

В. К. СОКОЛОВА

ВЕСЕННЕ - ЛЕТНИЕ
КАЛЕНДАРНЫЕ
ОБРЯДЫ
РУССКИХ, УКРАИНЦЕВ
И БЕЛОРУСОВ



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая

В. К. Соколова

ВЕСЕННЕ - ЛЕТНИЕ
КАЛЕНДАРНЫЕ
ОБРЯДЫ
РУССКИХ, УКРАИНЦЕВ
И БЕЛОРУСОВ

ХІХ — начало ХХ в.



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
МОСКВА 1979

В книге описываются календарные праздники и обряды весенне-летнего цикла у восточнославянских народов XIX — начала XX в., показывается глубокая древность земледельческих обрядов, связь народной календарной обрядности с земледелием. Особо выделяются игровые, развлекательные элементы обрядов, их красочное оформление, праздничный колорит.

Ответственный редактор
доктор исторических наук
Э. В. ПОМЕРАНЦЕВА

ВВЕДЕНИЕ

Настоящая монография посвящена весенним и летним традиционным календарным обрядам русских, украинцев и белорусов.

Календарные обряды и обрядовая поэзия в своей основе — древнейший вид народного творчества, давно уже привлекавший внимание этнографов, историков, фольклористов и писателей. Они были теснейшим образом связаны с хозяйственной деятельностью и убедительно показывают, как на самых ранних этапах развития человечества обряды и поэзия порождались трудовой практикой и сопутствовали ей. Основным занятием славянских народов издавна было земледелие, и их календарная обрядность носит ярко выраженный аграрный характер. В ней отразились древние взгляды на природу и попытки воздействовать на нее, повседневные думы и заботы крестьянина о хлебе насущном, об урожае, от которого зависело благополучие его семьи. В жизни патриархальной деревни обряды — календарные и семейные — занимали существенное место.

Устойчивые, консервативные по своей природе обряды и обрядовая поэзия долго сохраняли и в некоторых случаях донесли вплоть до XX в. рудименты далекого прошлого, которые помогают понять и воссоздать особенности социальных институтов и семейных отношений родового и феодального общества. Особенно много дают они для изучения народного мировоззрения и верований. Взятые же в сравнительно-историческом аспекте, обряды используются для выяснения проблем этногенеза, генетических и этнокультурных связей между народами. Все это заставляет отнести к традиционным обрядам как к важному историко-этнографическому источнику

Но значение обрядов этим не исчерпывается, исследование их имеет и практическое, весьма актуальное значение. Сейчас у нас в стране во всей широте поставлена проблема создания новых, безрелигиозных обрядов. В 1964 г. было принято постановление Совета Министров РСФСР «О внедрении в быт советских людей новых гражданских обрядов»¹, в котором, в частности, говорится о необходимости использовать красочную эстетическую сторону народной традиционной обрядности. В республиках и областях созданы раз-

нообразные комитеты и комиссии, занимающиеся этими проблемами, проводятся на разных уровнях и в разных масштабах совещания и конференции. Так, на Всесоюзной конференции по вопросам этнографического изучения современности, проведенной в апреле 1977 г. Институтом этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР, одной из основных проблем была проблема участия этнографов в разработке и изучении современных обрядов. Осенью 1978 г. в Киеве состоялось 2-е Всесоюзное совещание, организованное Обществом «Знание» и Министерством культуры СССР, Комиссией по обрядам и праздникам Украины и Институтом этнографии АН СССР. При выработке новых гражданских ритуалов и форм проведения массовых праздников необходимо учитывать народные традиции, использовать то ценное, что было создано народом в этой области в течение веков.

Приуроченные к крупным праздникам, обряды представляли собой сложные комплексы, включавшие большое количество разнообразных произведений народного искусства: песни, приговоры, танцы, хороводы, игры, драматические сценки, маски, народные костюмы, своеобразный реквизит. Возникшие как аграрно-магические действия, эти обряды постепенно утрачивали свою первоначальную функцию и уже в XIX в. воспринимались в значительной части как простое развлечение, забава. В проведении праздников народ вносил много выдумки, остроумия, юмора. При этом каждый праздник имел свои, только ему присущие особенности, отличавшие его от других. Показательно, что, когда у пожилых людей-информаторов спрашивают, как раньше проводили праздники, они никогда не говорят о каком-либо особом смысле обрядов, а вспоминают о них лишь как о молодежных гуляньях, играх. Многие из народных развлечений и красочного оформления традиционных праздников может и должно быть использовано в соответствующей обработке при проведении современных массовых празднеств. Надо взять из обрядов их эстетическую, театральную сторону. Это разнообразит праздники, сделает их более интересными, придаст каждому из них особый колорит и будет способствовать их более успешному внедрению.

Нельзя забывать и о другой важной практической задаче изучения народных обрядов. Далеко не все в них является ценным художественным наследием. Непонимание естественных законов, бессилие перед окружающей природой приводило древнего человека к ее обожествлению, заставляло его изобретать с целью воздействия на нее разные приемы, которым приписывалась особая, магическая сила. Отставание сознания и стойкость традиции проявились в том, что отдельные пережитки этих бессмысленных с научной точки зрения, а порой и вредных (например, лечение с помощью якобы магических средств) действий сохранялись очень долго. Чтобы успешнее бороться с этими пережитками и содействовать окончательному их

преодоленно, надо знать обряды и разъяснить их происхождение и смысл.

В данной монографии рассматриваются народные обряды, а не церковные праздники, в дни которых они проводились. Земледельческие народы издавна создали свой календарь, связанный с циклами природы и отмечавший начало и конец сельскохозяйственных работ, время сева, созревания и уборки урожая. С распространением христианства древние обряды были прикреплены церковью к соответствующим им по времени датам церковного календаря и многие праздники получили новые, христианские названия. Проводились они в те же дни, что и раньше. Это убедительно показал академик Б. А. Рыбаков, расшифровавший древнейший из известных восточнославянских календарей на глиняном сосуде IV в. из с. Ромашек (Киевская обл.). Этот календарь дает возможность установить сроки языческих празднеств и ставит их «в прямую связь с фазами развития хлебов, солнцем и периодом дождей, необходимых для хлебов»².

Но влияние церкви на обряды не ограничилось только прикреплением их к новому календарю и изменением названий. Церковь старалась всеми средствами воздействовать на сознание народных масс, внушить им идею покорности богу и господам. В результате произошло сложное переплетение дохристианских и христианских верований. Прежние мифологические персонажи, олицетворявшие в большей части силы природы, были заменены библейскими и евангельскими персонажами, которые в народном сознании ассоциировались с прежними божествами и получили их функции — помощников в крестьянском хозяйстве. К древним приемам магического воздействия и предметам, которым приписывалась особая сила, присоединились заимствованные из церковного культа (молитвенные формулы, крест, просфоры, «святая» вода и пр.). Иногда отдельные обряды или элементы их получали новое осмысление в духе христианской легенды. При анализе обрядов необходимо отделить их древнюю основу от поздних церковных напластований. Но если под воздействием христианства отдельные элементы обрядов трансформировались и переосмыслились, то в целом обряды сохраняли свой исконный смысл и структуру, христианская догматика в них не отразилась.

Отношение духовенства к аграрной обрядности было в известной мере двойственным. Уже с момента принятия христианства церковные проповедники повели активную борьбу против языческих, «бесовских», с их точки зрения, народных обрядов и игр, всячески старались искоренить их. Такие попытки продолжались до XX в., и, как отмечали иногда этнографы-собиратели, некоторые духовные пастыри преуспели в этом. Так, Н. Янчук, собиравший в 1886 г. этнографический материал в Минской губ., привел интересный разговор со старым сельским священником, который даже испугался, когда приезжий этнограф заговорил с ним о старых

народных обрядах, и старался уверить, что ничего такого в его приходе нет, так как он всю жизнь боролся с пережитками язычества. «Да, знаете, были в прежнее время и здесь разные такие обычаи и обряды, как вы их называете. Теперь, конечно, нет, но были, и мне приходилось с ними воевать... Вот вы вспоминали про Купала. У нас тоже все это было: и огни, и купанья, и песни. Так вот, бывало, узнаешь, что какая-нибудь девушка прыгала с парнем через огонь, и не станешь их венчать, когда вздумают жениться, — другим наука». Столь же усердно боролся он против народного названия рождества колядою, не допускал к причастию — «так и стали все называть рождеством, по крайней мере, при мне боятся вспомнить коляду». Этот бесхитростный рассказ священника показывает, какие приемы использовало сельское духовенство, чтобы уничтожить народные обычаи и праздники. «Церковь вменяет в обязанность пастырям искоренять всякие отголоски язычества в народе, — писал Н. Янчук, — и многие священники действительно могут похвастать тем, что они вполне успели в этом. Хотя, с другой стороны, этот успех часто бывает только кажущийся, чисто внешний»³.

Показательно, однако, что о подобных «успехах» духовенства в искоренении язычества этнографы говорили (чаще с сожалением) в конце XIX и начале XX в., при этом они отмечали, что обряды только недавно исчезли или исчезают. Между тем церковь вела с ними борьбу уже тысячелетие и мало преуспела в этом. Несомненно, церковная пропаганда и запреты оказывали на народные массы известное воздействие, но основная причина быстрого разрушения обрядов в конце XIX в. была другая — изменение социально-экономического уклада, а вместе с тем быта и сознания широких масс.

Борясь все время с язычеством, церковь в то же время старалась подчинить себе не поддававшуюся искоренению народную обрядность, придать ей хотя бы внешне христианскую форму, дать новое осмысление. Сельские священники принимали участие в отдельных народных обрядах и порой сами совершали действия, которые с ортодоксальной церковной точки зрения должны были бы квалифицироваться как колдовские, кощунственные. Их заставляла это делать также боязнь потерять авторитет у своей паствы и лишиться доходов. Церковь сознательно поддерживала некоторые обряды, чтобы затормозить распространение просвещения. Показ на конкретных примерах отношения православного духовенства к народным обрядам дает материал для атеистической пропаганды.

*

В данной работе анализируется не весь годовой круг сельскохозяйственного календаря, а только весенние и летние циклы, начиная с проводов зимы (масленица) и встречи весны и кончая купальскими и петровскими обрядами. Зимний период русского народного ка-

лендаря обстоятельно исследован В. И. Чичеровым⁴, обобщающих же работ по весенней обрядности после капитального труда Е. В. Аничкова⁵ не было. А именно эти обряды охватывали самый важный для земледельца период — от посева яровых и всходов озимых до созревания и уборки хлебов. Показательно, что древнейший восточнославянский календарь связан именно с этим периодом — от начала мая до 7 августа, что, как показал Б. А. Рыбаков, почти точно соответствует срокам вызревания ячменя и озимой пшеницы — наиболее ранних культур хлебных злаков у восточных славян.

Обряды даются по состоянию их в XIX — начале XX в., когда по ним был собран основной материал. В это время шел процесс трансформации и отмирания обрядов. Особенно интенсивным этот процесс стал к концу XIX в., когда с развитием капитализма разрушался патриархальный уклад деревенской жизни, менялись быт и мировоззрение крестьянства и постепенно, хотя и очень медленно, стали распространяться научные представления и агротехнические знания. Обряды в это время предстают уже значительно измененными, многое в них было утрачено, и не всегда удается восстановить их первоначальный смысл и выявить наиболее древние элементы. В этом помогают работы археологов, большой материал содержится в книге В. В. Иванова и В. Н. Топорова о славянских древностях⁶. Материалы же, собранные этнографическими и фольклорными экспедициями последних лет, дают возможность проследить жизнь календарных обрядов на последнем этапе их существования.

Сравнительное сопоставление обрядов русских, украинских и белорусских дает возможность выявить в них как общие элементы, восходящие, возможно, еще к славянской общности, так и разнообразные национальные, региональные и локальные формы, которые обряды приобрели в процессе исторического развития славянских народов. При таком совместном рассмотрении обрядов возникают известные трудности, так как материал по разным народам и регионам собран неравномерно. Сопоставление обрядов осложняется и тем, что из-за разных климатических условий и особенностей исторического развития одни и те же обряды у русских, украинцев и белорусов оказались приуроченными к разным датам и праздникам. Так, украинцы ходили в поле смотреть всходы жита и производили магические действия, которые должны были якобы способствовать его дальнейшему росту, в юрьев день, а русские — смотрели озимые посевы и проделывали те же или аналогичные магические манипуляции уже на вознесение. Некоторые обряды у белорусов и украинцев (как и у многих европейских народов), связанные с ивановым днем (Иван Купала), у русских были перенесены на троицу, а купальская обрядность у последних оказалась очень обедненной. Но, несмотря на такие передвижки, общая основа большинства обрядов у всех трех восточнославянских народов прослеживается достаточно явственно.

Следует отметить, что исследований, посвященных обрядам восточнославянских народов в целом, после трудов И. М. Снегирева и А. В. Терещенко ⁷ не было. Снегиревым и Терещенко был впервые обобщен весь накопленный к тому времени этнографический материал по обрядам русских, украинцев и белорусов с привлечением параллелей по другим европейским народам. В дальнейшем изучались преимущественно отдельные обряды или элементы их у одного народа и значительно реже — в сравнительном плане. Исключение представляет лишь упоминавшаяся монография Е. В. Аничкова, поражающая обилием и широтой сравнительного материала; не утратили значение и многие его выводы. Но Е. В. Аничков брал только собственно весенние обряды и совершенно не касался летних (а они неразрывно связаны с весенними); интересовали же его главным образом общие древнейшие элементы, пережитки которых сохранялись в тех или иных формах в обрядности разных народов; особенности восточнославянских обрядов, общие и региональные их элементы он не выявлял. Сейчас же выработался новый подход к изучению обрядов и накоплен большой новый материал, который необходимо обобщить.

Обряды в книге даются в той календарной последовательности, в какой они следовали друг за другом. Некоторым исключением является обряд первого выгона скота, строго фиксированный за определенной датой — егорьевым (юрьевым) днем, тогда как другие праздники в связи с переходной пасхалией, были подвижными, «бродячими». При этом анализируются не только сложные праздничные ритуалы, но и приурочивавшиеся к отдельным дням обычаи и магические действия, функция которых состояла в том, чтобы подготовиться к весенним работам, а в дальнейшем обеспечить урожай.

Обрядовые комплексы берутся в целом, чтобы представить праздник во всей его конкретности, своеобразии и многообразии. Но в обрядовые комплексы наряду с элементами, специфичными для определенного праздника, входили и элементы общие, переходящие из одного обрядового цикла в другой, повторялись также в разные дни один и те же или похожие действия.

Значение таких общих элементов особо подчеркнул В. Я. Пропп, который в работе «Русские аграрные праздники» по-новому подошел к исследуемому материалу. Он считает, что праздники нельзя изучать изолированно один от другого, как это делалось прежде. «Если изучать весь годовой цикл их, то сразу бросается в глаза, что между основными праздниками, при всех их отличиях, имеется ясно ощутимое сходство... значение этого сходства очень велико. При сравнении праздников между собой обнаруживается, что частично они состоят из одинаковых слагаемых, иногда различно оформленных, а иногда и просто тождественных. Эти составные части необходимо определить, выделить и сопоставить» ⁸.

Заслуга В. Я. Проппа состоит в том, что он выделил эти общие элементы, объяснил их значение. Но это не исключает, а напротив, предполагает дальнейшее изучение отдельных обрядовых циклов во всей их конкретности, что признавал и сам В. Я. Пропп.

Надо учитывать, что сходные элементы находятся в различных обрядовых комплексах в разных сочетаниях и занимают в них неодинаковое место. Разнообразные комбинации их придают каждому празднику особое своеобразие. Некоторые же общие элементы полифункциональны; в зависимости от их места и роли в обряде, а также от направленности обряда их функции менялись. Поэтому, выделяя такие элементы, надо учитывать и их функцию в том или другом обряде. Естественно, что при рассмотрении праздников в целом неизбежны некоторые повторы при описании слагающих их элементов, но без этого представить обрядовые комплексы в полном виде нельзя.

В монографии основное внимание уделяется собственно обрядам, из песен рассматриваются лишь те, которые непосредственно были связаны с действием, занимали в нем определенное место, организовывали и комментировали его. Они помогают лучше понять смысл ритуала и дают возможность установить типологию обрядовых песен. Большинство же песен, исполнявшихся на праздники, не обрядовые по происхождению, как это отмечали их публикаторы и исследователи, а самые разнообразные: игровые, хороводные, любовные, семейные, шуточные, сатирические, а с конца XIX в. пелись также частушки. Как говорят порой сами информаторы, песни были «всякие».

При анализе обрядовых песен очень важно учитывать их музыкальную сторону. Именно в мелодическом складе, структуре и интонациях песен часто гораздо явственнее прослеживается древняя обрядовая основа, нежели в текстах, легко изменявшихся и обновлявшихся. Помощь в этом оказывает труд И. И. Земцовского⁹, который мелодику песен русских аграрных праздников рассматривает на широком историко-этнографическом фоне, устанавливает место и функцию песен в обрядах, дает их типологию. Разные мелодические типы русских обрядовых песен сопоставляются с соответствующими типами календарных песен других славянских и неславянских соседних народов (в частности, народов Прибалтики), что дает материал для этногенетических и историко-культурных выводов. Отдельные выводы И. И. Земцовского используются мной при рассмотрении обрядовых песен.

В монографии использованы как опубликованные материалы, так и материалы, хранящиеся в разных архивах научных учреждений, в том числе в Институте этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР; значительная часть этих ценных фондов еще не систематизирована. Особенно много материалов удалось найти в архивах Географического общества СССР (Ленинград), Государ-

стве́нного музея этнографии (Ленинград, фонд Этнографического бюро кн. В. Тенишева), а также в записях фольклорных экспедиций, хранящихся в рукописном фонде отдела фольклора Института русской литературы АН СССР (Пушкинский Дом), в архиве кафедры фольклора филологического факультета МГУ и в фольклорном архиве Ленинградского гос. института театра, музыки и кинематографии.

Материалы эти относятся к разному времени: к 50-м годам XIX в. (Географическое общество), к 1898—1899 гг. (Тенишевский фонд) и к настоящему времени. Поэтому они не только дают представление об обрядах отдельных местностей, но и показывают, как они развивались и изменялись. Записи же последних лет, сделанные уже по воспоминаниям, не только зафиксировали, какими были обряды на последней стадии их существования, но и заставили иногда пересмотреть высказывавшиеся раньше суждения о территориальном распространении отдельных обрядов, сообщили о них некоторые новые детали.

Названия населенных пунктов, в которых производился сбор этнографических материалов, и административное деление даются по состоянию на время записи: для дореволюционных записей — уезд (иногда и волость) и губерния; для советского периода — район и область.

В белорусских и украинских цитатах — орфография подлинника.

При подготовке монографии большую помощь мне оказали в отыскании в архивах необходимых материалов В. С. Бойков, В. И. Жекулина, К. Е. Корепова, В. П. Кругляшова, Т. П. Матвеева, В. Ф. Павлова и Г. Г. Шаповалова (которые предоставили мне также материалы, собранные во время руководимых ими экспедиций) и в подборе иллюстраций — А. В. Курочкин и Г. Г. Шаповалова.

- ¹ Постановление от 18 февраля 1964 г. № 203. — Собрание постановлений Правительства РСФСР за 1964 г., № 3, с. 22.
- ² Рыбаков Б. А. Календарь IV века из земли полян. — Советская археология, 1962, № 4, с. 87.
- ³ Янчук Н. По Минской губернии (заметки из поездки в 1886 г.). — В кн.: Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России, вып. 1. М., 1889, с. 80—81.
- ⁴ Чичеров В. И. Зимний период русского народного календаря XVI—XIX ввек. М., 1957.
- ⁵ Анчиков Е. В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян, ч. I. СПб., 1903; ч. II. СПб., 1905.
- ⁶ Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- ⁷ Снегирев И. М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды, вып. I—IV. М., 1837—1839; Терещенко А. В. Быт русского народа, вып. I—VIII. М., 1847—1848.
- ⁸ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники (опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963, с. 12.
- ⁹ Земцовский И. И. Мелодика календарных песен. Л., 1975.

ПРОВОДЫ ЗИМЫ И ВСТРЕЧА ВЕСНЫ

Масленица

Весенний цикл обрядов у земледельческих народов начинался с приближением весны, когда пора было готовиться к предстоящим полевым работам. В это время исполнялись обряды, которые изгоняли, хоронили зиму — богиню мрака и смерти — и встречали весну, которая несла свет, тепло, пробуждение природы. У европейских народов в соответствии с христианским календарем (во время предпасхального «великого» поста всякие увеселения, игрища, пение песен и прочее категорически запрещались) проводы зимы стали справляться перед постом: у русских — это масленица, у западноевропейских народов — карнавал.

Название праздника масленица — позднее, оно появилось у русских потому, что в это время ели очень много масляной пищи, «блинов масляных». По названию праздника Масленицей стали называть и антропоморфное изображение божества, которое прогоняли, хоронили; первоначальное его имя забыто. На это указывал еще А. Н. Афанасьев: «Название народного праздника заменило позабытое имя древней богини» (*Афанасьев*, I, 556).

По православной пасхали масленица приходилась (по новому стилю) на вторую половину февраля — начало марта. На большей части территории, занимаемой русскими, в это время стоят еще зимние морозы, поэтому обряды, связанные со встречей весны, частично были перенесены на более позднее время, а на первый план выдвинулись проводы зимы, окончания которой ждали с нетерпением. Но масленичный обрядовый комплекс включал в себя и обряды, весенние по смыслу. Это сочетание элементов весенней и зимней обрядности, переходный характер праздника — особенность масленицы.

У украинцев и белорусов масленица не получила особого развития, русские же праздновали ее с исключительным размахом, всенародно. Все, кто описывал масленицу, характеризуют ее как самый веселый, самый шумный русский народный праздник. «Масленица празднуется, как ни один праздник» (ГМЭ, 1356, л. 29).

Было убеждение, что не потешить на широкую масленицу, значит, «жить в горькой беде и жизнь худо кончить» (Степанов, 1900, 38). Поэтому масленицу старались встречать и особенно провожать достойно. Русская пословица говорит: «Хоть с себя что заложить, а масленицу проводить»¹.

Характерная особенность масленичного веселья заключалась в том, что в нем принимали участие все, без каких-либо половозрастных и семейных ограничений. «И веселятся на масленицу зыковцы и пируют, как говорится, от мала до велика, от богача до бедняка», — рассказывал информатор из с. Зыково (Н-лов, 1895, 122). Автор подчеркивает «хлебосольство и, так сказать, уличность и публичность» масленицы. То же отмечали и некоторые другие информаторы: «Веселый был праздник. И молодежь, и старики, все в ем участие принимали» (МГУ, 1971, фолькл. практ., п. 1, т. 15, № 76). «Веселье такое», «смеху-то было», — вспоминают и сейчас пожилые женщины.

Масленицу справляли как в деревнях, так и в городах. Разумеется, в городах наиболее архаические черты ее были утрачены, и масленица во многом отмечалась так же, как и другие праздники: ходили в гости, устраивали балы, маскарады, в столичных театрах всю неделю давали и дневные спектакли. Но сохранялись и специфические особенности, отличавшие масленицу от других праздников: было особенно шумное веселье, все обязательно пекли блины, угощали ими гостей; пекли блины в ресторанах и трактирах; катались по улицам в разукрашенных санях, запряженных парами и тройками лошадей с бубенцами под дугой. В некоторых городах в XIX в. устраивали карнавальные проводы масленицы, катание с гор и пр.

Народные гулянья на масленицу были и в столицах. В Петербурге в XIX в. у Адмиралтейства строили высокую деревянную гору, спуск с нее покрывался льдом; с горы катились до Дворцовой площади. Около горы устраивались балаганы, выступали дедраешники, продавали сладости и пр. Позже гулянья были перенесены на Марсово поле. В Москве ледяные горы делались на Москверекe и Неглинке, в XIX в. масленичные гулянья были на Новинском бульваре и в других местах. Город оказывал влияние и на характер проведения масленицы в деревне.

Наиболее ранние описания масленицы середины XIX в. зафиксировали уже ее поздний этап, когда прежнее значение обрядового действия забылось или забывалось и воспринималось как развлечение. Но сохранялись и некоторые весьма архаические элементы, причем исполняли их не всегда только в силу традиции, но и потому, что некоторые еще продолжали верить в их магическое значение.

Сохранению архаических элементов масленицы в известной степени способствовало, может быть, и то, что это был единственный крупный дохристианский праздник, который не был приурочен

к христианскому празднику и не получил нового истолкования. Церковь масленицу не праздновала, и ее воздействие сказалось, пожалуй, только в обычаях не есть в эту неделю мясного и «прощаться» — просить друг у друга прощения вечером в воскресенье перед «великим» постом. Отсутствие каких-либо церковных регламентаций и обрядов давало простор народной фантазии, которая проявлялась в оформлении праздника, в изобретении различных забав; в число их вошли и некоторые очень древние моменты, первоначальный смысл которых был прочно забыт.

В целом русская масленица XIX в. представляла собой сложный комплекс, состоящий из элементов, разных по происхождению, времени и функции. Можно выделить следующие его наиболее существенные компоненты:

1. Проводы масленицы: а) зажигание костров; б) проводы-похороны. 2. Обычаи, связанные с молодоженами. 3. Катание с ледяных гор и на лошадях. 4. Праздничная трапеза — блины. 5. Поминание усопших родителей.

К этому присоединились различные увеселения, игры, народные представления, которые в связи с постепенным забвением первоначального смысла масленичного обряда выдвигались все более на первый план.

Основной компонент масленичной обрядности — *проводы* или *похороны Масленицы*, которым в некоторых местах предшествовала ее *встреча*.

О встрече Масленицы говорится в песне «Мы Масленицу сосречали», варианты которой были записаны в западных и некоторых южных русских губерниях. В ней описывается встреча желанной гостьи: сыром горушку посыпали, маслом поливали и т. д.

В песне, записанной в Калужской обл., Масленицу встречают девушки:

А вот Масленица на двор въезжает
Ее девушки ее сосречают,
Ее красные ее сосречают,
Ее девушки ночевать оставляют. . .

(МГУ, 1964, фолькл. практ., п. 1, т. 8, № 3)

Особыми обрядами встреча, как правило, не обставлялась. «Встреча Масленицы в сибирской деревне совершается очень скромно и не бросается в глаза наблюдателю. Другое дело — проводы масленицы», — писал П. А. Городцов (*Городцов*, 1915, 15—16). То же было и в Европейской России. Но кое-где встреча Масленицы все же отмечалась. Чаще всего пели песни, что Масленица приезжает, но иногда девушки выходили ее встречать на возвышенность за селом или на горку, с которой потом катались².

Более разнообразно проходила встреча Масленицы в Псковской губ. Здесь молодежь в воскресенье перед масленицей выходила



Ледяные горы в Петербурге у Адмиралтейства. 30-е годы XIX в.



Ледяные горы в Москве

встречать ее песнями на ледяные горы, а в понедельник дети, скатываясь с гор, кричали: «Приехала!» или «Пришла Масленица!». В некоторых местах Островского у. лепили из снега бабу и скатывали ее на салазках с горы со словами: «Здравствуй, широкая Масленица!». В Торопецком у. парни и девушки выходили на горы с блинами; когда пели масленичные песни, девушки клали блины на головы, а парни потом брали их у девушек и съедали (*Копаневич, 1903, 2*)³.

Встреча Масленицы девушками на катальных горках с блинами и другими атрибутами русской масленицы, очевидно, новообразование: прежде чем Масленицу проводить, надо было ее встретить. Несомненна связь этой встречи со встречей Весны и пением веснянок. И не случайно встреча Масленицы на возвышенности с пением песен характерна для районов, пограничных с белорусскими и украинскими. Иногда встреча Масленицы становилась детской забавой⁴.

Провожали же Масленицу повсеместно, каждый считал это своей обязанностью. Священник, описавший масленицу в Саранском у., отмечал, что в воскресенье «у обедни и десятой доли прихожан нет: нужно проводить Масленицу, как водится» (*Н-лов, 1895, 124*).

Провожали Масленицу по-разному, но при всем разнообразии (особенно в деталях) можно выделить два основных типа проводов: 1) костры; 2) проводы-похороны обрядового чучела.

Самый распространенный вид проводов в XIX — начале XX в. — в последний день масленицы (прощеное воскресенье) поздно вечером за деревней или в середине деревни жечь костры. Они знаменовали конец масленичного гулянья: догорали костры, и все расходилось по домам. Называлось это «жечь Масленицу».

Масленичные костры зажигали повсеместно. Особенно же характерны они для северных, центральных и поволжских областей, тогда как в южнорусских областях и Сибири более устойчиво сохранялись проводы-похороны. Жгли костры еще совсем недавно (а в некоторых местах жгут и сейчас), о них помнят, и экспедиции последних лет записали о масленичных кострах много сведений.

Наиболее важны материалы по северным областям, которые заставляют пересмотреть высказывавшиеся ранее положения о территориальном распространении разных типов масленичной обрядности. Например, Г. А. Носова, картографировавшая масленичную обрядность, утверждала, что «в областях русского Севера издавна сложился определенный обрядовый комплекс. Так, обряд проводов Масленицы, составлявший ядро праздника в центральных областях, на Севере не отмечен наблюдателями. Семейно-бытовая обрядность преобладала здесь над аграрной. Определяющими в северном комплексе были обряды, относящиеся к молодежи вообще и к мо-

лодожанам в частности» (Носова, 1969, 46). Исходя из этого, Г. А. Носова выделила северный, центральноповолжский и смешанный комплекс масленичной обрядности. Эти обобщения, повторенные ею в недавно вышедшей монографии (Носова, 1975), сделаны без достаточно полного учета всех материалов, особенно новых. Записи последних лет со всей убедительностью показывают, что сожжение Масленицы в северных областях было столь же широко распространено, как и в центральных, и что на Севере были и проводы-похороны.

По Архангельской обл. особенно много сведений об обычаях зажигать масленичные костры собрали фольклорные экспедиции филологического факультета МГУ. Правда, здесь были и ответы: «Ничего не жгли» (МГУ, 1969, п. 1, т. 1, № 105); «Костры не жгли и Масленицу не делали» (МГУ, 1973, п. 1, т. 7, № 9), но другие информаторы в тех же районах утверждали, что костры, когда кончалась масленица, жгли, и рассказывали, как это делали⁵. Осмыслили это уже часто как праздничное освещение: «для свету» (МГУ, 1965, п. 1, т. 18а, № 60; Онежский р-н); «бересту жгли на катище, а то темно кататься» (МГУ, 1962, п. 1, № 234; Пинежский р-н). Но костры сохраняли многие традиционные особенности, например «когда масленице конец, смоляную бочку сжигали. Откатаются, боч-

Русская разудалая масленица



ку на жердь повесят или кузов берестяной, зажгут со смолой и горит» (д. Яшеино).

Сведения по Вологодской губ., относящиеся в основном к концу XIX в., показывают, что Масленицу здесь жгли в разных уездах⁶. В Кадниковском у. «катанье с гор на масленице заканчивается сожжением на берегу реки дегтярной бочки, тут же разбивались о лед и корежки», на которых катались с гор (*Иваницкий*, 1890, 128). Так же поступали и в Кубенском у. (д. Хмелевка; ГО, VII, 101, л. 11).

Значительный материал о праздновании масленицы в бывшей Петербургской губ. собрала в 1970 г. фольклорная экспедиция ленинградского Института музыки, театра и кинематографии. Вместе с записями, хранящимися в архиве Института истории русской литературы АН СССР, они восполняют пробел в собранных материалах по Петербургской губ. и показывают, что здесь, вероятно, повсеместно на масленицу жгли солому⁷, а в хуторе Марьино Маловишерского р-на рассказывали, что на масленицу делали из соломы чучело и сжигали его.

Сведений о сожжении Масленицы из Новгородской губ. в дореволюционных материалах сравнительно немного, но они из разных уездов⁸. Новые же записи показывают, что обычай этот в Новгородчине бытовал, очевидно, повсюду⁹.

Большинство из опрашиваемых говорили, что раньше Масленицу в последний день сжигали. Жгли за деревней солому, дрова, всякое старье, а в Демянском р-не и в д. Пинаевы Горки Старорусского р-на сжигали и соломенное чучело, которое устанавливали на шесте или венке.

Сведения о масленичных кострах из северных областей, которые мне удалось обнаружить, перечислены так подробно потому, что (за единичными исключениями) они не опубликованы. А именно они показывают, что обычай зажигать в последний день масленицы костры был общерусским.

Пополнились сведения о сожжении Масленицы в бывшей Тверской губ. В Конаковском р-не (д. Крутец), например, жгли с песнями солому, бревна, в костер кидали блины и говорили: «Гори блин, гори Масленица». При этом у костра обязательно стояли молодожены, а парни мазались сами и мазали других сажей (ИЭЛО, ф. К-1, оп. 2, № 900). Жгли Масленицу в с. Грузины Торжокского р-на (МГУ, 1966, фольк. практ., п. 1, т. 2, № 60), в Осташковском р-не и в других местах.

Обычай жечь костры был распространен и в западных губерниях — Псковской и Смоленской.

По Ярославской губ. сведений о масленичных кострах особенно много, причем подробно описано все проведение масленицы (в частности, в Пошехонье). Здесь молодежь в воскресенье собирала по домам дрова, щепки, хворост, затем все это складывали грудой

в поле, а вечером «сжигали Масленицу» (Балов, 1901, 132). В с. Давшино этого же уезда в воскресенье вечером, как только смеркнется, молодежь «собирается партиями, и каждый берет по снопу соломы, насмолят их и воткнут каждый сноп на особый шест... ставят их около дороги вдаль от селения и зажигают» (50-е годы XIX в.). Жгли также негодные смоляные бочки. «Таким образом, — заключает свое описание автор-священник, — наша молодежь в ночь на чистый понедельник Масленицу совершенно сожигает. И поделом! Она того достойна» (Архангельский, 1854, 43). Масленицу жгли также в других уездах (Ростовском, Ярославском) и в самом Ярославле, где ее сжигали на берегу Волги¹⁰ (об этом работницы комбината «Красный Перекоп» вспоминали еще в 1955 г. (МГУ, 1955, зима, п. 2, т. 2, № 51).

Материал о том, как раньше провожали Масленицу в Угличском р-не, собрала в 1969 г. фольклорная экспедиция ленинградского Института музыки, театра и кинематографии¹¹. И почти все опрошенные во всех обследованных селениях говорили о сожжении

Дети сжигают Масленицу — пучок соломы на шесте



Масленицы. Делалось это так же, как и в других местах, но есть и некоторые интересные детали. Так, в д. Заозерье в середину костра вставляли шест с колесом и зажигали, прыгали через костер (ИМТК, эксп. 1969, т. 1, № 156). В с. Спасском на верху костра ставили чучело из соломы. Во многих деревнях катались по снегу и валяли других.

В деревнях Житово и Перово жгли не только Масленицу — большие костры, но и Полюшку из соломы. «Было жалко Масленицу и потому говорили: «Масленица в Ростов поехала» (МГУ, 1956, зима, п. 4, т. 4, № 24).

Масленицу жгли и в других поволжских губерниях. В Костромской обл. об этом еще помнят и рассказывали в разных деревнях участникам экспедиции Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР, работавшей здесь в 1973—1975 гг. под руководством Г. Г. Шаповаловой.

У И. М. Снегирева и А. В. Терещенко описан обычай, существовавший в начале XIX в. в г. Нерехте. Здесь в воскресенье мужчины с соломенными колпаками на головах выезжали верхом за город, где вечером эти колпаки сжигались. В деревнях же мужчины и женщины брали со своих дворов по пучку соломы, складывали вместе и сжигали; это называлось «сожечь соломенного мужика» (Терещенко, VII, 331).

В центральных и поволжских областях проводы масленицы были разнообразны, но преобладали костры. Материалы по Владимирской обл., обряды которой изучены особенно обстоятельно¹², показывают, что в ней Масленицу жгли везде, причем по-разному — от простого сжигания вороха соломы до костров самой затейливой формы. В костры иногда втыкали высокие шесты, к которым привязывали пучки соломы или тряпки, облитые керосином. В д. Верея (Маленковский р-н) поднимали на палке сноп и жгли (Традиц. фол., 130, № 17). В некоторых деревнях делали соломенную куклу, в Маленковском, Муромском, Переславльском и Покровском уездах сжигали сноп с намалеванным лицом, но чаще дети жгли «помозки» — паклю или солому, накрученную на палку, — и бегали с ними (Традиц. фол., 85).

Как можно судить по имеющимся материалам, проводы масленицы в некоторых местах Владимирской губ. уже в конце XIX в. становились уделом детей. Так, Н. Добрынкин писал, что в сельце Левине (Маленковский у.) масленица сохранилась как забава подростков. К. А. Поляков сообщал в 1928 г., что в Копнинском у. лет 30 назад на улицах жгли костры, но в самом начале XX в. их стали жечь только дети (ГО, VI, 96, л. 2 об.). А. Н. Соболев рассматривал проводы масленицы в числе детских игр, а экспедиция Института этнографии АН СССР констатировала, что масленица в последнее время сохранялась лишь как семейный праздник, общественный характер ее был утрачен.

Так же провожали масленицу, как показывают исследование А. В. Зерновой и другие материалы, в Московской обл. Причем обычай жечь не только костры, но и снопы бытовал здесь в некоторых деревнях еще в 20-х годах XX в. Наиболее же распространен был обычай жечь колесо, водруженное на жердь (Зернова, 1932, 20).

Сведений о масленичных кострах в Нижегородской губ. в дореволюционных записях немного, материалы же, собранные в последнее время фольклорными экспедициями Горьковского университета, свидетельствуют, что и здесь их жгли повсюду. Почти во всех деревнях, где побывали экспедиции¹³, говорили, что Масленицу жгли обязательно, причем «считалось, где костер больше, там и деревня богаче» (ГУ, колл. 36, п. 4, д. 11, № 89). В некоторых селах при этом на костре сжигали соломенное чучело (Вачский р-н, с. Третье Поле, ГУ, колл. 23, д. 15, № 9; Ветлужский р-н, д. Урюпино, ГУ, колл. 23, д. 2, № 3; Воскресенский р-н, д. Попиха, ГУ, колл. 30,

Проводы Масленицы



д. 9; Кстовский р-н, с. Безводное, ГУ, колл. 23, д. 13, № 12). В с. Второе Черное Уренского р-на чучело из соломы днем возили по селу, а вечером сжигали на улице (ГУ, колл. 23, д. 12, № 24). Возили чучело в женской одежде также в д. Ерпелево Красноярского р-на (ГУ, колл. 25, д. 22, № 2) и в д. Мадаево Починковского р-на (ГУ, колл. 23, д. 8, № 9).

В Горьковской обл. не только хорошо помнят, что жгли Масленицу, но студенты-фольклористы сами наблюдали в 1968 г., как в д. Асташино Воскресенского р-на жгли костры: «К кострам вышли стар и млад. Ребятишки играли, а пожилые пели песни» (ГУ, колл. 23, п. 1, д. 3, № 10). Также провожали масленицу и в других поволжских областях¹⁴.

В южнорусских губерниях более распространены были другие формы проводов масленицы — поезд, похороны. Однако вместе с этим жгли и солому. В Рязанской губ. (Егорьевский у.) «сжигали Масленицу» — солому (ГМЭ, 1436, л. 40). Много сведений из Калужской губ. В д. Громоздово (Сухиничский р-н) солому жгли на пруду, при этом кричали: «Прощай, Масленица!». Жгли Масленицу в Ферзиковском р-не, в деревнях Еремино, Стопкино (*Шереметева*, 1932, 103). На окраине г. Калуги в 70—80-х годах XIX в. в первый понедельник поста сжигали одетую в женский крестьянский костюм соломенную куклу, которую сначала одевали на Плацпарадной площади, а затем в разукрашенных санях возили по городу (*Шереметева*, 1932, 108). В Болховском у. Орловской губ. несколько дней катались с «Сударыней-Масленицей», сделанной из соломы, которую затем сжигали (ГМЭ, 917, л. 8).

Обычай сжигать Масленицу встречался и в Сибири. Фольклорная экспедиция Омского пединститута записала в 1967 г. в д. Князевка (Тарновский р-н) воспоминания Т. Л. Кислицыной: «Снопы на палку наденут и жгут, якобы Масленица сгорала». На основании собранных материалов Л. В. Новоселова делает вывод: «Сжигание снопов или просто соломы в честь проводов масленицы известно было, вероятно, в Западной Сибири повсеместно, но эти действия никто из опрошенных нами не связывал с подготовкой урожая, т. е. аграрно-магический дохристианский характер обряда прочно забыт.

Не случайно, в некоторых местах родители говорили детям, что на масленичных кострах сгорают все молоко и масло, объясняя таким образом непонятное ребятишкам отсутствие этой пищи в течение великого поста» (*Новоселова*, 1974, 40).

Из приведенных (далеко не полных) сведений о масленичных кострах можно видеть, сколь широко они были распространены у русских и как они разнообразны. Но при всем разнообразии в них можно выделить общие характерные детали, сохранявшиеся в разных местах очень устойчиво. Они-то и раскрывают первоначальный смысл костров.

В некоторых сообщениях говорится, что молодежь (а позже ребяташки) специально собирала все для костра (сбор этот иногда продолжался всю неделю). Иногда каждый приносил солому, дрова и всякий хлам, или же ходили по деревне с салазками и собирали все, что дадут, затем везли на место, где складывали костер¹⁵. В некоторых сообщениях говорится, что материал для костра надо было обязательно украсть¹⁶, возможно, что это очень древний пережиток — собирать все для священных огней тайно (такой обычай соблюдался при сборе материалов для купальских костров украинцев и белорусов).

Самая характерная особенность масленичных костров, которую отмечают почти все информаторы, — раскладывание их на высоком месте — на горке, возвышенности. Высоким старались сделать и костер. С. Климентов писал, что сжигаемый хлам иногда для большего эффекта поднимали на деревянном рычаге (ГМЭ, 1830, л. 27; с. Иваново Ярославского у.). Поднимали вверх и сжигаемые предметы¹⁷.

Разжигание костров на возвышенностях, стремление поднять огонь как можно выше — существенный признак ритуальных костров в честь солнца. Также на высоких местах зажигали обычно

Масленица



весенние и ивановские огни все европейские народы. Считали, что этим можно приблизить огонь к солнцу, соединить земной и небесный огонь и ускорить тем наступление тепла. Костры должны были осветить как можно большее пространство, принести полям свет и тепло.

Несомненным остатком солярного культа является вставлявшийся в некоторых местах в середину костра шест с укрепленным вверху его зажженным колесом — солнечным знаком¹⁸. Колесо укрепляли также на шесте в санях, когда провожали масленицу. Правда, свидетельств, что в масленичном костре сжигали колесо, немного, но часто встречаются упоминания, что в середину костра вставляли высокий шест, на котором горел сноп или пучок соломы, веник, «лагушка» из-под дегтя и т. п., т. е. опять-таки как бы символизировалось солнце. А в дер. Челмоста (Холмогорский р-н) был отмечен даже такой древнейший обычай: «Бочку смоляную по горке спускали» (МГУ, 1969, п. 1, т. 3, № 141). То же отмечалось при описании купальских огней у некоторых других народов. Катящееся вниз горящее колесо или бочка также были символом солнца, изображали якобы его движение.

Некоторые особенности масленичных костров показывают, что они связаны с аграрной магией.

Так как свое прежнее значение костры утратили, сжигать на них стали разный хлам, старые, негодные вещи¹⁹. Предпочитали то, что хорошо горит, поливая все керосином; особенно же часто сжигали старые смоляные и дегтярные бочки. Но если в костер бросали разные материалы, солома почти везде была обязательным атрибутом. Соломой иногда набивали и бочки²⁰. Нет сомнения, что первоначально сжигали именно солому. Соломе, непосредственно связанной с зерном, хлебом, в земледельческой обрядности отводилась важная роль. Она имела большое значение в зимней святочной обрядности всех славянских народов. С наступлением весны уже отслужившую, выполнившую свою функцию солому сжигали, как бы возвращали ее земле, чтобы она снова возродилась и принесла плоды. Поэтому костры нередко жгли на озимом поле, а головешки или пепел иногда разбрасывали по полю или зарывали в снег²¹.

Пережитком аграрной магии является, вероятно, и отмеченный в некоторых местах обычай, когда молодежь около костров валялась или каталась по снегу. Воспоминания об этом участники фольклорных экспедиций ленинградского Института музыки, театра и кинематографии записали совсем недавно в Угличском и Киришском районах.

Из разных областей имеются сведения, что на кострах сжигали не только солому, бочки и колеса, но и антропоморфное изображение Масленицы (об уничтожении обрядового чучела говорит и упорно сохранившееся выражение «жечь Масленицу»). Когда об этом вспоминают сейчас, то обычно говорят только, что сжигали чучело

(или куклу); описаний куклы нет, есть только указания, что делали ее из соломы²².

Из более ранних материалов видно, что в некоторых местах Масленицу делали в виде женщины, одевали ее в женский костюм, возили или носили по деревне, а в последний день провожали (или хоронили) — выносили за околицу и там уничтожали, чаще разрывали, реже сжигали, иногда топили.

Такие проводы масленицы к концу XIX в. сохранялись в отдельных областях. Наиболее характерны они для южных областей, но встречались в центральных (Владимирская, Московская) и западных (Псковская), а также на Севере и в Сибири. Можно предполагать, что когда-то они были распространены значительно шире. Рудиментом их явилось сжигание соломенного чучела, объединившееся затем с возжиганием весенних костров.

Описания проводов масленицы из северных и сибирских областей немногочисленны, но они очень важны, так как в некоторых случаях содержат весьма архаические детали.

Н. П. Колпакова в книге «Терский берег» (Вологда, 1937) привела из дневника своего деда С. П. Колпакова интересное описание похорон Масленицы в г. Варзуге, происходивших 20 февраля 1896 г.: «По улице шла процессия. Впереди, выплясывая и припрыгивая перед народом, вертелся парень с гармонью в руках. За ним на плоских дырявых санках девушки везли соломенное чучело, по-бабьи повязанное платком... Толпа пела песни, приплясывала и веселыми жестами и вскрикиваниями выражала свое веселье... «Масленицу хоронят, — отозвался вошедший к нам хозяин, — так уж у нас по старинке каждый год ведется...» Процессия уже спустилась к реке и теперь с теми же песнями и приплясками перебралась на высокий правый берег Варзуги... Чучело сняли с саней и с громкими криками веселья спихнули с обрыва. После этого женщины стали поочередно подходить к краю берега и что-то кричать вслед Масленице.

Насколько я мог разобрать, выкрики были следующие: «А мы Масленицу проводили, об ней не потужили...»; «Уходи, зима, ко дну, присылай весну...»; «Масленицу провожаем, света солнца ожидаем...».

Были и другие тому подобные слова, выражавшие прощание с зимой и надежды на теплую весну. Я сожалел, что из-за дальности расстояния не мог уловить все их дословно» (Колпакова, 1937, 75). Сходную, но более оригинальную процессию проводов масленицы наблюдал В. Бартенев в г. Обдорске²³.

Делали Масленицу и в некоторых местах Псковской губ. (например, в Холмском у.). Ее одевали в шубу мехом вверх, парни и девушки катались с ней на разукрашенных санях, а в заключение сжигали ее (Копаневич, 1903, 4). Так же поступали и в некоторых местах центральных губерний. В архиве Географического общества

есть интересное описание проводов масленицы в селах Наумовка и Сидоровское Макарьевского у. Костромской губ. Автор рукописи, А. Н. Жданов, пишет, что в с. Сидоровском на масленице, «как и в других меетах, катаются на лошадях. Но, кроме того, возят по селу чучело. Его делают из соломы и одевают в рваную одежду. В рот всовывают трубку, в которую насыпают табаку и зажигают его. Этим занимается один мужичок. В воскресенье это чучело, которое называют «Гаранькой», катают на санях по селу. Трубка во рту у него дымится. Катаются все до вечера. А после, вечером... молодежь ходит жечь костры. Костры эти собираются маленькими ребятами еще на неделе. Они подходят к каждому дому и поют такую песню:

Ельник, березник —	Березовы дрова,
На чистый понедельник	Подавайте нам сюда,
Уж то ли не дрова:	На масленицу, на го-
Осиновы дрова,	рельщицу. . .

Им дают ящики, доски, бочонки и другие вещи. Из этого сбору они делают костры в воскресенье вечером и зажигают... Позднее всех зажигают «Гараньку». Ее обливают сначала керосином, а потом уже зажигают» (ГО, XVIII, 21, л. 22, 23).

В этом описании наряду с зажиганием костра и традиционным сбором материала для него сохранилось и чучело Масленицы. Вместе с поздними, уже развлекательными моментами (зажженная трубка во рту, имя Гаранька, катание с Масленицей) сохранились и традиционные элементы, которые, как будет видно позже, устойчиво сохранились и в проводах масленицы уже без ее изображения, — рваная одежда сопровождающего, которым всегда был «один мужичок». Как сообщает А. Н. Жданов, так же делали куклу (которую сжигали потом) в с. Наумовка, причем «все несут из своих домов необходимое для снаряжения ее. Кто несет мочалу, кто лен, кто тряпки» (ГО, XVIII, 21, л. 8).

В Московской губ. в середине XIX в. в некоторых уездах сжигали одетый в сарафан сноп соломы (ГО, XXII, 17, л. 11). Сожжение снопа бытовало в некоторых деревнях еще в 20-х годах XX в., а в с. Федоровском молодежь в прощенное воскресенье рядила лентами и позументом куклу, каталась с нею весь день, а поздно вечером выезжала на озими и сжигала ее на костре. «Раньше Масленицу сжигали в полном наряде, теперь же стараются незаметно или совсем снять платье и платок или же заменить их тряпьем» (Зернова, 1932, 20).

Для южных русских областей чучело Масленицы было особенно характерно. Сведения об этом по Калужской обл. собрала М. Е. Шереметева. Ф. Костиц в 1899 г. подробно описал, как делали «сударню-Масленицу» в Болховском у. Орловской губ. В четверг парни

и девушки сооружали чучело из соломы, одевали его в женский наряд, который покупали «миром» у какой-нибудь женщины, в одну руку вставляли блин, в другую — бутылку водки. С пятницы «сударыню-Масленицу катали с песнями, криками и трещотками по деревне. В санки впрягались три парня, рядом с Масленицей становилась самая красивая и нарядная девушка, которая и затягивала песню; тут же ставили украшенную сосновую или еловую ветку. В воскресенье после обеда Масленицу вывозили за деревню, при этом жалобными голосами пели: «Сударыня-Масленица! Потянися!». Платки и ленты с елочки девушки делили между собой. Когда запевали песню «Шли-прошли солдатушки... пустили пожар по дуброве», Масленицу поджигали. Когда костер потухал, девушки перешагивали через пепел и шли в деревню, а парни зарывали пепел в снег (ГМЭ, 917, л. 6—8). Здесь наряду с игровыми моментами и новыми песнями сохранились пережитки аграрной магии (зарывание пепла) и традиционные особенности проводов-похорон (шум, трещотки и т. п.).

В Саранском у. Пензенской губ. (с. Зыково и окрестности) для катания готовили специальные очень большие сани, а из пеньки, кудели и веревок делали «гостью-Масленицу», ставили ее на те же дровни и с шумом и гамом увозили за околицу. «Здесь пугало, мастерски свитое, сплетенное и обернутое тряпьем, в один миг варварски уничтожается малыми ребятами, которые затем возвращаются в село, неся в руках те или другие атрибуты Масленицы» (Н-лов, 1895, 124).

В. Н. Серебренников говорил, что в Ошанском у. Пермской губ. сохранилась память, как «в старые годы» здесь на масленицу возили какие-то две деревянные статуи и плясали вокруг них (Серебренников, 1928, 123). Семейские Забайкалья также на масленицу делали чучело, наряжали его в вывороченную шубу и возили по деревне «смешить людей» (Болонев, 1975, 147).

Сложный обряд проводов масленицы на р. Тавде заканчивался тем, что «поезд» под шум и крики выезжал за пределы деревни и тут «вся толпа, словно по сигналу, бросается на Масленицу, стаскивает чучело с трона, разрывает его в клочья и разбрасывает по дороге. Затем разрушают и разбрасывают трон, помост и балдахин, иногда разрушают и разбрасывают лодку и сани, и все это потом складывают в костер и поджигают» (Городцов, 1915, 28). Из всех этих примеров явственно видно, что это было не простое «погребение», а, как правильно заметил И. И. Земцовский, нарочитое умерщвление обрядовой куклы (Земцовский, 1975, 74).

