 442, 449, 510, 542, 660
- Висельник 313, 351
- Високосный год 42
- Вит св., Видов день (15.06) 173, 316, 336, 441, 442, 443, 446
- Вить(ся), завивать, навивать 61, 62, 64, 172, 220, 366, 484, 485, 487, 589, 611
- Вихрь 318, 358, 371, 378
- Влас/Волосий (масленичный четверг) 41
- Власий св. (11.02) 36, 61
- Внутренний — внешний (внутри — снаружи) 333, 336, 361, 362, 399
- Внутренности 55
- Вода, воды 74, 88, 116, 128, 130, 269, 283, 286, 288, 291, 303, 304, 305, 312, 313, 314, 315, 319, 320, 328, 356, 357, 375, 376, 393, 412—413, 514, 543, 561—564, 566, 567, 615, 625, 629, 633, 654, 684
- Водить, вождение 585, 589—590, 595, 619—621, 622, 632, 640, 648—649, 654
- Водка 202, 211, 212, 217, 219, 220, 276, 453, 504, 595
- Водяной 117, 374—375
- Воздвижение 559
- Воздух 267, 304, 308, 357, 358
- Вознесение 158, 259, 267, 273, 290, 301, 302, 303, 305, 306, 307, 318, 319, 320, 321, 328, 332, 333, 336, 338, 356, 362, 366, 370, 408—409, 414, 426—429, 441, 445, 460, 474, 475, 482, 496, 516, 529, 533, 551, 554, 558, 569, 611, 616, 626, 632, 644, 648

- Войско 571
Войцех св. (23.04) 116, 124, 162, 395, 448, 452
Вол 150, 364, 380, 425, 449, 458, 459, 463, 464
Волк, волчий 39, 43, 53, 54, 61, 454, 555, 683
Волколак 50, 51, 63
Волосы 56, 176, 359, 410, 470, 522, 567
Волочить, возить, таскать, тянуть 73, 188, 210—244, 248, 254, 390, 393, 394, 402, 599
Воробей 242, 447, 449, 643
Воробьиная ночь 546
Воровство, см. Кража, Похищать.
Ворон, ворона 88, 120, 136, 447—449, 572, 647
Ворота 73, 93, 118, 148, 223, 224, 240, 241, 242, 279, 394, 425, 500, 679
Воск 84
Воскресенье 137
Восток 110, 567
Восход 77, 84, 86, 88, 126, 133, 281, 542, 556, 559, 560
Впрягать(ся) 231, 248, 249, 254
Времена года 139
Время 281, 349, 365, 367
Всесвятское заговенье, см. Петровской заговенье
Всех душ день (2.11) 44, 266
Встреча 121, 142, 144, 669
Вторник 38, 39, 353
Втыкать 114, 137, 190, 268, 337, 338, 377, 402, 403, 418, 421, 422, 424, 425, 431, 435, 437, 441, 461, 671
Выбрасывать 61, 77, 78, 85, 109, 155, 224, 277, 321, 327, 355, 491
Вывешивать 80, 82, 93, 143, 205, 225, 277, 383, 497
Выгон скота 161, 392, 396, 447, 450, 451
Выкуп, см. Плата
Вырей 108, 119, 136, 266, 554
Высокий, выше 94, 96, 97, 98, 126, 172, 173, 176, 409, 422, 664, 684, 686, 688
Выставлять напоказ 155—156, 205, 208, 246—247
Вьюнишник 143, 249—252
Вязать, привязывать, связывать 73, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 223, 225, 227, 228, 237, 242, 384, 497
Гавриил арх. (26.03) 43
Гадать 44, 138, 139, 140, 141, 182, 235, 272, 308, 331, 385, 423, 446—449, 460, 463, 484, 487, 488, 489, 494—495, 515, 526, 543, 567, 615, 684, 688
Гады 108, 113, 115, 118
Гениталии (см. также Задница, Фаллическая символика) 64, 171, 191, 192, 329, 495, 529, 535, 585, 588, 624
Георгий св. (23.04) (см. также Юрий св. Юрьев день) 110, 124, 331
Герасим св. (4.03) 120
Герман св. (12.05) 326, 333, 339, 655
Глаза, взгляд (см. также Видимый — невидимый, Смотреть) 41—42, 54, 55, 75, 76, 118, 291, 292, 307, 308, 353, 445, 583, 601
Глина 74, 157, 308, 332, 353, 535, 630, 638
Глухой, глухота, оглохнуть 36, 51, 58, 113, 250
Гнездо 120, 252, 594
Голова 84, 115, 123, 139, 142, 258, 259, 310, 363, 380, 384, 640, 657, 684
Головная боль 683
Головной убор 258, 470, 496
Головня, головешка 78, 113—114, 115, 515, 562, 678, 686, 688

- Голод 124, 155
 Голос 160, 308, 423
 Голубь 123, 167
 Голый, непокрытый 124, 125, 258, 447
 «Гоныты шуляка» 531, 646–647
 Гонять, гнать 193, 212, 242, 639, 640,
 646, 647, 648
 Гора, возвышенность 126, 127, 174,
 185, 196, 198, 231, 246, 247, 338,
 380, 432, 440, 460, 568, 571, 664,
 666, 668, 672, 678
 Горбатый, горбатость 35, 63, 386, 584
 Гореть — гаснуть, тухнуть 140, 158,
 385
 Горостай 252
 Горox 376
 Горшок, кувшин 206, 225, 269, 305,
 315, 319, 500, 590
 Гость, ходить в гости 49, 147, 148, 219,
 225, 246, 247, 253, 255, 256, 257,
 258, 261, 276, 281, 389
 Граб 422
 Грабли 253
 Град 66, 333–338, 349, 371, 372, 377,
 414, 423, 604, 682, 689
 Граница 66, 82, 161, 321, 328, 393, 403,
 428, 430
 Грач 120, 447
 Гребень 74, 188, 629
 Греть 111, 115, 116, 562
 «греть покойников» 270–272
 Грех, грешить 48, 65, 82, 91, 92, 96,
 112, 132, 148, 178, 186, 194, 205,
 273, 275, 279, 290, 291, 309, 314,
 378, 595, 691
 Гречиха 175
 Грешный — праведный 282, 550,
 569–570
 Гриб 196
 Григорий св. (24.01) 59
 Григорий св. (12.03) 108, 109, 117, 122,
 123, 158
 Гроб 283, 292, 327, 328, 378, 571
 Роза 339, 546, 572, 649
 Гром 116, 122, 125, 339, 379, 424, 649
 Грудь 383
 Грызть 62, 379
 Грязь, грязный 321, 604
 Гулять 170, 254
 Гумно 174
 Гусеницы 682
 Гусь 65, 120, 322, 463, 594
 Давать займы 43
 Давать, раздавать 45, 46, 47, 194, 255,
 256, 268, 287, 288, 303, 305, 306,
 315, 316, 319, 424, 498, 526, 623,
 636, 692
 Дар, дарить 149, 173, 190, 208, 209,
 251, 253, 255, 256, 257, 258, 259,
 260, 261, 431, 458, 460, 462, 474,
 475, 489, 491, 492, 501, 502, 504,
 505, 543, 591, 692
 Два 428
 Двенадцать 282, 315, 458, 542, 555
 Дверь 50, 76, 223, 228, 277, 306, 384,
 394, 502, 526
 Двигать(ся) 162, 163, 426, 564, 612
 Двоедушник 549
 Двор 45, 72, 73, 74, 76–79, 128, 129,
 230, 270, 277, 614, 664, 673, 691
 Девочка 163, 550, 621, 638, 643, 659,
 684
 Девушка 89–90, 92, 94, 95, 96, 97,
 145, 156, 165, 166, 170, 186, 187, 190,
 191, 193, 203–244, 326, 351, 366,
 465–512, 513–521, 614, 619, 621,
 634, 636, 637, 652, 657, 658, 659,
 687
 Девять 114, 198, 337, 403
 Деготь, смола 77, 677
 «Деды» 45
 Дежа 84, 110, 332, 566
 Делить(ся) 140

- Демонология народная 373—406
- Деньги 48, 163, 208, 209, 211, 222, 251, 508, 568, 569
- Дерево 82, 94, 96, 142, 155, 237, 251, 287, 354, 481, 491, 542, 554, 597, 614, 615, 676
- Дерево культовое 426, 673
- Дерево мировое 143, 252
- Дерево плодовое 42, 111, 160, 176, 430, 439, 674, 685
- Деревце обрядовое 143, 146, 642, 644, 648
- «гаик», «маик» 149, 604—608
- купальское 145, 515, 525, 612—615, 636, 637
- «лето» 604—608
- майское 222, 476, 477, 479, 499—501, 503, 615—616, 623, 639, 640
- масленичное 142, 177
- пастушеское 460
- свадебное 688
- троицкое 409, 482, 483, 610—612, 615
- юрьевское 419
- в костре 664, 667, 676
- Дерн 76, 287, 288, 312, 383, 394, 397
- Дети, см. Ребенок
- Диалог ритуальный 89—90, 95, 100, 491, 660
- Диалог-ритуал 76, 160, 163, 448, 449
- «Дикое войско» 392
- Дмитровская суббота 45
- Додоны 326
- Дождь 75, 112, 292, 319—333, 349, 413, 414, 427, 428, 430, 436, 449, 620, 630, 637, 638, 642, 646, 655, 657, 660
- Донить 390, 392, 396, 402, 404, 450, 462, 595
- Доля 139—140, 141, 234
- Дом 76—78, 118, 128, 129, 213, 221, 222, 310, 367, 384, 422, 653, 691
- Домовой 376
- Дорога, путь, улица 178, 240, 291, 306, 307, 334, 392, 495—496
- Дразнить 66, 130, 145, 223, 239, 367, 456, 461, 688
- Драка, борьба 145, 175—176, 515
- Дрова 238, 379, 457, 635, 673, 674, 683
- Дуб 86, 463, 611, 658
- Дух Святой 370
- Дух, дыхание, дышать, вздыхать 115
- Духов день, духовские праздники 267, 301—317, 290, 301—317, 318, 321, 332, 342—372, 367, 370, 398, 408, 411, 424, 426, 428, 432, 433, 436, 444, 454—464, 476, 482, 513—539, 562, 610—612, 616, 638, 643, 665
- Духовные стихи 273, 331
- Душа, души 167, 267, 271, 274, 281, 291, 305, 308, 309, 310, 378, 553
- Душить 278
- Дым (см. также Окуривать) 157, 165, 385, 669, 670, 682, 684, 686
- Дьявол 194
- Евдокии св. день (1.03) 30, 71, 110, 111, 118, 122, 127, 128, 129, 130, 136, 138, 141, 150, 155, 160, 386, 670, 680
- Евтим св. (20.01) 63
- Елисей (15.06) 336
- Ель 142, 177, 253, 279, 280, 431, 500, 613, 615, 641, 678
- Еньова буля 527—528, 659—660
- Ж**
- Жаба, см. Лягушка
- Жаворонок 119, 120, 123, 431
- Жажда 48
- Жать, жатва 165, 178, 402, 403, 422, 445
- Железная баба 376
- Железо 164, 553
- Желтый цвет 286, 287, 306
- Жен-мироносиц день (неделя) 480, 493