М. Е. Шереметева писала, что в Калужской обл. чучело Масленицы не сжигали, а носили по деревне и в воскресенье разбирали, чаще же раздирали на части за деревней (Шереметева, 1932, 108). Растерзанию Масленицы в некоторых местах Калужской обл. предшествовала инсценировка ее похорон — пародия на церков-

ный обряд. П. В. Шейн впервые опубликовал описание таких похорон в с. Песочна Калужского у. Здесь женщины и девушки в воскресенье, после обеда, делали из соломы Масленицу, одевали ее в женский наряд, а затем одна из них, изображавшая попа, надевала рогожу, в руку брала веревку с ошметком на конце (как кадило), другие брали под руки куклу, и процессия следовала по деревне; обратно же Масленицу несли на носилках под пеленкой. Во время шествия «поп» размахивал кадилом и кричал «аллилуйя», а все другие также кричали и хохотали. Дойдя до конца деревни, Масленицу раздевали и «всю разрывали и растрепывали» (Шейн, 1898, 333).

Несколько вариантов «похорон» записала М. Е. Шереметева²⁴. По ее сведениям, в некоторых селах Калужской обл. подобные похороны Масленицы сохранялись до 1930 г.²⁵ Но на них смотрели уже как на игру, на представление. Об этом свидетельствует не только пародийный обряд похорон, но и то, что похороны могли разыгрываться как спектакль; здесь покойника изображал живой человек (Шереметева, 1932, 118).

В Переславльском у. Владимирской губ. девушки хоронили Масленицу и устраивали помпезную трапезу по ней в четверг²⁶.

В Саратовской губ. в воскресенье вечером хоронили деревянный истукан-Масленицу. При этом паряжали в черное рубище старика, в руку ему давали привязанные на веревочку осколки битой посуды, а за ним через всю деревню несли Масленицу. Дойдя до конца деревни, Масленицу бросали. В этом обряде сохранились и особенности, характерные для традиционных проводов: хоронил Масленицу старик, одетый в рубище. Пародийное отпевание Масленицы, ее проводы с «попом» были таким же глумлением над ней, как и более ранний ритуал ее проводов.

В основном инсценировка церковных похорон Масленицы — явление более позднее. Это такое же народное представление, как «Пахомушка», «Маврух» и т. п. Возможно, что оно появилось под влиянием «похорон Костромы» — игры обрядового происхождения, которая бытовала в тех же местах. Но проводы Масленицы с имитацией элементов церковных похорон встречались и в первой половине XIX в. (Терещенко, VII, 332—333).

Существенные детали древних ритуальных проводов-похорон Масленицы сохранялись в отдельных местах и без ее изображения. Есть описания из разных мест, рассказывающие, что в знак окончания масленицы на гулянье кто-нибудь выезжал в рваной или вывороченной наизнанку одежде, на кляче, запряженной веревками или мочалами в старые, развалившиеся сани, и смешил народ. Этот человек, по-видимому, воспринимался как олицетворение Масленицы²⁷.

В пос. Лена Архангельской обл. рассказывали: «Потом насмех запрягут дровни плохие, колокола привяжут, с которыми коровы

ходили, на смех, на дугу и катятся нарочно. А все говорят: «Вот великий пост уже едет». Молодежь два-три раза прокатится по селу и конец катанью. На смех уж, нарочно ездили» (МГУ, 1973, лето, п. 1, т. 7, № 8). В д. Мыс Ленского р-на говорили, что, провожая Масленицу, «лошадей запрягут не по-настоящему, ухват привяжут, лишь бы смешно было» (МГУ, 1973, лето, п. 1, т. 7(9), № 1).

В д. Обросовской Красноборского р-на окончание масленицы выглядит более архаично²⁸. Особенно интересно одно сообщение из Онежского р-на: «В Верховье по деревне шлюпку таскали. Там был чудной такой старик, Попов Федор Иванович. Штаны снимут, всю задницу суриком вымажут и на баржу повалят. А народу сзади идет! И все песни поют: Ермака, Стеньку. Баржу эту ставили на дровнях. Мужики тянут. Да флагов навесят. Веревки же протянут — шлюпка-то большая была. Там часто это делали». Информатор отнесла это к 1905—1907 гг., но заметила: «Да и раньше это было» (МГУ, 1965, п. 1, т. 18а, № 14). Другие называли этот обычай «таскать барку».

Сходно отмечали конец масленицы в Вологодской губ. И. Ивонинский писал о д. Покшеньге (Никольский у.): «В некоторых местностях есть обычай возить с Масленой чучело или что-нибудь другое — у нас этого нет. Единственное, что приводилось мне видеть, это катанье для смеха на маленьком жеребеночке. Сбруя вся была сделана из соломы, санки были сделаны маленькие, немногим больше тех, на которых катаются дети. Сидел на них один молодой парень и «выкидывал» разные выходки для потехи смотрящих на Масленицу» (ГМЭ, 292, л. 21—22)²⁹.

В некоторых селах Московской губ. в середине прошлого века Масленицу представлял «какой-нибудь крестьянин, одетый самым странным образом, на лошади, убранный рожжами, мочалами, лаптями и т. п., запряженной в так же странно убранные сани, и в сопровождении народа с песнями и кривляньями едет в поле или лес и там переодевается в обычное платье — это значит конец масленицы» (ГО, XXII, 17, л. 10). Подобная же картина наблюдалась и в Среднем Поволжье: «В последний день масленицы один из парней на санях делает балаган (четыре поставит палки и накроет торбищем-пологом). В балаган посадит ребятишек. Сам нарядится в худые брюки, пиджак, мохнатую шапку, подпоясается соломой, сядет на лошадь верхом и проедет по улице» (Каз. фил. АН СССР, эксп. 1957 г.). То же было и в Пензенской губ. (г. Троицк), но здесь к концу XIX в. такие существенные детали, как рваная одежда возницы, старые сани и пр., были или уже утрачены или не отмечены³⁰.

В д. Кукарке (Седельниковский р-н) фольклорная экспедиция Омского педагогического института в 1973 г. записала такое воспоминание о проходах масленицы: «Один старичок был такой чудной. В прощенный день зажжет на большую тычину сноп соломы, короб поставит, веников навяжет на дугу и к хвосту коня... Человека

три посадит на короб, натянет балаган... Палку в саях держит — сноп горит. Мода такая — провожают масленку» (*Новослова*, 1975, 53; жители д. Кукарки переселились в конце XIX — начале XX в. из Вятской губ.).

В Пошехонском у. в середине прошлого века проводы масленицы обставлялись более сложно. Здесь специально изготовляли большую повозку, впрягали в нее цугом лошадей десять, сажали «на каждую из них вершника в рубище, разодранном с ног до головы, всего выпачканного сажею; один вершник держит большой кнут своего изделия, другой — метлу; везде, даже на свои шеи, навешивают коровьи колокольчики и всякие погремушки; рогожную кибитку, всю запачканную, увешивают вениками... и сажают в нее пьяного человека, тоже испачканного сажею и в разодранном рубище, облитом пивом, против него — раскрытый сундук со съестными припасами — пирогами, рыбою, яйцами, оладьями и пряженцами, по другую сторону ставят штоф вина, а в руки дают ему большой бокал, наполненный вином... Весь этот поезд означает, что *Масленица едет домой*». Когда же поезд с Масленицей останавливался и просили ее остаться, возница отвечал, что Масленице непременно нужно ехать в Ростов на ярмарку (*Архангельский*, 1854, 40—41)³¹.

Как можно видеть, в разных местах с течением времени похоронно-проводы Масленицы изменялись, упрощались или обрастали новыми деталями. Но, несмотря на различия, в них сохранялись общие элементы, восходящие, вероятно, к древности.

При стремлении сделать поезд, провожавший Масленицу, как можно смешнее в нем все же сохранились атрибуты похорон. На саях часто делали какой-то шалаш, кибитку, балдахин, т. е. какое-то подобие погребального катафалка. Соответственно оформлялись сани и лошади (покрывались рогожами и пр.). На сани в некоторых местах (Архангельская обл., Сибирь) ставили лодку, которая, как и сани, была принадлежностью древнерусского похоронного обряда. Но все это делалось в шутовском, пародийном плане.

Обращает на себя внимание прежде всего то, что все атрибуты масленичного поезда и одежды масленичной куклы — старая, негодная рухлядь. В разваливающиеся сани впрягали клячу, на нее вешали колокольчики, с которыми ходили коровы, иногда лошадь покрывали рогожей, дерюгой, а в Сибири на передние поги ей даже надевали рваные штаны и пимы, причем обязательно разного цвета. Возница и сопровождающие его (если они были) также одевались в рваную одежду, вывороченную наизнанку, и пр.³² М. М. Громыко, детально рассмотревшая масленичный обряд в Сибири, подчеркивает, что для проводов масленицы брали все самое старое. Так было не только в Сибири, но и во многих местах Европейской России. В прошлом это имело важное ритуальное значение.

Показательно, что исполнителем обряда, возницей, провожавшим Масленицу «в последний путь», всегда был мужчина, обычно пожилой, иногда даже старик. Нередко из года в год это был один и тот же человек, знавший ритуал. Поражает, что в отдаленных друг от друга местностях — в Архангельской обл., на Урале, в Сибири — давали не только сходное описание такого обряда, но рассказывали об этом почти одинаковыми словами: «Был один чудной такой». Слово «чудной», встреченное в описаниях, в последнее время воспринималось как чудачество. Но, как правило, это были степенные люди, выставлявшие себя как бы на посмешище всему сельскому люду. Они, как часто говорят собиратели, кривлялись, шутили, нередко непристойно. Не довольствуясь шутовским костюмом, они иногда обнажали части тела, показывать которые считалось большим срамом.

В проводах масленицы на р. Тавде главные распорядители — Масленица и Воевода — после чтения «указа», представления и объезда с чучелом Масленицы дворов говорили, что теперь следует омыть свое тело. При всем народе оба раздевались донага, брали шайки и делали вид, что моются, поддают пар и пр. «И эти банные манипуляции вызывали в народе большое оживление и смех» (Городцов, 1915, 27). Пародия на очистительный обряд, которому должны были подвергнуться принимавшие участие в игре, вызвала смех и только, никого это не коробило, не возмущало.

А. Новиков, собиравший материалы в 20-х годах, писал, что в Ишимском окр. 60 лет тому назад в числе катающихся на масленице был «король», выбиравшийся из наиболее разбитных мужиков, обязанностью которого было произнесение «речи в костюме Адама» (Новиков, 1929, 178). Интересно отметить, что обнажались даже при лютых северных и сибирских морозах, и делали это не мальчишки, не отпетые озорники, а пожилые уважаемые люди. П. А. Городцов писал: «Для исполнения главной роли в обряде масленицы обычно приглашается крестьянин, опытный в своем деле и хорошо знающий все подробности обряда, такой крестьянин должен быть вообще хорошим знахарем, хорошим посказителем и певцом народных песен и стихов» (Городцов, 1915, 20—21). Ясно, что выступать в такой роли эти люди могли лишь потому, что за ними стояла давняя традиция. Раньше это имело серьезное значение, и участие в обряде не унижало, а даже возвышало.

Самая характерная черта описанных проводов-похорон — отчетливо выраженное глумление над Масленицей. Ее провожали с необычным шумом и гамом, дикой музыкой, выкриками, приплясыванием и кривляньем. Все было под стать оформлению. Это была не чинная похоронная процессия, а какое-то шутовское действо. Сообщавшие об этом корреспонденты и сами информаторы обычно говорили, что все это делалось ради большего веселья, «для смеха», «чтобы посмешить православный народ». Так это и воспринималось³³.

В древности же подобные действия имели важное обрядовое значение. Прогоняли (уничтожали, хоронили) злое, враждебное человеку и природе начало — зиму, смерть. Этому радовались и в то же время этого боялись, поэтому всячески старались обезопасить себя от вредоносного, мертвящего влияния — над изображением божества глумились, смеялись. А ритуальный смех на похоронах имел важное значение, он утверждал жизнь. Смех создает жизнь, говорил В. Я. Пропп, «превращает смерть в новое рождение» (Пропп, 1939, 162). О славившихся в течение многих веков народных праздничных «смеховых формах» говорил М. М. Бахтин (*Бахтин*, 1965), хорошо раскрывший значение смеха в карнавальных представлениях. По существу то же было и в русской масленице.

Ритуальное значение имели также непристойные шутки и брань, которыми иногда осыпали Масленицу. Это был своего рода оберег. Ругать Масленицу при проводах было традицией. П. А. Городцов писал, что наряду с приглашением Масленицы приезжать на следующий год ей приходилось выслушивать и враждебные выражения; часто ей кричали: «Убирайся вон, рваная старуха, грязная! Убирайся вон, пока цела!». Такого рода выкрики были, несомненно, более древними, чем добрые пожелания и приглашения. Традиция эта сохранялась устойчиво, и многие современные информаторы говорили, что когда Масленицу сжигали, то ее ругали. Прибаутки, шутки и песенки, сопровождавшие сожжение, — новые, порой недавнего происхождения, но опираются они на давнюю традицию. Правда, теперь уже Масленицу ругали за то, что она быстро кончилась, не дала нагуляться и наесться, «посадила на пост, дала редьки хвост».

Обращает внимание еще одна деталь в устройстве экипажа для проводов масленицы: в сани ставили высокий столб с укрепленным наверху колесом, на него садился какой-нибудь смельчак с бутылкой в руке и шутками потешал народ (иногда вместо живого человека к колесу привязывали чучело)³⁴. Колесо на столбе, перешедшее и в карнавальные шествия, — тот же солярный знак, что и в масленичных кострах. Здесь опять обнаруживается соединение в обряде проводов, с одной стороны, похорон зимы, мрака, а с другой — торжества светлого солнечного начала. Возможно, что шест с колесом появился под влиянием городских карнавалов (корабельная мачта, на которой помещался шут). Но, если это было и так, превращение мачты в солярный знак все же показательно; оно свидетельствует о живучести, если и не самих древнейших представлений, то связанных с ними изображений.

Проводы масленицы превращались в некоторых местах в карнавальные шествия. Особенно характерны карнавалы для Сибири. Для масленичного поезда делали большие сани, а чаще связывали несколько саней, на них устраивали нечто вроде корабля с мачтами, на которых развевались флаги, делали помост. Почти везде в сере-

дину сооружения вставляли высокий шест с укрепленным наверху колесом, на которое сажали какого-нибудь шутника и балагура с бутылкой водки в руке. На помост усаживалось несколько человек, сопровождающие шли по бокам, нередко они были наряжены в маскарадные костюмы (чаще всего в них подчеркивалась какая-то деталь военного обмундирования). В сопровождении большой толпы, с пением, музыкой и криками Масленицу провозили по улицам. При этом обычно разыгрывались разные сценки, в том числе «Царь Максимилиан» и инсценировка «Кострюка». Очень распространено было чтение масленичных «указов», в которых юмористически рисовалось празднование масленицы, критиковались местные богатеи и т. п. (тексты некоторых «указов», как показала В. Д. Кузьмина, восходили к XVIII в.).

Наиболее пышные карнавалы были в сибирских городах. Описания их содержатся в самых ранних сведениях о сибирской масленице, относящихся к первой половине XIX в. Е. А. Авдеева описала проведение карнавала в Иркутске: соединяли несколько дровней, сооружали на них нечто вроде корабля со снастями и парусами; в нем помещались ряженые: госпожа-Масленица, скomorохи, медведь, музыканты и др. Карнавал устраивался по приказу городских властей (Авдеева, 1842, 69)³⁵.

Подобный поезд, провожавший масленицу, еще в начале XX в. устраивали в Енисейской губ.³⁶ Здесь участники игры изображали ловлю рыбы. Как и имитация охоты, это уже сибирская особенность, обусловленная местным бытом³⁷.

В сибирских карнавалах, особенно иркутском, явственно выступают новые городские элементы. Не без основания в них усматривали влияние московских карнавалов XVIII в., в частности знаменитого карнавала, устроенного в 1722 г. по распоряжению Петра I в честь Нейштадтского мира. Об этом говорит прежде всего состав участников карнавала — «генералы», «фельдмаршалы», «вельможи», «шуты» — и форма экипажа — корабль. Показательно, что наиболее пышные и сложные карнавалы устраивались в городах с одобрения и даже по инициативе властей. В то же время в карнавалы включались традиционные народные персонажи и элементы. Особенно много их в карнавале, описанном А. Широковым. Прежде всего это древние маски старика и старухи, соломенная кукла; колесо на верху шеста. Использовались характерные особенности традиционных проводов масленицы (экипаж делался из старых коробов из-под угля, лошади обвешивались венниками), а также свойственные только Сибири (старик был обвешан охотничьиими трофеями, в руках держал лук).

Карнавальные масленичные шествия в XIX в. (особенно в первой половине) устраивались и в городах Европейской России. Доброхотов, описывая в 1851 г. проведение масленицы во Владимире, отмечал, что ее сейчас отличают только неумеренная еда и

катания, а лет 30 и даже 15 тому назад удалые владимирские ямщики устраивали Масленицу (*Доброхотов*, 1851). Она имела вид судна с высокой мачтой, на верху которой на колесе — «смельчак, горькая пьяница», обвешанный разными склянками. В экипаж этот, запряженный десятью — двенадцатью лошадьми, садилось до 50 ямщиков, а за ним двигалось нечто вроде кареты с «генералами» (*Доброхотов*, 1851).

А. В. Терещенко говорит, что огромный корабль-Масленицу в четверг масленичной недели возили в Архангельске, за ним двигались экипажи с катающимися. Подобные «корабли», только менее пышные, устраивали отдельно в пятницу или субботу ремесленники: каждый цех ездил со своим знаком, а купцы с образцами товаров. Мясники же в свою очередь в пятницу возили на больших санях по городу быка (*Терещенко*, VII, 339—340)³⁸.

Как видно, в городах в начале XIX в. карнавальные масленичные поезда были довольно распространенными. Они не противоречили сущности народной традиции, а в какой-то мере развивали, модернизировали ее, способствовали превращению аграрно-магического обряда в забавное зрелище, игру. Поэтому они хорошо воспринимались широкими народными массами, вносящими в устройство их традиционные черты.

Городские карнавалы оказывали воздействие на сельские проводы масленицы, вносили в них новые детали. Например, в Клинском у. Московской губ. в середине XIX в. также делали сооружение вроде баржи с мачтой и колесом наверху, на которое сажали мужика-прибаутника, одетого в белую женскую рубашу, под которую набивали солому; лошадей покрывали кафтанами или рогожами, гривы украшали лентами. Впереди и с боков скакали верхом на лошадях ребяташки, одетые в кафтаны, опоясанные крестнакрест красными кушаками, предводительствовал мужик в такой же одежде, но с соломенными эполетами (*Забелин*, 1850, 44). Описанный обряд — это традиционные проводы-похороны, влияние городских карнавалов здесь сказывается лишь в надевании участниками военной формы с эполетами (впрочем, здесь возможно и влияние игры «Царь Максимилиан»). В нескольких больших селах Каширского у., где в 30—40-х годах XIX в. масленицу провожали, как пишет П. Сумароков, «с шутовским обычаем», на больших санях также устраивали нечто вроде балагана, в него усаживались люди («сколько влезет»), а главные герои в «шутовских нарядах» сидели на «палубе» (*Сумароков*, 1849, 7).

Естественно встает вопрос о связи сожжения Масленицы и ее проводов-похорон. Имеем ли мы здесь дело со сложившимися в процессе развития локальными формами или это разные стадии жизни обряда, может быть, это вообще разные по своей сущности обряды? Как локальные формы, рассматривать эти типы проводов нельзя, так как похороны порой соседствовали со сжиганием Масленицы.

Так, М. Е. Шереметева отмечала, что в одной и той же деревне жгли на улице солому и вывозили с инсценировкой похорон за околицу чучело Масленицы, где его разрывали.

Относительно разных хронологических уровней дело обстоит сложнее. Арханческой, исконной формой проводов масленицы (возможно, как и у других славянских народов, она называлась Мара, Марана³⁹), было изгнание-погребение ее антропоморфного изображения с ритуальным смехом и глумлением; это погребение содержало и элементы карпогонической магии — чучело разрывали и разбрасывали по полям, чтобы способствовать плодородию нивы, возрождению жизни. Постепенно обряд «похорон» Масленицы утратил свое значение, его смысл забылся, сохранялись лишь отдельные его детали, иногда они становились пародией.

У украинцев и белорусов обряда уничтожения чучела и возжигания на масленицу костров не было. Правда, А. В. Терещенко писал, что на Украине в некоторых местах носили по улице с пением обрядовое чучело, которое сопровождали дети, крича и бросая в него снежные комья. В других районах на санях возили Масленицу — деревянное изображение с распущенными волосами, которое затем бросали в реку или сжигали в воскресенье за городом. «Ныне отправляется Масленица без всяких лицедействий», — замечает автор, только празднично одетые люди гуляют по улицам и катаются с гор и по льду (Терещенко, VII, 343—344). Других свидетельств о расправе с Масленицей на Украине нет. Но воспоминания об этом, как будет показано ниже, можно усмотреть в особом варианте «колодки».

Сопоставление с материалами славянских и других европейских народов показывает, что уничтожение обрядового чучела (Мараны, Пуста, Карнавала), принимавшее обычно форму гротеска, глумления над ним, было центральным моментом масленичной обрядности.

В Польше мазуры на запусы возили по деревне соломенное чучело, с которого затем срывали одежду, а его топили или сжигали; при этом прыгали через костер. Топили изображение зимы и в келецких деревнях. В Силезии из соломы и тряпья делали большую куклу Мажану и ходили с ней по деревне, а в масленичный понедельник сжигали или топили ее (иногда зажженную бросали в воду). Возвращаясь в деревню, пели: «*Vynõsemu Maženku ze vsí, přinõsetu latoroši do vsí*» («Выносим Маженку из деревни, принесим побеги в деревню»). Эта песня была и у чехов, только она исполнялась позже, весной. В ней раскрывается смысл обряда; у поляков сохранилось и древнее славянское имя богини мрака и смерти — Мажана, Маржана. В некоторых местах Польши судили и казнили Запуста подобно тому, как в других европейских странах вершили суд над Карнавалом. Хорваты и словенцы в последний день праздника также уничтожали Пуста и т. п.

Центральный эпизод масленичной обрядности у всех европейских народов был общим, и восходит он к древности. Со временем значение ритуального уничтожения чучела забывалось. Чучело или совсем не фигурировало, как было во многих местах у русских, украинцев и белорусов, или воспринималось как веселая карнавальная маска. Когда сударыня-Масленица стала простым олицетворением праздника, ее могла уже изображать (как это кое-где было) и красивая девушка (как изображали Весну), что было, конечно, невозможно, пока она представлялась злым началом.

Обычай зажигания огней также уходит корнями в глубокую древность. Огни играли большую роль в масленичной обрядности южных славян. Болгары, например, как и русские, зажигали костры на *сирни загвелки* на высоком месте, на краю села, головешки же разбрасывали по селу, полагая, что это содействует урожаю. У сербов, черногорцев и хорватов костры и факелы зажигали посреди деревни, через них прыгали — «для здоровья», около них совершали трапезу по умершим. Масленичные костры были и у других народов.

Особенности русских масленичных костров показывают, что это не похоронные костры, а приветственные огни в честь возвращения весны. Они были символом солнца и должны были способствовать скорейшему возрождению природы. У русских костры получили очень широкое распространение, и, когда похороны Масленицы забылись, сжигая солому (а затем и всякий хлам), говорили: «Сожгли Масленицу».

О связи масленичных огней с солнцем говорили еще мифологи. Соотношение же костров с проводами масленицы правильно объяснил В. Ф. Миллер: «Можно думать, что в обряде проводов масленицы слились два самостоятельных обряда: провода относились некогда к старому году или к зиме, костры же зажигались как символ новой жизни, возродившегося солнца» (Миллер, 1884, 39). М. Е. Шереметева, говоря о разной природе костров и проводов масленицы, связывала сожжение соломы с культом предков; по ее мнению, это так же, как и курение фимиама, служило призывом умерших. Но такое понимание смысла костров ничем не подтверждается. Можно предполагать, что костры и провода-похороны были первоначально обрядами, различными по происхождению и функциям.

В трех русских центральных губерниях — Московской, Калужской и Владимирской — было отмечено как бы «размножение» Масленицы. Помимо общей для всей деревни куклы здесь в некоторых домах делали и свои, «семейные» (как их назвала А. В. Зернова), которые назывались также Масленицей и снабжались нередко ее атрибутами: в руки им давали сковородку, помазок, блин. Делали такие куклы в тех домах, куда должны были приехать молодожены или где была молодежь.

Очень подробно описала изготовление домашних кукол в Калужской обл. с приложением их фотографий М. Е. Шереметева. Она свя-

зывала эти куклы с аграрной магией и особое внимание обращала на подчеркнутые в них женские атрибуты. При этом Шереметева не видела существенного различия между домашними куклами и общедеревенскими, хотя использовались они по-разному (еще в материалах, опубликованных П. В. Шейном, указано, что эти многочисленные куклы никогда не погребались, хоронили только одну — общую). А. В. Зернова говорит об особом назначении домашних кукол, но она также признает их исконную аграрно-магическую функцию и склонна приписывать им древнее происхождение.

Но имеющиеся материалы скорее свидетельствуют о том, что происхождение обрядовых домашних масленичных кукол связано с обрядом свадьбы, молодоженами. А. В. Зернова отмечала: «Изображение Масленицы должно быть первым, что попадает на глаза приехавшим к теще молодым» (Зернова, 1932, 18). В Переславльском у. Владимирской губ. в некоторых деревнях перед домами, в которые должны были приехать молодые, на шестах и колышках ставили ряженные куклы (Смирнов, 1927, 20). Куклы как бы приветствовали новую семью, желали ей потомства. Это и дало возможность рассматривать их в связи с карпогонической магией, но ничего общего по смыслу с изображением изгоняемой смерти эти куклы не имели, а были даже противоположными ему — они олицетворяли жизнь, счастье.

В соответствии с этим и облик домашних кукол был другим по сравнению с общедеревенской. П. А. Городцов говорил, что, делая чучело Масленицы, мастера старались, чтобы оно «было страшно и до смешного отвратительно». Таким и должен был быть первоначальный облик ритуального чучела. Молодоженов же таким чучелом встречать, конечно, было нельзя. Поэтому домашние куклы делались привлекательными, нарядными⁴⁰.

Записанные М. Е. Шереметевой реплики, которыми обменивались, когда делали кукол, показывают, что серьезного обрядового значения им не придавали и относились к ним даже шутливо. Когда кукла выходила толстой, смеялись: «Толстая вышла Масленица! Блинов объелась, обожралась!» (Шереметева, 1932, 108). Из материалов же, приведенных М. И. Смирновым, видно, что куклы-Масленицы иногда становились детской игрушкой⁴¹.

Можно предполагать, что семейные масленичные куклы для приветствия молодых стали делать не так давно, когда изображение Масленицы утратило прежний смысл и стало пониматься как олицетворение веселого праздника (только при этом условии их можно было называть также Масленицей). Их делали, чтобы отметить дом, где были молодожены, для большего их почета. Древней основы у этих кукол не было, но, так как многим изображениям придавалось магическое значение, его стали порой придавать и этим куклам — они сулили молодоженам детей. Такое пожелание играло существенную роль в чествованиях молодых.

Обычаи, связанные с молодоженами. Особое место в масленичных увеселениях отводилось молодым (поживившимся в последний год, иногда в последний мясоед). Кроме обязательных визитов к родителям молодухи — «к теще на блины» они должны были участвовать в ряде церемоний, пройти некоторые испытания и заплатить выкуп представителям той сельской общины, откуда была молодая. В обычаях этих было много веселья, шуток, первоначально же им в обряде, вероятно, принадлежала существенная роль. И сейчас, когда расспрашивают, как проводилась раньше масленица, информаторы часто вспоминают о шутках над молодыми.

Один из распространенных в XIX — начале XX в. обычаев — катание молодоженов с горы на салазках, «прокатывание» их. Особенно устойчиво катание молодых с ледяных гор сохранялось в Архангельской и Олонецкой губерниях, где ему придавалось особое значение. Иногда здесь вырабатывался особый ритуал катания, например «скопище» на р. Пинеге, описанное П. В. Шейном (описание его есть и у П. С. Ефименко). На «скопище», устраивавшемся в одной из деревень, собиравшийся народ из окрестных селений. Сюда приезжали и молодые в лучших своих нарядах. Молодая оставалась сидеть в санях, а муж шел к мужчинам, которые поочередно выкрикивали: «Молоду (такого-то) на горку!». Услышав приглашение, молодая выходила из саней и, поклонившись в пояс на все стороны, подходила с поклоном к мужу. Взойдя на гору, она опять три раза низко кланялась и, сев в сани на колени к мужу, целовала его. Собравшиеся держали сани и кричали: «Еще, еще раз подмажь, ходче пойдет!». Иногда заставляли целовать мужа раз десять и больше. Скатившись с горы, молодая еще раз целовала мужа.

Каждый молодожен обязан был прокатить свою жену. При этом считали: «Где больше целовали молодых, той деревне и чести больше». Когда молодые исполнили положенный ритуал, все расходились по родным и знакомым, где уже были накрыты столы (Шейн, 1898, 334—335).

П. С. Ефименко писал, что на вершине горы, с которой должны были скатиться молодые, собирались холостые парни, они всячески задерживали сани, требуя, чтобы молодая поцеловала мужа «сподряд 25 раз, если она этого сразу не сделает, еще 25». Это называлось «солить рыжики на пост» (Ефименко, 1877, 140). Если горки в деревне не было, то молодые садились на дровни, на которых возили воду, а мужики волокли их с взвоза. В большинстве же районов (по крайней мере, в XX в.) катание молодых с ледяных гор происходило без особых церемоний, но с обязательной задержкой саней и поцелуями⁴².

Обычай катать молодых с горы бытовал во многих областях Центральной России. Так, в середине XIX в. в Каширском у. Московской губ. молодая чета обязательно должна была вместе скатиться с горы (Сумароков, 1849, 17). Иногда при этом наблюдались

некоторые интересные действия, возможно очень древние. Так, во Владимирской губ. (с. Бол. Брембола) молодого сажали на снег, а молодуху к нему на колени и так везли по укатанной горке (Смирнов, 1927, 20).

В южных русских губерниях (Калужская, Орловская) были свои способы «обкатки» молодых. В некоторых селах Калужской обл. молодые вместе с девушками и парнями катались с гор на больших санях, которыми управляла «бедовая» старуха. Кое-где еще в начале 20-х годов парни впрягались в большие сани и возили по деревне молодую с подругами; в Сухиничском у. так катали обоих молодых, за что получали бутылку вина и баранки. Иногда девушки сажали в салазки убранную в «мохры» молодую и катали ее, а муж давал им за это деньги (Шереметева, 1932, 106).

В Болховском у. Орловской губ. существовал обычай — «окатывание молодых», при котором мужчины, направляясь к молодым, волочили за собой борону зубцами вверх и покрытые ковром салазки. Войдя в дом, они поздравляли всех с масленицей и просили молодых выйти на улицу, чтобы покатать. Молодой приглашал пришедших к столу и угощал их. Поев, гости благодарили хозяев, усаживали молодого на салазки, жену — к нему на колени и везли по деревне, восхваляя молодых за угощение, ум, красоту. Если же угощали плохо, сажали молодых на борону. Прокатив одних, шли к другим (ГМЭ, 917, л. 8).

Обычай катать молодых на бороне, если они не давали требуемого выкупа, был и в Калужской обл.⁴³ В с. Архангельском Орловской губ. «обкатывали» молодых, спуская их несколько раз с горы на скамейке, специально приспособленной для катанья. Затем молодые угощали тех, кто их «обкатывал» (ГМЭ, 1145, л. 5 об.).

В некоторых местах в обычае катания молодежи с гор сохранились, видимо, очень древние пережитки: когда молодые скатывались с горы, на них наваливалось несколько человек. В Пошехонском у., в с. Космодемьянском, «сохранился обычай с горы катать молодых. Когда новобрачные выходят на гору, для них подвозят простые дровни, и все, стоящие на горе, стараются уложить молодых, а на них человек пять-шесть сядут и лягут, прочие же сталкивают дровни под гору. Дровни катятся быстро, а молодые стопут и кричат под тяжестью» (Дерунов, 1870)⁴⁴. А в Арзамасском у. Нижегородской губ. новобрачных (мужчин) по одному втаскивали на гору, на него падало несколько человек, а затем все скатывались с горы (ГО, XXIII, 140).

Почти везде молодежены должны были принимать участие в катании на лошадях. Для этого они одевались как можно лучше, а гуляющие особенно придирчиво их осматривали, выделяя среди прочих катающихся. В некоторых местах катающихся молодых останавливали и заставляли целоваться (например, в Ростовском у.; ГМЭ, 1807, л. 7)⁴⁵.

В некоторых местах существовал такой обычай: с молодого стаскивали шапку, а молодая должна была выкупить ее — поцеловать мужа (Угличский р-н, д. Горки; ИМТК, эксп. 1969, т. 4, № 157; Переславльский у. Владимирской губ.; *Смирнов*, 1927, 20). В Вятской губ. в субботу устраивали «целовник» — молодежь ходила целовать молодухек. Молодая каждому пришедшему подносила ковш пива, а тот, выпив, трижды целовал ее (*Максимов*, 1903, 364—365). В Орловском у. этой же губернии ездили «смотреть молодухек»⁴⁶.

В Ярославле «смотри» молодых в XIX в. проводились на базаре, где они, щегольски одетые, ходили, взявшись за руки, образуя «в толпе народа тихо движущиеся живые картины» (*Терещенко*, VII, 328). По сторонам стояли и любовались ими родители и знакомые. Потом молодые ехали в гости к теще. В Ростовском у. Ильинской вол. был обычай выстранять молодоженов в ряд на базаре, а проходившие мимо критически осматривали их, делали замечания (ГМЭ, 18807, л. 6).

В Егорьевском у. Рязанской губ. молодых в воскресенье подвозили «к столбу»: мужа ставили к верее ворот, а жену перед ним. Жена спрашивала мужа: «Что вам угодно?». Если он отвечал: «Рыбки», молодая должна была поклониться ему до земли и три раза поцеловать. Иногда заставляли целовать больше (ГМЭ, 1436, л. 41). Здесь наряду с демонстрацией любви и согласия между молодыми супругами, в чем и состояло основное назначение обряда, жена должна была показать и свою покорность мужу — патриархальная мораль наложила на обряд свой отпечаток.

В с. Речном (Ланшевский у. Казанский губ.) воскресенье перед масленицей называлось встречальным днем. В этот день все молодухи в самой лучшей одежде выходили на гору, «а промывалки-бабы выходили глядеть, судить да рядить, чья молодуха лучше... Так и не выберут ни одной хорошей. А тем временем мужей этих молодухек валяли по снегу. Соберется армия мужиков и ходят по домам, где есть молодые женатки. Если не спрячется, вытаскивают на улицу и зарывают в снег. Вот так и ходят, пока всех не вываляют» (*Ильин*, 1973, 35).

Обычай зарывать в снег молодых был довольно широко распространен в центральных губерниях России. Корреспондент РГО П. Кितिцын описал в 1874 г., как это делали в Тверской губ.: «...в прощенный 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, вытаскивают из дома противу желанья их. К этому времени ребята на улице выкапывают в снегу яму глубиною в 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». Смысл обычая был уже забыт. «К чему и для чего обряд сей

делается, я никак не мог узнать ни от кого», — заключает автор (ГО, ХLI, 42, л. 38—39).

В Муромском р-не Владимирской губ. был обычай молодых «солить». Утром в субботу или в воскресенье парни и молодые мужчины с деревянными лопатами собирались у дома молодоженов и спрашивали их родных: «Молодь даете солить?». Молодые или откупались водкой, или выходили на улицу, где их валяли по снегу или закапывали в него (Традиц. фол., 75)⁴⁷. Сведения, что молодых зарывали в снег, есть и из Горьковской обл.: «На масленицу молодоженов на тройках катали. А потом останавливают лошадь и молодых в сугроб зароят» (Бол. Болдино; ГУ, колл. 3, п. 6, д. 23, № 8).

В Клепиковском р-не Рязанской обл. (д. Малахово) молодой обязательно должен был повалить жену и «помаслить» ее снегом по лицу. «Ныне уж никто не маслит», — сказала сообщавшая об этом обычае Е. А. Гречешникова (около 80 л.) (МГУ, 1965, фольк. практ., п. 1, т. 1, № 35).

Все эти действия с молодыми имели одну функцию — демонстрацию любви; поцелуи должны были разбудить природу, содействовать ее расцвету и плодоношению. С этой же целью молодых катали по снегу, зарывали в снег.

Как можно видеть, в обычаях, связанных с молодоженами, большое значение придавалось выкупу, сначала ритуальному — поцелуи, а затем угощением, водкой, деньгами. Молодой должен был заплатить общине, откуда взял жену. Позже стали дарить подарки родителям и родным жены. Поэтому, отправляясь «к теще на блины», запасались гостинцами, подарками⁴⁸. В некоторых местах считалось позором, если молодые приезжали без подарков: «кто не в состоянии привезти угощение, не ездил к родным и не показывался на улице» (ГМЭ, 1145, л. 5, об.; Орловский у.).

Такие же обычаи были и у украинцев. Идя на заговены в гости к тестю и теще, обязательно несли в дар хлеб — прийти в этот день без хлеба считалось оскорбительным (Ивансв, 1907, 77). Иногда молодой должен был привезти особый подарок теще.

В некоторых местах молодые (или молодуха) не могли появиться без подарков и на улице. В д. Тинино (Калужский р-н) молодежь в субботу сажала на салазки «бедового» старика и привозила к избе молодых, где были приготовлены блины, вино, закуска, орехи, пряники. Старик с шутками раздавал угощение и вино всем пришедшим с ним. Потом молодая брала орехи и раздавала их подросткам на улице. В д. Ермашевке (Лихвенский у. Калужской губ.) был такой обычай: молодежь в субботу приходила к избе тещи, где гостили молодожены, и молодой выносил им водку и «снизку» баранок; без выкупа молодых не выпускали из дома (Шереметева, 1932, 105—106). Молодая жена должна была оделять лакомствами ребятшек (например, в Корякском у. Воронежской губ.; ГО, IХ, 27)⁴⁹.

В некоторых местах на масленицу устраивали специальные гулянья для молодых. В Пошехонском у. они назывались «кочки», или «горки». Молодые в один из дней масленицы съезжались в ближайшее торговое село, где катались на лошадях и угощались в трактире (Балов, 1901, 131). В городе Пошехонье на «кочку» собирались в масленичный вторник (Огурцов, 1909, 69).

Молодоженов приветствовали кое-где и песней. Так, в Курской губ. их величали песней «Ой, зяленая, мой чирямышнячок» (Халанский, 1886, 225). В Медынском р-не Калужской обл. (с. Коняево) молодым в доме тещи пели:

Я по жердочке шла,
Я по тоненькой, по еловенькой. . .

(МГУ, 1970, фолькл. практ.,
п. 1, т. 31, № 20) ⁵⁰

По существу эти песни не обрядовые и ни с масленицей, ни с молодоженами непосредственно не связаны. Их стали петь, желая пожелать молодым.

Примечательно, что «солили», «прокатывали» молодоженов преимущественно тогда, когда они гостили у родителей молодой, а это продолжалось два-три дня. «Гостя у тещи на блинах, молодые в то же время находятся в центре особого внимания всего деревенского общества», — отмечал М. И. Смирнов (Смирнов, 1927, 20).

Приезд молодых к тестю и теще порой обставлялся определенными церемониями. Предварительно (чаще в воскресенье перед масленицей) отец молодой, захватив пирог или другое угощение, отправлялся к сватам и просил их отпустить к нему погостить зятя с женой, приглашал он и сватов со всем семейством. Молодые приезжали чаще всего в четверг (иногда в пятницу или среду), их приезда ждали в деревне ⁵¹.

Теща ухаживала за зятем, готовила лучшие блюда; молодоженов сажали за столом на почетное место. В гости приходили родственники, подруги молодой. Присутствию молодых в доме, видимо, придавалось большое значение. Так, в Енисейской губ., если своего молодого зятя в семье не было, в передний угол за масленичный стол садились новобрачные из родственных или даже соседских семей (Макаренко, 1913, 143).

Выдвижение на первый план новобрачных, чествование их дало повод некоторым исследователям утверждать, что масленица в целом праздник молодоженов. Молодые, недавно поженившиеся пары, по древним воззрениям, должны были магически способствовать плодородию земли. Участвуя в обряде, они как бы получали здоровье, силу, укрепляли семью, способствовали продолжению рода. Особенно явственно магия плодородия выступает в катании молодых с гор, в наваливании на них присутствовавших на гулянье и в зарывании их в снег.

В русской масленичной обрядности подчеркивалось значение молодоженов. Негативная же сторона — осуждение тех, кто по возрасту мог вступить в брак, но не сделал этого и тем самым как бы оказал вредное влияние на природу, — у русских встречалось как исключение⁵².

Любимым развлечением на масленицу у русских повсюду были катания с ледяных гор и на лошадях. Катались с естественных возвышенностей, со спусков к реке. Но чаще делали специальные высокие горы. Остов их строили из дерева, спуск посыпали снегом и поливали. Иногда горки украшали, по бокам ставили елки, вешали фонарики. П. С. Ефименко отмечал, что в Пинежском у. вдоль горы иногда ставили ледяные статуи (*Ефименко*, 1878, 140). Старались украсить свою горку как можно лучше, чтобы на нее ходило больше народу, особенно девушек (*Бартев*, 1896, 104).

Катались с гор на салазках, а также специально готовили к масленице ледни, скамейки, подмораживали низкие соломенные корзинки — *букаи* и пр.; в последний день, когда катание заканчивалось, их иногда уничтожали.

В основном с гор каталась молодежь, чаще всего парами и, как уже говорилось, обязательно молодожены. В некоторых деревнях при этом выработались свои правила⁵³: парень не должен был кататься с одной девушкой больше трех раз; в санках девушка садилась к парню на колени (Архангельская, Вологодская, Курская и другие губернии); а иногда наоборот — в санки сначала садилась девушка, а к ней на колени молодец (Шенкурский у.; ГО, I, 48, л. 14).

В некоторых местах был обычай катающихся вместе парня и девушку заставлять, как и молодоженов, целоваться. Например, в д. Веркола (Архангельская обл.) им «примораживали» сани и они должны были откупиться (МГУ, 1971, п. 1, т. 10, № 204). Иногда девушка должна была поцеловать того, кто ее катал.

В Ошанском у. Пермской губ. последний день масленицы назывался «целовник». Молодец, скативший с горы девушку, целовал ее (*Серебренников*, 1928, 124). Во время катаний (и вообще на масленице) обычай допускал более свободные отношения между молодыми людьми: «На этих катаньях, происходящих часто ночью, позволяется молодым быть свободными и в словах и в поступках» (ГО, XIV, 25, л. 25, с. Троицке Тетюшского у. Казанской губ.). Видимо, обряду катания молодежи с гор первоначально придавалось такое же значение, как и катанию молодоженов, — способствовать урожаю и плодородию. Более свободные отношения в это время между полами, возможно, являлись отдаленным, сильно редуцированным воспоминанием о прежних весенних брачных союзах.

Катанию с гор первоначально приписывалось магическое значение. Это можно видеть и в сохранившемся кое-где еще в начале XX в. пережитке — «кататься на долгий лен». Так, в Кубенском у. Воло-

годской губ. с гор катались и замужние женщины. Делалось это не только ради развлечения. Считалось, что если скатишься удачно, то и лен будет хорошим (ГО, VII, 101, л. 11). В Шенкурском у. «в «чистый» понедельник девки, прежде стоя, с горы катались, чтобы лен вырос мягкий» (*Богатырев*, 1916, 79). Ради хорошего урожая льна катались с гор и на донцах от прялок⁵⁴; такой же обычай был зафиксирован и у белорусов⁵⁵.

Возможно, что катание с гор в основе было вариацией древнейшего распространенного приема карпогонической магии — обычай катания по земле предполагал, что путем прикосновения с ней можно заставить ее лучше плодоносить. Пережитки такого весеннего катания кое-где сохранялись еще в конце XIX в. Русские катались по земле на пасху, а чаще на вознесенье, украинцы — на юрьев день. На масленицу, когда земля была покрыта толщей снега, катались или валялись по нему, зарывали молодых в снег, бросались снежками при сожжении чучела Масленицы⁵⁶. Древний магический обряд превратился в излюбленное праздничное развлечение.

Утрата первоначального значения катания произошла, очевидно, очень давно. Зимой непосредственного соприкосновения с землей быть не могло, поэтому и кататься стали на салазках, леднях и пр. Но пережитки прежнего отношения к катанию как к магическому способу воздействия на плодородие сохранялись.

В последние дни масленицы (чаще с четверга или пятницы) катание с гор сменялось катанием на лошадях (иногда в одни и те же дни катались и с гор и на лошадях). Тройка лошадей с бубенцами, как и блины, была эмблемой русской масленицы.

Обычно кататься начинали в своей деревне — ездили вдоль улицы, иногда по центральной площади, редко в определенном месте за деревней, на пруду и пр. Потом ехали в другие деревни. Почти в каждой округе были установлены традиционные «съезжие дни»; например, в пятницу из окрестных деревень все съезжались в одну деревню, в субботу — в другую и т. д. Эти поездки порой дополнялись праздничным угощением, приехавшие заходили в гости к родственникам или знакомым «на блины». Своего апогея катание достигало в воскресенье, когда число катающихся значительно увеличивалось. В этот день обычно съезжались в волость, в ближайший город. Вереница катающихся растягивалась на большие расстояния, даже в деревнях в праздничном катании участвовало больше сотни лошадей⁵⁷.

К приему гостей в местах съездов готовились. Так, с Кубенское Вологодской губ. накануне украшали разноцветными фонариками; перед въездом на главную площадь делали «ворота» — врывали два столба, а сверху протягивали веревку, на которую также вешали круглые бумажные фонари; такие же «ворота» делали и на другом конце улицы (ГМЭ, 131, л. 15). Катались в основном, как уже отмечалось, молодежь и обязательно молодожены, а также все

желающие, кто имел лошадь, хорошие санки и упряжь. Иногда несколько дворов объединяли лошадей и запрягали их тройками и парами.

Катание на лошадях было праздничным развлечением, оно вносило оживление и разнообразие в праздничное гулянье, никакой древней магической основы за этим не стояло. Оно было и своеобразным смотром. Выезжали, чтобы показать наряды, лошадей, упряжь, сани, — все должно было быть самое лучшее, красивое. Лошадям в гриву виллетали разноцветные ленты и бумажные цветы, сани часто покрывали ковром, полость подбивали мехом, упряжь была с украшениями, а под расписной дугой звенели бубенцы и колокольчик. В Вологодской губ. женщины, сидевшие в санях, даже отворачивали полы шубы, чтобы показать, на каком она меху (ГО, VII, 76, л. 3; ГМЭ, 131, л. 16). В северных областях (Архангельская, Вологодская) было принято, чтобы женщины и девушки даже в деревнях катались в шляпках или шапочках. Катающиеся придирчиво осматривали друг друга, сравнивали, чьи выезды лучше, где коней больше. На таких гуляньях, особенно в городах, показывали и высматривали невест.

Какого-либо общего ритуала катаний не было. В отдельных округах и деревнях вырабатывались иногда свои правила и обычаи. Часто парни катали девушек, иногда сажали их на колени (а в Шахунском р-не бывшей Нижегородской губ. рассказывали, что девушки, приехавшие на праздник к родственникам, сажали на колени парней (ГУ, колл. 36, п. 5, д. 14, № 35). Был также обычай, когда парень на прощание целовал девушек, которых катал (ГУ, колл. 36, п. 3, д. 7, № 29). В Угличском р-не парень каждый круг катался с разными девушками и т. п.⁵⁸ (ИМТК, эксп. 1969, т. 4, № 2). Девушки, которых не приглашали кататься, чувствовали себя неловко (Болонев, 1975). В Енисейской губ. на парах и тройках катались «кумпаниями». Во время катаний пели песни, играли на гармони, шутили; иногда односельчане останавливали сани и требовали выкуп — «орехи» — запеченные кусочки блинного теста (ГО, IX, 63, л. 57; Воронежская губ.). Если лошадей оставляли без присмотра, то шутники или ребяташки могли подрезать хвост у лошади, выпрячь сани, обрезать кисти у упряжи и пр. В нескольких деревнях рассказывали, что иногда в сани ставили печку и пекли на ней блины⁵¹, но это, видимо, было местное нововведение.

Катания на лошадях, как можно видеть, разнообразили, старались придать им больше веселья, но везде они были развлечением и смотром. По аналогии с катанием с гор им кое-где стали приписывать магическое значение⁶⁰ — катались, чтобы лен уродился. Катание на лошадях появилось, вероятно, позже катания с гор. Возможно, что оно распространилось сначала в городах и больших торговых селах, особенно среди купечества, желавшего похвастаться своим богатством⁶¹.

Как уже отмечалось, катание на лошадях не имело под собой магической основы, но этот обычай, как и блины, ученые пытались связать с солярным культом — катание по кругу якобы знаменовало собой движение солнца, в честь которого и справлялась масленица. Но обычно катались вдоль деревни, из конца в конец, а также ездили из одной деревни в другую. Автор одной корреспонденции в РГО (конец 80-х годов XIX в.), описывая масленичное катание в Кубенском у. Вологодской губ., как исключение, отметил: «В с. Троицко-Епальском катаются по кругу на манер города» (ГО, VII, 101, л. 11). В городах же, действительно, катались чаще по замкнутой линии (не всегда именно по кругу), но это делалось для того, чтобы экипажи (обычно по несколько в ряд) могли двигаться друг за другом без поворотов и столкновений. В. Я. Пропп был совершенно прав, когда говорил, что мнение о связи катания с движением солнца «не соответствует действительности» (Пропп, 1963, 126)⁶².

Есть все основания предполагать, что в состав масленичного обрядового комплекса входила ритуальная трапеза. Но в XIX в. на масленице специальной трапезы, совершаемой в установленном порядке в определенный день и час с набором обязательных блюд, не было. Для русской масленицы характерна обильная, даже неумеренная еда и питье. Так как церковь сыропустную неделю рассматривала как подготовительную к посту и запрещала мясную пищу, готовились рыбные и молочные блюда. Русское традиционное хлебо-сольство и гостеприимство на масленицу проявлялось во всей широте. Масленичное изобилие поражало иностранцев, отмечавших его в своих путевых записках уже в XVII в. Но никакого особого смысла еде не придавалось. Повсюду ее рассматривали как праздничное угощение, которое стремились сделать особенно обильным — хотели наесться на весь «великий» семинедельный пост. Но в основе масленичного объедения, как и в обильной трапезе под новый год («щедрый вечер»), лежат элементы карпогонической магии, оно должно было способствовать плодородию; позаботиться же об этом надо было именно в момент весеннего пробуждения природы.

Обязательной едой на масленице у русских были *блины*. Они являлись как бы основным ее знаком, эмблемой. Русская масленица без блинов немыслима. Блинами угощали гостей, соседей, знакомых; зятя ходили к тещам на блины. И, как уже говорилось, чучелу Масленицы нередко давали в руки блин или половник, сковороду.

В песнях о масленице позднего происхождения почти всегда говорится в той или иной связи о блинах. Популярна была песня «Теща про зятя блины пекла», в которой юмористически изображался повсеместный обычай. О масленице пели:

На горах катаемся,
Блинами обедаемся.

(ИРЛИ, колл. 65, п. 15, № 254;
Яранский у. Вятской губ.)

Во всех рассказах о масленице блины фигурируют обязательно. Некоторые исследователи видели в блинах отголосок солярного культа — знак оживающего солнца. Но это мнение не имеет серьезных оснований. Блины по происхождению, действительно, ритуальная еда, но связаны они были непосредственно не с масленицей и солнцем, а с культом предков, который входил как составной элемент и в масленичный обряд. У русских блины — обязательная еда на похоронах и при поминовении умерших родственников.

Связь блинов с похоронным культом очевидна, и исследователи указывали на это постоянно. Так, еще А. Н. Афанасьев говорил, что блины — принадлежность поминального обряда (*Афанасьев*, III, 698). Это отмечал и В. Ф. Миллер: «Специальное кушанье масленицы — блины, как известно, — один из специальных атрибутов поминок» (*Миллер*, 1884, 21). На основании этого Д. К. Зеленин даже сделал вывод, что «масленица была когда-то, как и святки, поминальным праздником. За это, без сомнения, говорит обычная ритуальная еда — блины». Приведя это замечание, В. Я. Пропп совершенно справедливо указывает, что «масленица — праздник сложный, комплексный. Поминание же — только одна из составных частей его» (*Пропп*, 1963, 18).

Блины появились в масленичном меню потому, что весенние праздники включали и культ предков. Возможно, сыграло тут свою роль и то, что Масленицу хоронили и, следовательно, нужно было помянуть ее. Но когда блины стали лакомым, самым любимым масленичным блюдом, то они уже утратили всякое ритуальное значение. Особенно широкое распространение блины, видимо, получили не так давно.

Знаком масленицы блины стали только у русских. Для украинцев и белорусов они не характерны. У украинцев на масленицу делали вареники — любимое украинское кушанье. «Вместо блинов московских подают вареники со сметаной, на масленице — это главное блюдо» (*Маркевич*, 1960, 2). Поэтому о «чистом» понедельнике говорили: «Вареники доведут, що и хлеба не дадут» (*Максимович*, 1977, 502). «На пушене» (заговены) гостей также угощали варениками (*Малинко*, 1898, 160).

Правда, в нескольких описаниях масленицы наряду с варениками и другими кушаньями называются и блины (*Абрамов*, 1905, 37; *Иванов*, 1907, 77; *Чернявская*, 1893, 91). Блины, видимо, стали появляться под русским влиянием. То же было и в Белоруссии. Да и у русских в некоторых местах блины как масленичная еда — явление позднее. Описывая сибирскую масленицу XIX в., отмечали, что блины только начали здесь распространяться, обязательным угощением на масленицу был хворост. «Блины в Сибири — не принадлежность масленицы, — писал Н. С. Щукин, — их жарят по праздникам. Гречневые блины появились недавно, в городах их не знают» (*Щукин*, 1869, 939). А. А. Макаренко, описывая масленичную

«яству», уже в начале XX в. не выделяет блины, а называет пирожки, блинчики, розанцы, вафли, хворост и другие кушанья (*Макаренко*, 1913, 144). То же наблюдаем и в некоторых местах европейской части России. Например, А. Жуков сообщал в 1878 г. из Калининской вол. Тотемского у. Вологодской губ.: «Блины, за редкими исключениями, отсутствуют» (ГМЭ, 357, л. 21). В д. Широкое Шахунского р-на Горьковской обл. в 1975 г. говорили: «Блины не пекли, блины стали печь здесь в последние годы» (ГУ, колл. 36, п. 5, д. 14, № 5). Поэтому рассматривать блины как древний элемент именно масленичной обрядности нет оснований (хотя по происхождению это блюдо обрядовое).

Поминание усопших являлось одним из элементов масленичного комплекса. Следы весеннего культа предков прослеживаются в масленичной обрядности разных местностей. Суббота перед масленицей отмечалась как родительская. В Калужской обл. в этот день начинали печь блины. В некоторых деревнях первый блин клали на божницу — «родителям» (с. Колюпаново Калужского р-на); этот блин мазали медом (с. Милево Жиздринского у.), коровьим маслом и посыпали сахарным песком (с. Щепхино Козельского у.). В некоторых других местах первый блин несли на погост и клали на могилу (*Шереметева*, 1932, 101).

В первой половине XIX в. обычай отдавать первый блин покойным родителям или поминать их блинами, видимо, бытовал широко. «В Тамбовской и других губерниях первый блин, выпекаемый на сырной неделе, кладут на слуховое окошко для душ родительских» (*Снегирев*, I, 120). А. В. Терещенко писал, что «набожные женщины едят первый масленичный блин за упокой усопших» (*Терещенко*, VII, 329). В отдельных местах иногда довольно долго сохранялся обычай «звать» умерших родных на заговенье, но встречался он уже очень редко⁶³. Иногда обычай накрывать стол для родителей получал новое истолкование. Так, в Минусинском у. в начале XX в. после ужина на стол клали ковригу хлеба или булку, соль и накрывали все салфеткой, «для того чтобы достаток из дома не уходил» (*Красноженова*, 1914, 25).

Более распространен был обычай в прощенное воскресенье, иногда в субботу (например, в Скопине; ГО, XXXII, 3, л. 12), ходить на кладбище «прощаться с родителями». При этом на могилы ставили угощение — блины и пр. В некоторых местах этот обычай сохранялся еще в конце XIX — начале XX в. Так, С. Смирнов писал, что в с. Емшанка (Хвалынский у. Саратовской губ.) строго соблюдался обычай посещать в масленичное воскресенье кладбище, куда приносили блины, крендели; служили панихиды (ГМЭ, 1501, л. 16). Ходили в воскресенье на кладбище и в с. Заозерье Угличского р-на. На могилы сыпали пшено, крошили пряники и приговаривали: «Ешь, папа, и ты со мной» (ИМТК, эксп. 1969, т. 1, № 141). Но, как можно судить по большей части сообщений, обычай этот исчезал,

исполняли его только пожилые женщины⁶⁴. Обычаи, связанные с культом предков, с посещением кладбища, стали стойкой пасхальной традицией.

Некоторые исследователи (например, М. Е. Шереметева) как элемент масленичного комплекса рассматривали ряженья (Г. А. Носова относит их гораздо более обоснованно в раздел игрищ и увеселений). Сведения о ряженье на масленицу имеются из разных областей, но их сравнительно немного, упоминаемые же в них виды ряженья разнообразны, и установить по ним распространенность масленичного ряженья и его типологию невозможно.

Иногда это были типичные святочные традиционные маски: «старик» и «старуха»; ходили с козой, медведем, водили кобылку (*Шереметева*, 1932, 112); девушки одевались мужчинами, а парни — женщинами, старухами (*Шереметева*, *Добровольский*, 1898, 207); рядились также купцом, барином, цыганкой (ГУ, колл. 3, п. 6, д. 23, № 8). Использовались и покупные новогодние маски⁶⁵. «Наряжались как кому пошутить хочется, девка парнем и т. д. Или конскую голову делают из холста и соломы», — говорили в с. Бол. Верейка (Землянский р-н Воронежской обл; МГУ, 1958, зима, п. 1, т. 9, л. 3 об.)⁶⁶. В д. Барышкино (Егорьевский у. Рязанской губ.) рядились чертями, медведями, оборотнями (ГМЭ, 1436, л. 40); в д. Кривчево (Орловской обл.) ряженые по улицам ходили с трещоткой, мужчины обсыпались соломой или вешали на одежду пеньку, приделывали хвост (МГУ, 1960, п. 1, т. 9, № 15). Вспоминая о ряженьи, обычно говорят, что «рядились как угодно, только бы посмешнее, даже курицей» (ГУ, колл. 36, п. 1, д. 2, № 193). Главная цель ряженья — чтобы было веселее и смешнее. В с. Бол. Болдино, где очень популярны пушкинские сказки, среди ряженых был даже царь Додон.

В д. Подволочье (Архангельская обл.) «рядились в народное» (МГУ, 1964, п. 1, т. 1, № 5), а это стало возможным лишь тогда, когда традиционная народная одежда вышла из употребления. Сами костюмы и маски порой ясно указывают на позднее появление масленичного ряженья в некоторых местах. Об этом иногда говорили и сами опрошенные (МГУ, 1969, п. 1, т. 2, № 105; д. Луташи Холмогорского р-на).

Сведения о ряженье на масленицу — поздние, в большинстве современные, и получены они были в основном в южнорусских областях, а также в Горьковской и Владимирской. На юге рядились на святках, при проводах русалок, и некоторые маски (нечисть, конь), а также поведение ряженых на масленицу напоминают эти проводы. Возможно, что они и оказали какое-то влияние на масленичное ряженье, но чувствуется здесь и влияние поздних новогодних маскарадов.

Есть все основания полагать, что ряженье не было исконным элементом масленичной обрядности (каким оно было на святках),

а появилось позднее и только в отдельных местах. Одежда же провожающих масленицу, так же как и весь реквизит, — явление другого порядка, но истоки его, несомненно, обрядовые.

В Сибири участники масленичных карнавалов и исполнители народных драм одевались в различные костюмы. Отмечая это, а также соединение ряженья со «взятием снежного городка», Н. И. Савушкина делает вывод, что «в этом ряженье очевидны, особенно в материалах А. Новикова из Барнаульского округа, отголоски представлений народной драмы» (*Савушкина*, 1974, 51). Она справедливо выступает против предвзятости «мнения о реликтовом состоянии фольклора, его связях исключительно с древними верованиями, распространенного в науке начала XX века», что мешало видеть и подробно фиксировать новые явления (в частности, записать полностью тексты народных представлений). И, хотя не все отмеченные масленичные ряженья можно возвести к народной драме, архаизировать их не следует.

Нет оснований архаизировать и связывать с древними верованиями и масленичную игру, особенно популярную в Сибири, — «взятие снежного городка». Немногие сведения о городках в Европейской России относятся в основном к городам. В Сибири их также устраивали в городах и крупных селах, причем, как и в карнавалах, городские власти и горожане принимали участие в организации игры. Так, М. В. Красноженова отмечает, что именитые горожане жертвовали деньги на угощение участников.

По сведениям И. М. Снегирева (II, 132—133) и А. В. Терещенко (VII, 354—355), городки делали в Симбирской и Пензенской губерниях. Их строили на реке из снега с башнями и воротами; играющие делились на две группы: пешие обороняли городок, а конные, выстроившись по-военному, по данному знаку бросались на приступ городка. Г. Потанин в 1854 г. рассказал о большой популярности игры у самарских горожан (ГО, XXIV, 15, л. 25—25 об.).

В Сибири «взятие снежного городка» стало самой распространенной масленичной игрой, где она сохранялась и в начале XX в. Появилась же эта игра в Сибири еще в начале XVIII в. И. Г. Гмелин в 1735 г. видел и описал «взятие снежного городка» в Торгошине Красноярского у. Городок — специфическая особенность сибирской масленицы — увековечен на известной картине В. И. Сурикова.

И. М. Снегирев полагал, что игра отразила какое-то действительное военное событие. В. Ф. Миллер, отвергая это, считал, что основа игры символическая — это было разрушение зимней твердыни: городок представлял зиму, которую изгоняли (*Миллер*, 1884, 32). Древнюю основу игры признает и М. М. Громыко. Она считает, правда предположительно, что многие детали, в частности украшение городка, наводят на мысль о происхождении его от древних святилищ (*Громыко*, 1975, 121).



В. И. Суриков. Взятие снежного городка

Но обращает внимание прежде всего военный характер игры. Строили из снега военные укрепления, крепость со стенами, башнями, нередко с флагом наверху. В Красноярском крае на стены городков ставили фигуры конных и пеших казаков, а самый популярный в этом крае Торгошинский городок в XIX в. украшали фигуры казаков в костюмах времен Екатерины II. Брала городок конные, построенные часто по-военному, бросавшиеся в атаку по сигналу. М. В. Красноженова (1924), собравшая подробные сведения о городках в Красноярском крае, отмечала, что в с. Лодейки, например, городок в 50—60-х годах XIX в. делали казаки и лишь потом — крестьяне. Городок, описанный И. Г. Гmeliным, делали служилые люди.

Служилыми людьми, казаками «взятие городка» было занесено в Сибирь и стало очень популярной игрой среди местного населения. Видеть в этой специфически русской зимней забаве отголоски мифологических представлений как будто нет оснований.

Надо отметить, что сибирская масленица отличалась вообще большой красочностью, разнообразием развлечений. Сохраняя иногда очень архаические элементы, масленица в Сибири впитала и элементы городских празднеств XVIII — начала XIX в., народные драмы и разные игры.

Как можно видеть, сложный своеобразный комплекс русской масленицы XIX—начала XX в. сложился из разновременных и разнохарактерных элементов, обрядовых и развлекательных. Все эти компоненты сохранялись не везде, часть их отпадала и видоизменялась, некоторые были характерны лишь для определенной, более или менее широкой области или даже для небольшой округи. Но почти везде, хотя бы и в измененном, стертом виде, сохранялись основные компоненты: проводы Масленицы (почти повсеместно они сохранялись в форме «сожжения Масленицы», объединившегося с весенними кострами), чествование молодоженов и катания с гор, поминовение предков. Позже к ним добавлялись и другие развлечения, нередко в разных местностях свои; общераспространенными же стали выпечка блинов и катанье на лошадях. Обилие и разнообразие развлечений и еды выделило русскую масленицу среди других праздников как развеселый, разудалый, придало ей своеобразный колорит.

У украинцев масленица (*масниця*) праздновалась скромнее. Лишь несколько собирателей этнографического материала характеризуют масленицу у украинцев как самый веселый и шумный праздник.

М. К. Струминский в 1916 г. писал о местечке Чудново Житомирского у.: «Никогда разгул и пьянство в народе не достигают таких колоссальных размеров, не проявляются в таких резких формах, как на масленой неделе. На масленицу не пить — значит грешить. Такая поговорка сложилась среди местного населения»

(ГО, VIII, 23, л. 6 об.— 7). И. Абрамов, характеризуя быт населения Глуховского у. Черниговской губ., отмечал: «Особенно шумно и разгульно проводится масленица» (1905, 37). «Масленица в селе — самый веселый праздник. Много едят и пьют», — писал один из корреспондентов Этнографической комиссии Академии наук УССР (ИИФЭ, ф. 1, оп. 3, д. 309; с. Збараживка Бердичевского окр.). Но такие замечания единичны, все они позднего времени и ни на какие масленичные обычаи, кроме обильной еды и выпивки, эти авторы не указывают. Вместе с тем встречаются и такие замечания о масленице: «Ни игр, ни увеселений, ни песен, свойственных исключительно этому времени, не существует, работают все дни, только в пятницу не прядут, катаний не бывает» (*Малинка*, 1898, 160; Черниговская губ.).

На масленицу украинцы готовили любимое блюдо — вареники, а к XX в. среди праздничных блюд стали появляться и блины. Молодожены ходили «на вареники» к родителям молодухи. В XX в. стал распространяться обычай праздновать масленицу в складчину. Складчину и раньше устраивала молодежь; в ответах же на анкету Этнографической комиссии, присланных в Академию наук УССР в 1928—1929 гг., складчина упоминается не раз. Так, корреспондент

Н. Ткаченко. Блины в складчину



из с. Портянки Полтавского окр. писал, что на заговены соседи сходятся в одну хату на общий обед в складчину (которая называется складкой), едят вареники, пироги и масло (ИИФЭ, ф. 1, оп. 3, д. 308, л. 16). О складчине рассказывали и в хут. Зеленая Роша Сумского окр. (л. 93), в Днепропетровском окр. (л. 70 об.), в селах Вел. Хутора, Мал. Хутора, Старо Мисто Винницкого окр. и др. (л. 185 об.). Возможно, что складчина распространилась под влиянием обычая «волочить колодку», когда на собранные деньги и угощение устраивалась коллективная пирушка.

Катания на лошадях отмечаются редко и то в поздних записях: «Когда нагуляются, запрягут сани и едут кругом села» (ИИФЭ, ф. 1, оп. 3, д. 308, л. 106; с. Черняховка Прилуцкого окр.).

А. В. Терещенко писал, что на Украине в некоторых местах прежде по улице носили с пением чучело, которое с криком сопровождали дети, бросая в него снежные комья. В других местах возили на санях Масленицу — деревянное изображение женщины с распущенными волосами, которое затем бросали в реку или сжигали в воскресенье за городом. «Ныне отправляется Масленица без всяких лицедействий, — замечает дальше автор, — только празднично одетые люди гуляют по улицам и катаются с гор и по льду» (Терещенко, VII, 343—344). Других материалов о сожжении или потоплении чучела Масленицы нет, а слова о том, что чучело сжигают за городом, дают основание предполагать, что здесь, возможно, речь идет об обычае, существовавшем лишь в каком-то одном или нескольких городах. Во всяком случае, М. А. Максимович, характеризуя масленицу, говорит лишь о варениках, а Н. Маркевич описал обычай волочить колодку.

Можно сказать, что проведение масленицы у украинцев, как и у русских, почти полностью утратило обрядовое значение и превратилось в обычное праздничное времяпрепровождение. Но у украинцев был специфический масленичный обряд, который, уже в форме шутки, сохранялся очень стойко. Это обычай привязывать, *волочить колодку*, отчего и масленица в целом нередко пазывалась *колодка*, или *колодий*.

Обычай волочить колодку отмечали почти все писавшие об украинской масленице. Так, Н. Ф. Сумцов подчеркивал, что колодка-колодий составляет самую характерную особенность малорусской масленицы. «Орудие пытки и наказания — колодка — перешло в предмет шутки и увеселения и, наконец, дало название целому празднику» (Сумцов, 1890, 136—137).

В проведении этого обычая были местные отличия, но суть везде одна: женщины, собравшись, ходили по домам, где были взрослые парубки и девушки, и привязывали к их ногам колодку — обрубок полена или щепку (позже иногда прикалывали ленту, платок, цветок) — и не снимали до тех пор, пока молодежь не откупалась; на собранные деньги устраивали пирушку.

В Харьковской и Херсонской губерниях колодку привязывали к ноге и матерям взрослого парня или девушки в наказание за то, что они не поженили своих детей во время мясоеда; матери откупались водкой и угощением, иногда деньгами. Собранные деньги затем прокучивались (Иванов, 1907, 77; Чернявская, 1893, 90).

В местечке Беркиевка (Нежинский у.) колодки волочили девушки. Собравшись группой «з одного кутка», они привязывали к концу веревки обрубок дерева («какой попадается» — большой или маленький, сучковатый или отесанный); одна или две девушки волочили колодки, другие несли корзинку, мешочек и т. п. Сначала шли в дом к одной из исполнительниц обряда и с хохотом привязывали колодку к ноге хозяйки: «А ну-те, дядыно, теперь откупляйтесь!». «Дядына» отцепляет колодку и одаривает всех сыром, маслом, яйцами, мукой. Девушки складывают все это и идут к следующей подруге и т. д. Обойдя дома девиц, шли по хатам парубков своего кутка. Вечером или на другой день собирались на вечерницы; угощение готовили из собранных продуктов (Малинко, 1898, 160). Здесь обычай уже превратился в забаву: волочили и привязывали колодку сами девушки, к которым, по смыслу обычая, она должна была привязываться.

В Ровенском у. Волинской губ. девушки и парни, собравшиеся в понедельник в корчме «полоскать зубы», привязывали колодку к ноге всякому, пришедшему в корчму, и не давали ее снимать, пока не откупится (ГО, VIII, 6).

Ответы на анкету Этнографической комиссии показывают, что обычай привязывать на масленицу колодку еще к концу 20-х годов сохранялся почти повсеместно, но воспринимался как шутка и порозному видоизменялся. Основная цель его — собрать деньги и продукты для праздничного угощения. «Вяжут колодку, чтобы посмеяться и собрать магарыч» (ИИФЭ, ф. 1, оп. 3, д. 308, л. 165; с. Березна Белоцерковского окр.); «Справляют колодку — привязывают ленту, откупаются горилкой» (ИИФЭ, ф. 1, оп. 3, д. 308, л. 70 об.; Днепропетровский окр.); «Колодий справляют так: бабы соберутся в хате, гуляют, а если ненароком зайдет в хату парубок или девушка, привязывают к спине колодку, связывают назад руки и требуют выкуп» (ИИФЭ, ф. 1, оп. 3, д. 308, л. 21; с. Алексеевка Шевченковского окр.) и т. п.

Колодку обычно по традиции привязывали неженатым парубкам, объясняя при этом: «Вяжут колодку, чтобы не бегал, а скорее женился» (ИИЭФ, ф. 1, оп. 3, д. 308, л. 170; с. Новоселовка Мелитопольского окр.). Чаще вязали колодки женщины, как то и было положено (ИИФЭ, ф. 1, оп. 3, д. 308, л. 205; пос. им. Петровского Полтавского окр.; ИИФЭ, ф. 1, оп. 3, д. 308, л. 65; с. Чернобай Шевченковского окр.). Позднее это стали делать и мужчины, например брат брату или сосед соседу или соседке (ИИФЭ, ф. 1, оп. 2 д. 308, л. 117 об.; хутор Лугаиха Полтавского окр.).

Иногда от обряда сохранялось лишь название, а никакой колодки (даже в модернизированной форме — в виде ленты, платка, цветка) не было. Например, в с. Колодиста на Уманщине парень угощал девушку горилкой, которая, в свою очередь, за каждую выпитую чарку давала ему на пасху по три крашенки (ИИФЭ, ф. 1, оп. 3, д. 308, л. 273). Колодкой называлась и вечеринка в масленичный понедельник, на которой угощались варениками, макаронами (особым образом вареное тесто) и др. Когда выпивали за чье-нибудь здоровье, пели:

Ой, выпий, выпий маеш за кого,

Пристало сердце мое до твого.

(ИИФЭ, ф. 1, оп. 4, д. 285, л. 6)

Привязывание колодки у украинцев — негативная форма чествования молодоженов, которое было распространено у русских и белорусов на масленицу. Привязыванием колодки как бы отмечали, предавали общественному порицанию тех, кто не выполнил свой долг — не вступил в брак — и тем самым, по древним воззрениям, мог оказать вредное влияние на природу, не содействовал плодородию. Но уже во второй половине XIX в. этот обычай на Украине воспринимался как шутка.

Обычай «волочить колодку» у украинцев имеет в какой-то мере аналогии у соседних западнославянских народов. Так, например, ему близок польский обычай, ставший также шуткой, — не вступившим в брак привязывали сзади «клоцки» — кусочки дерева или кору. В Словакии и Восточной Моравии парни мазали себе лица сажей и в таком виде с украшенным бревном — «клатиком» — ходили по деревне. Затем бревно привязывали к ноге или за шею девушки, которая должна была откупиться (после этого с нею танцевали «на лен и коноплю»). Сходные обычаи были и у некоторых южных славян. Словенцы и хорваты, например, заставляли не вступивших в брак волочить бревно по деревне или забрасывали его им на крышу.

Единичные случаи привязывания колодки (в шуточной форме) у русских были зафиксированы только в смежных с Украиной областях. Так, корреспондент РГО А. Николаев писал, что в Судженском у. Курской губ. «в заговены есть обычай, чтоб женщины привязывали к ноге холостых людей полено или какой-нибудь деревянный обрубок в наказание за то, что они в мясоед не вступили в брак. Колодку эту не отвязут до тех пор, пока не получат выкупа» (ГО, XIX, 2, л. 53). В с. Разрыта (Ржевский р-н Брянской обл.) рассказывали, что неженатому парню девушки на масленице приносили «колодку» — прикалывали искусственный цветок, а он откупался шоколадом, одеколоном и т. п.; юноша должен был носить «колодку» три дня поста (ИЭ, д. 1365, л. 123)⁶⁷. В д. Кувшиново (Юхновский р-н Калужской обл.) говорили: «Поймают неженатого, полено привяжут» (МГУ, 1973, фолькл. практи., п. 1, т. 22, № 206). Здесь, по-видимому, украинское влияние.

У белорусов также в конце XIX в. были отмечены отдельные случаи привязывания колодки неженатым, причем делали это не на масленицу, а в понедельник или во вторник первой недели поста. По сведениям А. Е. Богдановича, в Борисовском и Сенювском уездах Минской губ. и Лепельском у. Витебской губ. женщины «цепляют колодки холостякам, требуя от них угощения за то, что те не женились... Кроме того, компании женщин «вяжут неженатых», т. е. крутят им платком руки, и в таком виде приводят в корчму, заставляя купить водки, меду или пива и закуски» (Богданович, 1895, 99). А. Н. Шимановский в 1898 г. также сообщал, что в Минской губ. холостым привязывают «колодки», чтобы высмеять их за то, что они не воспользовались мясоедом и не сочетались браком. «Удостоившиеся чести получить «колодку» обыкновенно откупаются, дав 10—20 копеек» (ГО, XX, 8, л. 170).

В корреспонденции, опубликованной в «Виленском вестнике» (1890, № 47), говорится, что в Виленском у. в первый день поста петлю с привязанной колодкой парни накидывали на шею девушкам, приглашая их таким способом на вечеринку. На следующий день справлялась «девичья колодка» — девушки набрасывали колодку на парней, а вечером угощали их. Как можно судить по другим этнографическим материалам, сколько-нибудь широкого распространения у белорусов колодка не получила, она и появилась в отдельных местах, видимо, как шутка под польским или украинским влиянием. Специфической особенностью, знаком масленицы колодка стала только у украинцев.

Под тем же названием у украинцев был и другой масленичный обряд — рождение и похороны Колодки. Наиболее подробное описание этого обряда в Староконстантиновском у. Черниговской губ. дано в материалах, собранных экспедицией П. П. Чубинского. Женщины праздновали колодку всю неделю. В понедельник с утра они собирались в корчме. Одна из них клала Колодку на стол — небольшое полено или палку — и пеленала несколькими кусками холста — это означало, что Колодка родилась. Потом пили вино, поздравляли друг друга с рождением Колодки, уходя домой, Колодку оставляли в корчме. Так продолжалось каждый день; во вторник Колодка крестилась, в среду были покрестьбины, в четверг она умирала, в пятницу ее хоронили. В воскресенье Колодку «волочили»: женщины привязывали ее парубкам и девушкам к ноге, а девушки в свою очередь привязывали парубкам Колодку, обшитую ленточками, за это парни должны были платить выкуп (Чубинский, 1872, 7—8).

Н. Ф. Сумцов рассматривал именно этот обряд как характерный для украинской масленицы. Но в отличие от повсеместного обычая «волочить» колодку, описанный обряд с колодкой встречался редко. В дореволюционных материалах описания его почти не встречаются. В ответах на анкету Этнографической комиссии есть лишь единичные

сообщения, что Колодий родится, его крестят и т. д., в субботу — «ховают», в воскресенье — «притоповают» (ИИФЭ, ф. 1, оп. 3, д. 309; с. Збаражневка Бердичевского окр.).

М. М. Гайдаю, специально собиравшему в 1929 г. материалы по «колодийному обряду», удалось в Браилове, на Подольщине, записать от 78-летней женщины рассказ, как справляли колодий: «Як Колодій родиться в понеділок, то вони (жінщини.— В. С.) йдуть його молитвати, а після йдуть на другій день у вівторок хрестити. Колодій робитьця з поліна, його украшають як ляльку стрічками, квіточками... В четверг Колодія ховають, кидають його десь в кутокі та й після возьмут та й сплять, бо то ж поліно! В п'ятницю всі баби плачут за колодім... (приведены образцы голошений.— В. С.). В субботу то вже всі баби, без чоловіків тішаться, що вже його поховали: випивають, співають, що збулися Колодія, що вже немають ніякої заботи» (ИИФЭ, ф. 1, оп. 1, д. 285, л. 3—5). В других же записях М. М. Гайдая говорится лишь о привязывании колодки или же колодкой называлось масленичное застолье⁶⁸.

Этот обряд колодки — трансформация древнейшего обряда изготовления и уничтожения изображения зимы. На Украине Колодкой стали называть ее изображение (у русских его называли Масленицей). Это определило и материал, из которого колодка делалась, — дерево. На исполнение этого обряда, по-видимому, оказала влияние популярная игра Кострубонька (похороны Костромы), тоже обрядового происхождения. И нельзя согласиться с утверждением Г. А. Носовой, что деревянная колодка заменила куклу, которой приписывалось магическое воздействие на плодородие, и «превратилась впоследствии в орудие наказания молодежи за нереализованную возможность устройства семьи» (Носова, 1969, 53). Служить орудием наказания, как можно полагать, было исконное назначение колодки, изготовление же, а затем похороны Колодки-Колодия — генетически и функционально совсем другой обряд.

Другие специально масленичные обряды и обычаи на Украине не отмечены. П. В. Иванов говорит, что «в четверг бабы компаниями шли в шинок «ласкать телят», т. е. пить спиртное, чтобы коровы были ласковыми к телятам и не болели» (1907, 78). Обращает на себя внимание то, что на Украине масленицу праздновали главным образом замужние женщины, они и выступали исполнительницами обряда колодки. Молодежь же просто гуляла, в воскресенье устраивала вечеринки.

В Купянском у. Полтавской губ. на заговены пели:

Масленая, воротися! До великодня протягнися,
От великодня до Петра, а от Петра та до тепла. . .

(Иванов, 1907, 79)

Но собственно масленичные песни у украинцев почти не встречались. «На масленице молодежь начинает петь веснянки», — писал

П. В. Иванов. Так, и в с. Ковпита Черниговского у. хлопцы принесли под клуню или хлев много соломы, и вся молодежь и дети кидались ею и пели веснянки (ИИФЭ, ф. 1, оп. 4, д. 285, л. 10). Бросание соломы — несомненно, пережиток заклинания на урожай. Масленица органически переходила во встречу весны. И, если у русских некоторые масленичные обряды и особенно увеселения были связаны с зимой, у украинцев преобладала весенняя тематика. Это естественно — весна на Украине наступала раньше, и на масленицу, особенно на юге, уже чувствовалось ее приближение.

Почти никаких масленичных обрядов не сохранилось у закарпатских украинцев. П. Г. Богатырев, детально изучавший в 20-х годах обрядность в Закарпатье и использовавший рукописный архив Франтишка Ржегоржа, содержащий записи конца XIX — начала XX в., отметил только обычай в прошеное воскресенье («пущацэ») устраивать пляски, чтобы конопля росла высокая (Богатырев, 1971, 229). Экспедиция Института этнографии АН СССР, работавшая в Закарпатье в 1946 г., зафиксировала только церковный запрет не есть на масленичную неделю мяса, а также поминовение умерших в церкви. Других обрядов на масленицу здесь не отмечалось. «Церковный праздник. Блинов не пекут, игр не бывает, угощаются», — рассказывал информатор из с. Горинчева Хустского окр. (ИЭ, д. 1378 ж, л. 39); «Не кушают мяса, кушают молоко, сыр, яйца», — подтвердил другой (ИЭ, д. 1378 з, л. 19). В с. Поляна Свалявского окр. рассказывали: «В субботу перед сырной пекут три калача, их несут в церковь, зажигают свечу и поминают умерших. Калачи оставляют бедным» (ИЭ, д. 1378 к, л. 222).

Из таких немногочисленных сведений видно, что масленица в Закарпатье не была значительным праздником, однако в с. Березове Свалявского окр. говорили, что ее называют «блудный тыждень», из чего можно заключить, что обряды эротического характера, связанные с магией плодородия, здесь раньше на масленицу были.

Отсутствие масленичной обрядности в Закарпатье кажется странным, так как именно здесь порой сохранялись очень древние пережитки. Объяснить это можно, вероятно, тем, что обычай привязывать колодку стал характерным для украинской масленицы относительно поздно и в Закарпатье не проник. Сыграло тут роль и то, что для закарпатцев, отторгнутых от основной массы украинцев, православная «русская» вера стала своего рода национальным знаменем. Поэтому церковный запрет на увеселения в постные дни соблюдался строго и прежние масленичные карнавальные обычаи были забыты.

У белорусов масленица тоже не получила особенно широкого размаха. П. Бессонов даже утверждал, что у них на масленицу (или «сырна нядзеля») обычаев и обрядов сохранилось даже меньше, чем у украинцев. По его наблюдениям, белорусы не делали на масленицу горок, не катались на лошадях, не сооружали обрядового чучела

и ничего не жгли. Готовили здесь лишь вареники (обычно с сыром), кое-где пекли блины; молодежь на улицах водила хороводы и танки, при этом пели любовные и семейные песни (Бессонов, 1871, 135—136). Е. Р. Романов же, напротив, отмечал, что масленица проводится шумно — от понедельника до воскресенья (Романов, 1912, 137), но масленичных обрядов и обычаев и он отметил немного. В Гомельском у. ходили друг к другу в гости, днем катались на санках или ледышках, в субботу и воскресенье — на лошадах с бубенцами и колокольчиками. Катание, а иногда и выпечка блинов наблюдались у белорусов в районах, соседних с русскими.

Молодежь на масленицу повторяла колядные игрища (Романов, 1912, 137). Наряду с этим были и типично весенние обычаи. Например, в с. Лбчуга (Крупский р-н Минской обл.), как о характерном масленичном обычае, вспоминали о качелях. Качели («рэлі») вешали на воротах и качались на них; больше ни в какие праздники, по утверждению информатора, качели не делали (ИИЭФ, ф. 8, оп. 74, д. 92, т. 3, № 85). Качаясь, пели песни, что может быть сопоставлено с качальными песнями народов Прибалтики.

Таким образом, у белорусов, как и у русских, явственно выступает переходный характер праздника; в масленичный комплекс входили и зимние (повторялись даже колядные игрища) и весенние элементы. Как у украинцев, масленица переходила у белорусов во встречу весны. Подчеркнув это, П. Бессонов раздел масленичных песен закончил типичной веснянкой, певшейся на масленицу:

Да поможи, боже, вясну закликати:
На тихоя лето, на ядрыно жито,
Жито и пшашцу,
Усякаю пшашцу. . .

(Бессонов, 1871, 166, № 181)

Значительную роль на масленице белорусы отводили молодежи, причем особенно выделяли молодуху. Распространен был обычай «возить» (или «разувать») молодую. Так, в Могилевской губ. в воскресенье женщины и девушки собирались в условленном месте и шли под ворота молодухи, которую вызывали особыми песнями:

Молодая ты, Марутка,
Выйдзи, выйдзи к нам. . .
Возьми сыра — родзиш сына,
Вынись мачку — родзиш дочку. . .

Молодая выходила и выносила крендели, сыр и пр. На другой день опять приходили к молодой, сажали ее на салазки и везли в корчму. Если молодая сопротивлялась, ее ловили и сажали силой.

В корчме пели:

Ой, чуць жа нам, чуць,
Где горелычку пьюць,
Ой, чачу, ой, чачу —
Горелычки я хочу.

После этого молодой покупал водку и угощал всю компанию. (Шейн, 1877, 116) ⁶⁹.

Обычай хождения к молодым с поздравлениями и требованием угощения по сути сходен с русскими масленичными обычаями с молодоженами, но особенно близок он к польскому обычаю, существовавшему на Мазовщине, в познаньских и калишских деревнях, когда замужние женщины везли на санях молодуху в корчму, а она угощала их (или угощение ставил муж).

Как всякий развитой обрядовый комплекс, масленица сопровождалась различными песнями, прибаутками, приговорами. Но собственно обрядовых масленичных песен сохранилось немного: на масленицу у русских пели всякие песни, преимущественно веселые. В сборнике П. В. Шейна большая часть песен, помещенных в раздел масленичных, собственно с масленицей не связаны. Это игровые, хороводные и лирические, певшиеся во всякое время. То же наблюдается и в сборниках белорусских песен.

И когда сейчас фольклористы и этнографы спрашивают о масленичных песнях, то чаще всего получают ответ, что никаких особых песен на масленицу не пели ⁷⁰. Пели те, которые были популярны в то время. Так, среди песен, исполнявшихся когда жгли костры, называют «Златые горы», «Поле чистое, турецкое» и т. п. Один информатор отмечал, что пели всякие песни, только не частушки, но в собранных материалах имеется немало частушек, которые пелись на масленицу, в том числе и на ее проводах. Много частушек привела М. Е. Шереметева, достаточно их и в записях из Новгородской обл., хранящихся в фольклорном архиве Пушкинского Дома.

Создавались и новые шуточные песни с масленичной тематикой. В них часто говорится о блинах. В значительном количестве вариантов записана песня

Как на масленой неделе
В потолок (или: со стола, в трубу, из печи)
блины летели

с припевом

Ой, блины, мои блины,
Блины масленые ⁷¹.

Никакого отношения к древней обрядовой основе праздника подобные юмористические и сатирические песенки не имели. Интересны они тем, что в них отмечены некоторые особенности проведения

праздника, в известной степени раскрывается его характер и отношение к нему; главное же — они свидетельствуют о непрекращавшемся народном творчестве, находившем свое выражение в веселых и сатирических зарисовках масленичного веселья.

Казалось бы, что непосредственное отношение к обряду имеют песни или приговоры (чаще очень короткие), которыми сопровождали сжигание Масленицы, что они — как бы прямое продолжение древней традиции. Действительно, отмечали в обряде его кульминационный момент; к Масленице обращались, как к живому существу, причем ругали ее, что и требовалось в этот момент. Подобные песни и приговоры помнят до настоящего времени.

Информаторы отмечали, что во время праздника Масленицу величали, а в конце всячески ругали⁷². Это отразилось и в песнях.

В поздних же песнях и приговорах отношение к Масленице другое: ее не только не гонят, но и просят остаться, протянуться еще. Упреками же осыпают ее за то, что очень быстро прошла, не дала нагуляться вдоволь, что она все подъела и теперь приходится переходить на пост. Таков лейтмотив, варьируемый в большинстве новых песенок, певшихся при сожжении Масленицы.

Масленицу часто называют обманщицей, обманухой:

Масленица, ерзовка,
Обманула нас, плутовка.

(ИРЛИ, колл. 261, п. 2, № 261;
Хвойнинский р-н Новгородской обл.)

Масленица-обманщица,
Мимо красного села
Обманула, провела,
В закоулок завела,
Дала редьки хвост
На великий пост!

(ИРЛИ, колл. 65, п. 15, № 245;
Покровский у. Владимирской губ.)

Аналогичных песен, варьирующих все те же мотивы, можно привести много. Масленицу награждают в них разными прозвищами: ерзовка, кургузка, ширококорая, кривошейка, голошейка и т. п. Чаще же ее прозвища связаны с избытком масленичной еды: полизуха, обедала, блиноела, сыроела, обируха и пр. И совершенно ясно, что Масленица, к которой теперь обращались, не прежнее мифологическое существо, а персонификация праздника:

Ширококорая Масленица,
Мы тобой хвалимся,
На горах катаемся,
Блинами обедаемся.

(ИРЛИ, колл. 65, п. 15, № 254;
д. Крутое Яранского у. Вятской губ.)

По содержанию ближе к старинным приговорам, с которыми провожали Масленицу, стоят песенки вроде записанной в д. Снегирево Мстерского р-на:

Прощай, Масленица,
Пересмешница.
Тырь, тырь, монастырь!
Ты лежи, лежи, старуха,
На основных дровах,
Три полена в головах.
Ура!!!

(МГУ, 1960, т. 4, 108)

Вставка «тырь, тырь» и особенно возглас «ура!» показывают, что это были радостные крики, когда разгорался костер.

Больше обрядовых моментов находится в песнях о встрече и проходах масленицы, сохранившихся главным образом в западных и некоторых южных русских областях: Псковской, Смоленской, Брянской, отчасти Новгородской, Калужской, Курской; записи из других мест малочисленны. Древние элементы четче прослеживаются в музыкальной стороне этих песен, их мелодике и ладовой структуре. Именно эти песни И. И. Земцовский рассматривает как собственно обрядовые, масленичные. Он делит их на два типа: «Первый тип связан преимущественно (если не исключительно) с западнорусскими областями, генетически восходящими к расселению восточнославянского племени кривичей» (Земцовский, 1975, 64), ко второму исследователь относит все остальные песни. Первый тип более однороден, в песнях этого типа прослеживаются связи с отдельными масленичными мелодиями прибалтийских народов, особенно южно-литовскими и эстонскими. Эти наблюдения дают материал для изучения генетических и этнокультурных связей между этими народами.

Песни остальных регионов в мелодическом отношении менее однородны, и записи их (за исключением песен калужских и курских) малочисленны. Но, как правило, эти песни мелодически близки к календарным весенним и зимним песням — веснянкам и колядкам, иногда — к свадебным и одиночно — к похоронным. Это убедительно свидетельствует об их обрядовом генезисе и подчеркивает весенне-зимний переходный характер масленичного цикла. Проанализировав имеющийся музыкальный материал по масленичным песням, И. И. Земцовский делает вывод: «Интонационное содержание их свидетельствует как о переходном характере масленичной обрядности (конец зимнего — преддверие весеннего цикла), так и о сложном пути их развития в связи с эволюцией форм исполнения, отражающих их функцию в масленичных обрядах» (Земцовский, 1975, 77).

Что же касается текстов данных песен, то они эволюционизировались и модернизировались гораздо больше, нежели напевы. В них образ Масленицы приобрел ее поздний облик. У нее все те же неизменные атрибуты — блины, сыр, масло; встречаются ее устройством гор и катанием с них. По композиции же и строфике эти песни сближаются с обрядовыми. Они относятся к типу песен, поясняющих, иллюстрирующих определенные моменты обряда. В них поется о том, как Масленица на двор въезжает, а девушки собираются на горках и приветствиями встречают ее, прося подольше погостить; упоминается и о приготовленном угощении:

О, мы Масленицу встречали,
Устречали, лёли, встречали.
Мы сыр с масельцем починали,
Починали, лёли, починали.
Мы блинами гору устилали,
Устилали, лёли, устилали. . .

(Земцовский, 1967, № 5)

Калужские песни о встрече построены в форме диалога между девушками и приехавшей Масленицей:

Ой, ой, ты, Масленица,	Рада бы гостевала.
Ой, и ко двору въезжает,	Ох, вот, Масленица,
Ой, да ты, широкая,	Кого же ты боишься?
Ах, ко двору въезжает.	Ой, вот, широкая,
Ах, вот девушки сустречают,	Кого же ты боишься?
И вот, красные сустречают.	Ах, да вот, девушки,
Ох, ты, Масленица,	Я поста боюся,
Погостюй недельку,	Ах, да вот, красные,
Ой, да недельку.	Я поста боюся.
Ох, ты, широкая,	Ах, да вот, Масленица,
Погостюй другую.	Пост пришел,
Ай, да вы, девушки,	Далекая да широкая,
Рада бы гостевала,	Пост пришел.
Ой, да, вот, красные,	

(МГУ, 1964, фолькл. практ., п. 1, т. 5, № 1)

Форма диалога характерна для некоторых игровых песен, часть которых, несомненно, обрядового происхождения. Можно высказать предположение, что и масленичные песни сопровождали движения, игру.

И. И. Земцовский, подчеркивая динамизм масленичных песен, также считает, что они были связаны с движением (возможно, и с ритуальными похоронными плясками).

Для масленичных песен характерны припевы, в которые вставляются: «лѣли», «люли», что, несомненно, роднит их с весенними и троичскими песнями:

Мы Масленицу встречали,
Люли, люли, встречали. . .

(Шейн, 1898, 333, № 117-а;
Псковская губ.)

Масленица-кривошейка,
Ой, кривошейка, люли, кривошейка.

(МГУ, 1972, фольк. практ., т. 9, № 96;
Калужская обл.)

Интересная форма пения песен при проводах масленицы была зафиксирована в Овчинниковской вол. Владимирской губ., где около костров (если селение было большое, их делали два) устанавливали лавки, на которые садились гуляющие, и пели попеременно (ИРЛИ, колл. 65, п. 15, № 245). Такая переключка хором очень напоминает пение веснянок.

Можно отметить, что в некоторых деревнях Владимирской, Калужской, Архангельской и Вологодской областей дети и подростки на масленицу ходили с поздравлениями и перед каждой избой пели песенки, а хозяйки давали им блины. Во Владимирской губ. дети пели:

Тин-тинка,
Подай блинка,
Оладышка-прибавишка
Последний кусок,
Мочальный усок!

(ИРЛИ, колл. 65, п. 15, № 245)

О том, как в д. Байбуши (около Владимира) ребяташки с торбой, мешком, корзиной бегали по избам и поздравляли с масленицей, вспомнила в 1975 г. М. И. Семенова (1899 года рожд.): «Елку нарядим лентами, колокольчиками. Спросим: «Можно ли спеть «Масленицу»? Песенка, которую при этом пели, — «Масленица едет, обманщица едет» — представляла собой набор строчек из разных песен и заканчивалась просьбой «денег пятачок» и поздравлением хозяина с хозяйшккой (записал В. Б. Сорокин).

В Калужской обл. в последний день масленицы подростки ходили по деревне с песней, а хозяйки на блюде выносили им блины и деньги:

А свет, наша масленица,
Покатися по дворам,
Покатися, потянися
До петрова дня.
Александрины блины,
Подгорели они.

(МГУ, 1973, фольк. практ., т. 29, № 140;
д. Устиновка Юхновского р-на)

Этот обычай возник как подражание рождественскому и новогодному колядованию, и не случайно его в большинстве мест так и называли «колядовать». Песенка, с какой дети на масленицу ходили по дворам в Вологодской обл., — типичная колядка с характерной угрозой увести корову, если не дадут пирога:

Тетушка, не скупися,
Масленным кусочком поделися!
Не дашь пирога —
Корову со двора.

(Земцовский, 1973, 39)

Колядки на масленицу были отмечены и в Пинежском р-не.

У украинцев песен, говорящих о масленице, было совсем немного. Изредка, как уже отмечалось, встречались песни, сходные с русскими, позднего происхождения, в которых масленицу просили длиться подольше. Так, в с. Ковпита парубки и девушки пели:

Маслянка, маслянка, тиж у нас адна,
Коли б те сім неділь, а пасту адна. . .

(ИИФЭ, ф. 1, оп. 4, д. 285, л. 9)

Аналогичная припевка была записана и в Могилевском окр.: «Масница, продовжись, а ти піст забарись!» (ИИФЭ, ф. 1, оп. 4, д. 285, л. 8).

В сборниках П. Бессонова, П. В. Шейна, Е. Р. Романова, И. И. Носовича и др., как уже отмечалось, опубликовано значительное число белорусских песен. Но большая часть их, обозначенных как масленичные (также и у русских), — лирические и семейные, непосредственно с масленицей не связаны (об этом говорят и сами составители сборников). Собственно масленичных песен немного. Основные мотивы их те же, что и в песнях русских западных и южных областей: приветствие масленицы с приходом, просьбы протянуться подольше, упреки, что так быстро кончилась; масленица приносит сыр, масло и пр.:

Масьлиная, щасьливая,
Пратягнися да вяликадня!
Масьлиная, щасьливая, бела вутка,
Няси сыру, масла, да ня хутка.

(Романов, 1912, 137)

Или:

Масленица-каузуха,
Пратягнися да духа!
Мы думали — Масленицы сем нядель,
Ажны яе, Масленицы, аднн день!

(Романов, 1912, 138)

Наряду с этими сходными с русскими поэтическими образами и мотивами в белорусских масленичных песнях нередки мотивы весенние: масленица оказывается «ззяляная», с ней прилетает ласточка — вестница весны, упоминаются также жито, пшеница, свидельствующие о приближении лета:

Да ў нас сягоня масленица!
Да вылятала ластовица.
«Да што ж ты нам вынясла?»
— З коробоў жито вытрясла,
Ня ўсе жито-пшаницу,
Да ўсякую пшаницу.

(Бессонон, 1871, 165, № 179; с тем же зачином, 180; Шейн, 1877, 116)

Подобные песни можно уже рассматривать как веснянки, которыми встречали весну.

*

Сопоставление масленичной обрядности у русских, украинцев и белорусов показывает, что основа ее была общеславянская (и даже общеевропейская), одинаков был и аграрный характер праздника, отмечавшего переход от весны к лету. Но у каждого народа в ходе исторического развития выработался свой особый ритуал проведения масленицы (причем все время наблюдалось и взаимодействие), элементы древнего обряда сохранились и по-разному переосмыслились и трансформировались. Отдельные элементы украинской и белорусской обрядности близки к западнославянским, поэтому украинская и белорусская масленица в известной степени является переходным звеном между русской и западнославянской. В то же время в русской масленице есть черты, сходные с южнославянской, в частности с болгарской,— большая роль праздничных огней и др. Своеобразие украинской масленицы определила «колodka».

Русский масленичный комплекс из всех восточнославянских оказался наиболее развитым, но формирование его в том виде, как мы его знаем, относится к позднему времени, когда обряд воспринимался уже как забава. Так относился к нему и народ, от души веселившийся на масленицу.

Встреча весны («жаворонки», «закливание» весны)

Встреча весны некогда, очевидно, составляла целостный обряд, непосредственно следовавший за проводами зимы или, как можно думать, на основании отдельных элементов масленицы, сочетавшийся с ними; в веснянках также постоянен мотив: «зиму провожати, весну закликати».

Но в XIX в. сохранялись лишь элементы обряда встречи весны, причем в разных областях они приобрели разные формы, первоначальный же смысл действий забывался, а во многих местах совсем утратился.

И. М. Снегирев писал: «Встреча и окликание весны приходится, смотря по климату и местности, в разное время и делается различным образом» (Снегирев, III, 12)

У русских к концу XIX в. господствующим обрядом встречи весны было выпекание «жаворонков» — печенья в форме птичек. Их пекли повсюду; собственно же закликание весны встречалось редко, в областях, соседних с Белоруссией и Украиной. Украинцы и белорусы повсеместно встречали весну пением веснянок. Весеннее печенье в форме птичек было и у них, но ему придавалось меньшее значение и его не соединяли с пением веснянок. У русских же веснянки приурочены к выпечке «жаворонков», к ним были обращены и песни-заклинания.

«Жаворонки» пекли в определенный день — 9 марта; по церковному календарю — это день 40 мучеников, по-народному — «сороки». Форма печенья варьировалась в разных местах и даже в соседних деревнях, как об этом можно судить по работе М. Е. Шереметевой (1930) об обряде заклинания весны в Калужском крае. Но везде ему старались придать форму птичек, а в головку, украшенную иногда гребнем, обязательно вставляли глаза — изюминки, сушеные ягоды черники и др.

Самое распространенное название этого печенья — «жаворонки», так как считали, что в этот день прилетают жаворонки и приносят весну. В южных губерниях (Курская, Орловская и др.) птичек называли «кулики», а иногда «чувильки» (от запева песенки «чувиль-виль-виль» — подражание пению птиц), но употребляли и название «жаворонки». В Фастовском у. Курской губ. пекли, например, «куликов» довольно большого размера. Печенье имело форму птицы с распростертыми крыльями, на спине которой была птичка поменьше — «жаворонок» (Данковская, 1909, 173). Обрядовое печенье имело и другие местные названия птиц⁷³.

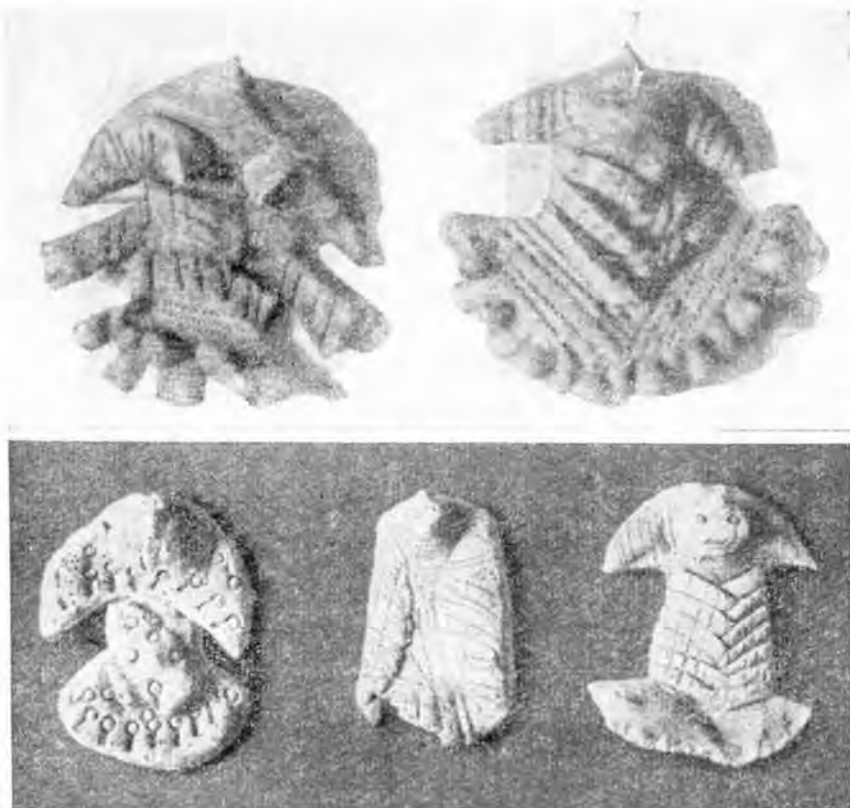
Но не всегда русские 9 марта делали из теста птичек. Например, в Клинцовском р-не Брянской обл. пекли в этот день пироги или «сороки» — 40 шариков, которые давали скоту, когда впервые выгоняли его на луга (Лукьянова, 1972, 85). Специально испеченные пироги пожилые женщины бросали в воду, когда молодежь начинала петь веснянки. В бывшей Тверской губ. «жаворонков» делали для детей, давали их и овцам (ИЭЛО, ф. К-1, оп. 2, № 900). В Демянском р-не Новгородской обл. 9 марта хозяйки пекли 40 «орехов» из ржаной и овсяной муки, а потом каждый день выбрасывали по одному на улицу и заклинали мороз: «Мороз, Красный нос! Вот тебе хлеб и овес! А теперь убирайся по добру, по здорову...» (ИРЛИ, колл. 2, п. 1, № 30). По приметам после 9 марта

должно было быть еще 40 заморозков — «40 мучеников — 40 утренников». В этом же районе в «сороки» было принято выходить за околицу с хлебом и кланяться в землю: «Вот тебе, матушка-весна, ржаного хлебца» (ИРЛИ, колл. 2, п. 1, № 30).