- «Женить Бахаря» 235
 Жених 472, 497, 498
 Женский праздник 197, 202, 254
 Женщина, женский 74, 142, 155, 157, 170, 171, 174, 193, 202, 252, 253, 254, 313, 380, 385, 389, 492—494, 584, 601, 611, 616, 620, 624, 635, 643, 646, 648, 654
 Жердь, шест, см. Палка
 Жертвоприношение 117, 146, 375, 409, 590, 685
 Жечь, см. Сжигание ритуальное
 Живот, брюхо 198, 592
 Животное 568, 594, 681
 Жизнь — смерть 139, 140, 308
 Житие предметов, растений 220, 589, 629—630, 647
 Жито 170, 309, 352, 353, 354, 403, 660
 Жук 78
 Жур 82, 206, 685
 Журавль 123
- З**
 Забор 57, 112, 155, 320, 321, 322, 329, 334
 Зависть, завистливый 41
 Завязывать 75
 Загадки 149
 Заговенье 84, 242
 Заговляться — разговляться 44, 49, 376
 Заговоры 164, 291, 529, 549
 Задница 60, 148, 171, 181, 195, 383
 Закапывать 66, 82, 205, 223, 248, 287, 337, 415, 417, 421, 423, 435, 586, 587, 590, 591, 592, 593, 600, 625, 626, 627, 632, 644, 648
 Закваска 84, 153
 Закливание, закличка 73, 74—75, 78, 160, 181, 187, 322, 390, 402, 408, 560
 Закрывать, закрытый, запирать, замыкать 48, 148, 274, 277, 305, 307, 320, 325, 357, 640, 654, 658, 659
- Залом (завитка) 405, 415
 Замок 212, 378, 548, 552, 553
 Замужество 165, 166, 198, 470, 474, 487, 494—498, 526, 687, 688
 Запах 383, 384
 Запреты 43, 51, 52, 54—67, 73, 74, 112, 118, 124, 128, 129, 131, 132, 148, 154, 155, 156, 197, 199, 201, 238, 257, 258, 259, 261, 277, 282, 286, 291—292, 300, 303, 304, 305, 306, 308, 310, 312, 313, 315, 316, 319, 320, 321, 323, 324, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 339, 353, 355, 357, 361, 363, 364, 365, 366, 367, 371, 375, 376, 399, 439, 444, 445, 479, 489, 491, 501, 541, 542, 543, 554, 558, 561, 617, 653, 687
 Заря 566
 Заслонка 669
 Засуха 125, 292, 319—333, 349, 355, 371, 372, 377, 411, 418
 Заход (солнца) 399
 Зачатие 50, 56, 63, 366
 Заяц 43, 54, 121, 448
 Звать, зов 133, 304
 Звезда 546, 566—567
 Звуки 122—125, 304, 336, 379
 Звукоподражание 260
 Здоровье, здоровый 88, 141, 331, 362, 572, 659, 683—684
 Зеленый цвет 153, 154, 286, 306, 563
 «Зеленый Юрий» 144, 326, 476, 622—624, 640
 Зелень, листва 45, 124—125, 128, 304, 305, 307, 308, 309, 310, 331, 349, 355, 356, 402, 500, 613, 614, 619, 621, 622, 623, 636, 639, 654, 655, 665, 683
 Зелень (пища) 153, 154, 364, 618
 Земля 52, 57, 108, 112—116, 123, 129, 137, 157, 159, 229—232, 279, 281, 282, 283, 291, 292, 305, 319, 320,

- 323, 334, 367, 423, 554, 567—570, 572, 671, 685
- Зерно** (см. Семена) 76, 149, 182, 357, 402, 427, 547, 686
- Зима** 85, 111, 121, 127, 136, 144, 150, 554, 558, 584, 588, 600, 604
- Злаки** 354, 407—450
- Змей** 74, 473, 488, 560, 653
- Змея** 62, 63, 72—75, 117—118, 122, 128, 136, 157, 330, 331, 366, 404, 554, 555, 617, 653
- Змея домашняя** 118
- Знамя** 143, 419, 455, 583, 615, 676
- Знахарь** 201, 549, 557
- Золото** 51, 332, 527, 553, 555, 556, 568, 569, 570, 571, 572
- Зосима и Савватий св. (17.04)**
- Зубы** 51, 86, 87, 197, 378
- Зять** 198, 199, 200, 247, 253
- Иаков св., см. Яков**
- Иван Купала, см. Иванов день летний**
- Иванов день летний, Иван Купала (24.06)** 93, 136, 240, 261, 302, 306, 310, 321, 325, 326, 332, 333, 336, 338, 339, 341, 348, 370, 375, 376, 377, 385, 398, 399, 400, 401, 403, 404, 408, 424, 428, 432, 436, 439, 443, 444, 447, 449, 454, 455, 463, 477, 480, 491, 492, 495, 506, 513—539, 514, 516, 541—574, 612—615, 617, 618, 620, 635, 636, 637, 638, 647, 659, 665, 666, 672, 680, 684
- Игла** 74
- Игнат св. (2.12)** 141
- Игра, играть** 145, 146, 167, 195, 281, 286, 306, 478, 515, 616
- Кострома** 536, 627—630
- в мяч** 247
- пасхальными яйцами** 288
- прятки** 225
- Игра солнца** 559—560
- Иеремия св. (1.05)** 73—75, 118, 157, 159, 326, 335, 473, 555
- Изгнание ритуальное** (см. также Гонять, гнать) 33, 72, 73, 78, 85, 118, 330, 331, 358, 360, 361, 457, 562, 592, 656, 680
- Икона** 157, 194, 411, 412—413, 419, 426
- Илья пр., Ильин день (20.07)** 159, 444, 469, 542, 555, 563
- Именины** 143
- Имя** 78, 94—95, 140, 250, 258, 269, 304, 385, 499, 583, 588, 590, 615, 657, 687
- Иней** 111
- Инициация, см. Посвятительные обряды**
- Инклюз** 167
- Иноходец** 141, 352, 549, 591, 596, 625, 637, 690
- Инцест** 521, 531, 552
- Иоанн Креститель** 93, 401, 527, 531, 543, 562, 659
- Иоанн Лествичник (30.03)** 376
- Иосиф св. (19.03)** 108, 109, 113, 115, 120, 123, 158, 161
- Искры** 682, 686
- Источник** 75, 86, 87, 88, 128, 304, 331, 491, 551, 655
- Иуда** 85, 599—600, 690, 692
- Казимир св. (4.03)** 119
- «Каань»** 92, 205, 592, 595, 596, 639—640, 641, 647
- Калач** 47, 54, 255, 256, 257, 259, 280, 287, 448, 457, 460, 492, 504
- Калека, см. Урод, уродство**
- Калечить** 321, 388, 394, 681
- Калина** 377
- Камень** 72, 74, 119, 141, 164, 258, 403, 555, 556, 562, 618, 635
- Капуста** 62, 68, 171, 172, 519
- Каравай** 142, 149, 255, 259, 260, 261, 417, 419, 438, 489, 502

- Караконджул 50, 51, 63, 66
 Караулить, см. Сторожить
 «Караулить солнце» 506, 522, 560
 Касьян св. (29.02) 35, 41—42, 56, 63, 71
 Катать(ся), скатывать(ся) 164, 174—175, 178, 181, 182, 185, 196, 198, 214, 215, 231, 234, 246, 248, 249, 255, 287, 288, 314, 358, 378, 397, 402, 409, 410, 411, 415—417, 423, 427, 431, 435, 448, 502, 515—516, 533, 585, 648, 666, 668, 678, 683
 Качели, качать(ся) 52, 133, 173—174, 225, 357, 384, 473, 477, 478, 479, 480, 489, 495, 507—510, 515, 516, 518, 527
 Каша 315
 Каяться 309, 388
 Кизил 88, 133, 141, 191
 Кисель 312
 Кислый — пресный 268, 271
 Клад 547, 551, 567—570
 Кладбище 45, 46, 47, 52, 268, 269, 270, 275, 276, 280, 281, 285—288, 292, 303, 305, 306, 307, 312, 316, 351, 362, 568, 690
 Кланяться, поклон 257
 Клен 124, 619
 Клопочка 431
 Клоп 78, 367
 Ключ 109, 230, 273
 Кнут, щелкать кнутом 96, 126, 208, 210, 223, 397, 457, 458, 459, 586
 Ковать 165, 186, 187
 Кожа, кожные болезни (см. также Шкура) 363—365, 365, 372, 543, 563
 Кожух 211, 214
 Козел, коза 208, 254, 589—590
 Конгус 61, 63, 187, 188, 189, 192, 193, 200, 234, 291, 417, 520, 524, 531
 Кол, колышек 57, 320, 322, 335, 612, 614
 Колдун 403, 404
 Колено 186
 Коленопреклонение 305, 309, 420, 558
 Колесо 82, 120, 397, 613, 634, 668, 674, 675, 676, 678, 680, 683
 Коливо 51, 268, 287, 288
 «Колодий» 219, 220, 589
 «Колодка» 209—244
 Колодец 117, 321, 325, 326, 331, 332, 393, 413, 503, 504, 620, 642, 660
 Колокол, колокольный звон, колоколья 87, 113, 161, 162, 279, 282, 392, 456, 495, 554, 570
 Колокольчик 96, 142, 161
 «Колосок» 621—622
 Колосья 182, 390, 396, 401, 402, 404, 414, 418, 423, 425, 427, 430, 435, 622, 685
 Кольбель 384
 Кольцо 484, 492
 Колючий 384
 Колядование 476
 Комары 122, 124
 Конец света, см. Эсхатология
 Конопля 64, 169—176, 211, 355, 633
 Константина и Елена свв. (21.05) 336, 426
 Конь, лошадь 34, 37, 51, 53, 58, 59, 61, 107, 145, 165, 219, 260, 296, 325, 358, 359, 375, 376, 382, 440, 454, 498, 569, 584—585, 639
 Конюх 455
 Копать, рыть 74, 112, 113, 321, 334, 335, 336
 Копыта 55, 296, 331
 Кора 639, 640, 643, 671, 674, 677
 Корень 113, 251, 553, 643, 644
 Корзина 79, 80, 84, 98, 366, 548, 674, 675, 677, 684
 Кормить, кормление 269, 272, 277, 280, 281, 286, 305, 384, 515, 543
 Корова 42, 61, 141, 353, 354, 377, 389—400, 425, 428, 462—464, 504, 529, 565

- «Королевские обряды» 94—96
«Король» 94—96, 102, 455—459
Корона 118
Короста 39, 363, 364
Короткий, куцый, укорачивать(ся) 34, 57, 75
Корчма 96, 171, 197, 208, 210, 211, 219, 222, 224, 254, 378, 459, 494, 532
Коршун (см. также Ястреб) 531, 554, 647
Корыто 148, 221, 222, 223, 227
Коса (орудие) 253, 646
Косить, сенокос 77, 165, 242, 253, 310, 394, 496, 542
Костер 46, 77, 78, 80, 93, 98, 111, 132, 144, 158, 163, 186, 190, 191, 239, 270, 271, 272, 338, 377, 381, 385, 386, 389, 394, 395, 397, 403, 423, 431, 432, 433, 436, 453, 454, 457, 461, 495, 497, 499, 506, 515, 521, 543, 586, 600, 613, 614, 635, 637, 663—693
Кости 213, 242, 295, 307, 313, 338, 414, 415, 422, 502, 569, 683
Костра, кострица 279, 685
«Коструб», «Кострома» 220, 536, 627—630, 646
Кот, кошка 321, 569, 596
Кочерга 533
Кража, красть 41, 82, 91, 98, 144, 167, 224, 230, 247, 329, 332, 388, 390, 392, 393, 396, 401, 402, 455, 477, 486, 507, 544, 552, 594, 596, 616, 664, 673, 686
Кралоцы 425, 471
Крапива 145, 153, 154, 364, 365, 514, 612, 613, 674, 677
Красная горка 145, 164, 474, 479, 496, 497
Красноречие 94, 96, 98, 99
Красный угол 235, 585
Красный цвет 156, 193, 258, 378, 419, 639, 647, 658, 659
Крашенки, см. Яйцо пасхальное
Крест, крестить 81, 147, 157, 269, 276, 277, 286, 287, 303, 306, 312, 315, 337, 377, 383, 394, 399, 419, 422, 423, 424, 425, 426, 428, 429, 430, 435, 437, 460, 484, 562, 613, 644, 676, 683, 689, 690
Крестины 194
Крестные родители 149, 198, 255, 256, 259, 474, 644
Крестный ход, см. Процессия религиозная
Крещение (календ.) 111, 261, 465, 496, 552
«Крещение кукушки» 483, 485, 525, 638, 642—645
Кривой, кривизна, окриветь 35, 58, 367—368
Крик, кричать 96, 160, 191, 231, 336 петушиный крик 549
Критика общинная 89—105, 457—458, 639
Кровь 147, 553, 564, 595, 617
Кройть 59
Кропить 261, 388, 392, 403, 421, 424, 431, 432, 460, 654, 655
Кросна, см. Навой
Крот 43, 53, 75
Крошки, крошить 286, 306, 313
Круг 138, 338, 397, 437, 464, 486, 549, 683
Крутить, см. Вертеть
Крыса 118
Крыша 45, 80, 143, 155, 205, 206, 211, 383, 463, 491, 543, 566, 572
Кудель, см. Пряжа
Кузнец 186, 187
Кукеры 81, 98, 179—182, 523—524, 597
Кукла (см. также Чучело, кукла) 208, 213, 279, 355, 384
Кукуруза 62, 259, 654, 660
Кукушка 78, 120, 124, 125, 161, 163, 447, 485, 554, 617, 645