На Украине птичек, выпекавшихся 9 марта, называли «жайворонки» или «голубці» (Маркевич, 1860, 4; Чубинский, III, 9). П. С. Ефименко отмечал, что в закличках весны пели о птице-гоголе (Ефименко, 1874, 66). Но украинцы обрядовому печению не всегда придавали зооморфную форму. Иногда пекли 40 простых булочек-пампушек, которые поливали маслом с чесноком и подавали на стол (ГО, VIII, 6, л. 6; Ровенский у. Волынской губ.).

«Жаворонки»

из д. Сушки и Острый Клин бывш. Лихославльського у. (вверху);
из д. Зеленино бывш. Лихвинского у. (внизу)



40 бубликов приносили в «сороки» ученики в школу учителю (*Маркевич*, 1860, 4; *Максимович*, 1877, 465).

В Белоруссии во многих местах 9 марта пекли 40 «жаворонков». Когда они испекутся, одного бросали в печь, остальных отдавали детям и птицам (*Романов*, 1912, 142)⁷⁴. Ю. Ф. Крачковский же отмечал, что в Белоруссии вместо «жаворонков» пекли также «аистов» («буслей»). Прилет аистов белорусы считали началом весны. При приготовлении «буслей» мальчики приговаривали:

Бусля, бусля, па тебе галіону,
А мне дай жита копу.

(*Крачковский*, 1874, 102)

Во всех этих обрядах ясно выступает аграрно-магическая (и отчасти скотоводческая) функция хлеба. У русских обычно некли «жаворонки», но сопоставление с украинскими материалами позволяет высказать предположение, что первоначально в обряд встречи (заклинания) весны хлеб входил как существенный компонент, затем его стали заменять обрядовым печеньем — «жаворонками», как бы стимулируя этим прилет птиц и наступление тепла. Выпечка «жаворонков» сохранялась долго.

Еще совсем недавно, в конце XIX и даже начале XX в., в некоторых местах «жаворонкам» придавали серьезное значение. М. Е. Шереметева отмечала в 1930 г.: «В Калужском крае еще недавно весну кликали взрослые. 15—20 лет тому назад девушки-невесты, а лет 30 тому назад в некоторых местностях (например, в с. Варваренко бывш. Перемышльского у.) и взрослые крестьяне-хозяева считали нужным и полезным покликать хотя бы с крыльца» (*Шереметева*, 1930, 35). В Орловском у. (с. Казинки), когда «жаворонки» испекутся, женщины, девушки и дети выходили с ними на улицу и заклинали весну: «Весна-красна, приходи скорее». Потом «жаворонков» сажали на возвышенное место, и девушки пели:

Кулик-жаворонок
Полетел на одонок.
(*ГМЭ*, 1067, л. 13 об)

В Инсарском у. Пензенской губ. (с. Лемжа) крестьянки, испекшие «жаворонки», залезали с ними на повети и кричали: «Жаворонки, жаворонки, прилетите, с собой весну принесите!» (*ГМЭ*, 1285, л. 39).

В Оловеском у. Тульской губ. (д. Болотское) на «сороки» шли в сарай, «кидать чувильки». И дети и взрослые подбрасывали их вверх с заклинанием. Здесь пекли трех «жаворонков»: двух оставляли в сарае (одного на балке, другого — на соломе), а третьего

съедали (*Шереметева*, 1930, 44, прим.). В Томской губ. (с. Покровка) еще в 20-х годах XX в. 9 марта парни и девушки, взяв по «кулику», шли на гумно. Один из них прятал птичек в солому, а остальные трижды «закликали» весну. Потом каждый искал своего «кулика» и, выйдя на улицу, съедал его (*Красноженова*, 1914, 72).

Когда печенье потеряло свое обрядовое значение, его стали печь для детей. Это подтверждают материалы конца XIX — начала XX в. ⁷⁶ Отмечали это и все писавшие в той или иной связи о «жаворонках».

Детские игры с «жаворонками» в основном воспроизводили прежние обрядовые действия. Получив «жаворонков», ребятишки бежали с ними на улицу, в сады, огороды и пр. «Жаворонков» клали на головы, держали в руках, натывали на палочки и бегали с ними по деревне. Старались поднять их повыше, для этого забирались на поветы и крыши сараев, на заборы, влезали на деревья. «Птичек» сажали на стога, ветки, пригорки и проталинки, подбрасывали вверх, иногда привязывали нитками к шестам, чтобы «жаворонки» колыхались, как бы летели; посаженных на стог, изгородь и т. п. «птичек» сбивали шапками, имитируя их прилет.

С «жаворонками» ребятишки играли весь день, а вечером их съедали. Иногда сначала съедали голову; одного же «жаворонка» (или нескольких) оставляли в каком-нибудь определенном месте (в сарае, на проталинке), а затем бросали в реку. В Фатежском у. Курской губ. дети с «куликами» шли на огороды. Клали их на самый верх стога соломы и пели: «Весна-красна, на чем пришла?..». Пропев песню, каждый хватал свою «птичку» и стремглав убежал, затем возвращались, и все повторялось. Так играли до вечера. Вечером отрывали у «куликов» головки и съедали, а с туловищами игра продолжалась до вечера следующего дня (*Данковская*, 1909а, 173). Игра с «жаворонками» на следующий день продолжалась в редких случаях.

Песенки и приговоры, сопровождавших игры, больше всего было записано в южных русских областях и в Поволжье. По типу большая часть их — заклинания.

Припевки и приговоры обычно начинаются с обращения к жаворонкам (куликам), которых зовут скорее прилететь, унести зиму, принести теплое лето, а с ним новый урожай и корм скоту:

Жавороночки,
Прилетите к нам,
Тепло-летичко
Принесите нам,
Зима надоела —
Весь хлеб посла.

(ИРЛИ, колл. 156, п. 1, № 182;
Утесский р-н Куйбышевской обл.)

Или:

Жаворонушки,	Всю кудельку перепряла,
Прилетите к нам!	На базары пертаскала.
Принесите нам	Хлеба ни крошки,
Красно летечко.	Дров ни полена,
Нам зима-то падоела,	Горя по колено!
Хлеб и соль-то всю поела,	(или: воды по колено).

(ГЗ, колл. 3, п. 6, д. 23, № 10;
с. Бол. Болдино)

В припевках выражены надежды и заботы, волновавшие крестьянина весной. Это были прежде всего думы о будущем урожае, который старались обеспечить, произнося магические формулы:

Уж вы, жаворонки, жавороночки,
Прилетите-ка к нам,
Принесите нам
Лету теплого, песку желтого,
Хлеба нового!

(Традиц. фол., 1972, 130, № 19)

Прилет птиц напоминал, что надо готовить сельскохозяйственный инвентарь к выезду в поле. Жаворонков просили: «Сани унесите, а соху, борону принесите» (Соколов, 1916, 97). А ребяташки своими припевками напоминали:

Мужички, мужички,
Готовьте сошнички,
Пора пашеньку пахать.

(Шереметова, 1930, 53;
эта припевка записана в разных селах)

В Вологодской губ. (Кадниковский у.) маленькие дети, бегая по полям, кричали: «Сийте, орите и бороните!» (ГО, VII, 38, л. 46).

Важное место занимало пожелание здоровья:

Жаворонки, жаворонки,
Летите из-за моря,
Несите кус здоровья,
Мы вам посошочек,
А вы нам денег мешочек.

(МГУ, 1964, фольк. практ.,
п. 1, т. 3, № 53; Калужский у-н)

Ожидание прилета птиц, ожидание тепла и хлеба — основные мотивы, варьирующиеся в припевках, сопровождавших действия с «жаворонками». Для этих припевок и приговоров характерны (как и вообще для заклинаний) повелительно-просительные



Б. М. Кустодиев. Масленица, 1916



Українські писанки

интонации: летите, прилетите, принесите, унесите, возьмите. По их содержанию и форме ясно, что в основе — это аграрно-магические заклинания. Дети повторяли формулы, усвоенные ими от взрослых. Но так как «жаворонки» воспринимались ими как игра, то они стали обращаться к ним и с шуточными приговорками:

Чувиль-виль-виль,
Козел да баран,
На дыбушки стал,
Мои чувильки достал.

(Шереметова, 1930, 11)

Наряду с обращением к птицам, вестникам весны, возвещавшим о ее приближении, обращались и к самой весне:

Весна-красна!
На чем пришла?
— На жердочке,
На бороздочке,
На овсяном колосочке,
На пшеничном пирожочке.

*(Шейн, 1893, 337, № 1175:
Курская губ.)*

Или:

Весна-красна,
Что-то нам принесла?
Соху́, борону́,
И кобылу ворону́,
Солнца клочок,
И соломки пучок,
Хлебушка краюшечку
И водицы кружечку.

*(МГУ, 1973,
фолькл. практ., т. 27, № 115)*

Эту песню пели, когда встречали, заклинали весну. Смысл обращения к весне тот же, что и к жаворонкам, те же основные мотивы, но форма другая, хотя тоже обрядовая, — вопросо-ответная. Весну спрашивали: на чем и с чем она пришла? Она же приносила то, что от нее ждали. Такой прием — изображение ожидаемого, желаемого, как действительного, — один из характерных приемов обрядовой поэзии, основанный на вере в магическую силу слова. У И. М. Снегирева и А. В. Терещенко эта песня приведена при описании заклинания весны в Тульской губ. на фоминой неделе (*Снегирев, III, 14; Терещенко, V, 11*).

П. Суходольский описал в 1850 г. обычай заклинания весны в с. Петроселье (Массальский у. Калужской губ.), который бытовал накануне вербного воскресенья и благовещения. В числе певшихся

при этом песен он привел вариант веснянки:

Весна! Что ты нам принясла?
Принясла я вам три угодья:
Первое угодьюшко — животинушка в поле,
Другое угодьюшко — с сошкою в поле,
Третье угодье — пчелки на полете,
Да ишно угодьнца — миру на здоровьнца ⁷⁶.

(ГО, XV, 5, л. 3)

Украинцы и белорусы при заклинании весны среди других песен пели также и приведенную выше песню в очень близких к русским вариантах. Можно думать, что среди сохранившихся традиционных веснянок эта — одна из наиболее старых. У русских в большинстве областей (исключая западные и некоторые южно-русские) она осталась чуть ли не единственной. А так как от встречи весны по большей части сохранился лишь обычай-игра «жаворошки», то и исполняться она стала 9 марта вместе с обращениями к жаворонкам, иногда сливаясь с ними:

Жавороночки,	Чувиль-виль-виль!
Прилятите к нам,	Весна-красна,
Принесите нам	На чем пришла?
Лета теплова,	На сохе, на бороне,
Хлеба вольнова.	На пшанишном пироге.

(Шереметева, 1930, 47)

Или же обращение к жаворонкам и куликам вставлялось в конце веснянки. Так, в одном варианте после слов весны, на чем она приехала («на сошечке, на бороночке»), следует:

Кулики, жаворонки,
Слетайтесь в одонки!
(Данковская, 1909а, 173)

В обращение к жаворонку вставлялись строчки из веснянки

. . .Принеси весну
На своем хвосту,
На сохе, бороне,
На ржаной копне,
На овсяном снопе.

(Чернышев, 1901, 2, № 15)

Такие взаимопроникновения песен естественны, так как функция их была одна и та же.

Имеются свидетельства, что у русских еще в XIX в. встреча весны отмечалась не только «жворонками», но и другими обрядами. Совершались эти обряды позже, когда весна уже наступала: на благовещение и в вербное воскресенье, в четверг на страстной неделе или после пасхи, на красную горку. И. М. Снегирев и А. В. Терещенко описали «окликание» — встречу весны в Буйском у. Костромской губ. Происходило это в «великий» четверг. Около Буя и Солигалича девушки на восходе солнца трижды погружались в воду, трижды кувыркались по земле, а потом влезали на крыши и пели песни в честь весны (песни не приведены). Буйские девушки, если лед на реке прошел, входили по пояс в воду и, схватившись руками, пели: «Весна, весна красная, приди, весна, с милостью, с великою благостью!». Если же река не вскрылась, то с теми же припевами ходили, взявшись за руки, вокруг проруби (Снегирев, III, 13) ⁷⁷.

С хлебом встречали весну в Саранском у. Пензенской губ. Когда сходил снег, женщины раскладывали холсты («точки»), клали на них кусочки пирога или хлеба и оставляли их на ночь с приговором: «Вот тебе, весна-матушка» («Этнографическое обозрение», 1891, № 4, с. 187). В с. Петроселы (Масальский у. Калужской губ.) в середине XIX в. весну закликали таким образом: женщины и девушки накануне вербного воскресенья и благовещения раскладывали на берегу реки огонь и водили вокруг него хороводы с пением разных песен, в том числе и веснянки: «Весна! Что ты нам принесла?» (ГО, XV, 5, л. 1) ⁷⁸.

В Клинцовском р-не Брянской обл. при заклинании весны 25 марта использовали хлеб и огонь. Все собиравшись на мосту, разжигали костер, и девушки прыгали через него. Пожилые женщины исполняли обряд серьезно — бросали в реку специально испеченные пироги и пели, что провожают зиму и встречают весну.

В Смоленской губ. на благовещение также пекли особые пирожки (исключительно для девушек — закликальщиц весны), которые съедались ими на улице, на высоком месте, на солнечном припеке. Вообще же в Смоленской губ., как и во многих местах Белоруссии, девушки на благовещение начинали звать весну (Добровольский, 1903, 474).

Об интересном обряде, встречавшемся у украинцев Черниговской губ., сообщал Б. Д. Гринченко: когда начиналась весна, варили горшок каши, выносили его на улицу и закапывали в землю, сверху прибывали колом (Гринченко, 1899, 56). В этом обычае просматривается жертвоприношение земле.

В приведенных описаниях обрядов есть элементы, сохранившиеся, по-видимому, от древнего обряда заклинания весны, просящие в какой-то мере его исконный смысл. Они прежде всего подтверждают, что в обряде важную роль играл хлеб. С ним встречали весну, его отдавали как угощение-жертву земле, надеясь этим

обеспечить урожай; печенье же в виде птичек было одной из форм — более поздней — этого обрядового хлеба. Встреча весны включала и очистительные обряды — омовение в реке, хождение вокруг огня и прыганье через него. Очистительные обряды перед началом посевов считались обязательными. Но у восточнославянских народов они оказались приуроченными к «чистому» четвергу (омовение, окуривание) и от встречи весны отпали. В окликание весны вошел и древний прием карпогонической магии — катание или кувыркание по земле. Все это говорит об аграрно-магическом характере обряда.

Приход весны знаменовался также весенними хороводами и играми молодежи, которые часто соединялись с заклинанием весны. У русских повсеместно хороводы водили на пасху, и с обрядами встречи весны они не связывались, у украинцев и белорусов они начинались раньше, вместе с пением веснянок.

Весну закликали и просто песнями. Так, в Калужской губ. «весну кликали» еще в начале XX в. М. Е. Шереметева (по рассказам старых женщин) в конце 20-х годов записала в с. Варваренки (Лихвенский у.), как девушки в вербное воскресенье сначала играли в «круглые горелки», а потом, забравшись на стоявшие на лужайке срубы, кликали весну. В д. Мухачи (Калужский у.) ходили кликать весну к реке, но заклинаний информаторы уже не помнили (Шереметева, 1930, 45—46). В Жиздринском у. на благовещение женщины и девушки, собравшись вместе, трижды кричали: «Звонок-колокол благовещенский, по тиху звонит, далеко слышен; зарецкие, переретские, передайтесь на нашу сторону!..». Это называлось «закликать весну» (ГО, XV, 51, л. 6).

Чаще весну встречали на красную горку (воскресенье после пасхи, называвшееся также *фоминым*). В. Д. Рудинский в 1881 г. писал, что в с. Заболотном (Данковский у. Рязанской губ.) на красную горку «встречают весну»: почти вся молодежь и многие из стариков и старух после обеда выходят на улицу и, разделившись на две партии, играют «А мы просо сеяли» (ГО, XXXIII, 16, л. 8). В с. Лемжа (Инсарский у. Пензенской губ.) девушки и молодые женщины вечером на красную горку собирались на площадь и заклинали весну (как пример песен, певшихся при этом, автор С. Глебов приводит явно позднюю — «Райски птички, прилетите, красну весну принесите...»; ГМЭ, 1285, л. 22). В д. Ст. Иванаево (Татарская АССР, Чистопольский р-н) раньше спуска неделю после пасхи женщины и девушки, а также парни и мужчины шли на гору, пели песни (приведена одна из них: «К нам весна пришла не рано...»; Каз. фил. АН, эксп. 1958 г.). В Переславльском у. Владимирской губ. (с. Бол. Брембола) в первое воскресенье после пасхи «справляли круг». В середине села девушки становились в круг, парами, все в белых платках и шли вокруг церкви против солнца (Смирнов, 1927, 23). Среди песен, певшихся при этом, только «Просо

сеяли...» связана с весенней обрядностью, остальные же — лирические и городские романсы, например «Люблю я гусарика...» и пр.

Как можно видеть, заклинание весны у русских сохранялось лишь в отдельных местах, преимущественно в западных и южных областях (больше всего сведений из Калужской губ.). Но нет сомнения, что раньше этот обряд был распространен, и вполне вероятно, что и название фоминой недели (или отдельного дня ее) — красная горка — произошло от обычая выходить в это время на возвышенность и призывать весну.

Петь веснянки начинали в разное время. На Украине их пели от ранней весны «аж до зеленых свят» — троицы («*Ігри*», 1963, 15), в Купянском у. Харьковской губ. — с масленицы (Иванов, 1908, 108), иногда «от пасхи до петрова дня» (Боцянозский, 1894, 83). М. А. Максимович писал, что девушки, отговевшись на второй неделе поста, по вечерам выходили на улицу или за село и пели веснянки (Максимович, 1877, 469). Белорусы обычно начинали кликать («гукаць») весну с благовещения, иногда ждали прилета аистов или других крупных птиц (Романов, 1912, 143). Были и другие сроки.

Обрядовый характер встречи весны дольше сохранялся у белорусов⁷⁹. «Гукали» весну они обыкновенно так: девушки собирались в селе или за селом на возвышенном месте и пели до ночи весенние песни, причем поющие в разных местах иногда чередовались (Шейн, 1877, 125). По сообщению Е. Р. Романова, в Могилевской губ. девушки, впервые увидев летящих аистов, взбирались на крыши и, сидя на них, начинали петь веснянки, «заканчивая каждый стих призывным междометием «гу!»», или же с теми же песнями водили танки («Романов, 1912, 143»). В Рогачевском у. Могилевской губ. девушки нередко делились на две группы, занимали два «ўзгорка» и пели поочередно: «друг дружки голас падають» (Романов, 1912, 147).

В Ельне (Чириковский у. Могилевской губ.), как и в некоторых местах Брянской и Калужской губерний, в честь весны зажигали костры; девушки пели около него веснянки (Романов, 1912, 143)⁸⁰.

К концу XIX в. и у белорусов обряд встречи весны стал разрушаться. Е. Романов писал, что там, где обряд начинает исчезать, веснянки поют, сидя на завалинках, и в «гуканье» участвуют уже девочки 12—14 лет (Романов, 1912, 143). Забвение обрядового смысла заклинания проявлялось особенно в том, что пели уже не только веснянки, а всякие песни с любовной и семейной тематикой. Таким образом, встреча весны и пенне веснянок в Белоруссии, как и на Украине, превращалось в обычное молодежное гулянье, утрачивавшее обрядовое значение. Пенне веснянок стало связываться и с юрьевым днем. И не случайно участники экспедиции АН БССР в 1973 г. в Кличевском р-не Могилевской обл. на вопрос:

«Когда начинают петь весновые песни?» — получили ответ: «Як кароў выгоняюць першы раз ў поле, на юр"я, тады і вясну ключь» (ИИЭФ, ф. 8, оп. 73, д. 69, т. 4, № 10).

Исполнение веснянок детьми было зафиксировано недавно в белорусском Полесье (с. Тонеж). «Обычай этот закрепился здесь за детьми и подростками. В самом начале весны, как только начинает таять снег, дети идут на «яки-небудзь узгорак» за деревней и начинают «клікаць вясну», «чыркаваць», т. е. петь веснянку: «Ой, чырачка-пташечка, не залятай далечко...». Они украшают игрушками и цветами небольшую елочку, с которой ходят по дворам родственников и знакомых, и поют «Чырачку», а также новые современные песни» (Можейко, 1971, 56). З. Я. Можейко видит в этом новую жизнь традиционных весенних обрядов и песен, но это — общая закономерность, наблюдавшаяся в разных местах: как только магическое значение обряда утрачивалось, он переходил к детям («жаворонки», заклинание весны).

Торжественно отмечалась встреча весны на Украине. «Народ встречает весну как годовой праздник «жаворонками», играми и песнями», — писал В. Пассек (кн. V, 1842, 175). Веснянки и гаввки⁸¹ во многих местах пели еще в начале XX в. Исполняли их примерно так же, как в Белоруссии, — девушки собирались на улице или выходили за село и начинали призывать весну. Наблюдалась и переключка хоров. В некоторых местах девушки для пения веснянок взбирались на крыши домов и сараев, на деревья. Но собственно обрядовых моментов в обычае заклинания весны у украинцев уже в XIX в. сохранялось значительно меньше, нежели у белорусов. М. А. Максимович подчеркивал, что веснянки поются только девушками (так было положено исстари), а парубки лишь присутствуют при этом. Но тут же Максимович отмечает, что парни вмешиваются своими «жартами», а девушки в ответ на это высмеивают и корят их в шуточных песенках. Такие отступления, шутки, веселая перебранка показывают, что заклинанию весны уже не придавалось магического значения. В конце XIX в. на большей части Украины это были молодежные гулянья с песнями, хороводами и играми.

А. И. Дей делит украинские веснянки по происхождению и функции на две группы: древние, с архаической обрядовой функцией, и новые — лирические и шуточные песни. Но собственно веснянками являются лишь песни первой группы. Песни же лирические и шуточные — как традиционные, так и современные — никакой обрядовой функции не несли и могли исполняться в любое время. В песнях этих сохранялись некоторые исторические события, но основная их тематика — любовная и семейно-бытовая (как и в белорусских песнях также исполнявшихся при заклинании весны). Песенный репертуар все время пополнялся новыми произведениями, в том числе «на злобу дня». Значительное место в них,

особенно в предреволюционный период, занимала социальная сатира.

Часть же игровых и хороводных песен — несомненно, обрядового происхождения и в основе, возможно, восходит к древним весенним ритуальным песням, сопровождавшим игрища молодежи. Для них характерны брачная тематика и тема труда, имевшая аграрно-магическую функцию. Таковы популярные песни «Просо», «Мак», «Лен» и др. Магическая функция приписывалась и некоторым хороводным и танцевальным движениям — они должны были стимулировать пробуждение природы и плодоношение.

Собственно же веснянок немного, чаще всего повторяются варианты нескольких песен. Они общие у украинцев и белорусов, у русских они сохранились меньше. Эта общность также говорит о древности веснянок. К их числу относится прежде всего «Весна-красна», о которой уже говорилось. В других веснянках варьируются те же мотивы: проводы холодной зимы и ожидание теплого лета.

Украинцы и белорусы закликать весну часто начинали песней (ее пели и в Смоленской губ.): «Благослови, боже, зиму провожать (замыкать), весну закликать». В ней рисуется зима, уезжающая на

А. Пилиховский. Гаивки в Галиции



санях, и весна, приезжающая в возке, карете или челне. Некоторые варианты этой песни звучат как прямое заклинание урожая:

Благослови, боже,	Зяленой травницы.
Зимы замыкаци,	Дай же нам, боже,
Весну выкликаци,	На хлеб-жито род,
Дай же нам, боже,	А на статок плод,
Жита и пшаницы,	На людей здороўе.

(Подольские губернские ведомости, 1895, № 26;
Варианты см.: Шейн, 1877, 126, № 123-6;
Бессонов, 1871, 16; и др.)

Это видоизмененное под воздействием христианства древнее весеннее заклинание: вместо непосредственного обращения к весне (или каким-то божествам, олицетворявшим силы природы) идет обращение к богу, но смысл и функция песни от этого не изменились. Можно думать, что песни-заклинания были наиболее древними, исконным типом веснянок. Об этом же говорит их мелодика — призывные интонации, выкрики.

У украинцев и белорусов довольно широко были распространены варианты веснянки:

Ой, весна, весна, да весняночка,
Где твоя дочка да паняночка? . .

Ее вспоминают и сейчас, когда говорят о том, как встречали весну (ИИЭФ, ф. 8, оп. 73, д. 69, т. 4, № 10; экспедиция в Могилевскую обл. 1873 г.); записывали ее варианты и в Брянской обл. (Свитова, 1966, 26, № 6). Некоторые исследователи (например, А. И. Дей) видят в этой песне следы древних мифологических представлений. Известные основания для этого есть. Она построена, как и многие обрядовые, в том числе весенние, песни, в форме диалога и начинается, подобно другим веснянкам, обращением-вопросом к весне. Образ же дочки-паняночки, находящейся где-то в саду (или поле) и готовящей дары, может в какой-то мере ассоциироваться с образом предстоящего изобильного лета. Но в песнях, записывавшихся во второй половине XIX и в XX в., паняночка скорее напоминает образ девушки из лирических песен; она вышивает сорочку милому и посылает ему на память, чтобы он носил ее по воскресеньям:

Шовком да біллю да вышивае,
Своему милому пересилае:
Надівай її що неділеньки,
Споминай же мене що годпнюньки.
Шовком я шила, біллю рубила,
Жаль мені козака, що я полюбила.

(Ігри, 19, 115, № 4А)

Трудно судить на основе поздних вариантов, были ли здесь в основе мифологические образы весны и лета или традиционный запев с обращением к весне был присоединен к лирической песне (надо заметить, что аналогичную песню белорусы пели в иванов день, вопросы о дочке в ней обращены к Купалочке).

Веснянки от всех других песен отличаются специфическим окончанием каждого стиха (или вставкой в середине его), междометием «гу». Эту их особенность отмечали почти все собиратели и исследователи.

Гуканье, ауканье показывают, что исполнялись веснянки на широком просторе, чаще всего несколькими перекликающимися, аukaющими хорами девушек. Это напоминало о прилетевших и весело щебечущих птичьих хорах.

З. Радченко красочно описала пение веснянок в Гомельском у. Могилевской губ.: «...все молодые девушки собираются вечером

Гагилки



по окончании своих работ и становятся группами на берегу реки, а если нет речки или озера, то за деревней, на площадке, иногда же на «взгорке».

Эти группы устанавливаются на далеком расстоянии одна от другой; когда одна группа закончит свой куплет и едва стихает ее последняя нота, тогда в отдалении другая группа продолжает свой куплет». «Веснянки,— замечает автор,— отличаются от всех других песен своим припевом, вроде ауканья (в середине песни), что звучит очень красиво, когда песня раздается в лесу, пронесется по весеннему разливу и откликнется далеким эхом. Не указывает ли это на очень старинное происхождение веснянок?» (Радченко, XXII, 1888).

*

По сохранившимся отдельным действиям и песням нельзя составить ясного представления о том, какой вид имел некогда обряд встречи весны. Но есть некоторые моменты, которые сохранялись везде, даже там, где встреча весны (или «жаворонки») стала детской игрой. Это призывный, заклинательный характер обряда — весну звали.

Для этого поднимались повыше (на горки, деревья, крыши и пр.) и кричали как можно громче, чтобы призыв был услышан. Включал, видимо, обряд и жертву.

Можно думать, что встреча весны входила первоначально в единый сложный ритуальный комплекс проводов зимы и встречи весны, которому земледельцы придавали большое значение. Выделившись как самостоятельный акт, закликание весны утратило целостность, постепенно забывалась и его былая аграрно-магическая функция.

В зависимости от природных условий закликать весну в различных местностях стали в разное время и контаминировали этот обычай с другими.

Развитие обряда у русских, украинцев и белорусов пошло по-разному. На большей части территории, населенной русскими, приход весны стали отмсчать только печением из теста «жаворонков», символизировавших приход весны, к ним были переадресованы и веснянки. Пекли «жаворонков» в строго определенный день. Украинцы и белорусы встречу весны объединили с более поздними весенними игрищами, «гукать» же весну начинали в разное время.

Конечный же результат везде был одинаков: с забвением магического смысла обычай превращался в забаву — в одном случае детскую, в другом — молодежную.

- ¹ Варианты этой поговорки часто приводят собиратели и исследователи: «Последнюю юбочку заложить, а масленцу проводить» (*Ефименко*, 1878, 139). «Справляют по поговорке — «Хоть шубу с себя сложить, а масленцу срядить», — писал К. Северов из с. Федосьина (Балахнинский у.; ГО, XXIII, 138, л. 19) и др.
- ² Например, в д. Цвеленово Калужского р-на девушки в понедельник шли на горку, часть их каталась на скамьях в овраг, а другие, стоя наверху, пели: «Масленица на двор въезжает» (*Шереметева*, 1936, 114).
- ³ А. В. Терещенко сообщает об интересной встрече Масленицы в некоторых местах Саратовской губ. В пятницу все, кроме хозяев дома, отправлялись на рынок и гуляли там до вечера, а возвращаясь домой, привозили с собой Масленицу (деревянный истукан). Ее сажали верхом на переднюю лошадь и ехали с веселыми песнями. Все, кто оставался дома, выходили встречать Масленицу и кланялись ей. Ее ставили посреди улицы, а народ ходил кругом и кричал: «Приехала Масленица!» (*Терещенко*, VII, 332).
- ⁴ В Калужской обл. мать, начиная печь блины, посылала кого-нибудь из своих детей 8—10 лет «встречать Масленицу». Она давала мальчику блин, и он «ездил» с ним на ухвате или кочерге по огороду и кричал:

Прощай, зима сопливая,
Приходи лета красная,
Соху, борону
И пахать пойду.

(*Шереметева*, 1936, 104)

Песенка близка к «закличкам» весны, которые пели, когда бегали с «жаворонками».

В некоторых деревнях Переславльского у. дети группами в субботу перед масленицей ходили по деревне и пели под окнами:

Иван, Матвей,
подавай лаптей,
Рыбки кусочек,
С коровий носочек.

Набрав лаптей, они встречали возвращающихся с базара и спрашивали: «Везешь Масленицу?». Того, кто отвечал «нет», били лаптями. Это был «начин масленицы» (*Смирнов*, 1927, 18).

- ⁵ Сведения о кострах были получены почти во всех районах, где работали экспедиции: в Красноярском (д. Яценнино-Елтома, МГУ, 1967, п. 1, т. 1, № 114; д. Таллица, МГУ, 1967, п. 1, т. 12, № 62); в Пинежском (д. Палишино, МГУ, 1970, п. 1, т. 8, № 31); в Плесецком (д. Кутованга, МГУ, 1964, лето, п. 2, т. 17, № 121); в Онежском (д. Грехново, МГУ, 1965, п. 1, т. 18а, № 60; д. Михайловская, МГУ, 1965, п. 1, т. 18а, № 57; д. Мудьюга, МГУ, 1965, п. 1, т. 18, № 27; д. Хачела, МГУ, 1965, п. 1, т. 1, № 1; т. 13, № 177); в Холмогорском (л. Горки (Брик-Наволоки), МГУ, 1970, п. 1, т. 1, № 76; д. Челюста, МГУ, 1969, п. 1, т. 3, № 141; д. Копачево, МГУ, 1970, п. 1, т. 15, № 144).

Из Карелии (бывшая Олонецкая губ.) встретилось лишь одно сообщение о сожжении Масленицы — в Сумском посаде (МГУ, 1968, п. 1, т. 1, № 27). К сожалению, мне не удалось ознакомиться с архивными фондами Карельского филиала АН СССР.

- ⁶ По Вологодской губ. о сожжении Масленицы имеются сведения по следующим уездам: Вологодскому (ГМЭ, 131, 18), Кадниковскому (*Ивацкий*, 1890, 128—129), Кубенскому (ГО, VII, 101; ГМЭ, 131, л. 18), Никольскому (ГМЭ, 292). Информаторы вспоминали, что жгли солому и в Пюксенском р-не (МГУ, 1966, п. 1, т. 7, № 32).
- ⁷ О том, что жгли солому-Масленицу, говорили в Волховском (д. Прусинская Горка; ИМТК), Кирилском (деревни Оломя, Пчева, Черенцово; ИМТК), Маловишерском (хутор Марьино; ИРЛИ, колл. 96, п. 2, № 30а), Тихвинском (д. Задорье; ИРЛИ, колл. 111, п. 2, № 60) районах.

- ⁸ Уезды Белозерский (ГМЭ, 699), Новгородский (ГО, ХХIV, 10), Кирилловский (Соколовы, 1915, 403).
- ⁹ Из материалов фольклорного архива ИРЛИ видно, что Масленицу жгли в Валдайском (д. Лутовенко; ИРЛИ, колл. 235, п. 1, № 74), Демянском (ИРЛИ, колл. 241, п. 1, № 30), Пестовском (деревни Обернево и Елкино; ИРЛИ, колл. 261, п. 1, № 64 и 71), Старорусском (деревни Ромушево, Взвяд, Подсеночье, Марфино, Бурегги, Ретло; ИРЛИ, колл. 261, п. 4, № 14—17, 19, 21), Хвойнинском (деревни Комарово, Кривошеино, Прошино, Емельяновское, Сухолжино; ИРЛИ, колл. 261, п. 2, № 7—8, 76, 126, 151, 156) районах. Песни, певшиеся на проводах Масленицы, записаны и в других районах. О том, что жгли Масленицу, студенты МГУ слышали в д. Пинаевы Горки Старорусского р-на (МГУ, 1968, фольк. практ., п. 1, т. 2, № 24; т. 3, № 22; т. 4, № 10), а студенты Новгородского педагогического института — в пос. Кола Парфинского р-на.
- ¹⁰ «Масленицу всю вскладчину собирали: таскают корзины, щепки, венчики, керосин. В кучу все это вальят и жгут. . . Когда Масленицу жгли, то пели песню. . . «Масленица, Масленица, симеонова племянница» (Песни и сказки Ярославской области, 203, прим.).
- ¹¹ Как «жгли Масленицу», рассказывали в деревнях Заозерье (ИМТК, эксп. 1969, т. 1, № 156), Харлово (ИМТК, эксп. 1969, т. 2, № 5), Есиново (ИМТК, эксп. 1969, т. 2, № 11), Спасское (ИМТК, эксп. 1969, т. 4, № 90), Горки (ИМТК, эксп. 1969, т. 4, № 157), Деготница (ИМТК, эксп. 1969, т. 5, № 15), Гаврилово (ИМТК, эксп. 1969, т. 6, № 5) и в г. Углич (ИМТК, эксп. 1969, т. 1, № 5, 74). Экспедиция МГУ рассказы об этом обычае записала в деревнях Спасское (МГУ, 1956, п. 4, т. 1, № 3), Житово (МГУ, 1956, п. 4, т. 4, № 24), Перово (МГУ, 1956, п. 4, т. 4, л. 30 об.).
- ¹² Значительные материалы собрали и экспедиции Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР, работавшие в этих местах в 1963—1969 гг. (они обобщены и частично опубликованы в книге «Традиционный фольклор Владимирской деревни». М., 1979).
- ¹³ Больше всего рассказов, как раньше жгли Масленицу, было записано в Шахунском р-не (в деревнях Дыхалиха, Бол. Свеча, Муралиха, Гусельники, Красногор, Гарино, Момзино, Загорье, Бол. Широкое, Шекотилово). Жгли Масленицу также в районах: Богородском (с. Убежицы), Больше-Болдинском (с. Кистенево), Вачском (с. Третье Поле), Вознесенском (д. Борки), Воскресенском (деревни Асташиха, Попила, Русеныха), Ветлужском (д. Урюпино), Краснооктябрьском (д. Ерпелево), Починковском (д. Мадаево), Урпском (с. Второе Черное).
- ¹⁴ В Буинском р-не Татарской АССР (с. Б. Фролово) «в последний день масленицы парни по оконкам колотят палкой, — Масленицу выгоняют. Потом в овраге солому жгут (Масленицу жгут)». (Каз. фил. АН, эксп. 1946 г.). В Куйбышевском р-не также сжигали солому (Каз. фил. АН, эксп. 1957 г.).
- ¹⁵ Н. Огурцов, характеризую масленицу в Пошехонском у., писал: «Обычай сжигания Масленицы за последнее время потерял свое значение и стал забавой ребятшек. Мужики и бабы жалеют даже дрова для Масленицы, но не жалеют старых плетней и вешков. Собранный материал свозится в поле около деревни, где устраивается высокий костер» (Огурцов, 1909, 71).
- ¹⁶ Например, в Белозерском у. девушки сено и солому для костра старались украть у соседа (ГМЭ, 699, л. 35). В Угличском р-не также говорили, что материал для костра иногда крали (д. Заозерье и др.). В Останинской вол. ребятшки и подростки в субботу ходили по деревне с салазками для дров и «крудучи», собирали все, что горит, — дрова, хворост и пр. Все это свозили на паровое поле, на возвышенность и в сумерки зажигали костер (Тверские губ. вед., 1872, № 9). Такие же сведения записаны в д. Байбуши около Владимира (записал В. Б. Сорокин). Очевидно, под влиянием этого обычая стали кое-где красть бревна для ледяной горки — «катушки». Так делали в с. Кокшенига Никольского у. Вологодской губ. (ГМЭ, 292, л. 16).

- ¹⁷ Например, в Осташковском р-не Калининской обл. Масленицу сжигали на возвышенном месте, причем сжигаемые предметы (берестяные кошело и др.) поднимали на жерди, а дети и подростки при этом кричали: «Юрга-масленица горит!» (из материалов Г. Г. Шаповаловой). В д. Толица (Красноборский р-н Архангельской обл.) вспоминали: «Бочку со смолой припасали, другую наверх и зажигали, чтобы весь сельсовет видел» (МГУ, 1967, п. 1, т. 12, № 62). В д. Момчино (Шахунский р-н Горьковской обл.) привязывали к жерди смоляной бочонок (ГУ, колл. 36, п. 5, д. 14, № 35). Во Владимирской обл. в некоторых селениях в костры вытыкали высокие шесты, к которым привязывали пучки соломы или тряпки, облитые керосином. В д. Верея (Маленковский р-н) поднимали сноп на палке и жгли (Традиц. фол., 130). Много аналогичных свидетельств можно привести из других областей.
- ¹⁸ В описании проведения масленицы в Демянском р-не Новгородской обл. (1964 г.) говорится, что раньше сжигали поднятое на шесте чучело, а в настоящее время сжигают колесо на шесте (ИРЛИ, колл. 241, п. 1, № 30.)
- ¹⁹ В с. Грузины (Торжокский р-н) объясняли, что жгли всякое старье, «чтобы с масленицы зажить по-новому, а старое, чтобы не возвращалось» (МГУ, 1965, фольк. практи., п. 1, т. 2, № 60). Это интересное объяснение возникло, по-видимому, как аналогия новогодним обычаям.
- ²⁰ Так, в Пинежском р-не говорили: «В бочку наложат соломой аржаной и подожгут» (МГУ, 1970, п. 1, т. 8, № 21); в Холмогорском р-не: «Бочку из-под дегтя возьмут, соломой набьют и зажгут» (МГУ, 1969, п. 1, т. 3, № 141.)
- ²¹ Связь масленичных костров с карпогонической и апотропической магией явно выступает в обычаях, пережиток которого А. В. Зернова зафиксировала в с. Бородине (Рогачевский р-н): на костре делали нечто вроде овина — «шиша» с насаженными снопами соломой, а сверху укреплялась лагушка из-под дегтя. Когда все это рушилось в огонь, молодежь начинала прыгать через костер (чтобы быть здоровыми), а головни из горящего костра в ряде мест разбрасывали по озимым посевам; считали, что, чем выше подкинешь головню, тем выше и гуще взойдет весной озимь (Зернова, 1932, 20—21).
- ²² «У нас чучела не делали,— говорили в д. Мудьюге Онежского р-на,—... В Чекуево чучела делали — снопы свяжут и сжигают» (МГУ, 1965, п. 1, т. 18а, № 27). В Демянском р-не Новгородской обл. жгли не только костры, но и чучело из соломой на шестах или венике (ИРЛИ, колл. 241, п. 1, № 30). В Мало-вишерском р-не (хутор Марьино) делали чучело из соломой, вешали на елку и зажигали всю елку (ИРЛИ, колл. 96, п. 2, № 30). В с. Спасском (Угличский р-н) жгли костер, наверху чучело (ИМТК, эксп. 1969, т. 4, № 90). В д. Попила сооружали за деревней костер и сжигали куклу (ГУ, колл. 30, п. 3, д. 9). В некоторых районах Владимирской обл., как уже отмечалось, жгли сноп с памалеванным лицом, в Угличском — какую-то «Полушку».
- ²³ «В крестьянских дровни, завешанные рогожей, была впряжена лошадь, тоже вся в рогоже, в лоскутках, лентах и колокольчиках. На ноги лошади были натянуты старые рваные портки и даже сапоги. Из-под рогожного шатра, укрепленного на дровнях вместе с каким-то соломенным чучелом, неслись дикие звуки. Это были проводы широкой масленицы» (Бартегов, 1896, 105). Так же одевали лошадь для поезда масленицы и на Тавде. Для этого «подбирается худая и старая кляча, едва передвигающая ноги... в хвост и гриву ей влетают цветные клочки, наподобие лент, на передние ноги ей падают старые и рваные чамбары, т. е. широкие штаны, которые местные крестьяне, отправляясь в зимнюю дорогу, надевают на себя поверх сапог и в которые заправляют даже полы полушубка, на передние же ноги надевают старые пимы и при этом обязательно разные — белый и черный» (Городцов, 1915, 19).
- ²⁴ В них «попа» изображал мужчина, причем иногда «поминали» Масленицу. Так, в некоторых селениях бывшей Богдановской вол. клали на посолки обернутый в рогожу сноп, впереди шел «поп», держа в руке лопот на веревке; шествие песен с пеннем на церковный папав отправлялось в соседнюю деревню, где жители выносили на улицу табурет и ставили на него тарелку с блинами, что-

бы помянуть покойную Масленицу. Выпив и закусив, возвращались в свою деревню, где снова «поминали» (*Шереметева*, 1932, 119).

- ²⁵ Студентам МГУ в Калужской обл. рассказывали: «Бывалочи, в конце недели собирается толпа на похороны Масленицы. Один дядька наряжается попом, берет лапоть, хлопья ото льна напихают и зажгут и несут, как кадило. И припевают вроде частушки:

У бедного на столе ложки,
У богатого на столе плошки.

Удивительно, удивительно, удивительно!

А потом чучелу кладут на носилки, несут по деревне к мосту, тут вытрясают и зажигают» (МГУ, 1968, фолькл. практи., п. 1, т. 1, № 36).

Здесь, вероятно, сказалось воздействие комсомольских антиклерикальных выступлений 20-х годов.

- ²⁶ Сначала они собирали по деревне все для «поминок», потом делали большую куклу, одевали ее в савап, клали в корыто или зыбку и на полотенцах песли по деревне. Одна девушка была наряжена попом (в ситцевой ризе, с льяной бородой), в руках на веревочке — камфорка от самовара; шедшие сзади девушки оплакивали «покойника». «Поп» пел «вечную память», а хор — шуточные песни вроде

Хороним покойника,
И с ногами, и с руками,
И с телячьей головой!

Дойдя до переулка, которым выносили умерших, «покойника» хоронили, здесь же закусывали, а потом шли на приготовленный «поминальный» обед (*Смирнов*, 1927, 22—23).

- ²⁷ В Угличском р-не Ярославской обл. (д. Улейма) «в последний день под рогожей вывозили Масленицу — человека, одетого в вывороченную шубу, вываливали из саней и уходили» (ИМТК, эксп. 1969, т. 1, № 64).

- ²⁸ «Кто запряжет одноколось (два колеса), колоколец к дуге или помело привяжет старое. А в сани впрягали корыто большое; запряжет и в корыте ездит. А шестом лошадей, как оленей, понукают. Одет не по-праздничному, а что есть смешнее. Приедет, посмотрит на публику, да и заворачивает на другой конец, в другую деревню» (МГУ, 1967, п. 1, т. 5, № 120).

- ²⁹ В д. Калининно, куда собирались мужики со всего прихода, иногда ставили в сани сплетенную из соломы кибитку, сажали в нее детей, запрягали тройку самых худших кляч и ездил по деревне, «чтобы посмешить православный народ» (ГМЭ, 29, л. 23). В Великоустюгском р-не (д. Выползово) «в последний день запрягают лошадь худую, батало, веник, редьку привязывают на дугу. Проедут по катушкам — кончается масленица, наступает великий пост: «Редькин хвост на великий пост» (МГУ, 1967, п. 1, т. 13, № 12).

- ³⁰ Автор В. Феоктистов пишет, как в последний день провожали масленицу: «Кто-нибудь запрягает в салазки лошадь, дугу, хомут и узду увешивает различными бумажками, а шапку — разноцветными махорками и мчится во весь дух по площади, сопровождаемый хохотом гулящих» (ГМЭ, 1356, л. 31). Вероятно, в поведении, одежде этого человека или упряжи было что-то необычное, смешное.

А. В. Терещенко писал, что в Пензенской губ. парни для проводов масленицы громоздили одна на другую несколько десятков борон и запрягали в них молодых жеребят и телят, а где их не было, — волов, на каждого садился погоняльщик, а на бороны наверху садился парень с помелом или кочергой. Такая Масленица проезжала с прибаутками все село из конца в конец, а все сожалели, что она прошла так быстро (*Терещенко*, VII, 334).

- ³¹ Это описание почти дословно повторили, но уже применительно к концу XIX в. А. Балов (*Балов*, 1901, 131; Пошехонский у.) и С. Климентов (ГМЭ, 1830, л. 26; Ярославский у.).

- ³² П. А. Городцев подчеркивал, что для обряда брали старые дровни, на них

- водружали старый, брошенный по негодности челн, делали помост из гнилых досок. «Казакн», или верхники, сопровождавшие Масленицу, были в рваных шапках и пимах, рубахи выворочены наизнанку; возница также в рваной шапке, шуба или тулуп (старые) выворочены наизнанку, пимы рваные и разные. И костюм для чучела Масленицы «также составлялся из ветхих и старых вещей, совершенно негодных к употреблению» (Городцов, 1915, 21).
- ³³ «В настоящее время деятельность лиц, сопровождающих Масленицу, очень часто представляет собой просто ломанье и кривлянье подгулявших мужиков, лишенное всякого смысла и имеющее целью только посмешить народ. Ранее же обряду масленицы, несомненно, придавалось действительное значение религиозного и мистического обряда» (Городцов, 1915, 20).
- ³⁴ Например, в деревнях Чулпаново и Подольская Вологодской губ. на колесо садился мужик или сажали куклу. В сани запрягали от трех до шести кляч, на каждую сажали по мальчику и так ездили по деревне. В сидящего на колесе бросали снегом, и он иногда вынужден был соскакивать на землю (ГМЭ, 291, л. 25). В Покровском у. Псковской губ. на колесо также садился мужчина или к нему привязывали женское чучело, обвешанное пучками льна, сковородками и даже блинами (Копаневич, 1903, 7). Шест с колесом и сидящим на нем мужиком отмечали в Пошехонском, Переславльском уездах. В д. Чуфарово Арзамасского у. сидящий наверху мужик размахивал веником, как будто бил кого-то, и приговаривал: «Не проси молока, блинов, яичницы» (ГО, XX III, 10).
- ³⁵ Детально карнавал в Западной Сибири 30—40-х годов XIX в. описал А. Ширков. Сооружали Масленицу заводские служители, предварительно испросив на это разрешение начальства. Они выбирали из своей среды «генералов» и «фетьмаршалов», которые одевались в разноцветные старинные военные костюмы и треуголки, через плечо — «орденские ленты» (из бумаги, слюды и пр.). Экипаж делали обычно из коробов, в которых возили уголь; четыре-пять коробов скрепляли и покрывали досками; на них вставали «генералы» и оркестр. В середину вставляли шест с колесом, на котором сидел шут, увеселявший публику. Лошади, запряженные цугом, были обвешаны вениками, помелами и пр. Шествие открывали старик и старуха. Старик был в мохнатом костюме и киргизском малахае, обвешан мертвыми зайцами, воробьями, воронами, в руках лук, к острию стрелы прикреплена воронка, в которую он набирал снег, осыпал gazeющих; у старухи в руках была соломенная кукла. Потом следовали «вельможи» и песенники, за которыми двигалась колесница. У богатых домов останавливались и разыгрывали сценки, старуха с ребенком плясала, напевая: «Сарафан, мой, сарафан...». Получив угощение, двигались дальше (Ширков, 1844, 50—52).
- ³⁶ Связывали трое саней, на колесе сверху шеста привязывали чучело (в отличие от обычных это было изображение с подчеркнутыми мужскими атрибутами, возможно, потому, что в поезде оно выполняло мужскую роль,) в руки ему давали пустую бутылку и стакан; на отдельных санях везли лодку и старый дырявый невод. Поезд сопровождали «нарятчики» — группа нарпей, одетых в самую худую одежду и с вымазанными сажей лицами. Стучали в бочку, пели, выкрикивали: «Бросайте работу, Масленка идет, широкая идет!». Один из участников изображал рыбу, другие рыбаков. Перед домами богачей, как и в ишимском варианте, процессия останавливалась и разыгрывалась сценка: «рыбак» забрасывал невод, ловили рыбу, а затем несней величали хозяина, который должен был вынести водку (если не выносил, ему устраивали «кошачий концерт» (Макаренко, 1913, 146—148).
- ³⁷ В Приангарье в первый день масленицы имитировали сельскохозяйственные работы. На улице выводили оседланных или запряженных в сани лошадей и вывозили весь сельскохозяйственный инвентарь: сохи, бороны, мялки, прятки, лодки и пр. Участники процессии «пахали» и «боронили» снег, ехавшие в санях «мяли» коноплю, «прятли», «варили пиво»; выехав в поле, изображали жатву, «ловили» рыбу и пр. Все это сопровождалось большим шумом, шутками, смехом (Сабурова, 1967, 232).