- Кулачный бой 144, 145, 146
 «Кулиг» 175, 496
 Кулич 78, 141, 149, 280, 414
 Кумиться, кумление 218—219, 480, 481—492, 611, 644
 Купала, см. Иванов день летний
 Купать(ся) 87, 88, 121, 131, 159, 313, 325, 357, 375, 404, 477, 504, 515, 559, 561, 563, 638, 640, 641, 644, 647, 657
 Купля — продажа 154, 208, 209, 224, 553
 Курбан 146, 331, 422
 Курица 60, 61, 65, 141, 147, 182, 199, 201, 251, 252, 255, 323, 338, 366, 377, 384, 388, 448, 460, 594
 Кусать, кусок (см. также «Ламкане») 139, 140, 221, 222, 234, 238, 390, 401, 402, 488, 552, 568
 «Куст» 526, 619—621
 Кутья 45, 300

 Ладарицы 326, 403, 426, 471, 480, 523
 Лазарева суббота 75, 173, 299, 327, 471, 472, 479, 488, 489, 498, 652—657
 Лазарки 125, 173, 303, 425, 439, 470—471, 488, 527, 652—657
 «Ламкане» 139, 226, 384
 Ламя 423
 Лапти 58, 85, 249, 328, 384, 500, 545, 585, 674, 677, 688
 Ласка 61
 Ласточка 119, 120, 123
 Легенды 281
 Лед, ледоход 108, 116, 117, 190, 336, 375, 563
 Лен 63, 64, 132, 166, 169—176, 292, 410, 424, 439, 518, 587, 589, 684, 685
 Лента 214, 215, 217, 218, 222, 235, 455, 605, 610, 621, 634

 Ленъ, лентяй 130, 131, 133, 457, 641
 Лепешка 182, 194, 260, 261, 271, 401, 452, 453, 460, 484
 Лес 74, 164, 310, 329, 351, 354, 447, 544, 644, 645
 Лестница 306, 409, 435
 Лето 37, 107, 118, 121, 127, 137, 144, 150, 466, 669
 Леторосль 304, 551
 Лечить, лечение, лечебный 357, 360, 362, 364, 376, 425, 430, 462, 620
 Лизать, облизывать 403
 Лиса 121, 122
 Лихорадка 130, 386, 552
 Лицо 583, 585, 624, 625, 635, 640, 654, 658, 659, 683
 Лоб 147, 383, 545
 Ловить 210, 225, 242, 255, 325
 Лодка 195, 221, 223
 Ложка 44, 139, 408, 415, 447, 448, 497, 502, 515
 Ломать 182, 194, 310, 321, 355, 519, 542, 600, 614, 618, 677
 Лопата хлебная 79, 393
 Лук 66, 123, 153, 544, 619
 Луна 313, 396, 402
 фазы луны 551
 Лучина 109
 Любовная магия 514, 687—688
 Лягаться 260, 595
 Лягушка 63, 76—77, 115, 118, 122, 123, 124, 128, 190, 321, 329, 330, 366, 394, 470, 569, 641, 653

 Мавки, см. Нави
 Мак 77
 Маккавеев братьев день (1.08) 376
 Мальчик 141, 142, 163, 188, 193, 477, 643
 Мамник (демон) 38, 402
 Мандрагора 553
 Маргарита св. (10.06) 333

- Марк св. (25.04) 113, 115, 159, 173, 268, 321—323, 329, 330, 331, 334, 424—425, 430, 441, 452, 475, 561, 562
- Март 139, 153
- Мартеница 120
- Мартын св. (14.04) 120, 121
- Марфа св. (3.05) 154
- Масленица 34—71, 78, 79, 85, 98, 126, 137, 139, 140, 142, 146, 147, 148, 153, 169—202, 203—244, 246—249, 255, 377—379, 381—386, 469, 496, 499, 502, 507, 523—524, 583—598, 668, 669, 679, 680, 682, 684
- Масло 82, 164, 165, 175, 199, 201, 202, 556
- Маслобойка 390
- Матфей (Мацей, Матей) св. (24.02) 65, 71, 108, 110, 116, 120, 160
- Мать (см. также Родители) 155, 217, 260, 291, 313, 314, 315, 316, 402, 534
- Мед 251, 256, 260, 654, 686
- Медард (8.06) 333
- Медведь 92, 121, 136, 206, 454
- Межа, см. Граница
- Мельница 49, 86, 140, 335, 338, 568
- Мерить 446
- Месить, замешивать 62, 258, 335
- Мести, обметать 55, 76, 77, 78, 79, 292, 307, 401, 526, 670, 688
- Место культовое 258
- Месячные 260, 475
- Метаморфозы 52, 394, 548, 556, 563, 568, 569, 617, 645
- Метла 171, 384, 456, 463, 533, 543, 639, 674, 677, 682, 685
- Мефодий (20.06) 333
- Мешок 221, 225, 254
- Мир, см. Свет
- Михаил Архангел (8.11) 256
- Множественность 686
- Могилы 45, 46, 47, 51, 268, 269, 270, 277, 280, 281, 281, 288, 289, 292, 303, 304, 305, 306, 307, 309, 312, 314, 319, 351, 623, 644
- Можжевательник 84, 669, 676
- Молебен 201, 322, 328, 332, 339, 410, 411, 412—413, 425, 426, 428, 430, 443, 454
- Молиться, молитва 268, 279, 280, 415, 423, 424, 550
- Молния 339, 572
- Молодежь 163, 185, 465—512, 513—521, 670, 674, 685
- Молодожены 178, 187, 192, 245—262
- Молодой — старый 80—86, 140, 154
- Молоко, молочные продукты 42, 80, 81, 82, 141, 154, 155, 165, 199, 201, 261, 272, 334, 336, 370, 377, 386, 389—400, 399, 400, 428, 450, 452, 460, 461, 494, 504, 572, 635
- Молотить 165
- Молчание, тишина 77, 257, 258, 261, 489, 550, 640
- Моль 558
- Монета 120, 182, 257
- Мор, падеж скота 41
- Море 74, 382, 550
- Морковь 189
- Мороз 121
- Мост 393, 635
- Мотать 63
- Мотовило 194
- Мужской — женский 114, 177, 192, 199, 410, 416, 456, 470, 483, 583, 585, 590
- Мужчина, мужской, 170, 171, 193, 197, 492—494, 636
- Музыка 307
- Музыкальные инструменты 126, 127, 378, 550, 622, 623
- Музыкант 197, 209
- Мука, мучение 274, 275, 290, 301
- Мукá 117
- Муравьи 115, 119, 556

- Мусор, мусорная куча, выгребная яма
 49, 61, 72, 76, 77, 78, 193, 272, 386,
 395, 396, 526, 592, 670, 691
- Мужы 358
- Мыло 566
- Мыть(ся), умываться 56, 58, 59, 79,
 84, 86, 88, 131, 155, 164, 186, 197,
 286, 291, 292, 312, 320, 363, 655
- Мыши, мышинный 39, 43, 53, 54, 62,
 75, 76, 240, 367
- Мясо 38, 80, 81, 147, 154, 199, 272, 281
- Мясоед 215, 242, 465, 466
- Мясопустная неделя 44, 45, 46, 47,
 147, 190, 255, 256
- Мять 188
- Нави, нявки, мавки** 283, 296—298,
 314—315, 348, 351, 359, 394
- Наводнение 333
- Навоз 72, 73, 79, 118, 206, 392, 399,
 595
- Навой 390, 396, 402, 495, 654—655,
 659
- Навский четверг 292, 296—298, 347
- Нагота 77, 78, 186, 195, 197, 253, 260,
 390, 401, 402, 404, 522, 526, 530,
 533, 549
- Назад 73, 572
- Наизнанку 383
- Наказывать, наказание 42, 92, 96, 97,
 210, 213, 217, 230, 231, 232, 247,
 249, 274, 295, 330, 372, 394, 501,
 504, 641, 688
- Наоборот 133, 164
- Народ мифический (см. также Рахма-
 ны) 283
- Нарыв 363
- Наседка (см. также Курица) 65
- Насекомые 78—79, 119
- Насест 88, 163
- Натощак 125, 287, 414, 653
- Находить — искать 130
- Начало — конец 138, 162
- Небо 267, 305, 314, 318, 564, 691
- Невеста 472, 496, 497, 498, 642, 643,
 652, 654, 657, 659, 688
- Невинность 550
- Недостатки, пороки 89—104
- Нестор св. (25.10) 76
- Нечистая сила, нечистые духи 373,
 376, 379, 430, 457, 544, 548, 549,
 665, 680
- Никола вешний (9.05) 159, 324, 326,
 332, 337, 426, 441, 447, 452, 453,
 454, 493, 506, 561
- Никола зимний (6.12) 257, 497
- Никола Студеный (4.02) 54
- Нить, нитка 73, 138, 139, 164, 338, 385,
 390
- Нищий 287
- Новорожденный 570
- Новый, обновлять 149, 152—168, 175
- Новый — старый 153, 156, 158, 452,
 514, 543, 583, 586, 679, 689, 691
- Новый год 30, 41, 141, 150, 161, 240,
 241
- Ноги 58, 73, 172, 186, 211, 213, 214, 216,
 217, 219, 383, 384, 440, 568, 683,
 684
- Ногти 58, 59
- Нож 62, 198
- Ножницы 54
- Нора, берлога 122, 136
- Нос 43, 51, 588
- Ночвы 84
- Ночь 338, 384, 393, 543
- Нюхать 304, 310, 542
- Обвязывать** 84, 212, 685
- Оберг 361, 370, 383, 397, 422, 446,
 572, 682—683, 689
- Обжорство 197, 198, 588
- Обливанный понедельник 96—97,
 503—505

- Обливать (см. также Поливать) 96, 131, 230, 261, 278, 319, 324—326, 357, 413, 414, 427, 460, 503—505, 607, 620, 622, 623, 631, 634, 655
- Обманывать 384, 664
- Обматывать, окружать нитью 338, 390, 396
- Обмен 255, 257, 259, 260, 261, 491, 492, 502, 504
- Обмирание 315
- Оборотничество, см. Метаморфозы
- Обретение главы Иоанн Предтечи (24.02) 127, 136
- Обсыпать 77, 78, 230, 254, 427, 550, 654
- Обувать — разувать 187, 246, 259
- Обувь 187, 259, 321, 568, 585, 616, 688
- Обходить вокруг, обносить, объезжать 66, 72, 73, 76, 77, 81, 85, 94, 178, 208, 236, 325, 326, 338, 358, 390, 393, 396, 397, 402, 408, 413, 420, 422, 431, 432, 437, 439, 441, 445, 461, 477, 480, 495, 505, 629, 683, 686
- Обходной обряд 131, 147, 159, 176, 177, 190, 230, 249, 254, 339, 419, 424, 453, 455, 473, 476, 591, 594, 597, 601, 605, 607, 609, 611, 620, 622, 639, 652—657, 657, 673
- Овес 170, 171, 230, 447
- Овощи 142, 154, 366
- Овцы 42, 60, 173, 256, 428, 450, 460, 462
- Оглашать 94, 497, 499, 687
- Оглядываться 526
- Огонь 73, 113, 114, 115, 127, 140, 149, 157, 259, 281, 338, 339, 423, 432, 546, 634, 688, 692
огонь живой 689
- Огораживать 338, 377, 437
- Огород 351, 355, 493, 614, 618
- Огурцы 376, 439
- Одалживать 247
- Одежда 51, 54, 57, 60, 83, 85—86, 128, 189, 213, 216, 247, 254, 255, 256, 259, 277, 292, 308, 314, 324, 333, 335, 336, 337, 392, 471, 474—475, 476, 484, 496, 497, 518, 552, 583, 584, 585, 588, 590, 601, 603, 611, 621, 624, 633, 634, 635, 638, 639, 642, 643, 652, 654, 657, 658, 680
- Озеро 331, 357, 570, 672
- Окно 45, 52, 54, 127, 205, 206, 251, 252, 500, 502
- Окуривать 47, 72, 84, 114, 288, 303, 306, 384, 385, 669
- Ольха 500, 616
- Омела 569
- Онуфрий св. (12.06) 555
- Оповещать 279
- Опоясывать(ся) 258, 390, 659
- Оргиастическое поведение 528—536
- Орех 303—305, 305
- Орех лесной 191, 337, 361, 377, 422, 424, 510, 551
- Орехи 333
- Орисницы 362
- Освящать, освящение 129, 154, 155, 325, 338, 339, 376, 413, 425, 430, 544, 550, 561, 563, 689, 691
- Осел 125, 130
- Осень 76
- Осина 500, 548
- Осквернять 159, 166, 192, 563
- Оскорблять 501
- Осменывать 89—104, 145, 213, 241, 249, 455, 477
- Остатки 44, 47, 80, 81, 338, 415, 423, 435, 620, 668, 674, 679, 690
- Осуждать 89—104, 616
- Отбросы 213, 242, 253
- Отверстие 378
- Отец 253
- Отказ, отказывать 223, 234, 235

- Открывать, отмыкать, отпирать 108, 109, 113, 122, 127, 161, 267, 271, 307, 322, 548, 552, 553, 564, 567—570, 691
- Открытый — закрытый 182, 565
- Отпевать 50
- Охота, охотник 43, 166, 378, 595
- Очаг 51, 79, 83, 384
- Очищение, очистительные обряды 72—88, 248, 254, 261, 286, 642, 670
- Падеж скота** 177
- Пауза 38, 167, 173, 380, 420
- Палка, шест, жердь, посох 51, 108, 164, 211, 216, 242, 500, 572, 613, 615, 634, 675, 685, 688
- Пальцы 59
- Панихида 47, 285, 286, 306, 312
- Панспермия 149
- Папоротник 544—550, 569, 617
- Паремия календарная 38, 41, 42, 49, 63, 107—122, 125, 127, 133, 136—137, 158—160, 197, 198, 201—202, 215, 310, 322, 323, 332, 333, 400, 418, 441—450, 465, 466, 505, 529, 544, 562
- Парень 82, 89—90, 95, 96, 145, 176, 186, 203—244, 326, 338, 419, 465—512, 513—521, 614, 638, 657, 687, 692
- Пародия 194, 195, 218, 237, 241
- Пастух 131, 147, 182, 256, 395, 420, 451—464, 638, 671, 674, 682
- Пасть (животного) 54
- Пасха (пасхальная неделя) 41, 42, 49, 78, 96—97, 129, 130, 131, 132, 148, 156, 157, 161, 162, 165, 166, 167, 172, 257, 259, 267—301, 314, 319, 320, 323, 324, 331, 332, 334, 337, 338, 376, 379, 380, 410, 431, 436, 441, 468, 469, 475, 480, 490, 491, 493, 495, 496, 502, 503, 505, 506, 507, 516, 527, 555, 559, 560, 564, 565, 570, 572, 607, 627, 657, 689—692
- Паук 138
- Паутина 76
- Пахарь 179, 181, 182
- Пахота, пахать 43, 112, 113, 158, 229, 322, 336
- Пахота ритуальная 142, 159, 176—182, 230, 442
- Пень 171, 223, 224, 227, 229, 240
- Пепел, зола 61, 79, 83, 190, 206, 213, 225, 226, 254, 272, 286, 423, 566, 683
- Пепельная (Чистая) среда 36, 38, 79, 80—83, 178, 186, 190, 204, 206, 208, 210, 211, 213, 238, 254, 379, 587, 591
- Пеперуда 324, 331, 655
- Первый — последний 45, 81, 116, 120, 122, 155, 165, 166, 179, 235, 242, 253, 258, 279, 289, 335, 337, 379, 390, 396, 404, 418, 423, 443, 455—459, 461, 475, 495, 556, 638, 641, 684, 685, 687, 692
- Переворачивать(ся), см. Вертеть
- Перевесло 210, 213
- Пережин 403—404
- Перекресток 404, 687
- Перепелка 448
- Переступать, перегонять, переносить (см. также Прыгать. перепрыгивать) 669, 671, 682, 683, 687
- Песок 83, 306, 634
- Песни 142, 176, 195, 197, 273, 286, 315, 358, 427, 428, 433, 438, 473, 533, 543, 622, 625, 626, 627, 631, 646, 647, 648, 649, 657
- авсеневые 553
- великопостные 82, 150, 211—212, 254—255, 603, 604, 606, 607, 608
- весенняя 653
- веснянки 126, 638
- волошебные 158, 441

- вьюнишные 250—252
ивановские (купальские) 325,
332, 428, 480, 498, 518—521,
637, 638, 672, 674, 677,
678, 681
качельные 508—510, 517
кумительные 483, 485—486
кустовые 620—621
лазарские 173, 471, 488, 489, 652,
653, 654, 659
лалынские 493
летние 632
масленичные 81, 171—172, 188—189,
191, 198, 206, 207, 584, 587,
589, 590, 595, 596
свадебные 522, 652
тронцкие (духовские) 444, 532,
535, 618
русальные 367, 634
флорнанские 476
юрьевские 109, 131, 173, 331, 418,
419, 442, 444, 622, 623, 624
- Пест 220
Петр св. 316
Петров день (29.06), петровские
праздники 145, 159, 253, 302, 306,
310, 316, 322, 325, 336, 338, 348,
367, 387, 398, 400, 447, 453, 460,
469, 496, 497, 506, 507, 542, 544,
554, 617, 645, 671
Петров пост 346, 367, 466, 529, 531,
533, 555
Петровское заговенье 145, 273, 302, 358,
359, 493, 514, 522, 532, 534, 611,
628, 631, 633, 636, 645, 646, 667
Петух 92, 549, 596, 607
Петь, пение 117, 125, 126, 127, 129, 165,
166, 257, 303, 307, 403, 422, 440
пение птиц 123, 554—555
Печенье фигурное 45, 52, 75, 120, 173,
238, 251, 409, 414, 432, 435
Печка 79
- Печь, выпекать 331, 332
Пещера 568
Пирог 154, 198, 253, 256, 258, 453
Пить, выпивка, пропивать 55, 176, 202,
213, 217, 220, 222, 237, 287, 454,
494, 593
Пища 44, 62, 73, 80—83, 147, 152—155,
194, 197—200, 259, 277, 303, 314,
604, 679, 690
пасхальная 79, 280, 338, 414, 691
Плакать, плач 223, 306, 309, 646
Плата, выкуп 48, 190, 208, 209, 210,
211, 214, 215, 217, 219, 223, 227,
247, 248, 253, 254, 416, 472, 477,
591
Платок 58, 259, 261, 303, 474, 484,
504, 505, 569, 583, 610, 616, 625,
639, 646, 647
Платье 475, 625
Плевать 384, 544
Плести, заплетать 58, 59, 73, 138, 165,
308, 359, 366, 376, 470, 508
Плут 85, 142, 159, 176, 178, 180, 229,
230
Пльгть, плавать 615
Повитуха 149, 256, 536
Поворачивать(ся), см. Вертеть
Погода 138, 139
Погребение, см. Похороны
Подкова 52, 55, 59, 187, 563
«Подкозёлек» 208—209
Поднимать, подбрасывать 194, 254,
386, 408, 415, 417, 427, 435, 684
Подницы 157, 473
Подойник 380, 462, 622
Поединки 143—146, 281, 614, 616
словесные 89—90, 98, 144
Пожар 339, 689
Позор, позорить 205, 209, 223, 505
Поить 269
Покойник 49, 115, 279
покойник нечистый, заложный 49,

- 50, 310—317, 319, 327, 348, 351, 352
 покойник новоумерший 311, 312, 315
 Покров Пресвятой Богородицы (1.10)
 469
 Покупать, см. Купля — продажа
 Пол 304, 370
 Полазник 141, 455
 Поле 74, 355, 358, 359, 361, 371, 377,
 393, 401, 402, 407—450, 620, 621,
 626, 632, 645
 Поливать 45, 47, 160, 201, 202, 288,
 303, 305, 315
 Полночь 404, 549, 557, 565, 571
 Полный — пустой 48, 225, 401, 423
 Полотенце 143, 256, 257, 276, 277, 286,
 306, 420
 Полотно 59, 62, 128, 258, 292, 331,
 390, 458
 Полоть 366
 Польнь 361, 618
 Помело 163, 164
 Поминки, поминовения
 масляничные и мясопустные 44—49
 поминки пасхальные 267—301
 поминки троицкие 301—317, 348, 351
 поминки при жизни 310
 символические 328
 Понева 475
 Порог, крыльцо 76, 118, 252, 270, 591
 Поросянок, см. Свинья
 Порча 354, 386, 388, 404, 445, 446
 Посвятительные обряды 242, 245—
 262, 470—492, 652—657, 688
 Посетитель, посторонний 141
 Посиделки, супрядки 466, 474, 475, 477
 Пословица, см. Паремия календарная
 Пост, поститься (см. также Великий
 пост, Тример, Скоромный — по-
 стный) 62, 83, 242, 281, 322, 550
 Постель, кровать 234, 251, 252, 383,
 523, 543
 Посуда 48, 83—85, 182, 208, 247, 399,
 462, 600
 Потолок 313
 Похищать 74, 281, 488, 653, 657
 Похороны 49
 похороны ритуальные/символиче-
 ские 82, 92, 205, 327, 328, 330,
 333, 533, 534, 585, 592, 593, 595,
 604, 625, 626, 627, 628, 629, 631,
 632, 633, 643, 644, 646, 648, 649
 Похороны-свадьба 143
 Пояс 163, 522, 568
 Праведный, см. Грешный — правед-
 ный
 Праздники
 «скотьи» 452, 463—464
 пастушеский 451—464
 мужской или парней 453—454, 479,
 492—494
 женский или девичий 479, 480,
 492—494, 507
 Преграда, преграждать 240
 Предки 44, 45, 55, 283, 286, 291, 302,
 309, 319, 320, 334, 352
 Предметы режущие, колющие 59, 61,
 63, 74
 Преображение Господне (6.08) 315,
 376
 Преполовление Пятидесятницы 282,
 284, 301, 313, 314, 320, 323, 333,
 342, 347, 348, 359, 364, 413
 Приветствия, приветствовать 279, 455
 Приглашение 44, 75, 78, 240, 252, 257,
 280, 453
 Приговоры, припевки, присловья 74—
 75, 78, 85, 89—90, 92—99, 130, 131,
 133, 160—161, 173, 190—191, 192,
 194, 206, 322, 338, 393, 403, 408,
 410, 416, 427, 483, 495, 526, 560,
 626, 653, 658, 680, 682, 683, 684,
 685, 686, 687, 688
 Приметы, см. Паремия календарная
 Причисляться(ся) 58, 59, 74, 363

- Причитать, оплакивать, причитания 281, 284, 313, 319, 327, 488, 655, 266, 291, 307, 327, 328
657, 678, 684
- Проводы, проводной обряд 348, 353, 355, 359, 361, 584, 586, 600, 632, 634, 645, 667, 668, 679, 682
- Проводы (календ.) 275—280, 299, 334
- Продавать, см. Купля — продажа
- Прозвища 456, 474
- Проклятия 37, 98, 104, 281, 386, 445, 681
- Прокоп св. (26.02) 111
- Прокопий св. (8.07) 173
- Просо 418, 447, 449
- Просфора 47, 167, 300
- Просыпать, см. Будить, пробуждаться
- Протаскивать, принимать 361
- «Проходница», «пръстапулка», «прощъпалник» 224—5
- Процессия религиозная 129, 324, 332, 380, 411, 412—414, 419, 425, 429—432, 432
- Прощать(ся), просить прощения 45, 198, 255, 258, 281
- Прощеное воскресенье 45, 49, 198
- Прыгать, прыжки, перепрыгивать 170—172, 239, 335, 386, 478, 495, 497, 515, 634, 666, 682, 683, 684, 685, 687, 688
- Пряжа, кудель 62, 171, 174, 384, 684, 685
- Прялка 171, 384, 654
- Прясть 56, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 74, 109, 138, 164, 165, 188, 199, 253, 308, 338, 361, 372, 378, 589, 684
- Прятать(ся) 74, 122, 221, 226, 447—449
- Птица домашняя 147, 201, 366, 376, 686
- Птицы 108, 119—120, 136, 266, 308, 404, 642—648
- Пугало 242, 422, 615, 635
- Пугать 65, 72, 73, 74, 81, 176, 361, 394, 544, 634, 681
- Пуд св. (15.04) 116
- Пускать по воде 86, 109, 110, 111, 269, 281, 284, 313, 319, 327, 488, 655, 657, 678, 684
- Пчела 124, 162, 173, 251, 252, 267, 304, 654, 686
- Пшеница 132, 172, 187, 256, 303, 685
- Пьяный, пьянство 219, 323, 533
- Пятница 291
- Радость, радоваться** 46, 285, 288, 300
- Радуница** 275—280, 285—288, 292, 299, 301, 334
- Разбивать, разрушать (см. также Ломать)** 206, 225, 238, 322, 484, 535, 614
- Разбойники** 570
- Разговляться** 280
- Раздавать, см. Давать, раздавать**
- Рай** 48, 290, 301, 310, 310, 316, 565, 566
- Ракя** 197, 261
- Раны, отметины, царапины** 43, 59, 63, 296, 363—365, 548, 552, 553
- Расковник** 552—553
- Растения** 116, 267, 354, 541—553, 617, 643, 645
- Расти, рост** 351, 426, 441, 617, 619, 685
- Рахманский Великдень** 282—283, 347
- Рахманы** 281—285, 348, 384, 570
- Рвать, разрывать** 189, 378, 518, 532, 586, 614, 620, 633, 634, 645, 647
- Ребенок, дети** 43, 63, 131, 147, 155, 193, 194, 224, 261, 279, 281, 306, 314—316, 324, 325, 363, 364, 383, 384, 386, 428, 448, 658
- ребенок некрещеный 383
- Редька** 64
- Река** 117, 329, 375, 392, 491, 620, 644, 672
- Рекруты, рекрутские обряды** 143, 663
- Ремесленник** 109, 182
- Репа** 171, 174, 175, 208
- Репей** 500, 525, 644, 677
- Речь ритуальная** 44, 72, 80—82, 84,