- ³⁸ По сведениям И. М. Снегирева и А. В. Терещенко, такого рода масленичные шествия устраивались в Переславль-Залесском, Юрьеве-Польском, Вятке, в Симбирской губ. (Алатырский, Курмышский и Карсунский уезды), отчасти в Пензенской, особенно же они были распространены в Саратовском у. В Симбирской и Пензенской губерниях, судя по описанию, была более простая форма карнавала, приближающаяся скорее к одному из вариантов традиционных проводов масленицы: 10—12 лошадей запрягали в огромные сани, в которые ставили высокий столб с прикрепленным наверху колесом. На колесо садился мужик и показывал фокусы (*Снегирев*, II, 128; *Терещенко*, VII, 335).
- ³⁹ Это имя богини смерти у русских не сохранилось. Правда, Т. Невзоров в корреспонденции, присланной в Этнографическое бюро кн. Тенишева из Городищенского у. Пензенской губ. (с. Куракино), характеризуя масленицу как праздник победы над зимой и встречи весны, пишет: «Этот праздник называется Морань» (ГМЭ, 1297, л. 2). Но Т. Невзоров дал не описание местных обычаев, а общие рассуждения о масленице, весьма вероятно, что Морана взята им из письменных источников.
- ⁴⁰ В Московской обл. это была девушка с косой, одетая в девичий паряд, в Калужской обл. — молодка в женском костюме. Молодухи, делавшие их, иногда ассоциировали эти куклы с собой: «Посажу себя на показ», — и, разумеется, старались сделать их по красивее. Куклу сажали «на самой красоте» — у окна, около дома, на крыше сарая и пр.
- ⁴¹ В деревнях Мериново, Свечино и прилегающих к ним (Переславльский у.) во вторник масленичной недели пекли кукол из теста, а где есть дети, делали их из тряпок — мужчину и женщину, величиной до аршина; ставили их на шестах перед домом, а вечером отдавали ребятам. Куклы же, испеченные из теста, съедались за ужином и запивались вином (*Смирнов*, 1927, 22); здесь, собственно, уже не изображение Масленицы, а обрядовое весеннее печенье (вроде «жаворонков»).
- ⁴² Сани с молодоженами собравшаяся молодежь «примораживала» и требовала: «Подмажьте горку!» (МГУ, 1969, п. 1, т. 5, № 285; Холмогорский р-н; МГУ, 1970, п. 1, т. 3, № 41; МГУ, 1970, п. 1, т. 16, № 103; Пинежский р-н; и др.) В д. Красное Пинежского р-на этот обычай называли «грибы ломать» (МГУ, 1962, п. 1, т. 27, № 40). Если молодуха не целовала мужа, то кричали: «Не любит, не любит!» (МГУ, 1965, п. 1, т. 18, № 27; Онежский р-н, д. Мудьюга). В последние годы существования этого обычая вместо традиционного выкупа — ритуальных поцелуев — иногда требовали денег (МГУ, 1964, п. 1, т. 1, № 139; Плесецкий р-н, д. Ворончиха). Брали деньги и за то, что катали молодых. «Саночки поставят, молодых посадят, выстрелят из ружья и покатают. И возьмут деньги еще за это» (МГУ, 1970, п. 1, т. 15, № 36; с. Подборье Холмогорского р-на).
- ⁴³ Так, в с. Колыхманово (Юхновский р-н), когда провожали масленицу, шли по селу и у изб, в которых были молодые, кричали: «Молодая-кривая!». Молодые должны были давать гостинцы. Если ничем не угощали, их сажали на борону (МГУ, фольк. практ., 1973, п. 1, т. 27, № 112).
- В Пинежском р-не Архангельской обл. (д. Шотова) молодых в «чистый» понедельник на бороне тянули в баню: «Садитесь, молодые! И тянут их под у ор» (МГУ, 1970, п. 1, т. 3, № 41, л. 18). Здесь катание на бороне было уже не наказанием, а скорее почетом. Этот оригинальный обычай больше нигде не отмечен.
- ⁴⁴ Примерно так же поступали с молодыми, пришедшими на горку, в Ошанском у. Пермской губ. Здесь, в Андреевской вол., еще в XX в. можно было наблюдать катание молодых мужей с горы «на лубу». В воскресенье под вечер «женатые мужики приносили на катушку большой широкий луб. На луб валили сперва какого-нибудь новожена (т. е. женившегося в последний мясоед), на него пластом валили другого, за ним кого-нибудь третьего и так всего 15—20 человек. Сверху уминал всю эту массу какой-нибудь молодец. Луб катился немного, сажень 5—6, при ухании и хохоте как зрителей, так и самих катающихся» (*Себрянников*, 1928, 124).

- ⁴⁵ В Вытегорском погосте (Олопецкая губ.) новобрачных постоянно останавливали и кричали: «А ну-ка, как любитесь!» или «Порох на губе!». Молодые должны были в ответ целоваться. «Авдогья Петровна, каков у тя муж-то», — со смехом спрашивает остановивший лошадь мужик. — «Ой, у меня муж вкусной, прикусной», — отвечает молодая, берет своего мужа за уши и действительно со вкусом целует его» (ГМЭ, 889, л. 11).
- ⁴⁶ Начиная с пятицы молодые обязанности были жить у тещи, и на них приезжали смотреть даже из соседних деревень. Всех приезжих молодуха угощала пивом, женщин и девушек целовала. Потом муж выходил на середину комнаты, жена подходила к нему и целовала. После этого гости поочередно целовали молодую, а мужу жали руки, говоря: «Спасибо на масленице», затем уезжали к другим (ГМЭ, 423, л. 22).
- ⁴⁷ То же проделывали и в Гусь-Хрустальном р-не. Там молодожены приходили в гости к теще с вином. Утром их вытаскивали на улицу, и они должны были поднести собравшимся вина; если же они этого не делали, их закидывали снегом. Собираясь идти к молодым, говорили: «Молодых зятьев зарывать пойдсмтс» (Традиц. фол., 129, № 16).
- ⁴⁸ А. Алферьевский, как характерную особенность масленицы в Пензенской губ., отмечал хождение молодых «с мылом». Молодые, приехавшие в масленичную среду или четверг к родителям жены, оставались здесь почевать, а утром обходили родных, причем брали с собой кусочки мыла и пирожки. Придя в дом и помолвившись, они давали хозяйню мыло и пирожки, а их одаривали деньгами и угощали (ГМЭ, 1342, л. 117). В Костромской губ. молодые также ездили к родным и дарили им мыло, а те угощали их блинами (Терещенко, VII, 330).
- ⁴⁹ В Кубенской в. Вологодской губ. до конца XIX в. сохранялся оригинальный обычай выкупа — с молодых собирали подать «на меч». Особенно строго ее взыскивали с тех, кто взял жену из другой деревни. Платить надо было в воскресенье перед масленицей («мясное»), если же подать не была уплачена, то ее взыскивали, когда молодые гостили у тестя. Если молодой давал мало, ему мстили (ГМЭ, 131, л. 20).
- ⁵⁰ В Холмском р-не Новгородской обл. (д. Зуи) молодой жене поют шутливую песню:

Как у Ваши жена
 Небылица, небылица.
 За водой пойдет — обольется,
 Ха, обольется.
 За коровой пойдет — волокется,
 Волокется.

(Материалы Вологодского пединститута.
 Записана С. А. Мамедовой в 1974 г. от
 П. Е. Егоровой)

- ⁵¹ В Переславльском у. молодых встречали особой песенкой:

Нонче маслена неделя,
 Дочка к матери летела.
 А пошто она летела?
 Знать, оладьев захотела.

Если же молодые опаздывали, ребята бросали в них лаптями (Смирнов, 1927, 20).

В северной части Череповецкого у. первое воскресенье поста называлось «хоровинное» (от «хоровина» — теща). В этот день зятья ехали за тещами и везли их к себе в гости. При проезде по деревням толпы мальчишек-подростков с криками хлестали их венниками и кидали в них снегом (Герасимов, 1894, 123).

- ⁵² Можно привести лишь один пример такого обычая: в д. Прилукки (Плесецкий р-н Архангельской обл.) 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 (МГУ, 1964, п. 1, т. 5).

- № 112, л. 54 об.). В Брянской обл. девушки неженатому парню приносили колдуку, но это, очевидно, уже влияние украинцев.
- ⁵³ Так, в Вытегорском погосте (Олонекская губ.) девушки толпой стояли у горки и пели песни; молодцы являлись с салазками, каждый подходил к крайней девушке и приглашал ее прокатиться; скатившись с ней один раз, подходил к следующей, а эту девушку приглашал другой молодец и т. д. (ГМЭ, 889, л. 11). В д. Верколе (Пинежский р-н) девушки стояли в низу, а парни на верху горы и вызывали девушек (МГУ, 1971, п. 1, т. 17, № 150).
- ⁵⁴ Так, например, делали в Меленковском р-не Владимирской обл. (Традиц. фол., 130, № 17), в Рузском (ГО, XXII, 17, д. 11) и других уездах Московской губ. А. В. Зернова отмечала, что в Дмитровском у. на донцах должны были кататься лучшие пряжи; у той, которая дальше прокатится, лен будет лучший (*Зернова, 1932, 19*). В Козельском р-не Калужской обл. девушки таким способом гадали: на донцы садились несколько девушек, и все вместе отталкивались; считалось, что та, которая дальше проедет по горе, замуж выйдет в более отдаленную деревню (МГУ, 1971, фольк. практи., п. 1, т. 14, № 21). Старый магический обычай был переосмыслен здесь как гадание о замужестве.
- ⁵⁵ В Витебской губ., прежде чем кататься на масленицу в санках, «женки должны проехать с горы на пряслице: чем длиннее будет такой проезд, тем длиннейший родится лен». Если же катающаяся упадет, то лен ею не будет убран (*Никифоровский, 1897, 238, № 1873*).
- ⁵⁶ В д. Горки (Брик-Наволоки Холмогорского р-на) «катались с горки на соломке, дощечках голыми...» (МГУ, 1970, п. 1, т. 1, № 73, л. 25).
- ⁵⁷ П. Городецкий, описывая масленичные катания в Кубенской вол. (Вологодская губ.), говорит, что на катаниях «в круг» бывало 200—500 лошадей, а в воскресенье в с. Кубенском, куда собиралась вся волость, — до 800 (ГМЭ, 131, л. 13). Подобные цифры — несколько сот экипажей — называют и по другим губерниям.
- ⁵⁸ В Копнинском у. Владимирской губ. выработался своеобразный обычай — «груздки» (так здесь назывался вид лепешек). Парень, договорившись с девушкой, сначала катал ее по своей деревне, а потом ехал в ту, в которой был «съезжий день». Если парень был из деревни дальней, то, вернувшись с катания, он оставался у девушки «на груздки» — угощение, часть которого он съедал, а часть увозил на посиделки и угощал товарницей (ГО, VI, 96, л. 1 об.).
- В поселке Кола (Парфинский р-н Новгородской обл.) рассказали о случае, когда воспользовавшись обычаем катать девушек на санях, парень умякнул одну из них (Материалы Новгородского пединститута; записала студентка Л. М. Борисова 4 декабря 1974 г.).
- ⁵⁹ Д. Шидлозеро Холмогорского р-на (МГУ, 1969, п. 2, т. 28, № 110, л. 27); д. Малахово Клепиковского р-на Рязанской обл. (МГУ, 1965, фольк. практи., п. 1, № 35; п. 1, т. 2, № 34); Калужская обл. (*Шереметева, 1932, 113*) и др.
- ⁶⁰ В деревнях Запроемто, Полново, Призерная и другие Демянского р-на Новгородской обл. первыми запрягали лошадей и ехали кататься женщины, «чтобы лен родился долгий» (ИРЛИ, колл. 241, п. 1, № 29). Чтобы лен вырос длинным, катались в «чистый» понедельник в Киришском р-не Ленинградской обл. (ИМТК, эксп. 1970, п. 1, № 6), русские в Даугавпилском р-не (*Фридрих, 1972, 38*). В Псковской губ. считали: кто дальше прокатится, у того длиннее будет лен (*Колганевич, 1903, 6*); в Ардатовском у. Симбирской губ. (д. Тетюши) катались пожилые женщины, считая, что от этого лен лучше родится (*Гребнер, 1970, 44*).
- ⁶¹ «В Черемхове богатые катались на санях, а у нас с катушки на катушку ездили. Кататься на санях по деревне не принято было» (Н. Шилово Красноборского р-на Архангельской обл.; МГУ, 1967, п. 1, т. 1, № 104); как показывают другие материалы, катание на лошадах в деревнях Архангельской обл. было также распространено. В с. Бол. Верейка (Землянский р-н Воронежской обл.) говорили: «Богатые купцы наряжали лошадей и катались» (МГУ, 1958, зима, п. 1, т. 9, л. 5 об.). «На маслену только катались с горы, но не на тройках», — говорили другие информаторы (МГУ, 1958, зима, п. 1, т. 9, л. 3).

⁶² Г. А. Соколова высказала предположение, что масленичные катания могли быть магическим кругом: «Но не очерчивался ли масленичный круг вокруг нечисти, скопившейся за зиму в селе, и не являлся ли он завершающим в той серии похоронных весенних обрядов, о которой убедительно пишет В. Я. Пропп» (Соколова, 1960, 137). Но, как можно видеть, никакого круга, как правило, не было, а уж если говорить о магическом круге, то он обычно очерчивался, чтобы не дать возможности нечисти войти в него. И, конечно, из села нечисть логичнее было бы изгонять (как изгоняли русалок), а не оставлять ее в самом центре. Такое предположение, как и другие попытки связать катания с магией, не имеют оснований.

Как коллективное магическое действие с целью очищения, рассматривает катания на лошадях и Ф. Ф. Болонев (1975, 147).

⁶³ В д. Орловке (Марьяновский р-н Омской обл.) в 1970 г. К. П. Агафонова рассказывала участникам экспедиции Омского педагогического института: «Вечером собираются ужинать. Едят рыбу, блины — постное все. Как поужинали, все накрывают на столе белой скатертью. Мы были молоденькие, спрашивали, зачем это, а мать говорила, что это будут ужинать родители, которые умершие» (Новоселова, 1974, 40). Почти так же поступали и кое-где в Калужской обл.: после ужина оставляли на столе остатки еды для родителей. Некоторые старухи после ужина «закликали родителей» — выносили стол на двор, а в масленичное воскресенье, садясь завтракать, звали последнего умершего «заговляться» (Шереметова, 1932, 101—102).

⁶⁴ Например, А. А. Промтов писал, что в с. Лемпна Поляна (Краснослободский у. Пензенской губ.) в прощенный день женщины собирались по 15—20 человек и молча шли на кладбище. Там они три раза кланялись, просили у родителей прощения, клали на могилу блины и уходили. «Такой обычай исполняют только старухи...», — заключает автор (ГМЭ, 1353, л. 43—44).

⁶⁵ Учитель из с. Малахово (Клепиковский р-н Рязанской обл.) говорил, что местные жители рядятся в животные маски, покупаемые в магазинах, или в противогазы (МГУ, 1965, фольк. практ., п. 1, т. 2, № 34).

⁶⁶ Ф. Костин после подробного рассказа, как в некоторых деревнях Болховского у. Орловской губ. делают и провозжат «сударыню-Масленицу», добавил: «Потом придумывают что-нибудь еще. Сделают соломенную лошадку, ее несут двое парней, на нее сажают мальчика и несут по деревне. Наряжаются солдатами, ведьмами, которые ездят по горам и полям на помеле» (ГМЭ, 917, л. 9).

⁶⁷ В Брянской обл., упрекая молодежь, не вступившую в брак, пели шуточную масленичную песню:

Масленая голошейка, встречай гостей хорошеенько ...

Масленая, белый сыр,

А кто не женился — сукин сын.

Маслена, белая мычка,

А кто замуж не шел — сукина дочка...

(Славянина, 1973, 101, № 135)

⁶⁸ Интересное отметить, что в это время появилось стремление объяснить, кто же был Колодий, откуда взялось это название. Так, одна из женщин в с. Конюве Могилевского окр. говорила, что «Колодий был колдун, который забирал себе красивых женщин. Когда же его убили, женщины на радостях справляли бал» (ИИФЭ, ф. 1, оп. 4, д. 285, л. 7). О том, что Колодий был колдун, говорили и в с. Следи того же округа (ИИФЭ, ф. 1, оп. 4, д. 285, л. 8), а один крестьянин, очевидно на основе материалов какой-то книги, сказал, что в старое время на Руси был бог Колодий, праздник которому справляли перед великим постом. В честь его в понедельник делали фигуру из глины или дерева, которую девушки, молодницы и хлопцы украшали бумажными цветами, пели и танцевали вокруг нее: «Це був такий бог як Лудо і Перун» (ИИФЭ, ф. 1, оп. 4, д. 285, л. 8)

⁶⁹ В Минской обл. был обычай «маладху разуваць»: ходили с песнями и поздра-

всплывшими по хатам, где были недавно поженившиеся, за это молодые угощали пришедших. Пели песню:

Ай, выйдзі, выйдзі, маладая Валька

Ты да пас (2 раза)

Ай вынесь, вынесь, маладая Валька,

Белы сыр (2 раза)

А дай табе, божа, маладая Валька,

Первы сын (2 раза)

А вынесь, вынесь, маладая Валька,

Мачку (2 раза)

Дай табе, божа, маладая Валька,

Дачку (2 раза)

(ИМЭФ, ф. 8, оп. 74, о. 92, т. 2, № 55;

с. Абыга Крупского р-на, 1944)

- ⁷⁰ В Хвойнинском р-не Новгородской обл. в 1970 г. говорили: «Про масленицу никаких песен не пели» (ИРЛИ, колл. 261, п. 2, л. 126); «Песен не было про масленицу, пели всякие» (ИРЛИ, колл. 261, п. 2, л. 161); «Жгли масленицу и пели всякую «бракку» (ИРЛИ, колл. 261, п. 2, № 376). Так же отвечали и в Угличском р-не в 1969 г. фольклорной экспедиции ленинградского Института музыки, театра и кинематографии: «О масленице ничего не пели» (ИМТК, эксп. 1969, т. 4, № 2); «Пели всякие песни, какая на ум придет» (ИМТК, эксп. 1969, т. 2, № 11); «Пели всяки песни» (когда жгли масленицу; МГУ, 1956, зима, т. 4, № 1). «Песни вспоминают с трудом», — пишет А. Васильев, собиравший материалы в Демянском р-не Новгородской обл. в 1964 г. (ИРЛИ, колл. 241, п. 1, № 29). В материалах, собранных в Горьковской обл., постоянно отмечается, что на масленицу пели разные песни. Иногда говорят, что пели те песни, которые легче поются, или выбирали посмешные (Гадниц. фол., 36).
- ⁷¹ Песни с этим припевом записаны в Архангельской, Вологодской, Московской, Брянской, Воронежской областях и у русских, живущих в Латвии. Тексты разные, но во всех говорится как пекли и ели на масленицу блины.

Складывали о масленице и шуточные частушки (их записано немного). Так, в нескольких областях встретилась такая частушка:

Сидит кошка на окошке (заборе)

Вышивает себе хвост,

Скоро маслена проходит,

Пастает великий пост.

- ⁷² В Боровичском р-не всю неделю приговаривали: «Дорогая наша Масленица!». А на прощание начинали ее ругать (ИРЛИ, колл. 235, п. 1, № 74). По существу эти укоры Масленице уже нечто иное, нежели ритуальная брань, какой осыпали праздничное чучело при его уничтожении. Там брань и смех были значительными средствами.
- ⁷³ В Каргопольском р-не Архангельской губ. 9 марта ходили с «тетерками» (МГУ, 1963, лето, п. 1, т. 1, № 111). В Брянской обл. на «сорочки» «пякли ластовочек или снегирька (яка удастся) с раскрытыми крыльями; на другой, на третий день глядишь — птушки прилетают» (ИЭ, д. 1374, л. 86; д. Халевичи Новозыбковского р-на). В Шахунском р-не Горьковской обл. говорили, что на благовещение или на алексеев день пекли «воробушков» (ГУ, колл. 36, п. 4, д. 11, № 90; д. 12, № 331), в то время как в соседних деревнях выпекали «жаворонков».
- ⁷⁴ В д. Радуня (Новогрудский у. Минской губ.) существовал обычай, связанный с прилетом жаворонков: дарить от всей деревни булку тому, кто первый увидит или услышит жаворонка, «чтобы этот самый человек в продолжение целого года заявлял о том, что может случиться в деревне» (ГО, XX, 6).
- ⁷⁵ Много рассказов о том, как пекли «жаворонков», собрали фольклорные экспедиции Горьковского университета. Так, в Лукояновском р-не (с. Ново-Михай-

Проводы зимы и встреча весны

ловское) вспоминали: «С приходом весны все были рады прилету пернатых птиц. Этот день — 22 марта. Мать к этому дню считает из теста «жаворонок». Каждому хочется получить его. Выходит вся семья с испеченным «жаворонком» на улицу. Кто-нибудь влезает на стог соломы или крышу и бросает вверх этот «жаворонок». Он падает вниз. Кто-нибудь из взрослых его ловит. Потом поют песню. . . Нангравшись, этот жаворонок съедают» (ГУ, колл. 26, п. 1, д. 14, № 10—11).

Здесь в игре с жаворонком принимали участие и взрослые, видимо, обычай этот еще сохранял свое значение. Большинство же информаторов говорили, что «жаворонок» пекли для детей.

⁷⁶ В Брянской обл. (ст. Клетня) в 1945 г. вспоминали, что весной, «когда снег вскрывается», собирались парни и девушки кликать весну: «Весна-красна, что ты нам принесла? . . .» (ИЭ, д. 1365, л. 124).

⁷⁷ У тех же авторов рассказано о закличании весны в Тульской губ. Здесь в праздник красная горка (на ближайшем холме) собирались крестьяне перед заходом солнца и молились, а затем становились в хоровод. Запевальница с круглым хлебом в одной руке и красным яйцом в другой начинала: «Весна-красна! На чем пришла? . . .» (Снегирев, III, 14; Терещенко, V, 1).

⁷⁸ Автор П. Суходольский отмечал, что делали это без веселья, «как исполнение какой-либо обязанности». Трудно сказать, значит ли это замечание, что обряд уже изжили и сохранялся лишь по традиции или же, напротив, к нему относились со всей серьезностью и исполняли как требовалось — ходили вокруг костра с заунывным напевом. О печальном напеве веснянок говорила и Р. Данковская.

⁷⁹ П. В. Шейн писал: «Только у белорусов существует правильное распределение весенних песен, причем наблюдаются два момента: от благовощения до христова дня и от христова дня до духова и троицына дня» (Шейн, 1877, 474).

⁸⁰ В «Подольских губернских ведомостях» (1895, № 26) описано весеннее празднество молодежи в Борисовском у. — на него ссылается Е. В. Анничков (1903, 92). В один из праздничных дней под вечер молодежь собиралась в поле, предназначенное под яровые посевы, раскладывала костры и выбирала из девушек «вясноўку». Девушку украшали венком, сажали на борону («смык»), в которую впрягались парни, и возили ее вокруг огней; под аккомпанемент дударя подруги пели песни. Е. В. Анничков видел в этом остатки древнего весеннего аграрно-магического действия, но это очень похоже на инсценировку песни-веснянки, опубликованной в той же газете:

. . . Ездить весна, ездить Сыру землю аручи,
На золотом кони, Правой рукой сеючи,
В зяленом саяни, А смыком скародзючи. . .
На сохе седзючи,

Инсценировка изгнания зимы была зафиксирована в Дмитровском у. Орловской губ. В. Н. Добровольский писал: «. . . открытие весны сопровождается хороводной игрою «Перцы-воротцы»: девушка, изображающая весну, прогоняет венком из хоровода старуху-зиму» (Добровольский, 1903, 474).

⁸¹ Гаивками, или гагилками, весенние песни назывались в Галиции. В некоторых районах Подолии, на Холмщине и в Полесье встречались параллельно оба названия: веснянки и гаивки. Были и разные локальные названия ганков (О. И. Дей приводит их во вступительной статье к тому украинской обрядовой поэзии весенне-летнего цикла; Грин, 1963, 15).

ПОДГОТОВКА К ВЕСЕННИМ ПОЛЕВЫМ РАБОТАМ

Аграрные обряды, приуроченные к «великому» посту

Обряды, связанные с подготовкой к весенним полевым работам после принятия церковного христианского календаря, были сконцентрированы вокруг пасхи. Наступавший после масленицы семи-недельный «великий» пост как бы прерывал весеннее обрядовое действо, так шумно и весело начавшееся. Но не только строгие требования православной церкви заставляли соблюдать пост. Идея, вкладывавшаяся в пост, — очищение от грехов посредством воздержания и покаяния — соотносилась в какой-то степени с древними представлениями крестьян-земледельцев. Наступала весна — очень ответственное для земледельцев время, и надо было подготовиться к предстоящим полевым работам, «очиститься» от всего вредоносного, подготовить все для сева.

Так как всякие увеселения, игрища, песни и пляски постом категорически запрещались, сложных комплексных обрядов в этот период не было, но некоторые обычаи и обряды все же выполнялись. В основном это были обряды очистительные и профилактические, апотропеические. По количеству и значению прикрепленных к ним обрядов выделялись следующие дни: середина поста (средокрестье), вербное воскресенье и четверг на страстной неделе.

Средокрестье (хрестци, середопостье) отмечалось русскими, украинцами и белорусами в середине четвертой недели поста, когда в ночь со среды на четверг пост, как говорили в народе, переламывался пополам.

Основной, повсеместно выполнявшийся обычай на средокрестье — приготовление обрядового печенья в форме крестов. Совершенно ясен первоначальный смысл выпечки таких печений. Это являлось как бы подготовкой к севу. Печенье перед посевом обрядового хлеба должно было способствовать новому урожаю, дать силу как земле, так и пахарю, его лошади или волам. Показательно, что у белорусов выпекали также печенье в форме земледельческих орудий — аграрная магия выступает здесь совершенно явственно.

Происхождение обычая — несомненно очень древнее, и не случайно он в сходных формах был распространен повсеместно у всех восточнославянских народов. К середине поста этот пережиток древнейшей сельскохозяйственной магии не имел никакого отношения и был приурочен, очевидно, по аналогии — «крестопоклонная» неделя и печенье в форме креста (возможно, впрочем, что форма печенья несколько видоизменилась под воздействием христианства).

Печенье кресты (крестцы, хресты) пекли в среду (кое-где в четверг), русские — обычно из ржаной, украинцы — из пшеничной муки. Делали по одному кресту для каждого члена семьи и сверх этого еще один или несколько. В кресты нередко запекали зерна хлебных злаков, монету, крестик и другие предметы. По этим предметам гадали, что кого ожидает¹.

По крестам в некоторых местах определяли, кому начинать сев. Этот обычай отметил Н. А. Иваницкий в Вологодской губ. и Г. Г. Шаповалова в Нейском р-не Костромской обл. (экспедиция 1973 г.). А в Тимоновском окр. Московской обл. засеять весной яровые должен был человек, которому доставался крест с монетой (*Зернова*, 1932, 21).

В Хвалынском у. Саратовской губ. тот, у кого в кресте оказывались зерна ячменя, обязан был при посеве бросить первую горсть (ГМЭ, 1501, л. 21). В Харьковской губ. вместе с другими крестами пекли три особых, в один из них запекали монету. Их хранили в посевном зерне, а когда выезжали первый раз сеять, брали с собой, обходили с ними три раза ниву, затем разламывали, и тот, у кого оказывалась монета, начинал сев (*Иванов*, 1907, 83).

Кресты съедали в тот же день (каждый по кресту), иногда давали и скоту. Так, сибиряки считали, что такое печенье едят для здоровья (*Виноградов*, 1918, 95). Но одни или несколько крестов сохраняли до посева, брали их в поле и там съедали (в Московской обл., например, хозяйка хранила до посева два креста (*Зернова*, 1932, 21). Особенно этот обычай был распространен в южных русских губерниях и на Украине.

В Калужской и Рязанской губерниях печенье давали лошади, на которой пахали (*Ушаков*, 1896, 20—21). В Юхновском р-не пекли кресты и катухи (шарики). Катухи скармливали овцам, а с крестами выходили в поле (МГУ, 1973, фольк. практ., п. 1, т. 27, № 112). Аналогичный обычай был в Курской губ. — вместе с крестами пекли маленькие лепешечки, их в тот же день давали скоту, а один крест закапывали в овес. Его брали с собой в поле и съедали, когда начинали сеять, чтобы «овес ровный был» (*Резанова*, 1911, 199).

Украинцы пекли хресты (кресцы), «чтобы лучше родилась пшеница»; половину их съедали в тот же день, а другую — на поле, когда выезжали сеять пшеницу (*Максимович*, 1877, 467). Н. Марке-

вич писал, что кресты-печенье крестьяне имели при себе, когда сеяли мак (мак на Украине обязательно заседали на средокрестье), «часть их оставляют, чтобы носить при посеве пшеницы, остальное съедают» (Маркевич, 1860, 3); с крестами выезжали пахать в Харьковской губ. (Иванов, 1907, 82—83). Украинцы, жившие в Новосильковском у. Курской губ., также оставляли до посева три-четыре креста-печенья и брали их в поле, где съедали (Данковская, 1909, 32). В Волынской губ. кресты давали волам, когда в первый раз выезжали пахать (ГО, VIII, 14; ГО, VIII, 6, л. 7).

Белорусы также хранили хресцы до посева; один крест должен был находиться во время посева в сеялке; съедали такое печенье в поле, давали их и лошадям (Романов, 1912, 142, 179). В Вилевской губ. пекли не только хресцы, но и «пироги на манер сельскохозяйственных орудий, так называемые сохи, косы, серпы» (Берман, 1873, 9). Подобные же печенья делали и в Гродненской губ.²

Так как испеченным в средокрестье крестам стала приписываться магическая сила, они в некоторых местах стали применяться не только при посеве, но и в других случаях. Так, в Московской губ. их иногда хранили «до Егория», когда давали их коровам и лошадям (ГО, XXII, 17, л. 12; 1850 г.). В Сибири, как уже говорилось, их ели для здоровья. У украинцев-пчеловодов из слободы Грайворонки Курской губ. печенье-кресты освещали на благовещение в церкви. Когда выставляли улья, их растирали в порошок и всыпали в мед, которым кормили пчел (Данковская, 1909, 25—26).

Из приведенных примеров ясно видно, что обрядовое печенье должно было, по народным представлениям, способствовать плодородию полей и приплоду животных.

Использовали кресты и как целебное средство, и как оберег. Так, в Нежинском у. Черниговской губ. ими лечили «од прыстриту», «од поганкы» и других болезней (Малинко, 1898, 162). Белорусы клали кресты-печенье в закрома с зерном мукой — «щоб нячистая сила ни паскудила» (Романов, 1912, 142). Использование же крестов для гадания о личной судьбе было, конечно, уже позднейшим осмыслением обряда.

Как и многие другие обычаи, печение крестов к концу XIX в. в крестьянском быту стало утрачивать свое прежнее значение — их пекли для детей. Экспедиция ИРЛИ записала в 1959 г. в д. Савино-Завражье Макарьевского р-на Костромской обл. «крестную» песню, с которой мальчики (девочки редко) ходили в средокрестье по домам и выпрашивали печенье:

Половина говенья	Подайте «крест»,
Переломилася,	Подайте другой,
А другая под овраг	Обмывайте водой.
Покатилася,	

(ИРЛИ, фотограммархив, М, 517)

То же проделывали ребяташки в других районах Костромской обл.³

Материалы, собранные фольклорными экспедициями Горьковского университета, показывают, что сбором печеных крестов ребяташки занимались и в бывшей Нижегородской губ. (Варнавинский, Ветлужский, Шараинский и Шахунский районы), при этом пели песенки, подобные костромским. Основное в этих песнях — требование печенья и угрозы, если его не дадут⁴. Есть здесь и новый момент, не встречавшийся в Костромской обл. В д. Камянный (Шахунский р-н) рассказывали, что кресты собирали раньше женщины и пели:

Голозина говенья пелетомится,
Кадка молока опрокинется,
Христов-от день поближе подвинется.

(ГЛ, колл. 36, п. 4, д. 12, № 370)

«Они поют, а их обливают водой, чтобы к пасхе был дождь». Последнее свидетельствует, что сбор крестов был не просто забавой, а магическим обрядом вызова весеннего дождя, необходимого для всходов и роста посевов. Об обливании говорится и в детских песенках: «Чем хошь поливай, только крест подавай»; «Подавайте крест, обливайте хвост» и т. п.

Заклинание на дождь было важной частью весенних аграрных обрядов. Об этом говорят заклинания, ставшие детскими песенками (например: «Дождь, дождь, на бабину рожь»), распевавшимися весной.

У южных славян также сохранились весенние обряды вызова дождя (например, Пеперуда и Герман у болгар). В бывшей Нижегородской губ. обряд вызова дождя соединился с печением крестов. Слились они не случайно, оба служили одной цели — подготовке к посеву.

Можно с уверенностью предположить, что в детской забаве — вызывание дождя — сохранились пережитки древних обрядов. Не случайно, видимо, и то, что в средокрестье ребяташки ходили с песенками по домам в тех местах, где очень долго сохранялся обычай весеннего поздравления молодоженов («вьюношник» в Костромской обл. — «окликание Егория»). Сохранившаяся традиция весенних обходов дворов могла способствовать возникновению новой традиции — хождению по домам за крестами. Однако не исключено, что обрядовым печеньем угощали и раньше людей, ходивших по дворам с пожеланием урожая.

Вербное воскресенье. К последнему перед пасхой воскресенью — вербному — был приурочен обычай освящения вербы, которой затем приписывались магические свойства. Освященную вербу хранили, ставили в передний угол в божницу или за нее. При этом в некоторых местах (например, в Саратовской губ. — ГМЭ, 1501.

л. 20; в Сибири — *Макаренко*, 1913, 153; *Виноградов*, 1918, 3) вербу украшали бумажными цветами, лентами и др. В Сибири для нее иногда делали из соломы теремок, украшали его и вешали перед иконой, а в первый день пасхи клали в него освященное яйцо (*Громыко*, 1975, 129). В Белоруссии вербы втыкали в стены хлевов (*Романов*, 1912, 153), подвешивали под потолок (ГО, V, 4, л. 5 об.). Таким образом, верба воспринималась как священный предмет. Но смысл обряда заключался не в этих поздних напластованиях, возникших под церковным воздействием, а в прикосновениях вербой к людям и скоту.

Древнее дохристианское происхождение этого обычая несомненно. Ясен и его смысл — здоровое, расцветающее дерево должно было как бы передать здоровье, силу и красоту человеку или животному. Обычай этот был зафиксирован этнографами у разных народов мира⁵. Исполнялся он, как правило, весной, когда деревья наливались соками, расцветали. Церковь, как и во многих других случаях, использовала обычай приносить в дом весной зеленое дерево и дала ему свое осмысление.

Освятив вербу в церкви, несли ее в дом, где ударяли ею всех домочадцев, чаще же детей. Делали это с магической целью — «для здоровья» (*Виноградов*, 1918, 36); чтобы «здоровыицо у них прибыло» (*Макаренко*, 1913, 153). Об этом же говорилось и в приговорах, которыми сопровождалась удары: «Верба красна, бей до слез, будь здоров!» (Хвалынский у. Саратовской губ.). «Как вербочка растет, так и ты расти», — говорили в Енисейской губ., стегая ребятишек (*Макаренко*, 1913, 153). При этом обычно прибавляли: «Не я бую, верба бьет». В Белоруссии освященной вербой ударяли больных, приговаривая: «Не я бую, верба бье! Хира ў лес, а здраоўя ў кости» (*Романов*, 1912, 153). С этими же словами хлестали вербой и друг друга.

Смысл наносимых вербой ударов ясно раскрывается в украинских приговорах, окончание которых звучит как заклинание:

. . . Будь великий, як верба,
А здоровый, як вода,
А богатый, як земля⁶.
(*Максимович*, 1877, 468)

Сходные приговоры были и у белорусов:

Не я бую, верба бье,
За тыждень — великдзень
Хвора в лес, на версь,
А здоровье — в кости.
Будь здоров, як вода,
А рости, як верба.

Или:

Будь здоров на весь год!
Будь так весел, як весна,
Будь так крепок, як зима.

(Крачковский, 1874, 104)

Как можно видеть, приговоры, произносимые при ударе вербой, у всех восточнославянских народов были сходны и варьировались незначительно; в них постоянно повторялись общие формулы: «Верба хлѣст — бей до слѣз»; «Не я бью, верба бьет».

В некоторых местах вербой ударили и животных (также для здоровья), иногда же давали вербу съесть. Так, в Саранском у. каждый хозяин, придя домой с вербой, шел прежде всего в хлев и бросал вербу в корм для скота (Н-лов, 1894, 128). В Енисейской губ. скот ударили вербой в «чистый» четверг, а потом отдавали ее коровам и овцам, приговаривая: «Не я даю, а тальник. Как тальник не сохнет, так и вы, мои богом данные скотинки, не сохните» (Макаренко, 1913, 155). Обязательно и повсеместно ударили вербой каждое животное при первом выгоне в поле (но это уже обряды егорьева дня) ⁷. Чтобы сохранить скот, предохранить его от болез-

Вербное гулянье в Москве на Красной площади



ней, содействовать его размножению, вербу втыкали в хлевах или около, в двери, крышу.

Вербе приписывали и способность оплодотворять землю, повышать урожайность. С этой целью в некоторых местах после выгона скота ее втыкали в четырех углах нивы или разламывали ветки и разбрасывали по полям. Как якобы наделенную чудодейственной силой, вербу иногда применяли как оберег или лекарство. Так, в Харьковской губ. зажигали веточку вербы и окуривались ею от лихорадки; золой же посыпали капустные грядки, чтобы не напала тля (Иванов, 1907, 86), а в Херсонской губ. вербу клали в воду, в которой купали больного ребенка (Чернявская, 1893, 93). Белорусы-пинчуки съедали с освященной вербы по девять почек, называя их овечками. Делалось это для того, чтобы не болели зубы и не было лихорадки (Булгаковский, 1890, 187); а в некоторых местах матери натошак давали детям по три почки — от лихорадки (Крачковский, 1874, 104).

У украинцев широко бытовало поверье, что в хату, в которой есть верба, не может попасть молния (Иванов, 1907, 86; Чернявская 1893, 93; и др.); в Закарпатье же во время грозы бросали вербу в огонь (Богатырев, 1971, 229). Считали также, что верба закрывает дорогу в дом всякой нечисти, дьяволу. Использование вербы, как и другого предмета, которому придавались магические свойства, таким образом, расширилось, в различных местностях ей находили свое применение.

Корреспондент Тенишевского бюро Т. Невзоров в 1899 г. описал своеобразное празднование молодежью кануна вербного воскресенья в с. Павловском-Куракине Городищенского у. Пензенской губ. Здесь начинали к нему готовиться за три-четыре дня. Девушки, разделившись на группы, собирали продукты, из которых в субботу готовили рыбный «курник» и кашу, пекли гречневые блины, варили брагу. Молодежь веселилась, потом угощалась. В полночь шли по селу от дома к дому, «воспевая гимн»:

Ах, наша деревня,
Чистый городок деревня,
Половина Москвы
Стоит на полуоре,
На которой роща. . .

Около ворот каждого дома кричали: «Отопри, отопри, молодая, вербошкой бить, здоровьем больше прежнего наделить». Молодая отпирала ворота, и толпа входила во двор с песней:

Был бы урожай хлеба,
Скота умноженья.

В избе слегка ударяли спящих вербой, приговаривая: «Верба хлёт, бей до слёз»; «Вставай рано, бей барана»; «Бьем, чтобы быть

здоровым». Последней били молодую, а она кланялась и провожала за ворота молодежь, которая пела:

Не нашего околотка девки толстопряхи,
А нашего — тонкопряхи. . .

Потом возвращались в дом, где было приготовлено угощение, и ели блины и кашу. Утром кашеварки угощали блинами пришедших поздравить их с праздником мальчишек. «Все торжество оканчивается песнями, пляскою и неприличными коверканиями. Но теперь этот обычай стал ослабевать», — заключал информатор (ГМЭ, № 1296, л. 10—13).

В описанном обряде причудливо слились элементы древних весенних игр ищ молодежи, эротические моменты, обрядовая еда, удары вербой с традиционными приговорами, обход дворов и явно позднего происхождения «гимн» и песни. На основании данного описания нельзя, конечно, сказать, имеем ли мы здесь дело с перенесением древнего ритуала или это какое-то местное творчество, составленное из элементов разных обрядов. Но надо вспомнить, что у южных славян «лазарева суббота» сопровождалась рядом весенних обрядов, в частности у болгар это был девичий праздник — *лазарование* (*лазаруване*). Весьма вероятно, что и у восточных славян когда-то к этому времени был приурочен более сложный праздничный ритуал, не ограничивавшийся только ударами веткой вербы.

«Чистый» четверг. По количеству и разнообразию обычаев из всех дней поста выделялся четверг на последней, страстной, неделе, называвшийся «чистым», или «великим». П. А. Городцов, собиравший сведения о календарных обрядах в Тюменском у. Тобольской губ. (по р. Тавде), особо выделял этот день: «Среди народных праздников и обрядов совершенно особенное место занимает «великий» четверг с его многочисленными и крайне своеобразными обрядами и наговорами» (*Городцов*, 1915, 35). А Д. К. Зеленин писал: «Многочисленные обряды, соблюдаемые в «великий» четверг русскими, заставляют предполагать, что с этим днем совпал прежний день нового года» (*Зеленин*, 1916, 222). Четверг особо отмечался и многими европейскими народами.

К «чистому» четвергу оказались прикрепленными обряды и обычаи разного характера и разновременные по происхождению, некоторые из них исполнялись только на узкоограниченной территории, где, по-видимому, они и сложились. Но в большинстве — это обряды профилактические, очистительного и предупредительного характера. Таковы же были четверговые обряды и у других народов Европы, в том числе славянских.

Самым распространенным и, вероятно, исконным обычаем было очищение водой — умывание, обливание, иногда купание. Этот обычай отмечался у русских почти повсеместно, как наиболее ха-

рактерный для страстного четверга. Воду для омовения надо было брать рано утром, до восхода солнца. Широко бытовало поверье, что в этот день утром ворон купает в реке своих детей, и нужно было торопиться набрать воды, «пока ворон детей не купал». У белорусов даже было поверье: если кто увидит купание ворона и добудет хотя бы каплю воды с вороненка, будет всю жизнь здоров и станет всеведущим (*Никифоровский*, 1897, 242, № 1907).

В некоторых местах в воду стали опускать серебро, чтобы увеличить ее очистительные и целебные свойства. Это делалось сначала, вероятно, из-за хорошо известного свойства серебра очищать воду; позднее же считали, что серебро опускают в воду, чтобы жить богато, чтобы водились деньги.

В Вологодской губ. «большуха» (старшая в семье женщина) рано утром, в четверг, шла за водой, опускала в колодец серебряную монету, потом черпала из него воду и несла домой, где все этой водой умывались. Девушки же («до ворона») бежали с водой на хмельник и там умывались, приговаривая: «Как хмель любят добрые люди, так и меня бы любили» (*Иваницкий*, 1890, 129)⁸. В Новгородской губ. (Боровичский у.) в воду клали золотые и серебряные вещи, затем умывались этой водой «в ожидании жить этот год богато»; старались «до свету», прежде чем птица встанет, умыться свежей водой, которая имела будто бы свойство отбеливать лицо (ГО, XXIV, л. 61).

Примерно такие же обряды с водой были в Ярославской губ. Так, в Николокормской вол. Рыбинского у. утром, до восхода солнца и пробуждения птиц, хозяйка приносила в дом свежую воду, наливала ее в рукомойник, опускала в него серебряное кольцо или монету, а затем этой водой все умывались — для здоровья⁹. В Пошехонье некоторые крестьяне до восхода солнца шли под куриный пашет и окачивались водой, чтобы весь год быть здоровыми (*Балов*, 1901, 132).

В южных русских губерниях также существовал обычай в «чистый» четверг умываться и обливаться водой. Так, в Пронском у. Рязанской губ. утром ходили умываться из ручья, чтобы якобы смыть болезни; до первого солнечного луча старались умыть детей (*Ушаков*, 1896, 201). В Орловской губ. женщины до восхода шли за водой (вода должна была быть обязательно проточной), затем сначала сами обливались ею на улице, а потом обливали мужей и взрослых детей; для маленьких детей воду грели и мыли их в избе. После этого всем перевязывали запястья и поясницы пряжей, которую ссучили до рассвета. Считалось, что тот, кто выкупается и будет носить перевязь, будет здоров весь год (ГМЭ, 1223, л. 6). Студентам МГУ в Орловской обл. рассказывали, что за водой ходили под «чистый» четверг в 12 час. ночи; шли молча и не оглядывались, чтобы никто не видел; иногда в эту ночь купались (МГУ, 1950, фолькл. практ., п. 8, т. 1, № 12).

В Сибири, несмотря на суровый климат и стоявшие почти всегда в это время холода, не только умывались холодной водой, но даже купались в реках. Г. С. Виноградов пишет: «Многие крестьяне признают полезным в эту ночь идти за деревню к реке и искупаться в ней, если река тронулась, если нет — умываться из проруби» (*Виноградов*, 1918, 36)¹⁰.

Утром в «чистый» четверг украинцы купались в реке (*Чубинский*, III, 13), чтобы «тело было чистым весь год» (ИИФЭ, ф. 1, оп. 3, д. 308, л. 22); это необходимо было делать особенно тем, у кого были кожные сыпи (*Маркевич*, 1860, 4; *Иванов*, 1907, 88; *Чернявская*, 1893, 93). Обычно купались также до «схид солнца» (до восхода, «до воропа»). В с. Домантове (Шевченковский окр.), например, в четверг варили в воде вербу, а затем этой водой обливались (ИИФЭ, ф. 1, оп. 3, д. 308, л. 75). В Харьковской губ. был обычай мыть в «чистый» четверг голову, а также купать лошадей, чтобы предохранить их или избавить от чесотки (*Иванов*, 1907, 88).

Белорусы по обычаю в этот день до рассвета мылись в бане (ГО, V, 4, л. 5, об.; *Романов*, 1912, 58) или же купались; считалось, что, если кто в этот день с утра выкупается в проруби, будет здоров весь год (*Берман*, 1873, 10); некоторые купали и лошадей.

Как можно видеть, древнейший, распространенный у многих народов мира обычай перед ответственными моментами жизни очищаться водой стойко сохранялся всеми восточнославянскими народами и в некоторых местах дожил до XX в. Нет сомнения, что первоначально это было омовение перед началом весенних полевых работ. Время проведения обряда сохранилось, но формы его видоизменялись: стали мыться в бане, в воду клали серебро и пр. В омовение стал вкладываться и другой смысл — исполняли обряд, чтобы весь год быть здоровыми, смыть болезни, чтобы лицо было белым, без веснушек; девушки же обливались водой для того, чтобы их любили парни. Но древность обряда несомненна, и большое значение, придававшееся ему в прошлом, видно из того, что проводится он должен был обязательно на заре — время, в старину считавшееся наиболее подходящим для совершения всяческих магических действий и заклинаний.

Такой же смысл, как очищение водой, имело и окуривание. Но оно было распространено значительно уже — только в северо-восточных русских губерниях и в некоторых районах Сибири. На еврейской территории России этот обычай был зафиксирован в Вологодской, Вятской и Новгородской губерниях. В Вологодской губ. специально в «чистый» четверг ходили в лес за можжевельником, зажигали его в избе на сковороде и все «окуривали»; перешагивали, а иногда перескакивали через горящий можжевельник (или вереск), чтобы избавиться от грехов и не болеть (ГО, VII, 76, л. 3; VII, 101, л. 12 об.; *Иваницкий*, 1890, 129; *Максимов*, 1903 393; сведения по Кадниковскому и Кубинскому уездам)¹¹.

В Енисейской губ. был обычай на заре зажигать «деревянный огонь» (т. е. получать огонь трением), а затем жечь в печи «богородишну-траву», которой окуривали скот от чумы и порчи. Женщины тайком выстригали шерсть у чужих овец и окуривали ею своих (чтобы овцы не болели и шерсть у них была длинной). В Нижнеудинском у. также существовал обычай добывать «деревянный огонь», прибавляя к нему павоз, чтобы курился. Этим окуривали скот; некоторые же хозяева до света набирали и жгли муравьев и также окуривали ими скот (*Виноградов*, 1918, 36).

Окуривание, как и омовение,— один из древнейших способов очищения и изгнания всякой нечисти. К четвергу страстной недели оно прикрепилося потому, что этот день стал средоточием очистительных обрядов. Но его сравнительно узкое распространение показывает, что это прикрепление произошло позже и на местной почве. Возможно, что в северных областях, где в это время зачастую еще сохранялись морозы, окуривание в этот день появилось как замена обливания водой и купания.

Повсеместно распространено было приготовление так называемой четверговой соли, которой придавали очень большое значение. Широкое распространение четверговой соли свидетельствует о большей древности этого обычая, возникшего, возможно, еще в период праславянской общности. Соль, как и хлеб, имела большое значение в питании, высоко ценилась (не случайно с солью был связан ряд поверий). Наряду с хлебом она вошла в число предметов, заготовлявшихся перед посевом с магической целью. Прикрепился этот обычай к «чистому» четвергу давно; по крайней мере, в Стоглаве говорится, что некоторые «невегласи попы в великий четверг соль под престол кладут, и до седмого четвертка по велице дни тако держат, и ту соль дают на врачевание людем и скотом» (Стоглав, 1863, 142). Из этого можно заключить, что в приготовлении чудодейственной соли участвовало и духовенство.

Обычай приготовления соли специфичен именно для «чистого» четверга, ни на какие другие дни он не переносился. Способы приготовления четверговой соли в разных местах несколько различались. Иногда просто в ночь под четверг на стол ставили хлеб и соль, а потом эту соль хранили, как лекарство. Чаще же соль клали в печь, завернув в узелок. В Пошехонском у. соль пережигали на углях. В Орловском у. поваренную соль смешивали с квасной гущей, завязывали в тряпку, перевязывали веревочкой и ставили в печь на самый жар; соль оставалась в печи до субботы (ГМЭ, 1223, л. 6). В некоторых селах Енисейской губ. соль в какой-либо посудине ставили в печь, истопленную «воскресным» дровами (оставшимися от воскресенья перед постом) и разожженную «древесным» огнем (*Макаренко*, 1913, 155). Были и другие способы приготовления четверговой соли.

На Украине по обычаю соль обертывали в холст и обжигали в печи. Верили, что «эта соль хороша для овец, для коров», помогает при болях в животе, спасает от «сглаза» (*Маркевич*, 1860, 4; *Иванов*, 1907, 89). Белорусы, а также крестьяне Смоленской губ. соль и мыло выносили на ночь на улицу (*Романов*, 1912, 58). Мыло и соль соединились, видимо, потому, что в «чистый» четверг обычно мылись. В некоторых местах в Белоруссии соль освящали (например, в Лепельском у. Витебской губ.; ГО, V, 4, л. 5об.).

Тем или иным способом четверговую соль заготавливали обязательно. Ее считали лекарством чуть ли не от всех болезней. Иногда ею солили кушанья на пасху, хлеб, давали скоту и пр. В некоторых местах к четвергу были прикреплены и другие магические действия, цель которых была оградить себя, дом, скот от всех зол, обеспечить здоровье.

Примерно в тех же областях, где было распространено окуривание, исполнялся еще один очень древний обряд — очерчивание магического круга. Чтобы уберечься от печисти и оградить себя, семью от несчастья, обходили или объезжали дом и двор с предметами, которым приписывалась чудодейственная сила, и с заклинаниями. Так, в с. Котельнице (Вятская губ.) хозяин до рассвета обходил дом с иконой или объезжал его верхом на палке, произнося при этом определенные приговоры (*Глушков*, 1862, 75). В Череповецком у. Новгородской губ. каждый хозяин дома обязан был «объехать утром избу на помеле, чтобы никто не видел, и в доме целый год будет всякого добра» (ГО, XXI V, 5). В Орловском у. Вятской губ. также хозяин утром натошак объезжал дом верхом на ухвате или кочерге — «чтобы богатство не уходило». В Тотемском у. Вологодской губ. существовал обычай, при котором нагие женщины до восхода солнца три раза объезжали дом на клюке (ГМЭ, 339, л. 46). Говорили, что делали это для того, чтобы выжить клопов и тараканов, — объяснение явно позднейшее. У белорусов было поверье, что, если в четверг до восхода солнца голая женщина обойдет двор и обсыплет его зерном, в него целый год не сможет проникнуть никакая печистая сила (*Шейн*, 1877, 165; *Романов*, 1912, 153).

В особый ритуал объезд дворов под «чистый четверг» превратился в некоторых местах Сибири. Так, А. А. Макаренко отмечал, что в Енисейской губ. «в старину» существовал обычай — верхом на кочерге объезжать трижды вокруг дворов со скотом, приговаривая: «Господи, благослови! Стань железный тып!» (*Макаренко*, 1913, 156). Делали это для того, чтобы предохранить скот от порчи и мора¹². Таким образом, в Сибири этот обряд был явно направлен на сохранение скотины.

П. А. Городцов привел характерный для четверга обряд «взятия скотины в круг», записанный им от стариков, известных «посказателей». Из воска запрестольной свечи хозяин готовил «кагышкип»,

в которые клал крошки хлеба, щепоть соли, порох, брал икону, зажигал пасхальную свечу и трижды с наговором обходил скотину, затем в челки коров и гривы лошадей закатывает приготовленные катышки; перед обходом иногда клюкой очерчивали вокруг скотины круг. Этот обряд совершался ночью, тайно. Он напоминал обычай обходить скот перед выгоном в поле в Европейской России и Белоруссии, но последнее делалось без тех тайностей, какими был оставлен обход скота на р. Тавде.