- 92—99, 111, 117, 131, 148, 161—162, 167, 173—174, 181, 189, 207, 208—209, 211, 212, 216, 222, 240, 252, 254, 271, 315, 385, 397, 401, 402, 408, 409, 415, 421, 423, 427, 433, 458, 461, 499, 510, 525, 532, 563, 587, 588, 600, 603, 621, 625, 626, 640, 641, 646
- Решето 394
- Ржавый 38, 61, 221
- Ржать 358
- Рисовать 205, 256
- Ритуал-диалог, см. Диалог-ритуал
- Рога 425, 449, 463, 555—556, 571
- Родимое пятно 366
- Родители (см. также Мать, Отец) 186, 210, 214, 221, 256, 281, 476, 516
- Рождение, рожать, роды 38, 42, 43, 44, 50, 59, 63, 112, 193, 194, 220, 256, 290, 351, 366, 372
- Рождество Христово, Сочельник 138, 139, 143, 149, 161, 162, 165, 240, 338, 379, 380, 389, 402, 423, 431, 496, 553, 556, 557, 565
- Роженца 118
- Рожь 132, 355, 359, 375, 633, 644
- Роса 325, 356, 357, 370, 388, 390, 392, 393, 394, 395, 396, 401, 402, 403, 416, 417—418, 420, 421, 423, 435
- Рост, расти 108, 113, 684
- Рот 55, 75, 122, 140, 364, 366, 583, 601
- Рубаха 64, 143, 383, 402, 522, 589, 636, 637, 679, 685
- Рубить 238, 292, 310, 366, 617
- Ругать, поругание 209, 586
- Рука 55, 215, 256, 257, 258, 259, 292, 492, 548, 553, 562, 637
носить на руках 489, 621
- «Руса» (кожные болезни) 363—365
- Русалии (духи) 30, 340—372, 551
- Русалии (обходники) 361, 439
- Русалка 132, 313, 325, 329, 340—372, 376, 384, 409, 481, 632, 667
- Русальная неделя, русальный период 313, 314, 315, 340—372, 398, 551, 632
- Рухман (Руф) св. (8.04) 108, 111, 118
- Ручей 117
- Рыба 82, 117, 271
- Рыбная ловля, рыбак 43, 167, 174, 176, 313, 385
- Ряжение 73, 84, 171, 188, 205, 208, 209, 221, 236, 424, 523, 532, 533, 587
- Баба 192, 193, 211
- Баба Коризма 81
- Баба Рога 81
- Vachus 212
- Булка 192
- Булка и буенец 652
- Ведьма 680
- Vesnik (Весник) 144, 623
- Воробей 646
- Сопјас 177
- Дед 192
- Дяды 211, 254
- Дивья свадьба 597
- Еньова буля 659—660
- Жених 192, 222, 237
- Жид 211, 254
- Zarust 206
- Зеленый Юрий 144, 326, 476, 622—624, 650
- Зет 192
- Карнавал 198
- Коза 595
- Колосок 621—622
- Конь, кобыла 145, 177, 595, 633—633
- Конь и всадник 585
- Коранты 177
- Кострома 628
- Kral 525, 638—642, 650
- Kralovna 433, 525, 642
- Краль и кралица 525
- Krol и krolewna 525
- Кузнец 186
- Кукер 179, 192

- Кукерица 192
 Кукушка и кокун 525
 Купала 636
 Kurent 591
 Куст 526, 619—621, 650
 Лазар и Лазарица 653—654
 Маладая 526, 621
 Марина/Марена 637—638
 Медведь 92, 121, 136, 206—207, 211, 214, 594—595
 Молодожены 226
 Невеста 192, 193, 222, 223, 226, 237
 Огаі 142, 177
 Пуст 591
 Plužar 177
 Раболь 144
 Rūsa 359
 Русалка 634, 681
 Свадьба 223, 226
 Старци 176, 386, 597
 Старик и старуха 584
 Стрела/сула 648
 Толстый кум, толстая кума 174
 Тополя 621
 Тур 595
 Царица 192, 193
 Царь 179, 192, 193
 Цыган 248, 254, 455
 Черт 378
- Сад 62, 111, 142, 160, 161, 335, 386, 422, 426, 682, 685
 Сажа 79, 515, 683
 Сало 452
 Самодивы, самовилы 358, 359, 363, 374, 386, 394, 398
 Самоубийца, см. Покойник заложный, Висельник, Утопленник
 Сани 111, 175, 188, 212, 214, 215, 248, 378, 585
 Сапожник 109
 Свадьба, свадебный 53, 54, 143, 235, 237, 256, 257, 258, 259, 261, 291, 472, 534, 601, 621, 652
 чины свадебные 256, 523
 Свадьба игровая, символическая, мифическая 222—223, 226, 236, 239, 241, 363, 522—525, 597, 642
 Сватать, сватовство 223, 235, 466, 495, 497, 503, 616, 688
 Свекла 64, 366
 Свекор, свекровь 255, 256, 257, 258, 260, 503
 Сверчок 119, 122
 Свет — тьма (темнота) 46, 52, 56, 64, 109, 137, 271, 310, 314, 568, 691
 Свет (мир) 137, 138
 Свеча 45, 47, 77, 109, 157, 158, 269, 271, 280, 288, 303, 310, 411, 423, 426, 676, 689
 Свинья (свинина), поросенок 60, 146, 147, 199, 221, 222, 238, 242, 313
 Свист, свистеть 122, 123, 136, 231, 522, 555
 Свой — чужой 74, 81, 89—90, 94—95, 145, 148, 240, 241, 247, 262, 322, 352, 389, 393, 401, 501, 526, 591
 Связывать 74
 Святки 37, 148, 193, 514
 Священнослужитель 50, 65, 167, 191, 213, 258, 277, 278, 279, 325, 328, 379, 380, 409, 411, 412—413, 425, 426, 430, 436, 442, 477
 Сев, сеять, сажать 43, 63, 158, 292, 322, 323, 324, 334, 335, 357, 366
 Сев ритуальный 176—182, 230
 Сексуальность, связи внебрачные 90, 92, 93, 96, 98, 127, 189, 192, 197, 205, 291, 516, 520, 528—536, 588
 Сельдь 211, 213
 Семена 64, 113, 180, 260, 545, 548
 Семик 312, 347, 408, 453, 482, 515, 525, 611
 Семь 189, 196, 197, 283, 337, 377, 550, 572
 Семья 148, 149, 252, 312, 313, 314, 351,

- 409, 413, 414, 585
 Сено 392
 Сердце 167
 Серебро 88, 120
 Серп 403
 Серьги 38
 Сеть 167, 174, 213, 378, 385
 Сжигать 72, 75—80, 82, 83, 85, 186, 191, 192, 205, 304, 310, 314, 327, 338, 385, 386, 398, 433, 480, 585, 592, 599, 600, 603, 614, 615, 618, 620, 626, 629, 634, 635, 637, 665, 670, 679—682, 683
 Сидеть, садиться, сажать 141, 222, 223, 231
 Сидор св. (14.05) 561
 Сила, сильный 200
 Симеон св. (3.02) 39, 43, 54, 61, 62, 71
 Симеон Столпник (1.09) 143
 Сирота 38, 334, 619, 655
 Скатерть 44, 287, 313, 392, 420, 550
 Сквернословие 185, 189, 190, 195, 196, 219, 533
 Скворец 64
 Скворода 225
 Скорлупа 78, 141, 279, 280—282, 284, 313, 408, 461, 605, 686
 Скоромный — постный 35, 37—38, 80—83, 199, 200, 379
 Скот (см. также Выгон скота) 41, 43, 57, 58, 60, 61, 150, 201, 335, 336, 366, 376, 389—400, 419, 420, 423, 425, 449, 451—464, 494, 526, 543, 556, 557, 638, 671, 682, 686, 691
 След 55, 59, 241, 272, 286, 389, 392, 395
 Слезы 279, 309
 Слепой, слепота 226, 556
 Случка 63
 Слушать, слышать, подслушивать 282, 304, 307, 308, 336, 423, 549, 554, 556, 557, 565, 570
 Смерть, умирание 38, 44, 48, 49, 50, 290, 300, 301, 308, 351, 366, 385, 557, 592, 603, 637, 682
 Смерть — воскресение 626, 627—630, 644, 656
 Смех, смеяться 155, 646
 Смола, см. Деготь
 Смотреть, осматривать 378, 441, 443—446
 Смотровины 247, 496, 658
 Снег 78, 247, 248
 Сновать 43, 55, 60, 61, 137, 199, 291, 292, 320
 Сноп 159, 171, 234, 410, 587, 628, 634, 635, 680, 685
 Собака 37, 194, 569
 Совершеннолетие 473, 475, 488
 Сокол 252
 Солнце 84, 110, 121—123, 137, 138, 167, 313, 527, 555, 558—562, 567, 572, 659
 Соловей 252, 555
 Солома, соломенный 93, 98, 138, 144, 161, 186, 208, 209, 215, 221, 223, 338, 385, 386, 392, 402, 423, 583—585, 587, 588, 590, 592, 594, 613, 616, 623, 632, 669, 674, 675, 677, 678
 Соль, солить 84, 223, 248, 392, 392, 550, 566
 Сон, спать, сновидения 38, 49, 52, 112, 129—133, 362, 495, 518, 543, 571
 Соревнование, состязание, бега 52, 144, 145, 165, 176, 256, 305, 408, 455, 456, 476, 478, 479, 495, 616, 638, 664, 673, 688
 Сорняки 132, 213, 431, 433, 682
 Сорок 114, 119, 120, 121, 136, 258, 284, 333, 477—478
 Сорок мучеников (9.03) 45, 61, 62, 108, 111, 114, 118, 119, 120, 128, 129, 136, 137, 149, 161, 163, 256, 260, 489, 527, 556, 658, 670
 Сосед, соседи 78, 89—90, 91, 92, 95, 98, 144, 145, 194, 222, 269, 314, 316, 388, 428, 664
 Сосна 236, 240, 431, 622, 640
 Софья св. (5.05) 128

- Соха 163
Сочельник, см. Рождество
Спать, см. Сон
Спина 260, 351
Спиридон св. (12.12) 136
Спор 112, 355, 402
Среда 291, 353, 364
Средопостие 59, 60, 82, 163, 599
Сретение 39, 43, 44, 54, 61, 63, 71, 113, 121, 122, 123, 125, 136, 142, 144, 148
Ссора 42
Стадо 161, 163
Станислав св. (8.05) 505
Старая дева, см. Безбрачие
Старик, старуха 44, 140, 171, 362, 584, 603, 619
Старый, старость, старье 156, 208, 588, 590, 591, 592, 616, 634, 674, 679, 690, 685
Старый — новый/молодой, см. Молодой — старый, Новый — старый
Степан св. (27.12) 205
Стирать 56, 58, 86, 164, 291, 292, 312, 313, 337, 361, 392
Стол 44, 55, 84, 276, 287, 412—413, 453, 455
Столб 379
Сторожить, караулить 236, 388, 394, 403, 568, 664, 681
Страстная неделя 38, 84, 58, 75, 76, 77, 79, 82, 86, 110, 113, 130, 131, 138, 157, 158, 162, 163, 166, 167, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 281, 283, 286, 290, 299, 302, 314, 331, 332, 335, 379, 392—394, 431, 497, 503, 551, 560, 561, 566, 567, 572, 600, 669, 689, 690, 691
Страшный суд 379
Стрела, шайба 176, 499, 669, 677—678, 685, 687—688
«Стрелу/сулу водить» 339, 648—649
Стрелять 127, 167, 176, 445, 456, 459, 460, 595, 690
Стрига 404
Стричь 42, 87, 361
Строить, строительные обряды 143, 162, 218, 367
Стул ритуальный 380
Ступа 65, 218, 239, 240
Стучать 161, 162, 176, 252
«Суд» (см. также Осуждать) 91—93, 98, 591, 593, 595, 616, 639—640, 647
Судьба 226, 362, 567
Сумасшествие, см. также Бешенство 43, 60, 278
Супруги, в т.ч. символические 192, 193, 523
Сурок 121, 122, 123, 136
Сухой, сухость, сохнуть, сушить 36, 58, 308, 323, 331, 355, 357, 362, 372, 558, 685
Счастье — несчастье 38, 41, 44, 165, 290, 505, 565
Счет, считать 163, 235
Сыр 62, 139, 154, 155, 198, 199, 201, 202, 218, 225, 253, 261, 380, 450, 460, 478
Сырой, см. Вареный — сырой
- Т**
Таласым 51
Танцы, танцевать 170—172, 189, 209, 211, 213, 214, 215, 272, 288, 291, 307, 351, 358, 361, 367, 378, 384, 393, 404, 426, 454, 456, 472, 477, 503, 559, 560, 594
Тараканы 78, 242, 367
Тарасий св. (25.02) 130
Телега 111
Теленок 201, 202
Тело 364, 383
Тень 136, 139, 303
Тепло — холод (теплый — холод-

- ный) 110, 114, 115, 121, 122, 123, 124, 136, 137, 144, 562
- Терновник 158, 384, 500, 549, 550, 616
- Тесто 161, 258
- Тесть, теща 198, 199, 247, 253
- Тис 383, 425
- Ткать 43, 59, 320
- Ткачество 162
- Тодор св. (см. также Федор св.) 36, 50, 51, 55, 107, 114, 327, 350, 359
- Тодор св. летний (8.06) 324, 426, 558
- Тодорова неделя (1—я неделя Великого поста), Тодоров день 34—71, 75, 145, 150, 153, 167, 226, 256, 258, 259, 260, 382, 476, 670
- Тодоршы 50, 51, 52, 55, 56, 59, 350, 352, 381, 382
- Толстый — худой 171, 172, 174, 198, 200, 239, 584, 591, 592
- Топить (в воде) 83, 110, 215, 271, 329, 330, 359, 375, 584, 586, 592, 593, 599, 604, 611, 612, 632, 635, 636, 638, 641, 645 «Тополя» 621
- Топор 62, 116, 572
- Топтать, топать 52, 55, 172, 291, 354, 358, 418, 442, 618
- «Тот свет» 48, 49, 55, 274, 278, 281, 291, 303, 309, 310, 315, 316, 470, 549, 556, 653
- Трава 64, 116, 153, 161, 288, 310, 323, 328, 351, 370, 375, 376, 395, 440, 452, 542, 543, 552, 613, 659, 674, 676
- Травестия 194, 212, 522
- Трапеза совместная 49, 142, 147, 148, 160, 260, 272, 280, 287, 303, 306, 307, 327, 408, 413, 415, 426, 431, 435, 453, 454, 455, 458, 459, 476, 479, 480, 483, 484, 488, 492, 493, 515, 516, 611
- Три 380, 470, 682, 683
- Тример 48—50, 51
- Трифон св. (1.03) 37, 43, 53, 57, 61, 62, 75, 114, 116, 159, 173, 194, 442
- Троица (троицкая неделя) 41, 143, 158, 273, 283, 319, 320, 323, 325, 331, 333, 337, 338, 342—372, 387, 398, 417, 453, 462, 479, 481, 482, 493, 496, 506, 513—539, 559, 610—612, 618, 619, 624, 632, 668
- Труба печная 163, 165, 205, 221
- Трубить 397
- Трубочист 79
- Трясти 161, 163
- Тыква 171, 175, 181
- Убивать, убийство (в т.ч. ритуальное)** 167, 278, 296, 321, 590, 596, 597, 649
- Убирать, чистить 51, 292, 331, 471
- Угол 54, 64, 76, 77, 78, 79, 401, 402, 415, 423, 552, 589, 673
- Уголь 59, 395, 546, 552, 683, 686
- Угощать 49, 177, 212, 213, 214, 217, 219, 227, 249, 251, 252, 253, 255, 258, 259, 287, 314, 316, 376, 452, 453, 455, 459, 489, 502, 504, 595, 621
- Угрожать 74, 148, 176
- Удача 165—167, 409
- Удод 78
- Уж 63, 321, 571
- Указ масленичный 195—196
- Украшать 45, 147, 214, 215, 217, 222, 269, 280, 303, 309, 315, 337, 419, 425, 432, 441, 452, 455, 458, 462—464, 470, 500, 502, 503, 507, 605, 610, 612, 613, 614, 615, 621, 654, 676, 682
- Украшения 259, 648, 657
- Укус 81
- Улей 686
- Умение — неумение 90, 96, 163, 165, 473, 688
- Умывать(ся), см. Мыть(ся)
- Уничтожение ритуальное 74, 77, 78,

- 80, 85, 92, 487, 586, 602, 613, 626,
635, 677, 679—682, 690
- Упряжь (конная, тягловых животных)
218, 237, 247, 380, 390, 567
- Урод, уродство 40, 42, 56, 59, 63, 64,
65, 366, 372
- Урожай — неурожай 41, 124, 125, 132,
159, 160, 176, 179, 181, 182, 229,
283, 304, 332, 366, 372, 400—405,
407—450, 549, 595, 614, 644, 653,
660, 678, 685, 686
- Усекновение главы Иоанна Предтечи
374, 542, 555, 563
- Утварь домашняя 73
- Утка 120, 571, 646
- Утопленик 283, 312, 313, 314, 351
- Ухаживать 186
- Ухо, уши 408
- Учить, обучать 163, 165
- Ф**акел 385, 432—433, 461, 588, 664,
668, 669, 671, 677, 680, 682, 683,
685, 686, 692
- Фаллическая символика (см. также
Гениталии, Задница) 188, 190, 192,
193, 327, 329, 330, 455, 524, 532—
535, 630
- Фартук 119, 182, 306
- Фасоль 439, 654
- Февраль 33, 39, 44, 53, 59
- Федор св. (см. также Тодор св.) 64,
220, 589
- Федот св. (18.05) 447
- Федул (Феодул) св. (5.04) 119, 122,
127
- Феодосья (29.05) 444
- Филипп и Якуб свв. (1.05) 338, 449,
476, 616
- Флориан св. (4.05) 158, 323, 339, 476, 616
- Фомино воскресенье (неделя) 122,
250, 253, 279, 282, 284, 285, 287,
291, 313, 364, 466, 584, 668
- Ф**рукты 47, 143, 161, 315, 316, 366,
498, 543, 613, 615, 676
- Х**алва 139
- Харламбий св. (11.02) 43, 53, 114
- Хвастать 501
- Хвост 208
- Хлеб, хлебы, хлебцы (см. также пече-
нье фигурное, Калач, Каравай, Ле-
пешка, Печенье фигурное) 45, 46,
47, 55, 118, 132, 139, 153, 256, 260,
268, 280, 287, 288, 303, 305, 390,
412—413, 414, 417, 420, 431, 444,
447, 448, 452, 454, 568
- Хлев, загон 61, 77, 79, 393, 394, 399,
462, 557, 558, 671, 682, 686
- Хлопать в ладоши 176
- Хмель 84
- Ходить, хождение 224, 275, 407—450,
621, 622, 646, 660
- Хозяин, хозяйка 170, 214, 306, 413,
420, 427, 431, 443, 445, 459, 462,
556, 557, 654, 682
- Холостяк, см. Безбрачие
- Холст, см. Полотно
- Хомут 177
- Хоровод 128, 145, 160, 172—173, 257,
288, 303, 332, 335, 384, 419, 438,
474, 475, 477, 489, 497, 498, 506,
589, 611, 612, 614, 627, 645, 648,
658, 660, 676, 677
- Хороший — плохой 142
- Хрен 154
- Христос 38, 113, 131, 132, 137, 158, 162,
167, 276, 316, 409, 428, 440, 441,
504, 561, 690, 691, 692
- Христосоваться 279, 281, 287, 306, 376
- Хромой, хромота, хромать 33, 34, 35,
39, 51, 58, 65, 75, 367, 378, 679—680
- Ц**арь, царица 118, 160, 179—182, 192,
193, 335, 402, 442, 479, 555, 597

- Цвести 309, 310, 323, 352, 354, 355,
357, 444, 544–551, 553, 563
- Цвет 300, 306, 390
- Цветы 45, 128, 130, 142, 222, 235, 267,
269, 277, 286, 304, 308, 309, 310,
315, 355, 376, 428, 455, 458, 463,
492, 501, 502, 503, 507, 521, 542,
545, 551, 553, 559, 605, 610, 612,
613, 615, 634, 639, 640, 644, 647,
654, 659, 676, 684
- Цедвика 392, 399
- Целовать(ся) (см. также Христосо-
ваться) 186, 196, 199, 208, 249, 256,
257, 258, 259, 280, 423, 428, 484,
489, 491, 516
- Целый — треснутый, разбитый, рас-
сеченный на части 141, 149, 238,
284
- Цепь 83, 212, 223, 274
- Церковь, костел, церковная служба
79–80, 148, 149, 157, 158, 167, 255,
256, 257, 258, 259, 260, 278, 279,
285, 286, 290, 303, 308, 380, 393,
394, 410, 425, 426, 429, 432, 439,
475, 479, 497, 554, 570, 622, 644,
659, 689, 690, 692
- Цыган 81, 91
- Цыплята 42, 58, 60, 61, 64, 65, 66, 323
- Черви, червивый 39, 62, 124, 136, 199
- Череп животного 422, 585, 595, 613,
614, 615, 633, 635, 675
- Черепаша 556
- Черепица 305
- Черешня 154, 305, 315, 386
- Чернокнижник 377
- Черный цвет 38, 59, 308, 377, 380, 385,
402
- Черт 38, 66, 376, 377–379, 393, 549,
552, 563
- Чертить, очерчивать 77
- Чеснок 52, 84, 361, 383, 384, 397, 618
- Честный — нечестный 241
- Чет — нечет 268
- Четверг 37, 137, 336, 337, 347, 371
- Четыре 430
- Чистилище 281
- Чистить, см. Убирать
- Чистый — грязный/нечистый, чисто-
та ритуальная 174, 242, 445, 518,
550, 562, 619
- Чистый понедельник 35, 40, 59, 60, 62,
75, 76, 79, 80–83, 137, 141, 142,
150, 153, 174, 187, 188, 196, 239,
247, 378, 597, 670
- Чистый четверг, см. Страстная неделя
- Чудо 540–574
- Чучело, кукла 54, 145, 215, 328, 524–
525, 667, 676
- Vaba* (Баба) 205, 592
- Баба и мужик* 535, 625
- Vachus, Vakus* (Бахус) 208, 590–
593
- Vaľwan* 626
- Vasa* (контрабас) 593
- Булка* (невеста) 527, 658–659
- Ведьма* 613, 634–636, 650, 680
- Весна* 631–632
- Герман* 326, 327, 650, 655
- Гечо* 327
- Гостейка* 625
- Дед* 188, 585–588, 681
- Džadek* 455
- Девушка* 223–224
- Ded* 205
- Дуня* 625
- Ебидошенька* 535, 625
- Еньова буля* 659–660
- Ерменчо* 326
- Žigak* 604
- Иван/Jan* (Ян) 636–637, 650
- Иуда* 599–600
- Калоян* 326
- Kapia* 647