Приуроченные к четвергу обычаи, связанные с домашним скотом, были и в Европейской России. Особенно много их было в северных губерниях. Так, в Вологодской губ. (Кадниковский у.) существовал, например, такой обряд: хозяйка лезла на голбец, открывала трубу и звала по имени каждую свою скотину (*Иваницкий*, 1890, 129). В Вятском у. также скликали коров в дымное окошко, затем опрокидывали горшок, чтобы «вороны цыплят не видели» (ГО, X, 43). Сходный обычай был в Новгородской и Нижегородской губерниях¹³. Здесь налицо связь обычаев «чистого» четверга с обрядами первого выгона скота; подготовка к нему выступает совершенно явственно.

В Беломорском р-не Карельской АССР бытовал такой обряд: до рассвета у овец отстригали немного шерсти, которую затем запекали в булочки и хранили у иконы до первого выгона (МГУ, 1966, п. 2, т. 13, № 10). Так же поступали и в некоторых местах Архангельской губ. Иногда в «чистый» четверг специально выпекали хлеб, который также хранили за иконой и отдавали скоту в георгиев день.

Довольно широко были распространены обычаи, направленные на то, чтобы уберечь скотину от хищных зверей. Такие магические действия и обереги обычно относились к егорьеву дню, в северных же областях и в Сибири их часто исполняли в «чистый» четверг. Например, в Вологодском у. ходили в лес и кричали: «Волки, медведи — из слуха вон; зайцы, лисы — к нам в огород». При этом стучали в сковороды, звопили в колокольчики (*Иваницкий*, 1890, 123). В Тюменском у. хозяин брал четыре небольших куска мяса и шел на «росстань» (перекресток), там раскладывал мясо по дорогам на четыре стороны, сам становился в центр лицом на восток, кланялся и три раза произносил: «Черные лютые звери, серые волки, принес я вам питание-еду, не надейтесь больше на меня» (*Городцов*, 1915, 54). Для охраны скота производились и другие действия¹⁴. Подобные обычаи, прикрепившись к четвергу, придавали ему местную специфику. При всем их разнообразии цель у них была одна — обеспечить себе и скоту здоровье.

Встречались и обычаи, как бы подготавливающие к сельскохозяйственным работам. Так, в Тотемском у. крестьяне делали вид, что работают сельскохозяйственными орудиями. Объясняли этот обычай так: «чтобы не брала усталость в течение лета в работе» (ГМЭ, 357,

л. 20). В Кадниковском у. все сельскохозяйственные работы имитировала женщина: «косила», «жала», «молотила» (*Иваницкий*, 1890, 129). В Череповецком у. хозяин до восхода солнца должен был потрясти сохой, чтобы хлеб лучше родился (*Герасимов*, 1894, 125).

Эти обычаи были распространены на определенной, иногда очень ограниченной территории. Четверг, воспринимавшийся как день очищения и, следовательно, подготовки себя и хозяйства к весне и лету, стал притягивать к себе соответствующие обряды из других обрядовых циклов. Особенно много таких обрядов, как видно из приведенных примеров, оказались прикрепленными к этому дню в северо-восточных европейских губерниях (Вологодская, Новгородская) и в Сибири. В этих местах сложились своеобразные обрядовые комплексы, в которых большое место заняли обряды со скотом. Очень распространен был в северных областях обычай считать в четверг утром деньги («чтобы они водились»). Об этом в Архангельской обл. вспоминают и сейчас (МГУ, 1965, п. 2, т. 25, № 115; 1972, т. 1, № 18 и др.). В остальных же областях как у русских, так и у украинцев и белорусов основным обрядом оставалось омовение.

Следует отметить еще один интересный обычай, приуроченный также к «чистому» четвергу, — *кормить мороз киселем*, цель которого была предохранить всходы от мороза. Обычай этот был отмечен только у русских в нескольких центральных губерниях — Московской, Владимирской, Тверской и Новгородской, а также в Калужской. Известен он мало, только по публикациям К. Тихонравова, А. В. Зерновой, М. Е. Шереметевой; сведения по Новгородской и Тверской губерниям хранятся в архивах ГО и ИРЛИ.

В четверг варили овсяный кисель и ставили его за окно (Новгородская губ.) или выносили на ночь на крыльцо (Тверская губ.). При этом приговаривали:

Мороз, мороз,
Не морозь мой овес,
Иди кисель поешь.

(ИРЛИ, колл. 261, п. 3, № 504)

Или:

Мороз, мороз,
Не морозь наш овес,
Киселя поешь,
Нас потешь.

(ИРЛИ, колл. 69, п. 15, № 265)

В Новоторжском у. некоторые крестьяне рано утром в четверг выходили в огород и трижды приговаривали: «Мороз, мороз, не побей мой овес». Кисель оставляли или выливали в огороде, «чтобы мороз съел» (ГО, ХLI, 42, л. 39).

Во Владимирской и Московской губерниях кисель хранили до пасхи. Во Владимирской губ. на пасху его ели раньше кулича, а потом хозяин выносил остатки на улицу или раскрывал окно и говорил: «Мороз, мороз, поди к нам кисель с молоком хлебать, чтоб тебе наше жито и поле оберегать, градом не бить, червем не точить и всему бы в поле целу быть» (Тихонравов, 1978, 100). В Московской губ. мороз закликали, когда разговлялись или во время обеда. Хозяйка открывала подпол и ставила кисель на подпольное окошко или выходила с ним на улицу; иногда закликали мороз в открытую печную трубу.

Варили в «чистый» четверг овсяный кисель и кликали мороз также в Калужской губ. (Перемышльский у.): «Мороз, мороз, не бей наш овес». С киселем ребятишки ходили в овин «зверей кликать» — садились на солому и звали: «Волки, медведи, лисицы, куницы, зайцы, горностаицы, идите к нам кисель есть!». Один из парней, одетый в вывороченную шубу, пугал ребят. Кисель дети съедали тут же в овине (Шереметева, 1930, 57).

Вероятно, обычай кормить мороз киселем был раньше распространен более широко. Вполне возможно, что это часть былого осеннего ритуала. А. В. Зернова считала, что «он сохранил в чистом виде элемент жертвы — откупа силам природы» (Зернова, 1932, 23), но на основе сохранявшихся остатков обычая трудно делать какие-либо выводы. Ясно лишь, что обычай этот был продиктован заботой о сохранении всходов от мороза, а так как вокруг «чистого» четверга стали концентрироваться предохранительные обряды, он тоже оказался приуроченным к нему, тем более что время для этого было подходящее. Еще в XIX в. кормлению мороза придавали серьезное значение, это видно из того, что выносил кисель и звал мороз старший мужчина в семье. В поздних же записях и призывах мороза появляется иногда шуточный оттенок.

К четвергу была отнесена и основная подготовка к пасхе — убирали в избе, все мыли, чистили, и это органически увязывалось с очистительным характером обрядов этого дня. Недаром же он был назван народом «чистым».

В четверг также готовили для пасхи некоторые кушанья и обязательно красили яйца (то же было у западных и южных славянских народов). Яйца красили первоначально естественными красителями: березовыми листьями, чебрецом, фуксином, самой же распространённой была окраска шелухой от лука. С конца XIX в. все большее применение стали получать покупные краски, а также окраска яиц разноцветными кусочками красящих материй, в результате чего яйца получались нестрыми, «мраморными». Продавались и специальные мраморные бумажки для окрашивания яиц, иногда на яйцах рисовали или выскабливали какой-нибудь незатейливый узор. Рисунок наносили и при помощи воска, паленив его

на яйцо; затем опускали яйцо в краску, а потом счищали — получался белый, незакрашенный узор. Русские и белорусы расписывали яйца редко, на Украине же, особенно Западной, как и в соседней Словакии и у южных славян, их расписывали разноцветными, часто очень сложными орнаментами и рисунками. Многие писанки являлись подлинно художественными произведениями, а изготовление их стало своеобразной отраслью народного искусства.

Таким образом, «чистый» четверг в народном быту стал средоточием разнообразных предохранительных обрядов. У русских в некоторых местах (северо-восток, Сибирь, центральные области) сложились даже своего рода комплексы или, точнее говоря, конгломерат четверговой обрядности. Все эти магические действия, в том числе колдовского, заклинательного характера, совершались в один из последних дней «великого» поста, значение которых особенно подчеркивала христианская церковь, всеми средствами внушавшая, что верующие в это время должны помышлять только о «страстях господних». И очень знаменательно, что на народную обрядность эта пропаганда почти не оказала воздействия. Не испытали на себе абсолютно никакого церковного влияния основные обряды, которые и можно считать собственно четверговыми, — омовение и пригото-

Л. С. Плахов. Освящение семян



ление четверговой соли. «Чистый» четверг остался для народа днем очищения, подготовки к весенним работам.

Непосредственно же с подготовкой к пасхе связано приготовление праздничных блюд и крашение яиц. Но яйца попали в пасхальный ритуал из дохристианской обрядности и были лишь, как и многое другое, утилизированы и по-новому осмыслены церковью. Орнаментика и символика писанок очень часто сохранялась с древних времен¹⁵.

Пасха

В этнографических материалах, содержащих описания народных календарных праздников, о пасхе обычно говорится очень кратко. Указывается, что святят пасху, куличи и яйца, а в ряде мест и другие продукты; разговляются ими, катают яйца, ходят на кладбище, играют, водят хороводы. Все это одинаково проводилось как русскими, так и украинцами и белорусами. У русских обязательно в праздничные дни качались на качелях. Существование еще каких-либо других обычаев и обрядов в дни пасхи зафиксировано очень мало, и то в отдельных местах.

Относительная малочисленность народных обычаев, приуроченных к пасхе, отсутствие целостного обряда объясняли обычно тем, что пасха считалась самым большим христианским праздником. «Великий день» называется она у славянских народов; духовенство особенно ревностно следило за тем, чтобы на пасху не было языческих обрядов и игрищ. В значительной мере ему удалось этого достигнуть. Внушаемое церковью представление об особой святости пасхи могло сыграть известную роль. Но большое значение здесь имело, видимо, то, что пасха — праздник переходный и разница во времени ее проведения в разные годы колебалась в пределах месяца. А весной, когда «день год кормит», срчки были очень важны. Поэтому весенние обряды закреплялись за определенными днями или, что было чаще, приурочивались ко времени начала тех или других сельскохозяйственных работ, например к первому выгопу скота. Но и пасхальных обычаев, как выясняется при ближайшем рассмотрении, было не так уж мало, причем в них сохранились все-таки некоторые древнейшие языческие элементы весенней обрядности.

В пасхальном ритуале важное место занимала обрядовая еда, в которую обязательно входили пасха, кулич и крашенные яйца. Украинцы и белорусы «паской» называли высокий круглый хлеб, на вершине которого часто выкладывали из теста четырехконечный крест, иногда еще какое-нибудь украшение. В некоторых местах изготовление «паски» требовало соблюдения определенных обычаев (так, в Закарпатье ее нужно было печь обязательно в рукавицах).

Русские тоже обязательно пекли такой хлеб, но называли его куличом. Считали, что если кулич («паска») удался, в семье будет все хорошо, если же он в печи не подойдет, растрескается корка и пр.— надо ждать несчастья, смерти кого-либо из родных. Пасху же русские делали «сырную» — из творога, в который клали масло, сахар, яйца, изюм и прочие снадобья, а потом выкладывали в деревянную форму в виде четырехгранной пирамиды; на стенках формы обычно вырезались узоры и буквы. Украинцы в некоторых местах тоже делали «сырную» пасху. Пасху и кулич вместе с окрашенными в четверг яйцами святили в церкви, а потом ими «разговлялись».

Одним из важных магических способов заклания плодородия был обычай весной печь и есть обрядовый хлеб. Обычай этот, несомненно, намного древнее христианской пасхи; название же свое хлеб получил позже от имени праздника, и это показывает, какое большое значение ему придавалось.

Первоначальный смысл этого обряда раскрывается некоторыми обычаями, сохранившимися у украинцев Закарпатья еще в 20-х годах нашего века. После освящения пасхи хозяин бежал с нею домой, стараясь, чтобы никто его не обогнал. Объясняли это так: «Хлеб будет расти так же быстро, как бежит хозяин»; «Бегут, чтобы с работой быть впереди», чтобы девушки скорее выходили замуж (ИЭ, д. 1378 з, л. 60). Подойдя к дому, хозяин сначала заходил в хлев и дотрагивался «паской» до всех коров и быков, чтобы они стали тучными: «Тісто росте горі, так би худоба шла моц горі». От «паски» отрезали кусочки и хранили их как лекарство (*Богатырев*, 1971, 231—232). В Архангельской губ. весь не съеденный на пасху хлеб и хлебные изделия (пироги, шаньги и пр.) собирали, сушили и хранили до следующей, когда их и съедали натошак (*Ефименко*, 1877, 141). В Белоруссии корки от «паски» сушили, толкли и клали в водку — это будто бы предохраняло от колдунов (*Романов*, 1912, 156). В некоторых местах кусочки освященного кулича давали скоту.

У украинцев и белорусов в число пасхальных блюд входил поросенок, которого тоже освящали в церкви (у русских поросенок — символ плодородия — был обязательным под новый год). Поросятка обычно клали на блюдо ногами вверх, в рот ему втыкали кусочек хрена. Кости от поросенка (как и остатки от всего освященного) нельзя было выбросить, их закапывали в землю на ниве или бросали в воду¹⁶.

Центральное место в пасхальной обрядности занимало окрашенное яйцо, оно стало своего рода знаком, символом праздника. Освященное яйцо ели первым, когда, придя от заутрени, садились за трапезу. Но функции его этим не исчерпывались. Яйцами обменивались, их давали родным, соседям, пришедшим поздравить, брали с собой, когда шли в гости, раздавали нищим и пр.

Освященному яйцу приписывались магические свойства. Так, в Ярославской губ. считали, что оно может потушить пожар. «Первое яйцо христосовальное многие хранят на случай пожара, когда случится где пожар, с этим яйцом прибегают, у кого оно есть, и кидают в огонь пожара», — писал И. В. Костоловский (ИЭ, ф. ОЛЕАЭ, д. 80, № 166, л. 8). Такое же поверье отметил А. Балов в Пошехонском у. Яйцо хранили на случай пожара и в Старорусском р-не Новгородской губ.: его хранили за иконой, а прежде чем бросить в огонь, трижды обегали с ним дом (МГУ, 1968, фольк. практ., п. 1, т. 3, № 24). Представление, будто пасхальное яйцо способно потушить пожар, было и у русских Сибири¹⁷. Такое же поверье существовало и у украинцев. Например, в Купянском у. Харьковской губ. считали, что первое яйцо, полученное на пасху (или первая пара яиц, вынутая из краски), может потушить пожар, надо только три раза обойти с ним вокруг горящего дома (Исаилов, 1907, 91).

С пасхальным яйцом в Ярославской губ. искали пропавшую или заблудившуюся в лесу корову, овцу. В некоторых местах им гладили скотину по хребту, чтобы она не болела и шерсть у нее была гладкой (обычно это проделывали перед первым выгоном). У белорусов было обыкновение по приходе из церкви обязательно опускать яйцо в воду. Затем этой водой все умывались, а яйцом гладили лицо, чтобы быть красивыми (Романов, 1912, 155; Никифоровский, 1897, 244, № 1922). Украинцы тоже умывались водой, в которую опускали крашенку и деньги, чтобы быть румяными (Чубинский, III, 24; Чернявская, 1899, 96), а в Харьковской губ. считали, что это принесет здоровье и красоту. Затем крашенку и деньги отдавали нищим (Иванов, 1907, 91).

Магическую силу приписывали и скорлупе от освященных яиц. Так, в Иркутской губ. скорлупу и крошки от разговенья собирали, смешивали с четверговой солью и клали в зерна для посева (Виноградов, 1918, 39). В Закарпатье скорлупу помещали на особой палке в огороде, надеялись, что это избавит от червей. Когда же сажали чеснок, скорлупу укрепляли на двух воткнутых в землю палках; полагали, что от этого «чеснок будет крупный, как яйцо» (Богатьев, 1971, 234—235).

Магическую силу пасхальному яйцу приписывали многие народы. Так, болгары считали, что первое окрашенное в четверг яйцо помогает якобы при болезнях и отгоняет град. Румыны в пасхальную ночь умывались водой, в которой лежали крашенные яйца и несколько золотых и серебряных монет, и т. п.

Любимой пасхальной забавой, особенно у русских, было катание яиц. Оно начиналось в первый день пасхи, после обеда, и продолжалось иногда всю неделю. Яйца катали с какого-нибудь бугорочка или делали специальные лоточки. Когда катившееся яйцо ударялось о чье-нибудь из лежащих на земле, играющий брал это

яйцо себе. Смотреть, как катают яйца, собиралась чуть ли не вся деревня.

Катание яиц, несомненно, возникло не как забава, а как магический акт. Яйцо, символизировавшее зарождение новой жизни, соприкосновением с землей должно было пробудить ее от зимнего сна, оплодотворить. Кое-где в русских деревнях сохранялся обычай на вознесение катать яйца по озими в поле, думали, что от этого хлеба будут расти лучше. Иногда катали яйца по могиле, когда на пасху или радунницу ходили «христосоваться» с умершими родными. В XIX в. и даже, видимо, раньше катание яиц стало уже пасхальным развлечением преимущественно молодежи, иногда этим занимались и взрослые мужчины, постепенно оно превратилось в детскую игру. Эта игра продолжалась всю неделю, а в некоторых местах и дольше (так, в Копнинском р-не Владимирской губ. девушки, женщины и ребятишки катали яйца до троицы (ГО, VI, 96, л. 3)¹⁸. Обычай катать яйца был распространен и у белорусов. Игры с яйцом на пасху были и у других славянских народов.

Пасхальный обход дворов духовенством, заменивший прежние весенние обходы с благопожеланиями, русские в некоторых местах использовали для подготовки семян к севу — обычай, в котором переплелись дохристианские и христианские элементы. Духовенство при таких обходах не только «освящало» посевные семена, но иногда и само производило над ними народные магические действия, стремясь использовать их в своих интересах, например, разбрасывали зерно и даже бросали его в икону.

Имитация засеивания поля, подбрасывание — древние магические приемы, при помощи которых надеялись увеличить урожай,

Катание яиц на пасху в Псковской губ.



помочь росту хлебов, льна. У всех славянских народов подобные приемы занимали очень существенное место в зимней, погодной обрядности. Как можно видеть, в отдельных местах эти обряды дублировали и перед посевом, а чтобы было надежнее, зерна еще и освящали, и притом в самый большой праздник.

Плодородию почвы должно было способствовать и катание по земле, которое иногда у русских приурочивалось также к пасхе¹⁹. Это пережитки архаического земледельческого обряда, зафиксированного у некоторых народов. Катание было актом, способствующим плодородию земли. Как пережиток, этот обычай у восточнославянских народов кое-где сохранился до конца XIX и даже до начала XX в. Свидетельств об исполнении этого обычая именно на пасху немного. Женщины в южных русских губерниях чаще катались и кувыркались по озими на вознесение, а украинцы — на юрьев день (об этом будет сказано ниже).

У русских в отдельных местах встречался обычай обливать на пасху водой проспавших заутреню. Так поступали, например, в Пешехонье (*Балов*, 1901, 132); в Княгининском у. Нижегородской губ. обливали водой на второй день пасхи. В Юрьевском у. Владимирской губ. было обыкновение проспавших заутреню купать в речке, пруду или обливать водой (ГО, VI, 32, л. 27).

У русских обычай весеннего омовения прочнее был связан с «чистым» четвергом, у украинцев же он характерен и для пасхи. М. А. Максимович писал, что на другой день пасхи, на рассвете, парубки ходят по хатам, где есть девушки, и не успевших прибраться к их приходу обливали водой (*Максимович*, 1877, 479). В этом он видел остатки обычая, который Боплан наблюдал на Украине в XVII в., — в понедельник парубки поливали дивчат, а во вторник — дивчата парубков.

Почти в таком же виде обычай этот сохранялся закарпатскими украинцами еще в 20—40-х годах XX в. Здесь в пасхальный понедельник, который так и назывался — «полеваний понеділок», парни обливали водой девушек, а девушки — парней; потом девушки давали парням крашеные яйца. Так же поступали в с. Турья Быстра (ИЭ, д. 1378, л. 86), в с. Порошкове и др. В с. Вел. Бычков парень обливал «святою» водой любимую девушку, которая дарила ему писанку (ИЭ, д. 1378 к, л. 89, 122). Для этого девушки специально разукрашивали писанки: «Девчата себе по 20 штук делали про хлопцев» (ИЭ, д. 1378 з; с. Оленево Свалявского окр.). Считалось, что обливание даст здоровье, принесет богатство. В д. Прислон, например, говорили, что люди обливаются, чтобы быть здоровыми, как вода («аби здорові були, як вода»; *Богатырев*, 1971, 239).

В 1946 г. экспедиция Института этнографии зафиксировала сведения об этом обычае в Раховском, Перечинском и Свалявском районах.

Вообще же обливание водой на пасху уже везде воспринималось как шутка. Особенно ясно это из материалов Свалявского окр., где обычай этот переходил уже к детям, которые ходили по домам и обрызгивали девочек и женщин одеколоном или духами²⁰.

Обливание водой на пасху в основе то же весеннее очищение, что и в «чистый» четверг. На Украине этот обычай соединился с какими-то пережитками весенних брачных союзов (парни обливали водой девушек, а девушки — парней). Информаторы в Закарпатье отмечали, что на великдень разрешались более свободные отношения между молодежью (как у русских на масленицу). «В этот день хлопцы могут гулять с девками, шутить, целоваться. Такая свобода поведения допускалась только раз в году» (ИЭ, д. 1378, л. 53; с. Крайниково Хустского окр.).

Древность обычая обливать на пасху водой засвидетельствована старинными письменными источниками. В Густынской летописи сказано, что некоему языческому богу «и до ныне по неким странам память творят безумнии: в день воскресения Христова собрав шеся юнии играюще вметають человека в воду». А указ Синода от 17 апреля 1721 г. наряду с другими суевериями запрещал обли-

Качели



вание водой на пасху. Из указа видно, что уже в то время обливание и купанье стали праздничной забавой²¹.

У русских в некоторых районах (например, в Пошехонском; *Балов*, 1901, 132) у церквей зажигали костры. В Онежском р-не Архангельской обл. (д. Талица) на пасху на столбах зажигали смоляные бочки (МГУ, 1966, п. 1, т. 15, № 44); смоляные же бочки жгли около церквей и в с. Белозорье около Херсона (*Чернявская*, 1893, 96).

Наиболее стойко этот обычай (как и обливание водой) сохранился у закарпатских украинцев. В некоторых местах существовал обычай дрова для этих костров красть (*Богатырев*, 1971, 236). Это были такие же весенние огни, как и масленичные. Приурочить их к пасхе было естественно — ведь на пасху, по повсеместно распространенному поверью, солнце играло, радовалось. Христианское же осмысление этому обычаю дано позднее — в честь воскресения Христа. Зажигавшаяся в пасхальную ночь у церквей в городах иллюминация могла также поддерживать и даже стимулировать этот обычай²². Обычай жечь весенние костры в пасхальную ночь был у многих народов. Он был распространен, например, у белорусов, сербов, хорватов и др.

Одним из основных элементов в пасхальной обрядности был обычай качаться на качелях. Пожилые женщины и сейчас вспоминают об этом как о веселом развлечении. В разных местностях парни, качая девушек, устанавливали свои обычаи, чтобы было посмешнее²³.

На пасху обязательно водили хороводы. В XIX в. они уже повсюду воспринимались лишь как праздничные увеселения. Так, в составленной в середине прошлого века рукописи «О быте крестьян Московской губернии» (автор не указан) говорится, что с пасхи начинают водить хороводы, продолжающиеся до страды. «Выбор хоровода и хороводных песен зависит от воли хороводниц, по большей части без отношения ко времени» (ГО, XXII, 17, л. 14). Когда же сейчас пожилые женщины вспоминают, как раньше праздновали пасху, то отмечают обычно, что пели разные песни²⁴, весело гуляли.

Но очень устойчиво, особенно на Севере, сохранялся обычай водить на пасху именно хороводы: «круги», или «танки», как их называли на юге. Когда перечисляются песни, исполнявшиеся на пасхальных гуляньях, то наряду с распространенными лирическими и модными для описываемого времени песнями неизменно называются и традиционные игровые и хороводные, обрядовые по происхождению. Особенно популярной у всех восточных и некоторых других славянских народов была песня-игра «А мы просо сеяли», в которой сочетались типичные для весенней обрядности аграрные и брачные мотивы²⁵. Распространены были и игры, воспроизводившие весь цикл сельскохозяйственных работ — от посева до уборки

и обработки урожая: «Уж я сеяла, сеяла ленок» («мак») и др. Эти игры как бы готовили к предстоящему труду и одновременно продуцировали будущий урожай.

В науке давно прочно утвердился взгляд, что весенние игры и хороводы некогда являлись существенной частью весеннего аграрно-магического обрядового действия. Хождение по кругу, знаменованное движение солнца, разнообразные движения и выкрики должны были содействовать быстрейшему пробуждению и расцвету природы. Такой же смысл имели и качели. Подъем вверх, подбра-

Русские качели на пасху



сывание чего-либо, подпрыгивание и пр.— древнейшие магические действия, встречающиеся у разных народов. Их назначение было стимулировать рост растительности, в первую очередь посевов, помочь им подняться.

Показательно, что качели входили как обязательный элемент в пасхальную обрядность южных славян, были они распространены и у других народов; в Прибалтике, у греков они устраивались именно весной, на пасху. У восточнославянских народов, особенно у русских, они составляли специфику пасхальных развлечений; в последний день пасхи — субботу — или в фомино воскресенье их во многих местах разбирали, игры же и хороводы продолжались. Но первоначальная магическая функция качелей, игр и хороводов была давно уже полностью утрачена, и они остались лишь как развлечение. Поэтому и стало возможным наряду с исконно обрядовыми песнями и играми или вместо них петь любые песни, играть в самые разнообразные игры и танцевать модные танцы — кадрили и ланцы.

У русских гулянье на улице и за околицей, игры и хороводы начинались на пасху и продолжались до троицы или петровских заговен; у украинцев же и белорусов они начинались, как уже говорилось, со встречи весны и пения веснянок. На страстной неделе они прекращались, но на пасху обязательно возобновлялись.

У украинцев, особенно в западных областях и в Закарпатье, специфическим пасхальным развлечением были игры молодежи (иногда только хлопцев) около церкви или на кладбище (на «цвинтаре»). Еще в 1946 г. в Хустском окр. все информаторы, рассказывавшие о праздновании пасхи, говорили, что молодежь после обедни играет («бавлица», «фигли роблять») около церкви (ИЭ, д. 1378к, л. 122, 129; 1378ж, л. 31, с. Горинчево; 1378к, л. 151, 153, 172, с. Березово; 1378к, л. 35, 53, с. Крайниково). Говорили об играх у церкви или на старом кладбище и в Раховском окр. Такие игры становились в некоторых местах уже детской забавой (например, в с. Поляна Свалявского окр., говорили, что маленькие дети «бавлица» в церкви; ИЭ, д. 1378к, л. 220), но раньше в них участвовали и взрослые.

Проведение игр именно у церкви или на кладбище показывает, что им когда-то придавали серьезное значение; некоторые исследователи высказывали предположение о возможной их генетической связи с культом предков (*Богатырев*, 1971, 238; следует отметить, что белорусы играли крашеными яйцами часто также у церкви).

К пасхе как к важнейшему празднику стали приурочивать и некоторые магические действия отнюдь не календарного характера, считая ее особенно удобным временем для ворожбы. Так, в г. Котельнице у рыбаков был такой обряд: отламывали кусочек воска от свечи, с которой стояли заутреню, а когда начинали лов рыбы,

прикрепляли его к каждой сети и приговаривали: «Как пасхой в церковь шел народ, так теперь рыба иди в сеть!». Так же поступали здесь звероловы, пчеловоды и кузнецы, у которых были свои заговоры (Глушков, 1862, 75). Для ворожбы некоторые использовали даже заутреню (Чубинский, 1872, 23). Подобные поверья и колдовские действия никакого отношения к весеннему праздничному ритуалу не имели и прикреплялись к пасхе механически.

Бытовали на пасху и некоторые местные обычаи, возникавшие в отдельных деревнях (или околотках) уже как чисто развлекательные. Так, в 1899 г. П. Алферьевский писал, что в с. Сивень (Краснослободский у. Пензенской губ.) в последний день пасхи парни около церкви устраивают «вышку» — восемь — десять парней образуют круг, четыре-пять человек становятся им на плечи, а этим в свою очередь становятся на плечи еще по два человека, образуя

Игры и хороводы (гаивки) на пасхальной неделе в Тернопольском у. в восточной Галиции



уже третий ярус. «И таким образом, ловко балансируя, шествует эта живая колокольня, потешаясь тем, что на пути ее все сторонятся. Заходят в дом священника, где угощают их» (ГМЭ, 1342, л. 158—159).

Г. Г. Шаповалова записала в 1973 г. в Нейском р-не Костромской обл. рассказ о существовавшем здесь раньше своеобразном обычае — «пряники ловить». На второй день пасхи девушки в лучших нарядах выстраивались в круг на площади около церкви, а парни кидали в них пряники, баранки, конфеты, причем старались попасть в свою избранницу. Если гостиницы падали, девушки поднимать их стеснялись, и они обычно доставались ребятишкам. Подобные обычаи — очень поздние, местного происхождения. Они показывают, что народ старался разнообразить пасхальные развлечения, придумывая что-то новое²⁶. Но показательно, что эти забавы нередко проводились или начинались около церкви — традиционном месте пасхальных игр.

Важное место в пасхальной обрядности занимало поминовение умерших, генетически восходящее к культу предков. Составляя исконный элемент весеннего сельскохозяйственного культа, оно вошло и в масленичную обрядность, но на пасху и особенно в следующую за пасхальной неделей оно достигало своей кульминации. В пасхальный распорядок входило посещение кладбища на первый или второй день. С собой брали крашенные яйца, которые, иногда предварительно покатав, оставляли на могиле или зарывали, крошили, чтобы их склевали птицы.

На Украине пасхальный четверг считался днем мертвых «навськи великдень». Корреспонденты Географического общества из Волынской губ. считали «навськи великдень» наиболее характерным для украинцев пасхальным обычаем. В. А. Абрамович в 1854 г. отметил, что в этот день пекут разные кушанья и ходят на кладбище (ГО, VIII, 6, л. 9). В некоторых местах обычай этот дожил до XX в.²⁷ Но, как можно судить по другим сообщениям, к XX в. и в Волынской губ., как и в других местах, этот обычай исчез²⁸.

П. П. Чубинский не отметил в Черниговской губ. никаких обычаев, связанных с «навским днем», но поверье, что вырастет «мертвая костка» (нарост на теле), если работать в этот день, сохранялось (*Чубинский*, 1872, 15). В центральных же и южных украинских областях этот день не отмечали. «Про «навськи великдень» не знаю», — писала С. А. Чернявская, собиравшая материал в с. Белозерье Херсонской губ. (94). Не знали его и в Харьковской губ. (по крайней мере, П. В. Иванов о нем не упоминает). Основное поминовение усопших украинцы совершали на следующей за пасхой фоминой неделе, только чаще не во вторник, как у русских, а в понедельник.

У белорусов свидетельств о «навьем дне» немного. Н. Я. Никифоровский пишет, что четверг на пасхе назывался «навским воск-

ресеньем»²⁹. Белорусы-липчуки тоже отмечали иногда «навский четверг», но на следующей за пасхой неделе, причем делали это, как замечает описавший этот обычай Д. Г. Булгаковский (1890, 178), больше католики.

Основным днем поминовения умерших был вторник на фоминой неделе — радуница. Обычай этот — очень древний, восходящий, очевидно, к весенним заупокойным тризнам. Древние русские проповедники порицали этот обычай как языческий, Стоглав также осуждал тех, кто «оклички» делают на радуницу. Тем не менее в народном быту радуница сохранялась очень стойко. В этот день ходили на кладбище с закусками и вином, «угощали» умерших родителей и угощались сами. Сохранялся и обычай причитать по покойникам — делать «оклички». После причитаний и поминовения часто здесь же, на кладбище, начиналась веселая пирушка, длившаяся иногда до ночи³⁰.

Очень архаическим выглядит описание радуницы в с. Копалине на Урале, сделанное Ф. Дягилевым в 80-х годах XIX в. Здесь вечером в понедельник на фоминой неделе топили баню для предков, приносили в нее венчик, мыло, шайку и белье, сами же в баню не ходили. Во вторник же одни шли с кутьей в церковь, а другие оставались готовить обед. Все кушанья и напитки ставили на стол, а сами уходили в соседнюю комнату. Из окна спускали полотенце — дорожку для душ умерших, двери запирали. Сами обедали лишь через некоторое время (ГО, ХХІХ, 77, л. 27—30)³¹.

У украинцев поминовение покойных на фоминной неделе называлось «проводами». Согласно поверью, души умерших, вышедшие на землю в великдень, находились на ней до следующего понедельника. Ритуал же «проводов» был тот же, что у русских и белорусов.

Наиболее подробно описаны «провода» у П. П. Чубинского. Угощение приготавливали накануне, завязывали в узелки и шли с ними на кладбище, где после панихиды была общая трапеза. На могилу клали три или четыре яйца, после панихиды господарь разбивал их и отдавал старцу, приговаривая:

Помолись, дідуно,
За умершого татуно,
За умершую мамуно,
И за сеструно.

Часть скорлупок и косточки «свяченого» (освященного на пасху поросенка) бросали на могилу со словами: «Тут моя родиноньке, тут моя мати, тут хутко буду и я спочивати». Затем выливали рюмку вина и приговаривали: «Іжти, пійте, виривайте (?) и нас грішних спомінайте». Иногда бросали на могилу яйца и говорили: «Святи родители, ходіте до нас хліба в солі істи». После этого за-

кусывали и обращались к умершим родным: «Наші рідняки, не поминайте лихом! Чим хата багата, тим и рада». Домой шли уже подгулявшими, а заканчивалось все попойкой (*Чубинский*, 1872, 28—29)³².

М. А. Максимович, давший краткое описание «проводов» в середине XIX в., указывал на одну интересную деталь: после панихиды садились вокруг могилы и угощались все родичи и соседи, за исключением взрослых девушек; по-видимому, девушкам, которым в недалеком будущем предстояло стать матерями, общаться с умершими было нельзя. Женщины же продолжали поминки и во вторник, они собирались по хатам и поминали «дядинок», т. е. дядьковых жен (*Максимович*, 1877, 481).

Примерно так же отмечали радуницу и белорусы. И. М. Снегирев писал, что они поливали могилы медом и водкой, закусывали и звали родителей: «Святые радзицели, ходзице к нам хлеба-соли кушаць!». По окончании трапезы говорили: «Мои радзицели, выбачайце, не дзивицеся, чем хата багата, тем и рада». Остатки пищи давали нищим, а сами шли в корчму, где пили и плясали (*Снегирев*, III, 52—53). Сходное описание радуницы у белорусов дал И. И. Носович (1873, 59). Не случайно белорусская пословица говорила: «На радуницу д`обеда пашуць, по обедзи плачуць, а у вечери скачуць».

Ритуал пасхального поминовения усопших у всех восточнославянских народов в основном одинаков, варьировались только дни и отдельные детали обрядности. Здесь выступает общая основа — древняя тризна, та «беззаконная трапеза, меншая роду и рожанцам», о которой говорил в своем «Слове» некий Христюбец (цит. по: *Аничков*, 1914, 378). Из слов «вторая трапеза» Е. В. Аничков делал вывод, что была и другая трапеза, накрывавшаяся для умерших. Следы этого сохранялись в трапезах на радуницу, например, на Урале и в Шенкурском у., где для умерших предков накрывали особый стол. Это была жертва душам предков, угощение их в знак памяти и с целью заручиться их поддержкой в важный для земледельцев период.

Древность обряда усматривается в том, что после поминовения и плачей обычно начиналось шумное веселье с песнями и плясками, особенно ярко это проявлялось там, где дольше сохранялись старые традиции (Белоруссия, Сибирь). Такое сочетание скорби и разгула не вызывало осуждения, а воспринималось как должное. Так и в древнейших похоронных обрядах обязательным заключительным элементом были ритуальный смех, шутки, веселье. Этим думали преодолеть смерть, парализовать ее вредное влияние и утвердить жизнь. Радуница, хотя и в сильно измененном и разрушенном виде, дошла почти вплоть до наших дней основной чертой древнейшего поминального ритуала. Прикрепить его к пасхе было очень естественно, так как это был праздник воскресения из мертвых.

Обычай посещать на пасху умерших близких наблюдается еще и сейчас, причем на кладбище в этот день порой ходят и люди, лишенные всяких религиозных предрассудков³³. Здесь, очевидно, сказывается естественная психологическая потребность иметь один общий день, в который вспоминают об умерших родных и близких.

*

Как можно видеть, целостного пасхального обрядового действия у восточнославянских, как, впрочем, и у других европейских народов, не было, но обрядов различного характера к пасхе было прикреплено довольно много. Часть этих обрядов имела такой же подготовительный и очистительный характер, как и обряды отдельных дней поста; иногда обряд, в одних местах совершавшийся в «чистый» четверг, в других был отнесен к пасхе или дублировался.

Но основные элементы пасхальной обрядности отличают ее от предшествующей. В это время наступает новый этап в жизни и деятельности земледельца. Растительность уже появлялась, и для того, чтобы обеспечить ее дальнейший быстрый рост, совершались магические действия — качались на качелях, водили хороводы и т. д. Верили, что все эти действия помогут получить и сохранить хороший урожай. Яйцо — символ новой зарождающейся жизни — занимает центральное место в пасхальных обрядах, оно затем проходит через все весенние праздники, вплоть до семика и троицы, когда девушки, завив березку, обязательно делали и ели яичницу. Апогея на пасху достигал культ предков.

Яйцо, качели, хороводы и культ предков можно считать основными и характерными, а в какой-то мере и специфичными элемен-

Поминки на кладбище на радуницу



тами весенней древнейшей обрядности, перенесенной на пасху. Они были общими для русских, украинцев, белорусов, локальные различия проявлялись чаще в деталях, не затрагивая существа. Но у белорусов, помимо этого, был особый волочебный обряд, придавший белорусской пасхальной обрядности национальную специфику.

Волочебные обходы

У белорусов в первый пасхальный вечер по дворам ходили группы волочебников и особыми песнями поздравляли хозяев. Обычай этот был отмечен только в Белоруссии и в соседних с ней русских губерниях, в которых было и белорусское население. «Эти песни-легенды составляют один из любопытнейших отделов белорусского народного творчества и в то же время, как позволяем себе думать, исключительную его принадлежность», — писал П. В. Шейн (1877, 133). Он же установил и границы распространения этих песен: «Географическая область волочебников обнимает собою, как оказывается теперь, следующие губернии: Витебскую, Минскую, Могилевскую, Гродненскую, Виленскую, Смоленскую, Псковскую и те уезды Калужской, Орловской и Черниговской губерний, где еще звучит, хотя уже в ослабевших отголосках, белорусское наречие» (Шейн, 1877, 136).

Группы волочебников составлялись из взрослых мужчин, что свидетельствует о серьезном значении, придававшемся раньше этому обряду. Н. М. Никольский говорит, что в волочебном обряде могли участвовать и замужние женщины, но ни в коем случае не девушки (Никольский, 1931, 261). Сборы волочебников, их организация очень сходны с тем, как организовывались колядовщики на Украине. Заранее составлялись группы, распределялись роли, устраивались репетиции — спевки. Руководил группой опытный человек и хороший певец — «старик разумный», «починальник»; он пел всю песню, остальные обычно пели только припев. Обязателен был также «музыка», или «скоморох», который аккомпанировал поющим на скрипке. Если группа была достаточно большая (15—20 человек), то выбирали или нанимали «мехоношу». На собранные деньги покупали угощение, полученные яйца делили поровну, «починальник» же получал лишний десяток (Романов, 1912, 177).

О разных обязанностях волочебников и распределении между ними собранных подарков говорится в концовках многих песен: волочебники просили «не морить их, а скорее подарить». Хозяйка должна была поставить сковородку в печь, пойти в клеть за колбасой и пр. и вынести все это певцам, которые все разделят как положено³⁴.

Волочебные песни были приурочены к первому дню пасхи, и это определило их содержание. В наиболее полных, типичных для

XIX в. вариантах действующими лицами являются «святые праздники» и сам бог, а повторяющийся после каждой строчки припев идет из церковных песнопений. Встречались и другие припевы, взятые из весенних песен³⁵.

По типу, структуре и основной функции волочебные песни такие же поздравительно-заклинательные, как колядки и другие, певшиеся при обходах дворов. У них те же излюбленные приемы изображения действительности, что в колядках и величальных песнях, — желаемое, идеальное рисуется как реально существующее. Есть и общие художественные образы, типичные описания, сопоставления, эпитеты; часты повторения слов, строк и особенно характерные для обрядовых песен захваты из строки в строку — вторая половина строчки повторяется как начало следующей и т. д. Волочебные песни, если можно так выразиться, в их классической форме, как и колядки, — повествовательного характера, имеют трехчастную форму: 1) вступление, 2) основная повествовательная часть и 3) благопожелание и просьба вознаградить поющих.

Во вступлении обычно говорится, как собирались волочебники, как они шли и искали двор такого-то хозяина (аналогично с запевами колядок). Двор, разумеется, богатый: он стоит на высоком берегу, вокруг железный тын, «воколо эгороду ўсё железны тын... вереюшки ўсё точоные, вороцитики позлачоные, подворотенка — бела рыба косьць... а замочки серэбранныя» (*Шейн*, 1877, 137)³⁶.

Это типичное для волочебных песен описание двора. Оно такое же, как в колядках и в величальных песнях; такое же сходство наблюдается, как будет видно дальше, в описании одежды хозяина и хозяйки, убранства стола. Случается, что на дворе оказывается винный колодец (*Шейн*, 1877, 157) или колодцы, полные рыжим золотом, чистым серебром (*Романов*, 1912, 163), но это уже дополнительные штрихи, имеющие целью представить двор как можно более богатым.

Дальше волочебники обращаются к хозяину, спрашивают, дома ли он, просят его поскорее встать, умыться и одеться. Одежда у хозяина, естественно, дорогая и красивая: белая свитка, шуба атласная, шапка пуховая или бобровая, боты козловые; «господынечка» должна надеть «суконьки шелковеньки», атласные и т. п.

Хозяина просят посмотреть в окно на чудо, которое случилось на его дворе. Там стоят столы дубовые, застеленные китайкой, на них кубочки «золоценькие» или «серебряные», вино, пиво, мед и пр. За столами сидят особо важные почетные гости — сам бог со всеми святыми праздниками. При этом перечисляются последовательно все значительные годовые праздники, начиная от рождества и нового года, причем во всех праздниках отмечается то, что важно для крестьянина. Все святые заняты тем, чтобы вырастить и убрать урожай: Юрий — с росой, землю отмыкает, весну выпускает, Микола — с травой, Петр — с мелким дождем, Илья золотым серпом

начинает жатву и пр. Берегут они и скот. Вот пример подобного перечисления «свят»:

Святы Юрьы по лугу ходзиць,
По лугу ходзиць, кони пасець,
Каб были добры да побрыкивали.
Святы Микола по межах ходзиць,
По межах ходзиць, жито родзиць,
Святоя Ёщесьця поле выметаець,
Поле выметаець, колос высыпаець.
Свята Тройца жито красуець',
Святы Дзевятник краску здымаець,
Краску здымаець, нятку становиць.
Святы Иван да помогаець,
А святы Илля зажинаець,
Зологым сярпом, правой ручкой,
А Иллева жонка слаўная жнейка:
Гдзе раз рэзнець, там сноп кладзець,
Гдзе горушачки, там копушачки,
Гдзе ложочак, там снопочак...

(Шейн, 1877, 138—139)

В песне перечислены все важные для земледельца календарные даты, отмечающие начало сельскохозяйственных работ. Перед нами проходит весь весенне-летний земледельческий календарь — от первых весенних всходов до самого ответственного момента — уборки хлеба, на чем и фиксируется основное внимание. Описание жатвы иногда переходит в заклинание на урожай:

Часты густы на небе звезды,
Часьцей, гусьцей у слаўного мужа,
У слаўного мужа да ў поли снопы,
У слаўного мужа, пана Петрычка.

(Шейн, 1877, 139)

Здесь уже явное заимствование из жнивных песен.

Обычно, когда начинают перечислять праздники, оказывается, что кто-то из «святых» отсутствует, чаще Юрий и Микола, иногда Петр, Илья. Они-то якобы и делают самое важное дело — обеспечивают урожай.

Илья с Пятром у цыстым поли,
У цыстым поли пы мижам ходють,
Пы мижам ходють, жита родють,
Колысым колосють, ядром ядрэнють.

(Романов, 1912, 174)

Бывает, что «по полю сам бог ходзе, жито родзе, жито и пшеницу, ўсякую пашницу» (Шейн, 1877, 143), а хозяину, который едет смотреть свое жито, встречаются Юрий и Микола и говорят, что ехать незачем, жито удалось, его жали молодые жнейки золотыми серпами и снопы на поле чаще, гуще, чем звезды на небе (Романов, 1912, 175; Шейн, 1877, 143).

Е. В. Аничков, процитировав песню, опубликованную в «Виленском вестнике» (1891, № 93), которая оканчивается описанием урожая, выращенного Юрием³⁷, писал, что этот вариант дает представление о типе, наиболее близком к первоначальному. Действительно, богатый урожай — центральный момент песни, все остальное лишь подводит к нему. При этом ожидаемое дается как уже совершившееся — урожай поспел, сжат и даже убран в закрома, обмолочен и из него выпечен хлеб. Здесь явно выступает продуцирующая магия, песня звучит как заклинание. Произносилось оно, когда полевые работы только должны были начаться, когда ожидали появления всходов.

Изображением того, что должно произойти, старались предварить ход событий, повлиять на них.

В некоторых песнях, записанных В. Н. Добровольским в Смоленской губ., не «святые праздники» работают в поле, а сами крестьяне, мужи честные благочестивые, собираются и «радуют раду

*Сеяние льна. Д. Шинякино Костюковского у.
Рязанской губ.*



добрую, раду добрую, хозяйскую», кто из них будет запахивать и засеивать:

Засивать будить пани Ахрем,
Яго рука щасливая,
Щасливая, хлебародная...

(Добровольский, IV, 183, № 24б)

Собравшиеся ждут «двух празникыў вясельных» — это «свет Ягорий с шоўковой травой, свет Микола с засеиваемым» (*Добровольский, IV, 182, № 24а*), после которых надо выезжать в поле. Здесь уже вполне реалистически переданы весенние заботы крестьян, их подготовка к предстоящим полевым работам, называются сроки этих работ.

В некоторых белорусских песнях воловобичи приглашают хозяина идти «в поле жыто глядзець», оно

На горе похилилося,
В долине в трубы повилося;
Чисто густо на небе звезды,
Часцей, гусцей на ниве конки.

(Берман, 1873, 11)

Поле ждет, чтобы его скорее убрали, так как оно не может больше держать тяжелый колос.

Встречается и прямое пожелание урожая, подобное тому, какое есть в некоторых колядках:

А дай жа ж, божа, на таку ўмалот,
На таку ўмалот, у жорнях намол,
У жорнях намол, у дзяжы падход,
У дзяжы падход, у печы падрост!

(Песні народных свят . . ., 94)

Картины созревшего урожая и его уборки очень близки к аналогичным картинам из жнивных песен. В них особенно часто повторяется сравнение сжатого поля со звездным небом, причем снопов на поле больше, чем звезд. Этот образ постоянно встречается в белорусских и украинских жнивных песнях. В них поется о таком же ядринистом, колосистом жите, нива уже не может держать налившегося колоса; жнут хлеб обычно золотыми серпами (в воловобичи песни эти идеализированные описания и образы вошли, вероятно, из жнивных песен, где они органичны).

Упоминания об имеющихся у хозяина огромных стадах лошадей и коров, о необычном приплоде скота, типичные для колядок, в воловобичи песни единичны. Объясняется это, возможно, тем,

что колядки желали благополучия на весь год, и потому в них перечислялось все, от чего оно зависело, волочебные же песни отмечали определенный момент, когда все внимание сосредоточивалось на подготовке к севу. Но забота о скоте проявляется и в волочебных песнях. В одной песне хозяину предлагали зажечь свечку восковую и сходить в овчарник, коровник, свинарник посмотреть свою скотину: «Таму скоту нету счоту» (Романов, 1912, 171). В другой говорилось, что у хозяина большая радость — сорок кобылок ожеребилось, сорок коров отелилось (Романов, 1912, 166). Аналогичную песню встречаем и в сборнике П. В. Шейна (1877, 148). Характерно, что в волочебных песнях вслед за коровами называются пчелы — пчеловодство в хозяйстве белорусов имело существенное значение.

Содержание волочебных песен, их образы, близость к другим величально-заклинательным песням аграрного цикла убедительно свидетельствуют, что это древние аграрные песни-благопожелания, певшиеся при весенних обходах дворов перед началом сева. Характерна и заключительная формула некоторых песен:

Песьня спета проти лета,
Проти лета, проти теплага.

(Романов, 1912, 176)

Песня «Ай во поле! Ай во поле липанька»



Эта концовка звучит как заклинание, подобно ключевым словам заговоров или заключению подблюдных песен («кому вынется — тому сбудется»). Все, о чем пелось в песне, должно сбыться.

В песнях волочевники часто желали хозяевам богатства, здоровья, веселья:

Песенька спета напроці лета,
А будзь жа весел, як вясна красна,
А будзь жа ціхі, як ціха лета,
А будзь жа багаты, як багата восень.
А ты, гаспадынька, ўсё дагадайся:
Скавародку — ў печ, на яечкі — ў клець,
Кусок сала пакрышыці
А калбаскаю абгарадзіці,
Кварту гарэлкі і сыр тарэлкі.
Зялён явар, зялёны.

(Песні народных свят . . . , 82)

И. И. Земцовский показал, что по характеру мелоса волочевные песни не отличаются от песен других календарных циклов. Наиболее близки они к колядкам и веснянкам. «В волочевной обрядности, в текстах и напевах волочевных песен бесспорна связь с колядами и веснянками» (Земцовский, 1975, 113).

Когда волочевные песни оказались приуроченными к пасхе, в тексты их были внесены соответствующие изменения, появились новые христианские образы и припев. Потом начался обратный процесс: развернутая эпическая часть с описанием церковных праздников сокращалась и отпала, остались вступительная часть, пожелание или описание обильного урожая, выпрашивание угощения, иногда же — только поздравление с праздником и требование вознаграждения, ради которого песню и пели. Примером этого могут служить волочевные песни, записанные в Западной Сибири фольклорными экспедициями Омского педагогического института (раньше волочевные песни из Западной Сибири известны не были). По сведению Л. В. Новоселовой, в Омской обл. записано 15 волочевных и величальных песен. Пели их не только мужчины, но и смешанные хоры или одни женщины: «бабы соберутся вечером, сядут и поют»; «соберемся, или одна сяду и пою» (материалы Л. В. Новоселовой). Из этого уже видно, что исполнение песен утратило ритуальный характер, в связи с чем из текстов их выпало перечисление обязанностей отдельных волочевщиков.

Иногда песни вспоминали с трудом, сообщали только их отрывки. Так, в 1969 г. В. Я. Санникова и А. Т. Дмитриева, слышавшие в детстве волочевников в своей деревне Знаменка Тарского р-на, смогли припомнить лишь начало песни, которая, по их словам, была длинная: «все праздники перечисляет» (материалы Л. В. Но-

воселовой). Позже были записаны еще несколько песен. Несмотря на значительные сокращения, особенно в центральной, повествовательной части (перечисление праздников и мотив чуда), эти песни сохраняют основные особенности произведений этого типа: трехчастное построение, традиционную образность и стиль. Обязательно сохраняется заключительная часть с просьбой поднести угощение певцам и угрозам тому, кто этого не сделает: «Кто не даст яйцо — сдохни овечка» и т. п.

Обнаруженные в Западной Сибири волочебные песни (несколько песен было записано также Мельниковым в Новосибирской обл.) нельзя рассматривать как открытие нового очага, заставляющего пересмотреть границы их распространения. Это типичные белорусские песни, принесенные сюда переселенцами из Белоруссии и сохранившиеся в течение определенного времени как знак своей национальной принадлежности.

Такую же судьбу испытали волочебные песни и в Новоржевском р-не Калининской обл., куда они были также занесены белорусами. Г. Г. Шаповалова записала здесь в 1968 г. несколько коротеньких песен или отрывков их. Волочебный обряд, утратив свое значение, превратился в выпрашивание подаяния, да и песни совершенно разрушились (правда, в Новоржевском р-не были записаны и три варианта волочебных песен, в которых упоминаются работающие в поле «праздники» — Егорий, Микола, Илья-пророк, но и эти варианты короткие, вспоминали их с трудом, с пропусками).

По-видимому, по аналогии с дифференцированным обрядом колядования у белорусов и украинцев (каждому члену семьи пели особую колядку) волочебники стали петь песню не только хозяйину, но и его жене, дочери, сыну. В качестве величальных песен для юношей и особенно девушек использовались лирические и свадебные песни. Такова песня о молодце, который хочет подстрелить сокола, сокол же просит оставить его в живых — он пригодится, когда молодец поедет жениться, перевезет его невесту через море. Сюжет этот известен как у восточных, так и у южных славян, у которых эта песня свадебная.

Для песен, обращенных к девушке-невесте, характерны мотивы венка и кольца — символы замужества. В песне «Литала пава» (Романов, 1912, 170; Шейн, 1877, 161; и др.) дается образ девушки, у которой ветер унес венок; за того, кто его найдет, девушка обещает выйти замуж. Аналогична песня «На синем Дунае»: красная панна мыла руки и уронила перстень, она просит рыбаков найти его (Берман, 1873, 12). К свадебным песням близка песня о девушке, которая пасла коней и задремала; кони разбрелись, девушка ищет их и спрашивает встречных молодцов, не видели ли они ее коней; молодцы загадывают ей, как и в свадебной песне, загадки (Романов, 1912, 167—168, № 9, 10; и др.). Брачная символика — переход по жердочке через реку — служит основой песни «Через Дунай гибка

кладка» (*Шейн*, 1877, 152, № 154). Пожелание девушке жениха высказывается и в песне «А што ж ты, рожа, одна в гародзи» (*Шейн*, 1877, 164, № 156).

Мотивы любви и брака для весенней обрядности закономерны, но упомянутые и им подобные песни не являются собственно волочечными. Волочечники стали включать их в свой репертуар, чтобы повеличать всех членов семьи, а также и для того, чтобы потребовать за свой труд большего вознаграждения. По своей структуре эти песни также отличаются от волочечных, началом многих из них служит прием психологического параллелизма, что для аграрных песен-заклинаний не характерно. И надо отметить, что если П. Бессонов и Е. Романов публиковали эти песни как волочечные, то П. В. Шейн выделял их в особую группу — песни «великодные» — и характеризовал следующим образом: «По заурядности их содержания они пока не нуждаются в особом разъяснении» (1877, 133). При этом он отметил их сходство с весенними песнями, с троицкими и с семейными необрядовыми. Песни эти пелись на пасху не только волочечниками, но и девушками.

Обычай ходить на пасху с волочечными песнями в Белоруссии к концу XIX в. во многих местах уже исчезал. О разрушении обряда говорит и то, что с песнями стали ходить поздравлять на пасху девушки. «Волокать» ходили и дети. Ю. Ф. Крачковский пишет: «Сельские мальчики ходят по домам, поют песни и собирают в подарок яйца: сами они называются «волочечниками» во главе с починальником-мехоношей, иногда скрыпачом» (*Крачковский*, 1874, 107). Спев песню, ребятишки просили вознаграждения — яиц, стараясь набрать их как можно больше. Если же яиц не давали, то желали: «Штоб на твоей пячи крапива расла! Штоб твоя нива зельем зарасла!» (*Крачковский*, 1874, 111). В какой-то степени исчезновению обряда содействовала и активная борьба против него духовенства. И. И. Носович писал: «Ныне православное духовенство уничтожило этот обычай бродить по домам с пением» (*Носович*, 1873, 58); то же отмечал и Е. Р. Романов (1912, 58). Однако, как можно судить по материалам, собранным экспедициями Института искусствоведения, этнографии и фольклора АН БССР, в отдельных местах этот обычай сохранился до наших дней (песни, с которыми ходят поздравлять, значительно изменились).

П. В. Шейн отмечал, что «в прежнее время» в Оршанском у. Могилевской губ. и некоторых других местностях на пасху ходили и кукольники. По существу это те же волочечники, но они носили с собой широкий длинный ящик, в дно его были вбиты колышки, на которых вращались обитые разноцветным сукном лошадки. Во время пения ящик двигали взад и вперед, отчего фигурки лошадок вращались (*Шейн*, 1877, 135—136). Песни пелись волочечные, с теми же припевами и концовками, только запев изменялся: вместо «шли волочечники» пели «шли-пришли кукольнички, играючи,

спеваючи» (Шейн, 1877, 158) или «нуцы, братцы-кукольнички». Ящик с фигурками лошадок появился у волочебников явно под влиянием «вертепа», «батлейки», с которыми в Белоруссии ходили колядовщики, только вместо рождественской драмы в ящике было стадо, пасомое «св. Ягорием», в обязанности которого, как верили, входило охранять домашний скот. Здесь намечался уже переход к следовавшему за пасхой юрьеву дню, когда впервые выгоняли домашний скот в поле.

Н. М. Никольский, детально изучивший волочебные песни, видел в обходе волочебниками домов остатки древнего весеннего аграрно-магического обряда. Следы земледельческого культа он находил и в песнях. Наиболее древними, по его мнению, являются песни «житные», в которых рисуется образ созревшего жита; оно представляется живым существом, может разговаривать. Песни же с центральным образом «чуда» (на дворе собрались святые праздники) он считал более поздней христианизированной переработкой, в которой святые заменили древних полевых духов — хозяев поля; песни эти характеризуют уже более позднюю стадию обряда, когда он из поля, где первоначально совершался, был перенесен в крестьянский двор. Волочебники же, по мнению Н. М. Никольского, — древние кудесники, исполнители обряда³⁸.

Все имеющиеся материалы убеждают, что основными для волочебников были песни о «чуде», они теснейшим образом связаны с обрядом, рассказывают, как он был организован и как проходил. Следов древнего мифа в этих песнях в сущности нет, в них, как было показано, рисуются предстоящие полевые работы вплоть до кульминационного момента — жатвы, а упоминающиеся праздники отмечают их сроки. Песни же «житные» (по терминологии Н. М. Никольского), собственно жатвенные, вошли в репертуар волочебников потому, что имели такую же величально-заклинательную функцию и в них очень красочно рисовалось то, чего желали хозяевам, — богатый урожай.

По-видимому, волочебный обход в той форме, в какой он был зафиксирован в XIX в., сложился достаточно поздно. За это говорит как содержание основной группы песен, так и распространение этого обряда лишь у белорусов (и в некоторых соседних областях); у русских и украинцев, так же как и у других славянских народов, его не было. Образцом для него в первую очередь послужило колядование, и не случайно в волочебных песнях использованы форма и многие типические образы колядок, да и организовывались группы волочебников так же, как и группы колядовщиков. Но это не значит, что обряд не имел древних корней. Основой его, несомненно, были древние весенние обходы дворов с благопожеланиями и заклинаниями на урожай, какие сохранились и у многих европейских народов.

Вьюнины

У русских пасхальных обходов дворов, подобных волочечным, не было, но в нескольких губерниях зафиксирован особый обычай поздравления на пасху молодоженов — так называемые *вьюнины* (*вьюнец*, *вьюнишник*), или «окликание молодых». Вьюнины мало привлекали внимание этнографов и фольклористов, хотя они представляют несомненный интерес как сочетание календарной обрядности с элементами свадебной. К концу XIX в. они сохранились на ограниченной территории — только в четырех центральных русских губерниях: Костромской, Ярославской, Нижегородской и Владимирской; у украинцев и белорусов они не встречались. Однако есть основание предполагать, что раньше они были распространены значительно шире, так как Стоглав осуждал тех, которые «оклички на радунице творят и вьюнец».

Вьюнины входили в цикл весенних аграрно-магических обрядов. «Окликание молодых» в субботу на пасхальной неделе или — чаще — в следующее за ней фомино воскресенье (в Костромской губ. оно и называлось «кликушное»). По сути это было как бы завершение весеннего чествования молодоженов, начатого на масленицу. Но вьюнины имели и другую общественную функцию.

По форме и характеру исполнения «окликание молодых» близко к другим календарным обходам дворов с благопожеланиями, особенно к колядованию и к пасхальным обходам волочечников в Белоруссии. Но есть и важное отличие. В колядовании активно участвовала молодежь, «окликальщиками» в XIX в. были преимущественно женатые мужчины (даже старики); ходили окликать и замужние женщины, часто отдельно от мужчин, девушки же к этому обряду не допускались.

М. М. Зимин, описавший в начале XIX в. вьюнины в Ковернинском у. Костромской губ., отмечал, что в пасхальную субботу, в полдень, собирались мужики, иногда всем «обчеством» во главе со стариками («коноводами») и ходили по домам, где были супружеские пары, поженившиеся в истекшем году; там они пели вьюницу, за что получали угощение (Зимин, 1920, 38—39). В другом уезде той же губернии — Юрьевецком — собирались отдельные группы: утром окликали ребятишки, к вечеру — женщины, а потом уже мужчины (Груздев, 1922, 93). В Рожковской вол. Семеновского у. Нижегородской губ. «окликание молодых» с утра также начинали дети, а в полдень — мужики, сопровождаемые разряженными женщинами и девушками (Изгой, 1910). Начало окликания детьми, так же как и совместное хождение мужчин и женщин, а тем более девушек, — явление позднее, свидетельствующее о забвении первоначального значения обряда и превращении его в забаву.

По описанию И. В. Костоловского (начало XX в.), в Рыбинском у. Ярославской губ. молодые в пасхальную субботу по обычаю долж-

ны были ехать к родителям молодухи, но до этого, рано утром, когда они еще спали, к их крыльцу приходили мужики-соседи. Они стучали палкой о крыльцо и произносили вьюницу, призывая молодых выйти на крыльцо и вынести угощение. Молодая угощала пришедших, подносила им вино и обязательно давала яйца.

Угостить старались как можно лучше. Если окликальщики оставались довольны, то благодарили и желали молодой всяких благ: «Дай те бог, молодуха, чтоб у тя всего было вдоволь. Дай те бог, чтоб у тя, молодуха, было сколько в лесу пеньков — столько бы у тя сынков; сколько в лугу кочек — столько бы у тя и дочек». Если же угощали плохо, то «мужики постараются наговорить совершенно противоположных пожеланий», как, например: «Дай те бог, молодуха, чтоб у тя народилось сколько в поле огородов — столько бы у тя и уродов».

После ухода окликальщиков приходили ребяташки и проделывали все то, что до них мужчины: стучали о крыльцо с тем же приговором. Молодуха угощала их пирогами, оделяла яйцами и гостинцами (ИЭ, ф. ОЛЕАЭ, д. 80, № 49, л. 1 об).

Таким образом, еще в начале XX в., когда обряд уже утратил свой смысл, основными окликальщиками оставались мужчины.

В середине же XIX в. прежняя обрядовая функция вьюнин еще стойко сохранялась. Об этом говорит как строго соблюдавшееся половозрастное разделение окликальщиков, так и оформление женской процессии. Так, в селах Ковровского у. Владимирской губ. из кружка женщин выделялись две «побойчье», которые предводительствовали процессией. Одна из них скакала на помеле из мочалы и с колокольчиком, другая несла елку, украшенную разноцветными лентами, платками и полотенцами, т. е. свадебный символ — «красоту» (Владимирский сборник. М., 1857, с. 41). Подобное же шествие, как видно из описания, сделанного Д. Прилуцким в 1853 г., было и в Чухломском у. Костромской губ. (ГО, XVIII, 21). Здесь в фомино («кликушино») воскресенье после обедни все женщины деревни собирались на улице и шли к дому, где была молодая. Одна из женщин ехала впереди верхом на помеле, привязанном к длинному шесту, в руках она держала палку. Молодуха, увидев приближающуюся толпу, запирала дверь, а предводительница стучала палкой в дверь и трижды обращалась к «молодой юнице» с требованием яиц и пирогов:

Не дашь яйца, пирога конца —
Потеряешь молодца,
Будешь ветренница.

Мы тя в хлев запрем,
Помслом заткнем,
И не выпустим.

Приговор близок к записанному И. В. Костоловским в Рыбинском у.: то же постукивание палкой о крыльцо (возможно, это уце-

левшая древняя деталь обряда). Но интересны слова, которые приносила молодуха, открывая дверь:

Соседушки, голубушки,
Меня любите и жалуйте,
К себе примите в подруженьки.

После этого женщины входили в дом, где угощались и плясали, затем молодуха собирала со всей деревни девушек и угощала их. В этом варианте вьюнин сохранились детали, раскрывающие, возможно, их первоначальный смысл. Молодая женщина, недавно вышедшая замуж, прощалась со своими прежними подружками и просила замужних женщин принять ее к себе «в подруженьки», т. е. переходила в новый для нее общественный круг. Таким образом, вьюнины, помимо пожелания всякого благополучия молодым (что проецировалось и на урожай), знаменовали переход их в другое семейно-общественное положение. Естественно, что исполнителями обряда были только семейные крестьяне.

Предположение, что вьюнины были обрядом приема молодых в сельскую общину, подтверждают материалы И. В. Костловского. После прихода окликальщиков «новожены» вместе с родителями и родными молодой ехали к родителям молодухи, где для них было приготовлено угощение — в Рыбинском у. этот пир и назывался вьюнинами. По мнению собирателя, обычай этот «принадлежит к последнему брачному пиру и всегда отправляется в доме молодухи». Вьюнины³⁹ были как бы завершением бракосочетания. До них молодой не покидал жены, после же мог уходить на отхожие промыслы или еще куда-либо. До вьюнин свекровь не давала молодой тяжелой работы, «после вьюнин молодуха вполне вступала на свой тяжелый жизненный путь, который присущ всем нашим крестьянским женщинам» (ИЭ, ф. ОЛЕАЭ, д. 80, № 49, л. 1—2 об.).

Во вьюнишной песне, записанной в 1967 г. студенческой фольклорной экспедицией Горьковского университета, также подчеркивается мысль, что окликание переводит женщину в другую семейно-общинную группу, утверждает ее в новом качестве. Укладывая свою жену спать, молодой муж говорит ей:

Завтра рано по утру да окликальщики придут,
Приокликати меня, да приузывати тебя,
Ну-ко будь, моя молодуха, окликанная.

(ГУ, колл. 31, п. 1, д. 1, № 7)

Для окликанья молодых существовали особые песни — *вьюнишные*. Их выделяет прежде всего только им присущий припев: «вьюнец — молодец (или: молодой)», «вьюница — молодца (или: молодая)». По типу это такие же песни-благопожелания, певшиеся при обходах дворов, как колядки и волочебные песни. «Сходство

их с колядками несомненно: тот же обход дворов, то же величание, то же требование подарка, та же угроза скупым и т. п.» (*Земцовский*, 1973, 41).

Наиболее типичная вьюнишная песня (варианты ее записаны на всей территории распространения вьюнин), как и наиболее развернутые колядки, состоит из трех частей: введения, основной — эпической, в которой в иносказательной форме высказывается пожелание благополучия, и заключения — просьбы о вознаграждении. Совпадают и некоторые образы, но основное содержание вьюнишных песен специфично.

Зачин сходен с колядками и волочебными песнями — окликальщики идут и ищут двор вьюнцов. В самом обширном по объему варианте вьюнишной песни из Владимирской губ. (Владимирские губернские ведомости, 1863, 14 октября, № 41) окликальщики изображены в виде силы-армии, подобно тому как иногда изображались и волочебники:

То не пыль в поле пылит,
Не дубрава-мать шумит,
Вьюнец молодой,
Вьюница молодая!
Не дубрава-мать шумит,
Сила-армия валит,
Приворачивай, ребята,
На крутую на гору,
На крутую на гору,
Ко вьюнцову ко двору.

Обычно конкретизируется, чей двор ищут, куда идут: «Во деревне во Ильинской, у Ефима молодца» (*Терещенко*, V, 24); «Во Семёновском приходе, у Ивана на дворе» (ГО, XXIII, 26) и т. п.

Есть песни, начинающиеся с вопроса: «Дома ли хозяин?». К хозяину обращаются за разрешением окликать молодых, т. е. опять зачины, подобные колядочным.

Упоминание двора, который окликальщики ищут, дает возможность использовать готовое клише — типовое идеализированное описание богатого двора в величальных песнях. Но во вьюнишных песнях это описание редко такое развернутое, как в колядках, и это связано с их основной задачей. В колядках и волочебных песнях описание богатого двора имело первоначально магическую функцию — желаемое изображалось как действительное. Во вьюнишных же оно было лишь вступлением, подводившим к центральным образам вьюнца и вьюницы.

Образы же основной части вьюнишной песни специфичны. Чаще в ней говорится о дереве, растущем посреди двора; на вершине его «соловей гнездо завил, малых деток выводил», посредине — «пчелы ярые шумят, много меду наносят». Эти образы-символы говорят об

образовавшейся новой семье (дерево), которая гнездышко вьет, сулят ей детей, довольство и согласие.

Путем постепенного сужения образов песня подводит к центральному образу — под деревом роскошно убранная кровать (она описывается детально), на ней вьюнец с молодой женой; он обращается к ней с ласковыми словами, забавляет игрой на гусях. Во дворе находится и терем, в котором на столах, накрытых браными скатертями, расставлены для дорогих гостей всевозможные яства. Гости эти — родители и родные молодухи (только в одном варианте появились традиционные для свадебных песен князья-бояре); это в какой-то мере подтверждает, что вьюнины были завершением свадебных торжеств.

Как можно видеть, образность вьюнишных песен во многом общая с песнями величальными — благопожеланиями и свадебными, используются и те же приемы их создания: гиперболизация, идеализация. Но в соответствии с назначением песен традиционные описания, ставшие уже типическими формулами, несколько видоизменяются, сокращаются или дополняются новыми, появляются и новые образы, подчиненные центральному — символу новой семьи (дерево, гнездо, кровать). Все это придает образной системе вьюнишных песен известную специфику. Цель же ее — создать картину благополучия, согласия, достатка и посредством изображения желаемого как действительного магически повлиять на судьбу молодоженов.

Важную особенность вьюнишных песен составляют включаемые в них наставления молодухе, как ей следует вести себя в семье мужа. В варианте из Гороховецкого у. Владимирской губ. окликальщики от имени молодого говорят ей, чтобы она отвыкала «от своей стороны»:

Отца-матери свою,	Ко моей стороне,
Роду-племенн всего.	К отцу-матери мому,
Привыкай-ко, привыкай	Роду-племенн всему.

Далее говорится, как молодуха должна угождать свекру, свекрови, деверям, золовкам. Почти буквально такие же наставления содержатся в песне, приведенной М. М. Зиминим и предназначенной специально вьюнице (Зимин, 1920, 39—40). В Ковернинском у., помимо общей песни, обращенной к обоим молодым, каждому пели и особые песни. Аналогичное поучение сохранилось и в песне из Горьковской обл., записанной в 1967 г. по воспоминаниям:

. . Не научить ли молодую,	А свекрови норови,
Как во чужих людях жить.	Чаще дров в избу носи...
Вьюнешник, ой, молодая!	
Уж ты свекру норови,	Уж ты мужу норови,
Почаще тятенькой зови,	Чаще банюшку топн...

(ГУ, колл. 31, п. 1, д. 2, № 74)

Подобные поучения характерны для свадебных песен и особенно причетов. Но невесту учили, как жить в чужих людях, родные — мать, старшая сестра, тетка, крестная. Во вьюнихах же окликальщики действовали и говорили уже от имени всей сельской общины; чаще в роли наставниц выступали женщины. В этом плане интересные материалы, собранные В. Андронниковым. В Юрьевском у. Костромской губ. у мужчин и женщин, ходивших окликать раздельно, были и разные песни. «Мужской» вьюнец — обычный, «бабий» же специфичен и обращен только к молодой:

Научить ли тебя, вьюница,
Как в чужих-то людях жить?
Ой ли, вьюница, ой, молодая!
Во чужих-то людях жить
Надо каждому служить...

(Андронников, 1911, 41)

Дальше разъяснялось, кому и как надо «служить». Так женщины деревни, принимая в свой круг молодую, поучали ее.

Как видно из материалов М. М. Зимина и В. Андронникова, существовали как обобщенные вьюнишные песни, так и дифференцированные, певшиеся мужу и жене отдельно. Это можно сопоставить с обобщенным и дифференцированным типом колядок, но причины этого другие. Разные типы колядования были связаны, как показал В. И. Чичеров⁴⁰, с разными типами семьи и семейных отношений. Дифференциация же вьюнишных песен была в основном связана с половозрастным делением сельской общины; мужчины принимали в общину молодого, женщины в свою группу молодую. Имело значение, особенно на последних этапах сохранения обряда, стремление получить лучшее угощение, поэтому старались побольше повелить молодоженов.

Вьюнишник сохранялся достаточно устойчиво. М. М. Зимин и В. Е. Груздев, наблюдавшие его в одно и то же время в разных уездах Костромской губ., утверждают, что он стал исчезать лишь в начале первой мировой войны. Причины этого они оба видели в одном и том же: дорого стало угощение, не стало выпя, а женихов забрали на войну. Но из описаний видно, что к этому времени вьюнишник уже полностью утратил свое былое обрядовое значение, сохранялся лишь по традиции и окликальщики шли поздравлять молодых в надежде на угощение и выпивку. В пережиточных же формах вьюнишник в отдельных местах Костромской и Горьковской областей сохранялся и позже, но поздравлять стали ходить только женщины и девушки (что раньше не допускалось), мужчины же, бывшие основными исполнителями обряда, окликать молодых уже не ходили. Так, экспедиция Института русской литературы АН СССР, работавшая в 1959 г. в Макарьевском р-не Костром-

ской обл., отмечала, что в первое воскресенье после пасхи девушки и женщины ходили поздравлять молодоженов и пели коротенькие песенки, например:

Вьюница-молодица,	Потеряешь молодца,
Подай наши яйца	Будешь ветреница,
В сенях на полице,	В хлеве запрем.
В красной солонице.	Помелом припрем.
Не подашь яйца —	

(ИРЛИ, фонограммархив. М., 559)

От песен со стройной, логически обоснованной и разработанной системой художественных образов на последнем этапе их существования остались лишь тема выпрашивания яиц и угрозы, иногда бессмысленные — вроде обещания «съесть на калачиках»; часто именно на наборе угроз поощие и изощрялись.

Такого же типа песенки были записаны и экспедицией Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР в 1972 г., но они уже не исполнялись, а информаторы вспоминали их, когда рассказывали, как проводили раньше «кликушное» воскресенье.

Шуточный характер песенок, участие в окликании девушек показывают, что обряд воспринимался уже как забава. Еще более убедительно свидетельствует об этом переход его к детям. Это было зафиксировано еще в конце XIX в. в Ростове, где поздравлять молодоженов ходили дети и при этом пели:

Вьюница молодая,	Сделаем новое крыльцо.
Выходи на крыльцо,	А не вынесешь яйцо —
Выноси яйцо.	Разломаем все крыльцо.
Если вынесешь яйцо —	

(Земцовский, 1970, с. 349, № 486)

Членам фольклорной экспедиции ленинградского Института музыки, театра и кинематографии, работавшей в 1969 г. в Угличском р-не Ярославской обл., рассказывали, как раньше справляли вьюнишник. Информаторы обращали внимание на то, что окликать ходили мальчики и девочки, которые кричали под окнами: «Вьюница молада, давай яйцо!» (ИМТК, эксп. 1969, т. 2, № 15; д. Есипово).

Переход в детскую игру — довольно распространенное явление для последней стадии жизни обрядов. Но важно отметить, что окликальщики — и взрослые и дети — обязательно требовали, чтобы им дали яйцо. В действительности яйца дарили редко, для взрослых готовили различное угощение, детям давали пряники, баранки, конфеты и другие лакомства, но в песнях и приговорах требование яиц сохранилось. Это свидетельствует, очевидно, о древней принадлежности обряда, показывает, что вьюницы входили в цикл весенней обрядности, для которой яйцо — символ новой возрождающейся

(или зарождающейся) жизни, что было важнейшим атрибутом. Эта символика вполне соответствовала и смыслу вьюнин.

В то же время вьюнины, по всей вероятности, являются пережитком древнего обряда — перехода новобрачной в род мужа, позднее ставшего обрядом приема в члены сельской общины, переходом в новую семейно-возрастную группу. Сочетание же завершающего брачного обряда с весенними календарными произошло естественным путем: браки в древности заключались преимущественно весной, а брачные обряды и символика в известной мере входили составной частью в весеннюю аграрную магию.

*

Обряды и магические действия, рассредоточенные по отдельным дням поста и пасхи, вероятно, являлись отдельными частями, сохранившимися рудиментами некогда единого большого весеннего аграрно-магического действия, назначение которого было обеспечить урожай и приплод скота. Исполнялся этот комплексный обряд перед началом полевых работ. Такое предположение высказывали ряд исследователей. Н. М. Никольский, например, считал, что великдень (пасха) был самым большим весенним земледельческим праздником, который продолжался несколько дней (от воскресенья до четверга). Основываясь на волочевых песнях, он старался восстановить примерную схему этого обряда, начинавшегося, по его мнению, очищением дома и двора, а затем переносимого в поле, где производились основные магические действия (*Никольский*, 1931, 265—272). Восстановить ход древнего обряда, а тем более отдельные его элементы по сохранившимся пережиткам, конечно, невозможно, но существование в прошлом большого единого весеннего обряда несомненно, оно подтверждается и материалами других народов. С принятием христианства обряд утратил свою целостность, первоначально входившие в него действия закрепились за отдельными днями (в разных местностях иногда за разными) и были дополнены по аналогии другими магическими действиями. Изначальная же функция большинства этих действий — *подготовка к весеннему севу* — прослеживается достаточно отчетливо.

Первое мая

В народном календаре видное место занимал праздник Первое мая, отмечавшийся как западноевропейскими, так и восточноевропейскими народами. Это был праздник, знаменовавший конец весны — начало лета, совершенно светский по своему характеру.

С конца XIX в. день 1 Мая стал общественно-политическим праздником трудящихся. В июле 1889 г. на Парижском конгрессе

II Интернационала в память о выступлении рабочих Чикаго, организовавших 1 мая 1886 г. забастовку и демонстрацию с требованием 8-часового рабочего дня, закончившиеся кровопролитным столкновением с полицией, этот день было решено отмечать как День международной солидарности рабочих. С 1891 г. 1 Мая стали отмечать рабочие России.

День 1 Мая приобрел большое политическое значение. Праздник получил новое звучание, новый характер, принципиально отличный от традиционной встречи лета. Он стал первым в истории пролетарским праздником, послужил образцом для новых революционных торжеств. При этом использовались и традиционные формы, в которые вкладывалось новое содержание.

В России это были маевки — нелегальные революционные сходки рабочих, которые проводились обычно за городом под видом прогулок. С начала XX в. разрозненные нелегальные сходки стали заменяться открытыми манифестациями в городах, и теперь основная черта праздника 1 Мая во всех странах — демонстрация трудящихся. В праздник 1 Мая органически вплелись лучшие традиции народного праздника весны.

После победы Великой Октябрьской революции 1 Мая стало одним из основных праздников Страны Советов, а в настоящее время — и всех стран социалистического содружества.

Название праздника — *май* — идет от римлян, которые торжественно отмечали начало этого месяца: «Первого мая с утра римляне обоего пола выходили в поле с музыкою собирать зеленые ветви; коими украшали двери своих родственников и друзей». В этот день они поливали друг друга водой, купались в Тибре, в который всталки бросали соломенные чучела (*Снегирев*, III, 82).

Действия, производимые 1 Мая, зафиксированы в некоторых средневековых литературных памятниках, а пережитки их сохранялись в XIX и начале XX в. (*Аничков*, 1903) ⁴¹. При всем их разнообразии первомайские обычаи имели общие черты. Центральным моментом их было внесение в село или город зеленого дерева, которое у всех народов называлось одинаково — май (или *майское дерево*). Внесение мая означало приход лета. Дерево ставили на поляне или площади, украшали его, вокруг него пела и танцевала молодежь. Свежей зеленью украшали себя, а также дома. В Германии и Дании, например, крестьяне 1 мая ездили по селам на лошадях, украшенных зеленью, держа в руках или приколотив на шляпы зеленые ветви. Это называлось «привозить лето на конях в село» (*Снегирев*, III, 85). К 1 мая на Западе были приурочены и весенние обходы дворов с пожеланием благополучия и урожая.

Все эти обычаи связаны с культом расцветающей растительности. «В основе цветочного праздника лежит стремление помочь и ускорить цветение хлебов, укрепивши себя самого и свое жилище цветам!» (*Аничков*, 1903, 167).

У восточнославянских народов обряды, связанные с культом растительности, были приурочены в основном с семиком-тронцей. Более поздние сроки их проведения были обусловлены прежде всего климатическими условиями — деревья на территории расселения восточных славян распускались и расцветали позже, чем в большей части стран Западной Европы. 1 мая отмечалось не везде, и обрядов с ним связано было немного. И. М. Снегирев характеризовал этот праздник так: «Первомайский праздник у городских жителей есть первое весеннее гулянье за городом, в роще, где более катаются в экипажах, чем гуляют пешне... Это гулянье, неизвестное в сельском быту на Руси, есть иностранное и новое» (Снегирев, III, 81). Е. В. Аничков также считал, что майское дерево (или столб) среди славянских народов бытовало только у чехов и поляков, в греко-славянском мире его нет, аналогия этому у русских — березка (Аничков, 1903, 140).

Такие категорические суждения не совсем соответствуют действительности. Майское дерево у восточных славян не сохранилось, но белорусы, например, тронцкую березку часто называли *масм*, а на Пинщине, как свидетельствует И. М. Снегирев, молодежь 1 мая ставила на лугу украшенное разноцветными лентами зеленое дерево и веселилась вокруг него (Снегирев, III, 88—89). У белорусов, конечно, могло сказаться и влияние поляков, но вполне вероятно, что это — воспоминание о древних обычаях, приуроченных ранее к 1 мая.

Имеются данные, позволяющие сделать заключение, что и у восточнославянских народов 1 мая осознавалось как рубеж между зимой и летом. Показательно, что во многих местах (особенно в Сибире) русские весеннюю пахоту и сев начинали 1 мая. Так, крестьяне Енисейской губ. считали, что в этот день, «хотя малость, а посеять пады» (Макаренко, 1913, 75). В Удинской вол. Иркутской губ. сеять, хотя бы немного, тоже начинали на Еремея-запрягальника (так называли крестьяне день 1 мая). На Еремея обычно начинали пахоту и украинцы. Название этого дня — Еремей-запрягальник — показывает, что в народе он осознавался как важная дата сельскохозяйственного календаря, отмечавшая начало летних работ.

Своеобразно отмечалось 1 мая в северных русских губерниях — Олонецкой и Архангельской. «В Петрозаводске встречают весну 1 мая с соломенным чучелом, которое, подняв на шесте, ставят на горке, потом садятся вокруг него пировать и по окончании пиршества сжигают чучело с песнями и плясками» (Снегирев, III, 13—14). Как показывают материалы С. И. Дмитриевой, собранные в 1975 г. во время экспедиции в Архангельскую обл., об этом обычае еще помнят пожилые крестьяне некоторых деревень Лешуконского (Юрома, Кеслома, Большие и Малые Нисогоры) и Пинежского (Кулой, Кулогора) районов. Костры жгли ночью, за деревней, на самом

высоком «угоре» (холме). Сжигали накопившийся за зиму хлам, смоляные бочки и пр. Костер старались сделать как можно выше («до неба»), в него подбрасывали сучья, вереск, а молодежь водила около него хороводы, пела песни, танцевала, иногда прыгала через костер. Когда огонь горел, кричали: «Лето встречаем, зиму проводим» (ИЭ, Материалы Архангельского отряда Восточнославянской экспедиции, 1975 г.). В некоторых местах у костров пили чай из самоваров с шаньгами и кулебяками. Аналогичные воспоминания о праздновании 1 мая были записаны в 1970 г. и в некоторых деревнях Холмогорского р-на (ИЭ, Материалы Архангельского отряда Восточнославянской экспедиции, 1970 г.).

Многие детали севернорусских первомайских костров, особенно сохранявшееся в первой половине XIX в. сожжение соломенного чучела, явно восходят к проводам масленицы, и не случайно там, где были первомайские костры, на масленицу огней не жгли. В суровых природных условиях Севера провода зимы были перенесены на более позднее время, когда весна действительно наступала. Но показательно, что перенесены были эти костры именно на 1 мая, а не на какой-либо другой праздник. Это свидетельствует, что 1 мая осознавалось издавна как важная календарная дата. И встречали на Севере в этот день не весну, а лето, как то и было полсжено на май.

О существовавшем у восточнославянских народов обычае жечь костры на 1 мая упоминает и В. Н. Харузина в работе о зажигании огня (*Харузина*, 1906, 111), но она не указывает, в каких именно областях это было принято. По ее мнению, зажигание огней обычно было связано с изменением состояния солнца, с мыслью об оплодотворяющей и производительной силе его. И несомненно, что, по древним воззрениям, майские костры, как и майское дерево, должны были стимулировать плодородие, обеспечивать урожай.

Свидетельств о праздновании 1 мая в дореволюционной деревне, как видим, немного, но из них видно, что этот день так или иначе отмечался в разных местах. (Надо также учитывать, что сведения о праздновании 1 мая в прошлом не собирались, что и обусловило в какой-то степени их скудость.)

Таким образом, распространившиеся в XIX в. в городах первомайские гулянья не были простым подражанием Западу, как то считали некоторые исследователи, а имели под собой давнюю традицию и сохраняли характерные особенности встречи лета. Они обязательно проводились в загородных рощах и пригородных парках, на лоне природы. Повсюду эти гулянья осмыслились традиционно как встреча лета. В Москве излюбленным местом первомайских гуляний были Сокольники. Здесь играла музыка, гуляющие могли напиться чаю из кипевших самоваров, вкусно поесть. Подобные гулянья были и в других городах. С конца XIX в. в первомайских гуляньях активно участвовали и рабочие.

Н. С. Полищук, изучавшая культуру и быт дореволюционных рабочих Нижнего Тагила, пишет: «Первого мая большинство тагильчан (всех сословий) ездило в лес на берег реки или пруда «встречать лето». Если день был рабочий, то отправлялись туда после работы, захватив с собою всякую снедь и вино. В лесу разводили костры «для стряпни», пели песни, плясали под гармонь. Поздно вечером возвращались домой. На железном руднике гулянье устраивалось еще и в обеденный перерыв — на горе Магните» (*Крупянская, Полищук, 1971, 161*). «Екатеринбургская неделя» еще в 1880 г. (№ 19) писала, что в ночь с 1 на 2 мая значительная часть жителей Нижнего Тагила уходила в поле встречать лето. О встрече лета 1 мая рассказывали и информаторы: «Снег в это время уже растает, появляются первые цветочки. На пикник в лес ездили многие; настряпают всего. Ездили в лес, на берег реки. Если день был рабочий, то ехали после работы — не все, а ездили. Считалось — лето встречать. Кто имел средства, тот ездил. Если ехать в лес, надо костер развести, что-то настряпать» (ИЭ, д. 31, ф. 18, № 5).

Встреча лета 1 мая проводилась в Петербурге, Москве, Воронеже, Туле и в других городах. «Традиционное первомайское гулянье в Москве особенно многолюдно в виду летней погоды. На многих фабриках и заводах рабочие были отпущены с обеда, а на некоторых рабочие не работали с утра», — сообщала газета «Зауральский край» в 1915 г. (№ 102).

Как можно видеть, рабочие еще в XIX в. участвовали в первомайских загородных гуляньях. Но подлинно рабочие маевки не были простыми увеселительными пикниками. Как уже отмечалось, на рубеже XX в. переловые рабочие, руководимые социал-демократической партией, придавали первомайским маевкам политический характер. Первомайские празднества становятся все более массовыми и целенаправленными.

Первый посев яровых

Обычаев, непосредственно связанных с весенним посевом, у восточнославянских народов было сравнительно немного. Но так или иначе первый весенний выезд в поле отмечался; это было начало, от которого во многом зависел будущий урожай. Основа обычаев и поверий, приуроченных к первому посеву, у русских, украинцев и белорусов была общая, но в отдельных местах они видоизменялись и дополнялись. Больше всего подобных обычаев сохранилось у белорусов. Первый выезд в поле у них иногда превращался в особый ритуал, и не случайно в одной из волочебных песен говорится, как хозяин должен запрягать коня и как выезжать в поле:

З солью, з хлебом, з белым яйцом,
З белым яйцом, з боскім слаўцом.

(Шейн, 1874, 88)

Прежде всего старались определить «счастливей» день, в который надо начинать сев. Почти никогда не начинали сеять в понедельник, считали также, что нельзя этого делать на благовещение. Белорусы в некоторых местах начинали посев в полнолуние, полагая, что колос от этого будет полным (*Крачковский*, 1874, 94). Но, как отмечалось, во многих местах весенняя пахота начиналась первого мая.

Многие крестьяне начинали сев в «чистый» четверг, так как верили, что пшеница родится в этом случае чистая, «як золото» (*Максимович*, 1877, 488). В д. Мелихово (Клепиковский р-н Рязанской обл.) первую борозду запахивали на пасху: «Один запахивает, которого выберут. Ночью он запахивает. Никто не знает когда» (МГУ, 1965, фолькл. практ., т. 2, № 24). Чаще же, кому начинать посев, определяли, как уже говорилось, по крестам, испеченным на средокрестье.

Во многих местах существовал обычай в день, когда собирались впервые выехать в поле, никому ничего не давать взаймы (ГМЭ, 1410, л. 23, Псковская губ.; ГО, XXIII, л. 7, Нижегородская губ.; *Зернова*, 1932, 24, Московская губ.; ГМЭ, 1060, л. 4, Орловская губ.; и др.). Делалось это якобы для того, чтобы не отдать урожай, «чтобы споринья была в зерне». Перейти или переехать дорогу выезжавшему сеять было «негоже» — «не взойдет семя» (*Макаренко*, 1933, 75); если на пути пахаря встречалась женщина, он в некоторых местах возвращался обратно. В Московской обл. зерно для посева везли в незавязанных мешках, иначе земля «завяжется», не будет родить (*Зернова*, 1932, 25).

Основное в обряде — это подготовка себя и всего необходимого для посева. Разумеется, крестьяне к этому готовились зимой, особенно постом: осматривали и чинили необходимый сельскохозяйственный инвентарь, следили за семенами и пр. Но успех предстоящих работ старались обеспечить и посредством разных магических приемов — как древнейших, так и идущих уже от православия.

Перед выездом в поле пахарь мылся и надевал все чистое, иногда и новую рубашку. Этот обычай, завершавший подготовительные очистительные обряды, был распространен очень широко. Иногда надевали рубашку, в которой причащались; это было принято и у украинцев (*Максимович*, 1877, 488). Пахать в некоторых местах выезжали натоцкак.

Прежде чем отправиться сеять, в некоторых местах у русских был обычай всей семьей собираться в избе за накрытым скатертью столом, на который ставили хлеб и соль; при этом закрывали все окна, дверь и печные трубы. Некоторое время сидели молча, потом вставали, молились и затем уже тот, кому назначено было пахать и сеять первому, — обычно это был старший в семье, ехал в поле. Так, поступали, например, в некоторых селениях Московской (ГО, XXI, 17, л. 20; *Зернова*, 1933, 24), Орловской (ГМЭ, 1145, л. 3 об.),

Курской (Машкин, 1862, 73), Пензенской (ГМЭ, 1398, л. 32), Енисейской губерний (Макаренко, 1913, 75) и др.⁴² В Самарской губ. при этом перед иконами клали горсть зерна, которое потом всыпали в приготовленные семена (Всеволожская, 1895, 33). Иногда брали в поле хлеб, который лежал на столе.

В семена обычно примешивали зерна, «освященные» на пасхе или в другие дни (ГО, ХХII, 17 л. 20; Зернова, 1932, 24; Иваницкий, 1890, 33). Часто в семена всыпали зерна, намолоченные из последнего снопа, а на Украине и в Белоруссии и из венка, который делали на дожинках (например, в Пинском у.; Булгаковский, 1890, 185). Украинцы иногда в семена для посева клали зерна, которыми ребяташки на новый год «сеяли» в избе (Чернявская, 1893, 87; и др.). Во многих местах большое значение придавали двойным колосьям — спорынье (по-белорусски спорыш); их берегли, считая, что они приносят урожай, зерна их также шли в посев.

Пахарь обязательно брал с собой в поле хлеб — в разных видах. Почти повсюду для этого берегли печенье-кресты от средокрестья и благовещенские просфоры; так поступали русские, украинцы и белорусы. «Без благовещенской просфоры ни один почтенный крестьянин не выедет засеять в поле», — писал Г. Тархов (ГМЭ, 1398, л. 32; с. Анниково Саранского у. Пензенской губ.). К этому присоединяли в некоторых местах специально испеченные каравай или хлебцы, кусок оставленного с пасхи кулича и др. С хлебом поступали по-разному. Иногда печенье-крест, просфору и другой хлеб крошили, смешивали с семенами и засевали. Часто пахарь принесенные хлебные изделия клал на землю, иногда в мешочке привязывал к лукошку, из которого сеял. В Гродненской губ. был обычай брать с собой в поле и скатерть, которую пахарь расстилал в поле, клал на нее хлеб, а затем, помолившись и перекрестив ниву, начинал пахать (Крачковский, 1874, 93).

По окончании пахоты первого дня крестьянин обычно съедал принесенный хлеб, иногда кормил им и лошадь (или волов) — это было особенно распространено у южных русских и украинцев; или же просфору съедала вся семья. Иногда хлеб зарывали на полосе в землю, клали на борозду, по углам нивы. Например, в Пинежском у. Архангельской губ. для начала сева пекли специальные хлебцы и клали их по углам полосы (Ефименко, 1878, 33).

Значение обрядового хлеба раскрывает приговор, записанный в с. Поляна (Свалевский окр. Закарпатской обл.). Хозяин, собираясь переить раз сеять, брал хлеб и говорил: «Хліб с хлібом сієти иду, абы быў хороший урожай». В поле он этот хлеб подбрасывал вверх, чтобы «велико росло», а потом приносил домой (ИЭ, д. 1378к, л. 220). В с. Березове Хустского окр. перед первым посевом бросали вверх горсть семян, чтобы растительность была такой же высокой, а когда кончали сев, подбрасывали вверх мешок, в котором было зерно (ИЭ, д. 1378к, л. 163).

Иногда брали в поле и яйца. Некоторые действия с ними очень похожи на обряды, совершавшиеся в юрьев день. Сделав на ниве одну борозду, пахарь гладил коня одним яйцом, а кобылу двумя, а потом, разбивая яйцо о лошадиные головы, говорил: «Штоб конь быу такой кругленький, как яечки» (*Добровольский*, IV, 162). В Красноборском р-не Архангельской обл. (д. Выволока) в «набируху» — корзину с семенами — клали вареные яйца, верили, что лен от этого будет больше и чище (МГУ, 1967, п. 1, т. 9, № 47).

В Нижнеудинском у. Иркутской губ. хозяйки заранее клали в семена скорлупу. Здесь же в набор предметов, с которыми отправлялись сеять, кроме просфоры, входили верба и свечка. Все это, а также краюшку хлеба клали в мешочек и привязывали к лукошку или мешку, из которого сеяли (*Виноградов*, 1918, 13). В некоторых местах Белоруссии на первый сев выезжали с вербой. В Закарпатье (Свалявский окр.) ветку вербы брали в рот, когда сеяли коноплю, веря, что от этого она будет хорошо расти (ИЭ, д. 1378з, 119); иногда же клали семена конопли в скорлупу от сырого яйца, причем сеяли первый раз в перчатке (ИЭ, д. 1378к, л. 224). В Тотемском у. Вологодской губ. сеяли с топором за поясом, полагая, что это охранит посевы от червей (ГМЭ, 339, л. 36), так же делали и в некоторых селениях Московской обл. (*Зернова*, 1932, 35).

Основным исконным предметом, с которым выезжали первый раз сеять, был, конечно, хлеб; он должен был накормить землю, вернуть ей силу, которую она затратила на его производство, и снова возродиться. Это была жертва перед посевом. Все же остальное добавили уже в разных местах для усиления эффекта действия.

Как можно видеть, крестьянин к севу готовил не только себя, но коня или волов. У белорусов в некоторых местах Виленской губ. выработался своего рода ритуал. Хозяин брал «на повод» (веревку) волов, выводил их, а хозяйка кропила их «святой» водой. Выехав на пашню, волов «освящал» еще раз уже хозяин (*Крачковский*, 1874, 92).

Сеяли обычно молча, но иногда произносились и приговоры типа коротких заклинательных формул. Так, в Топольской вол. (Бежецкий у.) при засеве говорили:

Народи, господи, с полосьмины три осьмины,
Народи, господи, на птиц небесных,
На всю нищу братью.
И на всех православных ⁴³.

(ИРЛИ, колл. 69, т. 15, № 287)

В с. Муравьеве (Орловский у.) сеятель, выехав в поле, обращался сначала с заклинанием к Илье-пророку (ГМЭ, 1060, л. 4). На Украине, в Полтавском окр., крестьянин перед первым севом говорил: «Роди, боже, на всякого долю, на лидачого и на крадящего и ни остав мене біз хліба з моею худобою» (ИИФЭ, ф. 1, оп. 3, д. 308, л. 146).

Пахали в первый день немного — важен был почин. По возвращении домой иногда устраивали обед, более торжественный, чем в обычные дни.

Особыми магическими действиями обставлялась и посадка овощей, наиболее подробно они описаны у русских Сибири и у украинцев. Рассмотреть все эти обычаи, часто узколокальные, здесь невозможно. Надо лишь отметить архаический пережиток, сохранявшийся иногда до конца XIX в., — некоторые овощи сеяли обнаженными. Так, в Сибири люди, особенно ревностно придерживавшиеся старых обычаев, сеяли пагишом репу. А после посадки капусты девушки и женщины на утренней и вечерней заре обегали грядки с распущенными волосами и без юбок, а то и совсем раздетые (Громыко, 1975, 30).

Сходные обряды были у белорусов-пинчуков при посадке огурцов, редьки, моркови. Украинцы верили, что подсолнухи для предохранения от воробьев следует сеять на восходе или — еще лучше — на закате солнца. Когда же стемнеет, некоторые женщины брали паленицу, оставшуюся в печи, сбрасывали с себя сорочки и три раза с приговором обегали вокруг грядок. Верили, что лен вырастет высоким, если его посеет самый высокий человек в селе (Максимович, 1877, 499).

Были и другие обычаи. Все они одинаковы по происхождению и функции и являлись приемами предохранительной или карпогонической магии. Всеми рациональными и иррациональными средствами крестьяне старались предохранить посевы от стихийных бедствий, обеспечить хороший урожай. Некоторые возникшие на основе еще первобытного сознания обычаи исполнялись очень долго; делали это крестьяне часто уже на всякий случай, потому что так всегда поступали их предки.

¹ Например, в Кадниковском у. Вологодской губ. в один крест-печенье запекали монету, в другой — кусочек глины, в третий — маленький крестик, сделанный из лучинок (Иванецкий, 1890, 129). В Рыбинском у. Ярославской губ. в кресты запекали монету, лук, маленькую лучинку. Монета означала жить богато, лук — горько, лучина — смерть (ГО, XXXIII, 29, л. 26). В Рязанской губ. в кресты запекали зерна разных злаков, и если какие-нибудь из них сгорали, то считали, что на эту культуру не будет урожая (ИРЛИ, колл. 47, п. 10, № 36). В Харьковской губ. запекали в кресты зерна разных злаков. Урожай будет на ту культуру, зерно которой при выпечке печенья поднимется вверх (Иванов, 1907, 82).

² «В некоторых местах хозяйки в этот день пекут разной формы пироги. Один обыкновенно бывает раздвоенный, имеет вид сохи; другой делают наподобие бороны с многочисленными сверху зубьями» (Крачковский, 1874, 100).

³ Так, в д. Ножкино ребята ходили от дома к дому и приговаривали: «Говедница ломается, нам крестика хочется; ни два, ни один — давно стоим. Дашь креста — невеста Христа!». Другой вариант — «Половина говина ломится, хрен на капусту переводится. Поливайте по ковшу, подавайте по кресту! Кто даст — тот золотой глаз; кто не даст — тот кривой глаз!» (ИЭЛО, ф. 963 К-1, оп. 2, л. 131). Это

уже шуточные песенки и приговоры, по типу близкие к колядкам, с требованием угощения и угрозам (а последний даже напоминает приговоры, с которыми приставали цыганки).

⁴ Например:

Говенье ломается,
На печи Христос обувается,
Кадка молока опрокидывается,
Нитка доле, доле, доле,
Подавайте крест поболее.
Кто не даст — тому вырви глаз,
Кто подаст — тому серебряный.

(ГУ, колл. 33, п. 1, д. 2, № 191)

⁵ См. сводку, сделанную Е. В. Анничковым в его труде «Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян» (СПб., 1903, ч. I).

⁶ Так же приговаривали и в Нежинском у.:

Не я бью, верба бьет. Будь здоров, як вода
— Якая?— Святая. И богат, як земля.

(Малинко, 1898, 163)

⁷ И. Д. Фридрих в 30-х годах наблюдал у русских, живущих в Латвийской ССР (д. Липинишки Резекненского р-на), обряд «отвербования», когда ветками вербы ударяли не только людей и животных, но и предметы домашнего обихода. Делалось это, как говорится в приговоре:

На житье-бытье, На божию милость,
На корысть, на радость Хлебу спор, животам приплод.

(Фридрих, 1972, 39—40)

⁸ О том, что в Вологодской губ. умывались водой, в которую предварительно погружали серебряные вещи, сообщали корреспонденты Русского географического общества (ГО, VII, 76, л. 3; ГО, VII, 101, л. 12 об.). В деревнях Брусениц и Монастыри Тотемского у. умываться ходили на р. Сухонь — чтобы не болеть и не иметь веслушек (ГМЭ, 339, л. 45).

⁹ Описавший этот обычай, И. В. Костоловский говорил, что он слышал, как одна хозяйка будила своих взрослых дочерей: «Девчонки, а девчонки, вставайте, дуры, пора умываться, ведь ноне вода в рукомоинике из-под серебра» (ИЭ, ф. ОЛЕЛЭ, д. 80, № 49, л. 3 об. и 4).

¹⁰ Виноградов описал, как хозяйки в ночь под четверг ходили к реке за «молчаливой водой»; эту воду потом хранили весь год от разных болезней. Но, как отмечал автор, такую воду заготавливали обычно под крещение; перенесение крещенского обычая на четверг легко объяснить большой ролью воды в этих обрядах.

¹¹ Корреспондент РГО Ф. Пардолацкий сообщал в 1848 г., что в Боровичском у. Новгородской губ. «в великий четверг до свету ходят в лес, неся домой вереск, курят им в доме, на дворе у скота, криночки парят, торкают ветки его кому где заблагорассудится. Некоторые жгут вереск на заслонках и через зажженный скачут» (ГО, XXIV, 6, л. 61). В Яранском у. Вятской губ. также ходили за вереском до рассвета, а потом жгли его и перешагивали через него (ГО, X, 26). Вереск применяли и как защитное средство от зверей (ГО, XXIV, 5). В Череповецком у. хозяйки мыли им молочные крынки, чтобы сметаны больше садилось (Герасимов, 1894, 125).

¹² Г. С. Виноградов записал рассказ о том, как проводился этот обряд в Нижнеудинском у.: «Хороше-то хозяйки в этот день (встанут до со[л]нца, штобы никто не видел, штобы даже со[л]нце не видало, расплетут волосы, без юбки, в одной станушке идут во двор с клюжкой, там садятся на ее верхом и то бегом бегают, то шагом ходят, то ржут по-конски, то мычат, как коровы, то клохчут по-куричь» (Виноградов, 1918, 36—37).