- Karneval* (Карнавал) и под. 91–92, 590–592
Kysel'ica (Киселица) 82–83, 254, 603, 604
Kogutek 607, 609
 Конь 359, 584–585, 628, 631–632, 633
Korizta 591, 599
Кострома/Коструб 627–630
Краловна, краљька (королева) 254, 616
Кривуша 329, 367
Кукушка 642–645, 651
Кукушка и кукун 643
Купала 636
 Купала и Марена 525
 Лазар 654–656
 Мај 626
Мара-Лишанка 527, 657–658
Марена 254, 600–604
 Марынка и будяк 525
Масленица 85, 188, 198, 583–588, 668
Мокротина 328
Мо(а)гепа и Мај'ак 525
Моž 205
Мужик 93, 500, 616
Музыкант 593
Мięsopust (Мясопуст) и под. 592–593
Nevesta 205
Немчик 625
Никола 326, 327
Ререлница и под. 591
Roklad 91–92
Rust (Пуст) 92, 205, 590–592
Русалка 346, 632–634, 650
Русалка и Русалим 525
Семик и Семичиха 525, 532, 626–627
Smrt и *Smrták* (Смерть) 525, 600–604
 Соловушка 645–646
 Сухотинушка 328
 Śmieciarz 205
 Троицкие куклы 624–626
 Фаšник (Фашник) 91–92, 205, 590–592
 Халимон (Филимон) 625
 Chochoł 637
 Comber 592
 Черт 634, 681
 Чума 634
 Шуляк 646–647
 Јап (Ян) 636–637
 Јрило 533–534, 630–631
 Јрило и Јрилиха 535
Шабаш ведьм 393, 398, 549
Шапка 545
 шапка-невидимка 571
Шелк 475
Шерсть 60, 138, 258, 335, 460, 569
Шея 37, 215, 217, 218, 646
Шить 51, 55, 56, 59, 73, 74, 199, 253, 291, 313, 361, 366
Шкура, кожа 338, 449, 477
Штаиы 64, 163, 532, 685
Шум 72, 73, 74, 96, 254, 304, 361, 532, 533, 586, 632
Шутить, подшучивать, шутка 178, 197, 206, 225, 246
Щавель 154
Щекотать 315, 372, 633
Щипать 659
Экскременты 397, 402, 403
Эпидемия 603
Эпилепсия 60
Эротика 172, 183–197, 234, 417, 455, 481, 513–539, 625, 630, 658
Эсхатология 137

- Юбка** 85, 583, 658
- Юда** 66
- Юрий св. (23.04), Юрьев день** (см. также **Георгий св.**) 59, 84, 86, 88, 109, 113, 114, 115, 116, 118, 122, 124, 125, 126, 127, 129, 132, 133, 141, 146, 150, 153, 154, 155, 161, 162, 163, 166, 173, 225, 257, 258, 259, 277, 322, 326, 331, 335, 336, 338, 376, 383, 388, 389—392, 397, 401, 402, 403, 412—424, 441, 442—450, 452, 463, 466, 476, 477, 495, 498, 504, 506, 507, 527, 561, 567, 572, 615, 622, 665, 670, 671, 680, 684
- Юрий св. осенний (26.11)** 555
- Яблоко** 47, 139, 315, 316, 504, 519, 553
- Яблоня** 316, 376, 616
- Ягненок** 63, 133, 141, 147, 257, 338, 449
- Ягоды** 315, 316, 543, 617
- Язык животных, растений** 545, 547, 553, 556, 557
- Яичница** 448, 454, 461, 480, 484, 644
- Яйцо** 38, 58, 60, 61, 64, 65, 66, 81, 120, 130, 139, 140, 163, 164, 167, 173, 201, 251, 272, 279, 314, 366, 377, 384, 388, 408, 417, 423, 448, 449, 452, 453, 460, 462, 475, 484, 489, 514, 566, 601, 659
- пасхальное 88, 110, 145, 149, 251, 253, 256, 257, 280—290, 303, 338, 370, 414, 421, 423, 431, 501, 502, 503, 504, 505, 508, 567, 692
- Яков (Иаков) св. (30.04)** 112
- «Ялова сватба»** 194, 226
- Яма** 248
- Ян св., см. Иоанн Предтеча, Иванов день летний**
- Ярило (календ.)** 325, 327, 533—535, 630—631
- Ясменник (росен)** 355, 356, 361, 362, 370, 550—551
- Ястреб** 645, 646—647
- Ячмень** 62, 660
- Ящерица** 63, 72—75, 118

УКАЗАТЕЛЬ ХРОНОНИМОВ*

- Абертас* 136
Антипы-водополья 117
Аржав фторник 38
- Баба Марта* 75
Банското одуше 303
Бела неделя 337
Бели четвртак 336
Бели петак 390
Беси понеделник 36
Бесне кобиле 37
Бесни понеделник 36
Блага неделя 38
Благовистник 43
Блинница 200
Блинщина 200
Блудна нэдиля 185
Блудный тыждень 185
Булкина неделя 260
Бураломы 371
Бураня 335
- Вартолома* 37
Великден 267, 280
Велике вадушнице 46
Велики Спасовдан 426
Великото одуше 46
Видьмын вэчор 398
Влас 201
Власий 201
Влася 202, 466
Влэчки празници 39
Водена субота 333, 336
Водени петак 333
- Водени понеделък* 503
Водени уторак 503
Волосий 201
Волосся 201
Волосый 61
Вртичава среда 37
Вртолом 37, 137
Вртолома 37
Всеядная неделя 199
Вълкодрей 39
Вълча Богородица 39
Вълчи дене 39
Вълчи дни 39
Въртоглав четвртак 37
Въртоломей 37
Вьюнишна суббота 250
Вяликодни 315
- Гарава среда* 224
Герасим Грачевник 120
Герман-Градушкар 336
Глуата Тодоршка 36
Глува неделя 36
Глуви торник 36
Глух вторник 36
Глуха неделя 36
Глуото Тодорче 36
Глухия Тодорче 36
Годетњак 150
Година ден 150
Голям сечко 33
Голямата неделя Петдесетница
267
Горбатый понедельник 40

* В Указатель вошли славянские хрононимы (названия отдельных дней и периодов календаря), которые даются в книге в диалектной форме. Хрононимы, представляющие собой фонетические, графические, словообразовательные и др. варианты имен христианских святых, а также канонических христианских названий праздников, в Указатель не включались. Сначала приводятся хрононимы на кириллице, затем на латинице без дополнительной разбивки по языкам и диалектам.

- Градобой 337
 Градобойный день 337
 Градовой день 337
 Громницы 122
 Гряная неделя 321
 Гулема задушница 46
- Девети торник од Божића** 60
 Дедовая неди(е)ля 45, 293
 Дедовская недиля 45
 Дете за кора 47
 Дідовная субота 305
 Дідова суббота 289, 293
 Дружичало 293, 294, 490, 492
 Дуавденските задушници 303
 Дуовденски мртвен 303
 Духовская суббота 306
 Духовске задушнице 303
 Душница 303
- Ђурђево лето** 509
- Евдокии-свистуньи** 122
 Еньо Бильобер 541
 Еремей-запрягальник 159
- Жемараностя** 493
 Живая Радунца 294
 Жылнык 87
- Завална неделя** 371
 Задушна събота 47, 303
 Заклопи-мрътви 303
 Заклопита субота 48, 303
 Заклопити четвъртак 336
 Запуски 142
 Зарезан 160
 Зарезановден 160
 Захлупак понеделник 48
 Збірная суббота 46, 119
 Звірове съвято 555
 Злочестници 39
 Зятьница 247
- Иван Ведьмарски** 398
Иван Видёмски 398
Иван Купайло 549
Иван Купала 571, 638
Иван Травник 541
Иван Цветной 541
Иван Ягодобор 543
- Йван Лопушник** 541
- Иван Цветошин** 541
- Јован Бильобер** 541
Јован Метлар 541
- Касьян недоброжелатель, завистливый, злопамятный, завистник, скупой, немилостивый, немилосердный** 41, 56
Касьянов год 42
Кинский велыкдень 359
Киселев день 312
Кликуншино воскресенье 250
Кликушно воскресенье 250
Кокоша заговелка 147
Кокошкини заговелки 147
Кокошкини поклады 147, 199
Кокошчени заговезни 147
Колдунский день 393
Колодня 216
К'орава неделя 226
Крапивное заговенье 145, 365
Крастава събота 39
Крив вторник 35
Крив(и) петак 35
Крива неделя 35
Кривата недел'е 35
Крива(та) неделя 35
Кривая неделя 35
Крива ср'ада 35
Крива сряда 35
Кривая неделя 367
Кривая среда 367

- Криви петак 35
 Кривий тиждень 35
 Кривой Касьян 35
 Кривой поняделок 35
 Кривой четверг 367
 Кривэй панядвелак 35
 Крижната неделе 429
 Крывы чацвер 35, 41
 Кукеровден 597
 Куковден 597
 Кумачни понедељак 490
 Кумитное воскресенье 482
 Кумишино воскресенье 482
 Купайло 674
 Купала(о) 332, 547, 618, 678
 Кутриот сфетеу Касиан 34
 Куц вторник 34
 Куц петък 34
 Куца сряда 34
 Куцаран 34, 39
 Куци четверток 367
 Куцулан 34, 39
 Куцуланска Богородица 34, 39
 Кучи понеделник 36
 Кърчан Тодор 558
- Лазарската душица 292
 Ледена субота 336
 Ле(и)сарска(та) неделя 344
 Лескотарчын Великдень 346
 Летник 141
 Лихите дня 39
 Лош вторник 39
 Луда недеља 36
 Луда среда 36
 Луда сряда 36
 Лудото Тодорче 36
 Луди петак 36
 Лушканца 174
 Лятното одуше 303
- Мавский Вель(и)ждень 314, 346
 Мавчын Велькдень 314
- Мали Спасовдан 336, 426
 Мали Спасовден 336
 Малкин 33
 Малкоман 33
 Малкошит 33
 Малкушан 33
 Малък 33
 Малък сечко 33
 Маргоронося 493
 Маргоски 493
 Маргостье 493
 Марко-ключ 113, 322
 Марко-Градобија 334
 Марко-Градобија 334
 Марта 78
 Мартын лисогон 121
 Марфа веленые щи 154
 Масленица 142, 199
 Масленка 234
 Масленные деды 45
 Масляна(я) колодка 216, 218
 Масляная 142, 199
 Масляная мясная 199
 Масляная рыбная 200
 Масляне пуцїння 137
 Масниця 220
 Мерлый Великдень 295
 Мерлых Великдень 295
 Мертва неделя 293
 Мертва Радунца 294
 Мертвецкий Великдень 293
 Мертвецова Виэсття 306
 Мёртвы тыдзень 293
 Мертвых Великдень 295, 296
 Мертвых Великодня 295
 Месне покладе 199
 Мясное заговенье 199
 Миши празник 39
 Миши празници 39
 Мишја субота 39
 Мишкини правници 39
 Младенци 256
 Молочный тыждень 199

- Мртвен 292
 Мръсната неделя 200
 Мръсни дни 37
 Мръсници 38
 Мурашкова ніч 556
 Мъртав Великден 293
 Мъртва събота 293
 Мъртъв Великден 296
 Мэртвецова неделя 306
 Мясоедные родители 45
 Мясоестие 239
- Навская Пасх(к)а** 282, 295
 Навская Радунца 295
 Навская Трійца (Троица) 314, 347, 348
 Навске Скрисённе 314
 Навский Великдень 275, 282, 284, 296, 297
 Навский четверг 314, 347
 Навской вторник 295
 Навьи проводы 295
 Найска Паска 295
 Намская Паска 295
 Намский Великдень 295
 Наўскі Вялікдзень 315
 Наўскі Вэлікдзень 321
 Невестински ден 260
 Ніжкове заговини 199
 Ніжкове пуцання 147
 Нижкові 147
 Новые проводы 295
- Обертення(е)** 127, 136
 Обливанный вівторок 503
 Общая неделя 199
 Окликальна суббота 250
 Орабина нич 546
 Орезач 160
- Паметна петница** 306
 Паўраценне 136
 Песи понеделник 36
- Петка Русална 344
 Петровский Иван 678
 Платековден 47
 Побусани понеделък 293, 300
 Побусаније 293
 Побушени понеделък 289, 293
 Поливанный понцидлэк 503
 Половода (Антипы-половода) 117
 Полоскозуб 87
 Полье Јеремија 335
 Полье Обранија 335
 Польобранија 335
 Поминальная неделя 45, 293
 Помывальный понедилек 79
 Последний Сивер 561
 Похвальний тиждень 120
 Похлупат понеделник 48
 Похлупен понеделник 48
 Правна среда 39, 657
 Правната нидяля 657
 Предускришье вадушнице 269
 Пробудная неделя 293
 Провідна неділя 295
 Провідний тиждень 295
 Проводы 122, 275, 276, 286, 291, 295, 321, 334
 Проводы мертвяцоў 276
 Просениковден 46
 Прошка 49
 Проштени покладе 49
 Прощеное воскресенье 49
 Пуціння 137
 Първа Русаля 344
- Радаўница** 294
 Радовница 294
 Радонца 294
 Радонки 294
 Радожное воскресенье 294
 Радольница 294
 Радонница 294
 Радостное воскресенье 294
 Радошно воскресенье 294

- Радульные деда* 286, 294
Радунца 275, 285, 286, 294
Радунцикские деда 294
Радунци 294
Радунца 276, 294
Радунішная нядзеля 294
Радунное воскресенье 294
Радьница 294
Ранопольја 335
Растурен понеделак 40
Рахманский великдень 282, 284
Редовна недел'а 199
Редомное воскресенье 294
Рижач 160
Родители 320
Родительская суббота 305
Родительский день 293
Родоница 294
Ровгри 493
Рові(и,ы)гри(ы) 334, 493, 555
Ровірви 532
Рома неделя 34
Ромонося 493
Росавчин Великдень 346
Росаля 344
Ружичало 289, 293, 294
Руса(та) с(т)ре(я)да 345, 363, 371
Русавница 346
Русавны тыждень 346
Русадля 345
Русали 345
Русалийската неделя 344
Русалијска неделя 344
Русалимски празници 344
Русалин петък 344
Русалиі 345
Русалка 346
Русалки 346
Русалкин Великдень 346, 357
Русалкина Паска 346
Русалкино заговенье 346, 632
Русална(та) неделя 343, 371
Русална неделя 344
Русална с(т)реда 344
Русали петак 344
Русалица 344
Русалното одуше 303, 344
Русалочин Великдень 346
Русалочная неделя 346
Русалска вадушница 303, 344
Русалска(та) ср(е)яда 344
Русалска(та) неделя 343
Русалски месец 344
Русалски петак 344
Русалскиот петък 344
Русалското одуше 303
Ру(и)салцата вадуше 344
Русалцката неделя 343
Русалчин Великдень 346, 357, 359, 371
Русалчин четврэг 346
Русалья 345
Русальная неделя 346, 367
Ру(о)сальница 346
Русальны(й) тыждень 346, 353
Русальници 346
Русальский Великдень 371
Русаля 344, 345, 371
Русалье 344
Русальна неделя
Русана неделя 364
Русана среда 344
Русани петак 344
Русарската неделя 344
Руса(та) с(т)ре(я)да 345, 364
Русајна пятница 345 345
Русајный тиждень 345
Рус'лна среда
Русна неделя 344
Русно време 344
Рушната неделя 199
Ръждав фторник 38
Рябая неделя 199
Рябина нич 546
Самодивска неделя 363
Свадебница 466

- Света Руса 345
 Свето(то) 658
 Святая неделя 321
 Семик 355
 Сёмка 305
 Сёмуха 305
 Сечко 33
 Сечко-дечко 33
 Симеон Бележник 43
 Симеон Забележник 43
 Сирна неделя 199
 Сирна неделя 199
 Сирница 199
 Сиропусна неделя 199
 Скоробная неделя 200
 Сліѣпатъ ниделіъ 226
 Сляпа неделя 225
 Смъртна събота 293
 Софинден 288, 289, 300
 Спас 376
 Спасовденско одуше 303
 Спасовската душиница 303
 Спиридон-солнцеворот 136
 Сплошная неделя 199
 Срамна неделя 40
 Средоруса 345, 363
 Средорусна неделя 344
 Стайроўскія дяды 305
 Суата Тодоришка (Тодоричка) 36
 Сув торник 36
 Суото Тодорче 36
 Суф вторник 36
 Сух вторник 36
 Сух понедельник 324
 Сух Тодор 324
 Суха сряда 36
 Сухая правадная нядзеля 323
 Сухи св. Никола 324
 Сухі дзень 36
 Сухой четверг 371
 Сухы тыждень 323
 Сухый четвэр
 Сырная неделя 199
- Тамтых душ Велькдень 295
 Тамтых душ Пасха 295, 296
 Тамтых Пасха 295
 Теплый (Алексей теплый) 110
 Толстая суббота 200
 Тоўстыя дяды 45
 Трапава неделя 34
 Трапики данци 34
 Трите баби 139
 Трифон Зарезач 43
 Трифон Заривој 160
 Трифон Зариволь 160
 Трифон Порезан 43
 Трифон Резан 43
 Трифонци 54
 Троеукія дяды 305
 Тројичке вадушице 303
 Трояшныя деды 305
 Тудоришката вадуше 46
 Тудоровската душица 46
 Тънтевска неделя 40
- Умрело дете ва баница 47
 Умрело дете ва баничка 47
 Ускрс покојника 296
 Усопиша Радоница 294
 Ўлас 201, 202
- Хаталия неделя 39
 Хоровинное воскресенье 247
- Целовник 186, 196
 Цёплы Аляксей 117
 Църлив четвъртък 39
- Черешово одуше 316
 Черна неделя 38
 Чер (Черен) вторник 38
 Чер петък 38
 Червените одуши 293
 Черна сряда 38
 Чистый понедельник 80
 Чорна неделя 38

- Чистый четверг** 77
Чэсты чэтвер 84
Шамотен петък 37, 58
Шамотец 37
Шарена недел'а 199
Шилловотик 40
Шилывытый пыниделык 40
Штура неделя 37

Щуроглав четвъртак 37

Яичное заговенье 514
Ярила(о) 325, 326, 631
Ярилин день 631
Ярилы 325

Bláznová středa 38
Bláznivé dny 38
Bláznivé dňi 38
Bolní pondělák 40
Bušličavi petak 40

Chromá středa 35
Chudo 40

Čista sreda 80
Čokljava sobota 40

Debelnica 200, 591
Debeli četrtek 200, 591
Didivska sobota 293
Divočkie sviato 507
Družbadlná neděle 492
Družbadlnice 492
Družebná neděle 492
Družobná nedel'а 492
Dzień czarownic 379

Hody 150

Gajowa niedziela 605
Głucho 36

Gromnicy 119
Gromniczna 123
Ivan Kupavas 562

Jan-kręcijan 558
Jan sobótkowy 332

Kres 449
Křiva středa 35
Křizev teden 429
Křizevo 429
Křiži 429
Krzyżowe dni 429
Křyžové dny 429
Kusaki 34

Lany poniedziałek 503
Leja św. dzień 503
Lejek 503
Lejos 503
Lejka 503
Lejkalejka 503

Majičková neděle 605
Mali prošnji dnevi 428
Marejnová nedel'а 602
Marija Glavnjenica 113
Marija Ognjenica 113
Marzanka 602
Marzanna niedziela 602
Masopust bláznivyj 38
Matka Boska Kwiatowa 108
Matka Boska Niedźwiedzio 121
Matka Boska Ożywiąca 108
Matka Boska Roztworna 108
Matka Boska Rusanna 345
Matka Boska Strumienna 108, 117
Matka Boska Wagnana 108, 161
Matka Boska Zagrzewna 108
Matka Boska Zielna 617
Matka Boska Żabiczna 108, 122
Mertvi četver 293
Miasokusna niedziela 199

- Mięsopust* 200
Miš(i)ja sobota 39
Mišija subota 39
Mišji petak 39
Mokry dyngus 503
Mrskaný pondeli 504
- Oblevaňe** 503
Oblewanka 503
Ognjenica 113
- Pastyrске rusal' a** 455
Pepelnica 222
Plantavi petek 34
Poklade 147
Polewaczka 503
Polievaný pondelok 503
Prašči pundeljak 147
Prosebná neděle (týden, dni) 429
Provodní neděle 295
Provódi 295
Provodna nedel' a 295
Przewodna niedziela 295
Przewodnica 295
- Rachmańskij Wetykdeń** 282
Risali 344
Risalski svetki 344
Rjavi petek 38
Rusadelny piatek 345
Rusa(d)lá 345
Rusadle 345
Rusa(de)lné sviatky 345
Rusala 345
Rusalna nedelja 344
Ružence 346
Rusali 344
- Sazometná středa** 79, 224
Smetná středa 79
Smjertnica 602
Smrtna nedel' a 602
- Smrtná neděle* 602
Stiničava subota 40
Sucha šroda 36
Suchedni 324
Suché dny 36, 324
Sucho 36
Szalone dni 37
Śmiertna niedziela 602
- Šibací pondělek** 504
Škaredá streda 40
- Teplek** 110
Tolsti četrtek 200, 591
Tłusty czwartek 591
Tłusty čtvrtek 200, 591
Trudni utorak 40
Tučný čtvrtek 200, 591
- Usvnovani četvrtak** 137
- Veliki prošnji dan** 425
Voračky 178
Vrteča sreda 37
Vrtičava sreda 37
Vrtičeva sreda 37
- Wielkanoc** 325
Wstępna šroda 85, 211
Wtorek pączków 200
- Zadušni četvrtak** 48
Zaklopita subota 48
Zaklopiti četvrtak 48
Zapusty 378
Zelen Pust 153
Zelene Fašengi 153
Zeleni Juraj 623
Zelený čtvrtek 154
Zelený štvrtok 154
Zelený štvórtk 154
Zprovodní neděle 295

ОСНОВНЫЕ ПРАЗДНИЧНЫЕ ДАТЫ ВЕСЕННЕ-ЛЕТНЕГО ЦИКЛА (ФЕВРАЛЬ—ИЮНЬ)*

Трифон (1.02)	Мартын (14.04)
Сретение (2.02)	Пуд (15.04)
Блажей (3.02)	Агнесса (20.04)
Симеон (3.02)	Войцех (23.04)
Никола Студеный (4.02)	Георгий (23—24.04)
Харлампий (10.02)	Марк (25.04)
Власий (11.02)	Иаков (30.04)
Валентин (14.02)	Иеремия (1.05)
Обретение главы Иоанна Предтечи (24.02)	Борис и Глеб (2.05)
Матфей (25.02)	Марфа (3.05)
Тарасий (25.02)	София (5.05)
Прокоп (26.02)	Иоанн Богослов (8.05)
Евдокия (1.03)	Станислав (8.05)
Герасим (4.03)	Никола (9.05)
Казимир (4.03)	Симон Зилот (10.05)
Сорок мучеников (9.03)	Герман (12.05)
Григорий (12.03)	Сидор (14.05)
Алексей (17.03)	Константина и Елены (21.05)
Гертруда (17.03)	Медард (8.06)
Иосиф (19.03)	Мargarита (10.06)
Бенедикт (21.03)	Мефодий (20.06)
Благовещение (25.03)	Варфоломей (11.06)
Иоанн Лествичник (30.03)	Вариava (14.06)
Федул (5.04)	Вид, Елисей (15.06)
Рухман (Руф) (8.04)	Аграфена Купальница (23.06)
Ангип (11.04)	Рождество Иоанна Крестителя (24.06)
Василий (12.04)	Петр и Павел (29.06)

*Даты православного календаря приводятся по ст. ст.

Научное издание

Татьяна Алексеевна Агапкина
МИФОПОЭТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ
СЛАВЯНСКОГО НАРОДНОГО КАЛЕНДАРЯ.
ВЕСЕННЕ-ЛЕТНИЙ ЦИКЛ

Утверждено к печати Институтом славяноведения РАН

Редактор *И. А. Седакова*
Корректор *Т. И. Томашевская*
Оригинал-макет *Л. Е. Коритысская*
Графические работы *Б. Л. Бородин*

Издательство «Индрик»

INDRIK Publishers have the exceptional right to sell this book outside Russia and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications may be ordered by

e-mail: indrik@pochtamt.ru
or by tel./fax: +7 095 938 57 15

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.
Формат 60x90 ¹/₁₆. Гарнитура «Академия». Печать офсетная.
51,0 п. л. Тираж 1500 экз. Заказ № 6020

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленных диапозитивов в ППП «Типография «Наука» 121099, Москва, Шубинский пер., 6



Т. А. Агапкина