- ¹³ Так, например, белозерские и череповецкие женщины, набрав в подол овса, забирались на крышу и кричали в трубу: «Коровы-то дома?». Когда из избы отвечали утвердительно, говорили: «Так-то вот, коровушки, в лесу не спите, домой ходите!». Потом овес отдавали скотние (Максимова, 1903, 392).
- ¹⁴ Так, в Иркутской губ. рогатому скоту мазали смолой лоб и рога, чтобы не хворал. Здесь же особым способом пекли пресные лепешечки (бросали тесто в печь, стоя спиной) — их давали скотине, одну же из них предназначали «хозяйину» (домовому): «На тебе, хозяйин, хлеб-соль. Корми моего скота. Я его кормлю днем, а ты корми его ночью». Считали, что после этого кобылы будут жеребиться, а коровы телиться (Виноградов, 1918, 37).
- В Онежском р-не Архангельской обл. кормили кур в обруче, «чтобы они несли яйца в одно место, в одно гнездо» (МГУ, 1965, п. 2, т. 25, № 115). Такой обычай был распространен у многих славянских народов, но входил он чаще в состав зимней обрядности. В Ярославской губ. в «великий» четверг обрубали у лошадей хвосты, чтобы конь был «круглый, хвост и грива большие и густые» (ГО, XLVII, 49, л. 6 об.).
- ¹⁵ См., например: Рыбаков Б. А. Макрокосм в микрокосме народного искусства.— Декоративное искусство СССР, 1975, № 3.
- ¹⁶ В Ровенском у. Вольнской губ. каждый хозяин закапывал эти кости на своей ниве — якобы от градобития (ГО, VIII, 6, л. 9). Белорусы остатки «священного» (освященной еды) хранили до юрьева дня, после которого кости закапывали в четырех угтах своей озимой нивы. Запрет выбрасывать остатки освященной еды соблюдался почти везде, их надо было хранить или уничтожить каким-либо особым способом. Так, например, в Иркутской губ. кости от мясного, которым разговлялись, полагалось зарывать в землю или забрасывать на вышку (Виноградов, 1918, 39).
- ¹⁷ В Нижеудинском у. Иркутской губ. для такого яйца делали из бумаги нечто «вроде лампы» и вешали перед иконами. «Если случится пожар, надо яйцо дать поведенной девушке или давношной вдове, которая себя знает; она обойдет с этим яйцом пожар — и он уймется», — записал Г. С. Виноградов (1918, 39).
- ¹⁸ У русских были и другие игры с крашеными яйцами, например стукали яйцо об яйцо, и чье разбивалось, тот проигрывал. В Уральске была игра, похожая на бабки. В некоторых местах женщины и девушки прятали яйца, кто угадывал, где они, тому они доставались.
- ¹⁹ В д. Нежино Московской обл. женщины катали по озиме или льну священника или дьякона, чтобы посев был тучен и спор (Зернова, 1932, 24), а в некоторых селах Рязанской губ. — чтобы уродился хороший лен, при этом приговаривали: «Каков попок, таков и ленок» (Селванов, 1902, 8; Ушаков, 1896, 201). Такой же обычай был и в Тульской губ.: женщины на пасху катали кого-нибудь из причетников, чтобы хлеб или лен уродились высокие и добрые (ГО, XL, 1, л. 48); этот обычай наблюдался и в Саратовской губ. (Маринская колония). В приведенных примерах женщины катались не сами, а валили на землю священника или дьякона во всем облачении, что, видимо, придавало обряду в их глазах большую силу. Имело тут, очевидно, значение и то, что священники зачастую бывали довольно тучными, а это по законам магии должно было передаваться земле; может быть, имело значение и то, что священник в длинной рясе и с длинными волосами был похож на женщину.
- ²⁰ В понедельник утром маленькие мальчики ходят с флакончиком духов («парфим») и поливают дивчат и газдынь. Девушки дают им писанки или деньги (ИЭ, д. 1378к, л. 220; с. Поляна Свальявского окр.). В с. Оленеве того же округа также мальчики лет 10 рано утром обходили дома, где жили девочки их возраста, и обливали их водой с одеклоном. Потом взрослые ребята шли к девушкам (ИЭ, д. 1378з, л. 65).
- ²¹ «В Российском государстве, как в городах, так и во всях происходит от несежд некоторое непотребство, а именно: во всю святую седмицу пасхи, кто не бывает на утрени, такого, якобы штрафую, обливают водой и в реках и в прудах купают. И хотя простой народ делает себе будто забаву праздничную, однако от этой

суетной забавы делается не только здравью, но и животу человеческому несчастье» (цит. по: *Калинский*, 1877, 465).

²² В с. Тонеж, в белорусском Полесье, пасхальную ночь называют «карнавальной». На эту ночь, как отмечает З. Я. Можейко, были перенесены и некоторые черты праздника Купалы. Костры жгли на улицах и в лесу, причем устраивали как бы соревнование, чей костер ярче. В полночь раздавалась стрельба (хлопушки, насыпанная в костры дробь и т. п.). В избах повсюду горел свет. Обычай этот объясняют сейчас так: «Весела, усюды светіцца». А старики говорили: «Гэта здаўна яшчэ поп завёў... думае: дай сам спаць не буду і людзям не дам» (*Можейко*, 1971, 58).

²³ Например, в Горьковской обл. (Шахунский р-н) два парня становились по краям доски, в середину садилась девушка. Раскачав девушку, парни спрашивали, кто ее жених или любимый, угрожая, если она не признается, опрокинуть качели. При этом пели частушки:

На качуле я качалась,
Веровочка порвалась,
Я насили тебя, залеточка,
На качулю дождалась...

(ГУ, *колл. З1, п. 1, д. 3, № 71*)

²⁴ Пели «долгие» песни (МГУ, 1972, п. 1, т. 8, № 74, Пинежский р-н; МГУ, 1968, п. 1, т. 9, № 22, Беломорский р-н; и др.); «играли, вертелись, частушки пели» (МГУ, 1967, п. 1, т. 1, № 114), плясали под гармонь на гумне: «Стретьего дня гумно открывают — и там пляски, гармонь, качели. Ох, и весело на гумне было, а народу-то!» (МГУ, 1970, п. 1, т. 13, № 120).

²⁵ И. И. Земцовский в своем исследовании убедительно показал обрядовый характер мелодий «Просо», их близость к мелодиям других обрядовых песен, в первую очередь колядок и веснянок, и, что особенно показательно, к мелодиям качельных песен народов Прибалтики.

²⁶ Экспедиция МГУ записала в д. Тохте (Ленский р-н Архангельской обл.) рассказ о существовавшем здесь интересном обычае: перед пасхой мыли полы, мост (сени) застилали соломой, по ней катались девушки с парнями. Обычно девушки приглашали парней: «Пойдем на соломку» (МГУ, 1973, п. 1, т. 7 (1), № 1). Солому стелили на мосту под пасху и в Орловской обл., но использовали ее по-другому: по ней ходили, а потом кляли в кладовку под хлеб, верили, что это будет отгонять мышей (МГУ, 1950, п. 8, т. 1, № 18).

Солома широко применялась в зимней обрядности, весной в обрядах использовались другие предметы. Под пасху же солому стелили на вымытый пол, видимо, для того, чтобы сохранить его чистым (так поступали и в других местах, например, во Владимирской губ.). Но интересен архангельский обычай, может быть, это случайно сохранившийся пережиток весенних брачных союзов.

²⁷ М. К. Струменский писал в 1916 г., что в местечке Чуднове (Житомирский у.) крестьяне ходили в «навськи великдень» на могилы, приносили обед, закуску, водку и целый день угощали друг друга «якобы в память усопших». Священники нашли это «весьма ненормальным и оскорбительным для религиозного чувства христианина» и убедили совершать только панихиды. «Впрочем, — замечает автор, — закуски и водка до сего времени остались неприкосновенными» (ГО, VIII, 23, л. 4, об.).

²⁸ По словам В. Кауна, в Острожском и Каменецком уездах в это время осталось только название «навський великдень», объяснить же, что это такое, не могут, а празднуют только потому, что «наши отцы праздновали, а если работать в этот день, вырастет «навська кістка» (но что это за косточка — не знают; ГО, VIII, 25, л. 14).

²⁹ «Четверг называется» навским скрисеньем». В этот день нужно сварить столько яиц, сколько в семье было умерших детей, и есть их на открытом месте, предварительно покатав по земле, чтобы дети с неба видели, что их помнят» (*Никифоровский*, 1897, 244, № 1929).

³⁰ Так, в Пензенской губ. (Краснослободский у.) после пасхи начинались «оклички» — причитания на могилах. Во вторник шли на кладбище, зарывали в могилы яйца, поливали брагой, представляли угощение — блины, олады, «кокурки» (хлеб с запеченным яйцом) и др., приглашали покойников отведать всего. Потом пили и пировали до ночи (ГМЭ, 1342, л. 160—161).

Г. С. Виноградов пишет, что в Иркутской губ. многие берут «на могилку» самовар; неизбежно и вино, которым угощают умерших родителей, выливая его из рюмки на могилу. Такое поминовение переходило иногда в веселую пирушку, и «кладбище покидали поздно вечером с песнями и плясками» (Виноградов, 1918, 41). В Енисейской губ. принято было ходить на кладбище, в первое воскресенье после пасхи, которое называлось «радошно воскресенье», потому, что в этот день «все мертвые встают из гробов и познают друг друга», радуются. Некоторые женщины причитали: «Выходико, родима матушка (или батюшка), подай голосочек. . .» (Макаренко, 1913, 165).

³¹ Подобным же образом готовили угощение для родителей (но без бани) в Шенкурском у. Стол для родителей накрывали в избе, на него ставили яйца, шанежки, олады; придя же из церкви, сразу за стол не садились, а ждали, пока «подят» родители. Потом со стола все убирали и снова накрывали его уже для себя (Богатырев, 1916, 80).

³² П. В. Иванов отмечал, что на кладбище поминовение шло обычно тихо, благопристойно. «Не то бывает по возвращении с кладбища вечером в слободе, когда старики, бабы и молодежь, разбившись на особые кружки, заканчивают поминки, усиленно налегая на водку. Тогда за плачем нередко следует пляска, за объятиями и поцелуями — драка, после которой мировая заканчивается в шинке» (Иванов, 1907, 107).

³³ Так, в Белорусском с. Тонез после войны утвердился обычай устраивать коллективное поминовение у памятника погибшим в войну односельчанам (Можейко, 1971, 61).

³⁴ Скавародку ў печь, па коўбаску ў кэльць,
Сыр на тарэлку, кварту гарэлкі,
Каждому пяўцу па краснам яйцу,
Пачинальніку хоть і парачку,
Механошаму чирвон злотый.

(Романов, 1912, 166)

Или:

Починальніку копу яец,
А помогалнікам по дзiesiąтку,
Для механошы тры грошы.
Музыка гаркая доля,
Што даюць, бярец тоя.

(Шейл, 1877, 142, № 137)

³⁵ И. И. Земцовский особо выделяет «странный, на первый взгляд, возглас смоленской волочебной: «Далалынь, далалынь!». Очевидно, записывать его нужно иначе, не в одно слово, а в два: «Да лалынь». Тогда прояснится его связь с известным псковским (великолуцким) и калужским (жиздринским) названием волочебников — «лалыншики», с литовским термином песен «лалынокс», с припевом «вой лалу», с польским припевом аналогичных весенних коляд (так называемые «Конопельки») — «Эй лолели!» (1975, 13). Таким образом, раскрываются связи волочебных песен с соседними славянскими и литовскими весенними песнями. Встречались и другие характерные для весенних песен припевы: ля — лей, ли — лей, ли — ле — лё и т. д.; в поздних записях — «Вясна-красна, дзень цёплы!» или «Зелены явор кудрявы» (ИИЭФ, ф. 8, оп. 73, т. 1, № 8; т. 2, № 43; экспедиция 1973 г. в Могилевскую обл.).

36 Или:

Воротики тясовья,
А столбики зылачонья,
Верюшки серебряная,
Пыдваротьница — рыбья костычка.

(Романов, 1912, 184)

37 Где гора, там жита копа,
Где лужок, там сена стожок,
Где долинка, там жита скирда. . .
Як на небе звезды часты,
Так на поли копны густы.

38 В соответствии с этим Никольский и название «волочebníки» производил не от слова «волочить»—«бродить», как то считали вслед за П. Бессоновым большинство исследователей, а от «волшебники», «волхвы» (Никольский, 1931, 271).

39 Само слово «вьюнины» И. В. Костоловский производит от слова «витья»—молодая со дня свадьбы до вьюнин все время находится около мужа, «вьется» вокруг него. Объяснение это натянуто, скорее всего «вьюнец» значит юный, молодой (молодых так и называют «вьюнец» и «вьюница»). «Вьюнины» производили и от слова венец, венок (подробнее об этом см.: Тульцева, 1978, 123—125), но связь этого термина со словом юный (вьюнош) более вероятна.

40 Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX веков. (Очерки по истории народных верований.) М., 1956.

41 См. также: Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня на Западе у славян. СПб., 1903; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX — начало XX в.). Весенние праздники. М., 1977.

42 Г. С. Виноградов записал целый заклинательный обряд, предварявший сев. Информаторы рассказали ему, как тулуновская крестьянка Аксинья Васильевна Перова накануне первого выезда в поле в белой рубашке и белых чулках сидела «космачем» на борону, ноги поджимала под себя калачиком и читала заговор, а муж ее в это время водил за повод лошадь, запряженную в борону (Виноградов, 1918, 12). Это уже как бы колдовское действие, которое выполняли только отдельные, «знающие» люди.

43 Сходный приговор был записан в Московской обл. (д. Базарово):

Пошли, господи, милость свою
На всякую долю,
На нищую долю,
На сиротскую долю,
На птиц небесных,
На свое семейство.

(Зернова, 1932, 25)

ПЕРВЫЙ ВЫГОН СКОТА — ЕГОРЬЕВ ДЕНЬ

Среди весенних народных праздников важное место занимал егорьев (юрьев) день — 23 апреля (ст. стиля). Георгий был одним из самых популярных святых у многих европейских народов, почитался он и в Древней Руси, о чем свидетельствуют многие храмы его имени. Дата эта имела большое значение и в народном календаре. Ее считали началом настоящей весны, тепла. «Егорий — с теплом (летом, росой, водой), а Никола (9 мая) — с травой (или кормом)», — говорил народ. В этот день все славянские и многие другие европейские народы в первый раз выгоняли скот в поле. Пора уже было приступать к полевым работам, и обычный срок найма сельскохозяйственных работников и пастухов был от вешнего Юрия до осеннего (26 ноября), когда заканчивались все работы и производились окончательные расчеты.

В народном сознании св. Георгий был покровителем диких зверей и хранителем домашнего скота. На него были перенесены в значительной степени представления и обряды, относившиеся к прежним «скотым» богам. В распространенных легендах св. Георгий охраняет домашний скот, помогает пастухам или наказывает их за провинности, нерадивость, он же повелевает волками, распределяет им корм, указывает, какое животное они могут съесть: «У волка в зубах — Егорий дал». Такой интерпретации образа Георгия, очевидно, в известной мере способствовало и его иконописное изображение — верхом на коне¹. Связь его с лошадьми подчеркивалась, как увидим дальше, и в обрядах. Вообще егорьев день почитался как «праздник для всего скота» (*Виноградов*, 1918, 11).

В. И. Даль в «Толковом словаре» так характеризует «Юрия теплого»: «Праздник пастухов, мирская яичница; окачивают пастуха, чтоб не дремал за скотом; стадо сгоняют, Егория окликают: «Храбрый ты наш Егорий, упаси ты нашу скотину!». Скот выгоняют впервые вербою от вербного воскресенья. Юрьева роса от сглазу, от семи недугов. Катаются по росе. Будь здоров, как юрьева роса!» (*Даль*, IV, 669). Здесь кратко перечислены основные обычаи егорьева дня.

Г. Г. Шаповалова, рассмотрев егорьевскую обрядность, правильно отметила ее сложный состав: «Специфика этого цикла заклю-

чается в том, что он объединяет обряды земледельческие, скотоводческие и брачные» (*Шапалова*, 1974, 127). Но соединение разных элементов характерно для большинства календарных обрядов земледельческих народов, брачная же тематика, занимающая в весенней обрядности очень важное место, у восточных славян в егорьевском цикле представлена слабо (лишь в некоторых белорусских юрьевских песнях). Специфику обрядов этого дня составила именно животноводческая направленность, что и выделяло этот праздник.

В народном сознании прочно укоренилось, что первый раз выгонять скотину в поле надо обязательно на Егория. Так, в Харьковской губ. верили, что в этот день Георгий разъезжает верхом на коне по полям и берет под свою защиту выгоняемый в этот день скот. Если же обычай этот нарушить, со скотиной может случиться несчастье. Например, в слободе Кабаньей (Купянский у. Харьковской губ.) существовало поверье, что если выгнать скот раньше юрьего дня, то он будет часто болеть и на него будут нападать дикие звери (*Иванов*, 1907, 137—138). Поэтому в северных областях и в Сибири, где в это время нередко лежал еще снег, выгон скота на Егория носил порой символический характер; его выгоняли чаще всего на Николу, но основные обряды справлялись все же на Егория².

А. А. Макаренко писал, что в Енисейской губ. «обычный выгон скота на подножный корм, производимый в Егория крестьянами означенной губернии, более похож на пережиток, чем на дело, отвечающее действительному состоянию подножных кормовых средств» (*Макаренко*, 1913, 69—70). Так же было и в Вологодской губ. (Устюжский у.) — скот выгоняли хотя бы на один день, если подножного корма нет (ГМЭ, 394, л. 13). Когда же скот выпускали в поле раньше, торжественный его выгон со всеми обрядами совершался опять-таки на Егория. Так делали, например, в Московской обл.: «Даже в случае более раннего выгона в егорьев день устраивается парадный выгон» (*Зернова*, 1932, 41); так же поступали на Украине. У белорусов же, если скот выгоняли раньше, пастушеское празднество обязательно должно было проходить в юрьев день, но уже без участия посторонних (*Никифоровский*, 1897, 246, № 1948).

В некоторых местах, особенно на Севере, сохранялся обычай ритуального кормления скота перед выгоном особым хлебом, причем нередко произносили и наговоры. В Архангельской обл. и Карельской АССР и сейчас еще помнят, как в «чистый» четверг (когда на Егория) пекли маленькие булочки, запекая в них шерстинки от каждой скотины. «В великоденный четверг шерстинки со скотины берут и в хлеб запекают — и лошадину шерстку, и овечью, и коровушкину: лошадинкину — лошади, коровушкину — корове, овечкину — овечке» (МГУ, 1965, п. 2, т. 24, л. 47 об. и 48; д. Усть-Кожа Онежского р-на Архангельской обл.). Иногда же в «чистый» четверг, до рассвета, брали у овец шерсть и запекали в маленькие булочки, которые хранили, а в день выгона размачивали и давали скотине,

приговаривая: «Егорий храбрый, спаси и сохрани скотину» (МГУ, 1966, п. 2, т. 13, № 10; д. Нюхча Белозерского р-на и др.). Существовал и такой обычай: хозяйка отстригала шерсть у своего скота, а запекал ее в хлеб и скармливал скоту (чтобы не разбредался) пастух (МГУ, 1965, п. 1, т. 17, № 63; Онежский р-н). Шерсть запекали не везде, чаще просто пекли большой колоб или небольшие хлебцы-перепечки, а в день выгона скота резали их на столько частей, сколько было животных, и каждому давали по кусочку.

Сходные обычаи были и в других областях. Так, по рассказам стариков, в Хвойнинском р-не Новгородской обл. скоту в егорьев день скармливали колсбок, который хранили с масленицы или «чистого» четверга (ИРЛИ, колл. 261, п. 5, № 504). В Угличском р-не Ярославской обл. пекли «перепеку» (из муки и воды), которую и отдавали скоту (ИМТК, эксп. 1969, т. 4, № 92). В Тульской и Рязанской губерниях в егорьев день для ягнят пекли «шишки» (Ушаков, 1896, 202) и т. п. В Енисейской губ. хозяева, прежде чем выпустить скотину со двора, кормили ее кусочками хлеба с солью из своего подола, приговаривая при этом: «Как сажика от цела не отходит, так и от меня, рабы божьей, буренушка (или лошадушка) не отходи» (Макаренко, 1913, 71) ³.

Бытовал обычай кормить скот на заслонке от печи. Так, в Тюменском у. хозяин утром раскладывал на заслонке кусочки хлеба, посоленные четверговой солью, а затем давал его скоту, приговаривая: «Как заслонка от пода не отстанет, так бы и моя христова скотинушка не отставала бы от моего двора; ходила бы в темных лесах, в зеленых лугах, а моего дома не забывала бы...». (Городцов, 1915, 39). Так же поступали хозяйки в Каргопольском р-не (д. Троица) (МГУ, 1963, п. 3, т. 25, № 79). В Белоруссии (Могилевская губ.) существовал и такой обряд: с ломтем хлеба три раза обходили вокруг печи, приговаривая: «Як печь стаить на месцьи, так штоб и скотина ходила на места», затем этот хлеб отдавали скоту (Романов, 1912, 180).

Вместо печеного хлеба скотину могли кормить и зерном. Так, в д. Бородино (Московская обл.) хозяйка перед выгоном насыпала в кадку овса и заставляла весь скот есть его вместе; верили, что в том случае скотина будет держаться вместе и не будет ходить по чужим дворам (Зернова, 1932, 42).

Можно предполагать, что обрядовое кормление скотины особым образом приготовленным хлебом раньше обязательно входило в ритуал первого выгона. О большом значении, придававшемся при этом хлебу, свидетельствует и то, что перед выгоном обычно на стол ставили хлеб, зажигали свечку, а затем с этим хлебом и свечкой и иконой шли выгонять скот, предварительно обходя его кругом. Хлеб должен был дать скоту силу, здоровье, обеспечить приплод. Но значение, придававшееся первоначально хлебу, уже перестало осознаваться, поэтому его силу стремились увеличить: хлеб особым обра-

зом выпекали, запекали в него шерсть; прежде чем дать съесть его скоту, продельвали с ним разные действия, используя главным образом магию по сходству.

Играло определенную роль в егорьевских обрядах и яйцо, особенно пасхальное. В Брянской обл. рассказывали, что если скот выгоняли после пасхи, то его обязательно как бы благословляли освященным яичком (ИЭ, эксп. 1945, д. 1374, л. 27). В Боровичском у. Новгородской губ. лошадей перед выгоном гладили по хребту пасхальным яйцом, приговаривая: «Как яичко гладко и кругло, так и лошадушка моя будь гладка и сыта!» (ГО, XXIV, 6, л. 74). Так же поступали — но уже со всем скотом — в Рыбинском у. Ярославской губ.⁴ Сходный обычай был и в южных русских губерниях. Так, в Клепиковском р-не Рязанской обл. еще в 1965 г. вспоминали: «Всю скотину яйцом окатишь в ягорьев день, как выпускать к пастуху» (МГУ, 1965, фолькл. практ., т. 2, № 24).

В Белоруссии в некоторых местах бытовал такой обряд: в ворота хлева клали яйцо и заставляли скот пройти через него. На Украине на юрьев день на гуляньях катали красные яйца, иногда это делали девушки на жите; потом яйцо закапывали в землю до начала жатвы (Максимович, 1877, 483). Почти повсеместно у русских, украинцев, белорусов в числе даров пастуху в первый день выгона обязательно входили яйца, а в некоторых областях (в Белоруссии почти повсеместно) пастухи в этот день готовили и ели яичницу.

О значении яйца в весенней обрядности уже говорилось. В весенних животноводческих обрядах ему первоначально, по-видимому, приписывалась функция обеспечения плодородия скота. Позже стали считать, что яйцо поможет сохранить скот летом здоровым, будет способствовать его нагулу.

При выгоне применяли и другие магические способы, веря, что это поможет сберечь летом скот от всяких напастей, заставить коров телиться⁵.

Важным средством оберега скота во время пастбы считался его обход перед выгоном с магическими предметами и заклинаниями. «В Егорий раньше обходы делали. Всяки обходы», — говорили в Пестовском р-не Новгородской области в 1968 г. (ИРЛИ, колл. 251, п. 1, № 64, л. 70). Сначала обходил свой скот сам хозяин, а потом уже все стадо обходил пастух. К концу XIX в. этот обычай исполнялся уже не везде, но помнят о нем еще и сейчас. В число предметов, с которыми обходили скот, почти обязательно входили хлеб и соль, пасхальная свеча и икона (преимущественно Георгия). К этому могли добавляться и еще какие-нибудь предметы.

В Каргопольском р-не Архангельской обл. фольклорной экспедиции МГУ рассказывали следующее об обряде, совершаемом перед первым выгоном скота: хлеб, испеченный в «чистый» четверг, резали на кусочки, клали в решето вместе с солонкой соли, зажигали свечу, брали икону и со всем этим трижды обходили вокруг скота.

После этого вешали икону над воротами и растворяли их; хозяйка же подсовывала в подворотню свой пояс (МГУ, 1959, лето-осень, п. 1, т. 8, № 36, с. 82—84). В д. Соколово Московской обл. обходили скот с ковригой хлеба, обернутой в чистое полотенце (Зернова. 1932, 41), в Хвойнинском р-не Новгородской обл. (д. Сухолжино) — с вербой (ИРЛИ, колл. 26, п. 2, № 504). В Рязанском у. каждый хозяин обходил свой скот, приговаривая: «Волче, волче, где ты был, когда Христос народился?» (Ушаков, 1896, 202).

О том, что обход скота хозяевами перед его первым выгоном был у русских когда-то если не повсеместным, то очень широко бытовавшим обычаем, свидетельствуют материалы, собранные фольклорными экспедициями Горьковского университета в последние годы.

В некоторых районах Белоруссии обычай обхода скота превращался в довольно сложную церемонию, совпадавшую в каких-то моментах с обрядом подготовки к севу. А. Кисловский в 1853 г. так описывал первый выгон в м. Костюковичи (Климовицкий у. Могилевской губ): «Выгоняя в первый раз скот в поле, накроют стол скатертью, положат хлеб с солью, зажгут святые свечи, помолятся богу; потом отрежут край хлеба, посыплют солью, завернут в тряпку и выдут на двор к собранному скоту». Скот кропили водой, окружали питками, а затем хозяин, держа в одной руке хлеб, а в другой вербу, выгонял его через ворота, в которых заранее был положен запертый замок, а на нем сковорода, покрытая сверху навозом. Пригнав животных к кустам, хозяин клал на надломленную ветку хлеб и, отвесив тридцать земных поклонов, произносил: «Хозяин, на тебе хлеб и соль! Паси мой скот, чтоб ня было ни какой шкоды!».

В этом, одном из самых ранних, описаний сохранился наиболее древний вид заклинания — скот поручался не Юрию (как обычно), а «хозяину», ему же приносилась и жертва.

В день первого выгона, как и при первом посеве, нельзя было давать никакой вещи из дома (ГО, XXI, 4).

Торжественно проводился обход скота в Новоалександровском у. Ковенской губ. Всех животных предварительно выпускали во двор. Хозяин накрывал тарелку салфеткой или полотенцем, по краям прилеплял три зажженных свечи, ставил иконы, клал пару яиц и обходил с этой тарелкой вокруг «своей животинокки». За ним шла хозяйка, держа в одной руке горшок с горящими углями, а другой поддерживая передник со «свентиянской» (т. е. освященной) травой, которой она окуривала скот. За хозяйкой шел пастух и ударял вербой животных. Обходили скот трижды, потом хозяйка свечой натирала каждой животине подгрудок и тазовые кости, «чтобы зверь не тронул», а хозяин отдавал лежавшие на тарелке яйца пастуху, приказывая ему при этом воткнуть ветку вербы в крышу хлева. Затем хозяин задувал свечи, ставил тарелку на ворота скотного двора и убирал ее только вечером (Шейн, 1877, 165—166) ⁶.

Обход скота, замыкание его в круг — несомненно, остаток очень древнего магического действия, в весенней скотоводческой обрядности он был, вероятно, исконным (во всяком случае, очень ранним). На его древний сакральный смысл указывает тюменское «взятие скотины в круг», проводившееся в «великий» четверг тайно, ночью с большими предосторожностями, причем совершать его мог только сам хозяин или по его просьбе, как бы заменяя его, знахарь. Белорусские обходы, сохранившие много традиционных черт, также свидетельствуют об их былом важном ритуальном значении. У русских же обход скота сохранялся в значительно упрощенном виде, в основном он перешел к пастухам.

Обход скота дополнялся и другими действиями, при этом использовались и некоторые предметы, которым приписывались магические свойства. Этот предмет клали в дверях хлева или в воротах двора и заставляли скот переступить через него. В одних местах это был пояс, в других — яйцо, сковородник, клюка и др.

Например, в Архангельской обл. хозяйка повязывала пояс (или веревку) на голое тело, а затем расстилала его в воротах, через которые выгоняли скот⁷. Так же поступали и в Московской обл., причем посредине пояс запирали замком (*Зернова*, 1932, 42; д. Соколово). Аналогичный обычай был и на Украине. Например, в Купянском у. Харьковской губ. поступали так: в воротах расстилали красный пояс и гадали — если животные не зацепят его ногами, то будут весь год здоровы, их не тронет зверь. Иногда же клали посреди двора «начепье», замыкали его замком и перегоняли скотину, стараясь, чтобы каждая переступила через него (*Иванов*, 1907, 138). Белорусы в Пинежском у. Минской губ. бросали под двери сарая замок, чтобы скот перешел через него (*Булаковский*, 1890, 187).

Исполняя эти обряды, верили, что пояс оградит скот от всех напастей, заставит держаться своего двора; замок же, по крестьянским представлениям, придавал совершавшимся действиям и приговорам большую силу, замыкал магическую ограду. Он же якобы запирает и пасть волку. Так, в Смоленской губ., обойдя скотину с хлебом, солью, свечой и иконой и «сдав» ее Егорию, клали на землю в воротах замок и ключ, «шток пасть ваучиная так крепка запиралась, як замок на ключ запирайтца» (*Добровольский*, IV, 161). Очень часто замок фигурировал в обрядах пастухов при обходе стада. Придававшийся ему смысл ясно виден из «ключевых» слов, которыми заканчивались многие заговоры: «Ключ и замок словам моим».

В некоторых местах на Севере и в Сибири перед выгоном скота набирали в лесу муравьев («мурашей»). С ними обходили двор, потом рассыпали перед воротами, на деревянные петли ворот, а затем прогоняли скотину — как мураши собираются, так и скотина соберется, не пропадет (Архангельская обл., Каргопольский р-н, д. Недокиничи; МГУ, 1963, лето, п. 3, т. 26, № 52; 78).

В качестве оберега применяли и другие средства. Так, в Пинежском р-не Архангельской обл. (д. Усть-Покшеньга) и в некоторых районах Сибири чертили смолой или свечой кресты на хлеве и на лбах животных (МГУ, 1972, т. 17, № 8). В д. Лешино (Приозерный р-н Архангельской обл.) был обычай мазать скоту лбы сажей (МГУ, 1962, п. 2, т. 13, № 80), а в Няндомском р-не Архангельской обл. у коров и лошадей подрезали хвосты в честь Егория Храброго (МГУ, 1959, п. 1, т. 32, № 1, л. 1 об. и др.).

Украинцы Закарпатья и русские Костромской обл., выгоняя первый раз коров, надевали на них венки из цветов, но никакого магического смысла этому уже не придавали, делали это для красоты, «чтобы корова была парадна для Юрия» (ИЭ, д. 1378, л. 205; с. Турья Пасека).

Выгоняя скот, ударяли его каким-либо предметом, свойство которого желали передать. Так, в д. Савельево Московской обл. хозяйка ударяла корову лопатой, которой веяли хлеб, чтобы тёлочка телила. В д. Бородино Московской обл. с этой же целью ударяли корову клюшкой, через которую она переступала, и приговаривали: «Тели тёлочка, тели тёлочка!» (Зернова, 1932, 42). В Нижнеудинском у. Иркутской губ. корову или кобылку били по спине хлебной лопатой, «штыбы кажногодно гулялась» (Виноградов, 1918, 11). Полагали, что предметы, соприкасавшиеся с хлебом или зерном, получали от них и магическую способность воздействовать на плодородие. Но все это — поздние местные обычаи, создавшиеся по аналогии с приемами первобытной симпатической магии. Основным же, исконным обычаем был обычай выгонять в первый раз на пастбище животное, освященной вербой.

Это выполнялось повсюду, и не только у восточных, но и у южных славян, а также у многих неславянских европейских народов. О значении таких ритуальных ударов веткой распускающегося растения говорилось при рассмотрении обычаев вербного воскресенья, но там это касалось в основном людей.

Обычай выгонять скот вербой сохранился долго, вербу специально хранили от вербного воскресенья, потом уничтожали, но делали это с соблюдением определенных обрядов, которые в разных местах были свои. Иногда ее бросали в воду, в реку, как, например, в Волховском р-не Ленинградской обл. (ИМТК, эксп. 1970, с. 101 и др.), в Хвойнинском р-не Новгородской обл. (ИРЛИ, колл. 261, п. 2, № 504), втыкали на поле, где пасся скот⁸, или на ниву (ГО, XXII, 17, л. 18; Московская губ.). В Егорьевском у. Рязанской губ. говорили, что делают это, «чтобы скот летом не бегал домой» (ГМЭ, 1436, л. 6). Но, несомненно, это было связано с магией плодородия; втыкаемая в пашню верба должна была обеспечить урожай хлеба. Очевидно, с этой же целью вербу сжигали в поле (например, в Киришском р-не Ленинградской обл.; ИМТК, эксп. 1970, с. 7). В Никольском у. Вологодской губ. вербами кормили коров, веря,

что этим можно предохранить их от волков и медведей (ГМЭ, 292, л. 2).

В Белоруссии вербу нередко втыкали в стену или крышу хлебов, полагая, что это поможет скоту всегда возвращаться домой. В Пружанском у. Гродненской губ. пастух брал вербу с собой и в течение дня старался ударить ею трижды каждое животное в стаде, а вечером, возвращаясь домой, разламывал ее на части и втыкал ее в каждое отделение хлеба (*Шейн*, 1877, 168). В д. Мошково Оршанского у. Могилевской губ. пастухи после вечернего обхода стада и ритуального поедания яичницы разламывали вербу на столько частей, сколько в стаде было коров, а затем разбрасывали их, приговаривая: «Это на тоя, чтобы коровы во время зыкоу не бегли у лес, у реку» (*Шейн*, 1877, 169).

В некоторых районах Украины в коровники вместе с вербой втыкали и свечи, полагая, что это будет отгонять нечистую силу и ведьм (*Чубинский*, 1872, 29). Таким образом, верили, что освященная верба способна охранять скот от различных несчастий.

Производимые над скотом действия иногда совершались молча, но чаще при этом произносились какие-либо слова — заклинания или молитвы. Это могли быть очень краткие формулы и более распространенные заговоры. Они начинались обычно с обращения к Егорию Храброму (или богородице, спасителю) с просьбой сохранить летом скотинушку, а потом, как то и полагалось в заговоре, перечислялись все напасти, которые в поле и в лесу могли ее подстергать. На первом месте здесь стояли дикие звери (перечислялись, какие именно), которых особенно опасались в северных областях. Заканчивались же заговоры обычно, как многие заговоры и молитвенные формулы, аминем, закреплявшим сказанное. Но в большинстве своем они были краткими, и заговорная «обрядность» не выдерживалась в них строго (в пастушеских заговорах классическая форма более выдерживалась). Заговоры довольно свободно варьировались, крестьяне находили простые, душевные слова, чтобы выразить заботу о своей животинушке.

Так как заклинания при выгоше скота изменялись и импровизировались, в них стали появляться и включения из других жанров. Например, в д. Соколово Московской обл. хозяин обращался к Егорию со словами из популярной песни «Пастух выйдет на лужок»:

Егорий-батюшка,
Паси нашу скотинку,
На шпрокую долинку!

(*Зертова*, 1932, 42)

Иногда же к корове обращались с простым напутствием: «Ходи бог с тобой (нямярек), кормись, да домой не торопись. Впереди коров не бегай, а позади не оставайся» (МГУ, 1962, п. 1, т. 13, № 101; д. Лешино Приозерного р-на Архангельской обл.).

Или:

Выгону коровушку со двора голником,
Приходи ко мне, коровушка, со всем
молоком

(ИРЛИ, колл. 69, п. 15, № 88;
д. Роши Бежецкого у. Тверской губ.)

Отсутствие общих и устойчивых текстов заклинаний и приговоров, с которыми хозяева провожали свою скотинушку, возможность их варьирования показывают, что слову, как таковому, в них уже не приписывалось магического значения, важно было высказать мысль. И очень вероятно, что заклинания этого типа присоединились уже позже к первоначальному действию, чтобы подкрепить его или пояснить. И не случайно эти заклинания крестьянки легко сообщали собирателям, тогда как настоящие заговоры требовалось хранить в тайне (так и поступали пастухи).

Крестьянину было важно сохранить здоровой и невредимой всю его животиночку. Поэтому предписывавшиеся обычаем действия-обереги производились надо всем скотом, выгоняемым на летние пастбища, — лошадьми, коровами, овцами. Но в некоторых местах лошадей выделяли особо. Этому способствовало то, что св. Георгий осознавался прежде всего как покровитель лошадей. Поэтому в Сибири в некоторых местах на Егория запрещалось работать на лошади (ГО, LIII, 39, л. 1). Л. М. Сабурова говорит, что в Приангарье день Егория был конским праздником и ласкательное обращение к лошади здесь было: «Ах ты, Егорий храбрый» (покровителем же коров считали здесь Власия, и коров называли Власовна; *Сабурова*, 1967, 41). Но главной причиной выделения лошади было, конечно, ее огромное значение в крестьянском хозяйстве. Лошади предстояла трудная работа, и потому старались сохранить ее здоровой, делали все, чтобы она набралась сил.

В Приозерном р-не Архангельской обл. «Егория праздновали в Устерье, коней голяли к часовне, прыскали» (МГУ, 1962, п. 1, т. 14, № 27; т. 13, № 122), то же делали в Холмогорском р-не (МГУ, 1970, п. 1, т. 1, № 76). В Шенкурском у. в егорьев день лошадей купали (*Богатырев*, 1916, 76), а в Вологодской губ. (Устюжский у.) их приводили к храму и служили молебен.

В Воронежской губ. (Воронежский, Бирюцкий и другие уезды) в начале XIX в. егорьев день отмечался как конский праздник. Все мужчины приезжали в этот день в церковь на белых или серых лошадях. После молебна священник окроплял лошадей и мешки с овсом, затем каждый крестьянин подводил свою лошадь к купели, поил ее «святой» водой, кормил освященным овсом, а затем возвращался домой, где начиналось веселье (ГО, IX, 38).

В Дацьковском у. Рязанской губ. еще в конце XIX в. 23 апреля под вечер делали «копя», который в сопровождении народа обходил еревию, а сидящий на нем пастух играл на жалейке. Потом «копя»

сходился на выгоне с «конем» из другой деревни, и между ними начинался бой. «В старину здесь на Егория водили «курагоды», причем один парень, изображавший коня, скакал и прыгал как можно выше» (Семенова, 1891, 199). В Белоруссии, как уже говорилось, всю животину перегоняли через яйцо, положенное в воротах, а в Могилевской губ. сырое яйцо в воротах клали только при выгоне лошадей в ночное (Романов, 1912, 100).

Важную роль в обрядах первого выгона скота играли пастухи. Им вручали стадо, и они старались использовать все средства, в том числе и иррациональные, магические, чтобы сохранить его. Почти повсеместно, выгнав стадо за околицу, пастухи трижды обходили вокруг него. При этом у них были предметы, которым приписывались магические свойства. В первую очередь это был хлеб (в разных видах), нередко замок, иногда топор (также оберег), часто верба и яйца, позднее в этот набор входила и икона Георгия Победоносца. Набор магических предметов и действия, совершавшиеся пастухами при обходе, в разных местностях несколько варьировались, но сущность и цель их были везде одни — сохранить скот.

Пастух должен был знать специальные заговоры. Особенно на это обращали внимание в северных областях. «И одно из условий, которое предъявляют крестьяне при найме пастуха, — это знание заговора», — писал Н. И. Харузин (1889, 126). Эти заговоры на Севере назывались «отпуском» и хранились в рукописном виде. Каждый пастух имел бумажку с записанным на ней «отпуском», иногда очень длинным; читал он его при обходе стада, если же пастух был неграмотным, он молча обходил стадо, имея при себе рукописный текст заговора. «Отпуск» тщательно прятался от посторонних глаз и рук; после выгона пастух носил его в фуражке, свирели, зарывал в землю в лесу, убирал за икону⁹. К заговору присоединялись и магические действия. Обо всех этих пастушеских обрядах на Севере помнят и рассказывают еще и сейчас. Встречались и пастухи, имевшие «отпуск».

Веря, что, совершая магические обряды, в частности обходы, можно сохранить стадо, пастухи аккуратно их исполняли. Так, в Кадниковском у. Вологодской губ. пастух обходил вокруг полей и осека с зажженной лучиной и иконой св. Георгия и при этом говорил: «Я вокруг поля ходил...». В других уездах пастухи обходили стадо с железным замком, который потом зарывали в прогоне, веря, что после этого волки и другие хищные звери не пройдут в деревню (Иваницкий, 1890, 38—39). В Киришском р-не Ленинградской обл. пастухи раньше обходили стадо три раза: с иконой и яйцом (д. Черенцово; ИМТК, эксп. 1970, с. 7); с хлебом и крестом, с трубой и топором за поясом (д. Мелино; ИМТК, эксп. 1970, 134); с решетом, в котором лежали хлеб и икона Георгия Победоносца, а за спиной — топор и рожок (д. Оломна). В Волховском р-не пастух обходил стадо с куском хлеба и яйцом (ИМТК, эксп. 1970, с. 101).

Обязательно обходили стадо пастухи и в Новгородской губ. Так, в Демянском р-не крестьяне собирались за околицей, принося с собой яйца, хлеб и монеты; все это отдавали пастуху, который складывал все на большое блюдо и произносил какое-то заклинание, а потом обращался к Егорию:

Дарю тебе хлеб-соль
И златые серебры,
Храни мою животинушку,
Во поле, во зеленом дубровье.
Сохрани ее от змея ползучего,
От медведя могучего,
От волка бегущего.
Поставь до самой небы изгородку,
Штобы было не переползти,
Не перепахнуть через пещ...

(ИРЭИ, колл. 211, п. 1, № 30)

Этот текст близок к «окликаниям» Егорня, распространенным в Костромской губ.

В с. Заозерье Угличского р-на Ярославской обл. пастух обходил стадо вместе со священником. Что они делали и говорили при этом, не сообщается (вероятно, об этом уже давно забыли, запись сделана в 1969 г.). Но чрезвычайно интересно, что, кроме этого, стадо обязательно объезжали на белом коне (ИМТК, эксп. 1960, т. 1, № 149). Здесь, видимо, сохранялся остаток архаического обряда: всадник изображал верховного хранителя стад (белый конь — атрибут св. Георгия).

Г. Г. Шаповалова записала в 1971 г. в Адреапольском р-не Калининской обл. рассказ о довольно сложной процедуре обхода стада, совершавшейся здесь раньше в егорьев день. Как обычно, хозяйки выгоняли свой скот вербой за околицу, где собиралось стадо. Сюда приходили пастухи-обходчики и стрелки с ружьями. Обходчик брал в руки решето с ячменем, ставил в него икону Георгия Победоносца, клал обломок косы и замок с ключом, за пояс затыкал топор и трижды обходил стадо (против часовой стрелки), произнося заговор с просьбой сохранить скот «от огня, от воды, от лютого зверя, от ползучего змея и от волшебных стихов; чтобы лютый зверь не слышал бы своим чутким ушам реву коровьего, блюю овечьего и боялся бы голосу человечьего» (Шаповалова, 1974, 131).

Г. Г. Шаповалова обращает здесь внимание на то, что обход стада совершался против солнца — в этом она справедливо видит пережиток древнего магического кругового движения против солнца; так двигались и некоторые весенние хороводы. Старик же — бывший обходчик — на вопрос, почему стадо надо обходить, ответил: «Чтобы нечистая сила отгалкивалась». Это обычное, более позднее переосмысление древних обычаев.

Интересное описание выгона скота в конце XIX в. в с. Курилове Череповецкого у. Новгородской губ. дает П. К. Герасимов. Утром коров и мелкий рогатый скот выгоняли на ближайшее к селу поле, где служили молебны, после чего пастух три раза обходил стадо с иконой Георгия, а затем втыкал у забора (ворота в окoliце или жердь, загораживающая проход в окoliце.— В. С.) топор и перегонял через него всю скотину, а священник кропил ее. После этого стадо гнали на пастбище, а пастух, забегаая вперед, всаживал топор в первый попавшийся столб, как бы отгоняая этим от стада всяческие несчастья (Герасимов, 1900, 133). Данный пример очень показательен: сам священник принимал участие в колдовском по существу обряде и таким образом санкционировал то, против чего, казалось бы, он должен был бороться.

Переплетение дохристианских обрядов с христианскими, характерное для всех календарных обрядов, в егорьевской обрядности выступало, как можно видеть, особенно отчетливо, древние магические действия дополнялись христианской молитвой, а в числе предметов, с которыми пастухи обходили стадо, были такие, каким издревле приписывались особые волшебные свойства, и предметы христианского культа.

У белорусов наряду с обычными обходами стад пастухами с хлебом, иконой и вербой были в отдельных местах и более оригинальные обходы. Так, П. В. Шейн опубликовал очень интересное описание юрьевских обрядов в с. Мошкове Оршанского у. Могилевской губ., где пастухи обходили стадо два раза: утром, как и везде, с иконой и вербой, и вечером — с яичницей, причем при этом не просто произносили заговор, но разыгрывали его в лицах. Для яичницы пастухи собирали по деревне яйца, молоко, сало и др., а затем жарили ее в поле на костре. Затем собирали стадо, один из пастухов брал сковородку (или горшок) с яичницей и обходил вокруг него. За ним шли «выбранные» — другие пастухи, получившие определенные роли: «некто зайцем, хто крывым, хто сляпым, хто колодой, а хто кукушкой». Тот, кто нес яичницу, спрашивал: «Заиц, заиц, ци горка осинка? — Горка! — Нихай жа наша скоцынка так будзiнь горка воўку». И далее: «Крывы, крывы, ци дойдзiшь ты? — Не, не дойду, ни вижу! — Нихай жа воўк ня видзiць нашай скоцыны»; «Колода, колода, ци пывернiся ты? — Не, ни пывярнуся.— Нихай жа воўк ня пывернiцца ды нашай скоцыны»; «Колода, колода, ци гнила ты? — Гнила.— Нихай жа у воўка зубы будуць гнiлы» и т. д.¹⁰ Обойдя стадо, садились вокруг костра и съедали яичницу, а ложки подбрасывали вверх — «штоб наша скоцынка тук ў гору скакала» (Шейн, 1877, 169). Особенно оригинальна в этом обряде форма заговора.

У белорусских пастухов были и некоторые другие обычаи, в том числе и весьма архаические. Так, в Гродненском и Слонимском уездах Гродненской губ. скот сначала выгоняли из хлева в сумерки

накануне дня Егория. В дверях хлева стелили шубу мехом вверх, в нее завертывали кусок хлеба, яйцо, а затем прогоняли весь скот. Потом пастух брал хлеб и яйцо, шубу надевал на себя и гнал скотину в поле; шубу он не мог снять с себя до возвращения домой (Шейн, 1877, 167). В некоторых местах Архангельской обл. также расстилали шубу мехом вверх и прогоняли по ней скотину (МГУ, 1962, п. 2, т. 12, № 19).

Пастухи в юрьев день были в центре внимания, это был их праздник. Они, естественно, были и основными исполнителями обряда, от которого, как верили, зависела сохранность стада в течение всего лета. Поэтому пастухи старались не упустить ничего из того, что полагалось по обряду делать, так как считали, что без этого им стада не сберечь¹¹.

В свою очередь хозяева, вручая пастухам свою животинку, старались одарить их. Дары эти имели и магическое значение; давали хлеб (пироги, паляницу и пр.), обязательно и везде — яйца, а также сало, масло, молоко и пр. Щедрым подарком хозяева старались расположить к себе пастуха, заставить его быть более внимательным к их скотине. Эта практическая сторона все больше превалировала над магической — пастухам стали давать деньги, водку. Вечером пастухи устраивали пирушку и съедали все, что было собрано.

Угощение пастухов в поле было особенно распространено в Белоруссии. Вечером на юрьев или на следующий день, как, например, в Гомельском у. (в день первого выгона у пастухов здесь был строгий пост; Романов, 1912, 181), пастухи собирались в поле, разводили костер (костры на юрьев день, по свидетельству П. Г. Богатырева, жгли в некоторых местах и в Закарпатье) и съедали то, что им удалось собрать. Обязательно делали яичницу («пякуть яешню»), об этом говорят П. Бессонов (1871, 23), Е. Романов (1912, 181—182), П. В. Шейн. В некоторых местах, например в Велижском у., к пастухам под вечер присоединялась молодежь; девушки приносили яйца, масло, молоко, а парни водку. Зажигали костер, в котле готовили «яешню», ели ее, запивая водкой, а потом, став в кружок, пели юрьевские песни (Романов, 1912, 182).

В горных районах Закарпатья, где овцеводство имело очень большое значение, пастухи выработали некоторые свои специфические обряды, при помощи которых они надеялись сохранить овец на горных пастбищах — полонинах. В день выгона производили замер молока («мира») — это было необходимо для того, чтобы распределять потом получаемое молоко (или приготовленную из него брынзу) между хозяевами овец. После дойки самый старый пастух бежал по кругу и бросал соль овцам, чтобы они бежали за ним, другие пастухи помогали ему, заставляя овец бежать по кругу. Пастух трижды обегал круг, а другой стрелял три раза из ружья. Верили, что этот обряд способствует сохранению овец в горах.

Делали и так: «Когда всех овец соберут вместе, самый опытный пастух заставляет их пробежать три круга, сам берет топор, огонь, ужоу (большое деревянное кольцо, которым соединяются между собой плуг и передок) и бежит вокруг стада: тогда дикие звери не тронут овец» (*Богатырев*, 1971, 242). Полагали: как кольцо прочно соединяет части плуга, так и овцы будут держаться около пастуха, а топор и огонь придадут пастухам силу и смелость.

Как можно видеть, у украинцев Закарпатья, несмотря на своеобразные условия (горные пастбища, на которые овец отправляли на все лето; состав стада; замеры молока, обставлявшиеся определенными обычаями), сохранялись те же основные магические действия, которые совершались повсеместно при первом выгоне скота у всех восточнославянских народов. Это — движение по кругу и троекратный обход стада, причем совпадали и предметы, которые имели при себе пастухи.

Обращает внимание сходство закарпатского обхода стада с обходом в Калининской обл. — при каждом круге, делавшемся вокруг стада пастухом-обходчиком, стреляли. И делали это отнюдь не для того, чтобы, как уже в наши дни объясняли в Закарпатье, напугать овец, не давать им разбежаться, а чтобы отпугнуть от стада хищников, а также нечистую силу и колдунов. В весеннем обходе стад явственно выступает исконная основа обряда — стремление сохранить скот, получить приплод, и не случайно подобные обходы совершались многими — и не только славянскими — народами. Сходство здесь генетическое.

В Костромской губ. был своеобразный обряд — «окликанье Егория». Впервые о нем сообщил И. М. Снегирев, а затем А. В. Терещенко. По их данным, в некоторых уездах «стадо в поле сгоняют и Егория окликают». Приведен и текст:

Мы вокруг поля ходили	В лесу и за лесом,
Егория окликали,	Под светлым месяцем.
Макарня величали.	Под красным солнныком,
Егорний, ты наш храбрый!	От зверя хищного,
Макарний пренедобный!	От медведя лютого,
Ты спаси нашу скотину	От зверя лукавого ¹² .
В поле и за полем,	

(*Снегирев*, III, 71)

Видимо, это обращение пастухов к Егорию было довольно широко распространено в северо-восточных русских губерниях. В Костромской губ. окликальщики стали ходить с ними по деревне и петь у каждого дома. Получив новую функцию, обращение стало приобретать и некоторые типические особенности песен при обходах дворов. Основа во всех записанных текстах (в том числе и записанных в самые последние годы) сохраняется устойчиво и варьируется

мало. Песня расширялась за счет дополнительных пожеланий:

Волку с медведем —	Ворону с вороной —
Пень да колода,	Камшек дресвяный!
По-за моря дорога!	Матушке-скотинке,
Зайцу с лисицей —	Всей животинке —
Горькая осина	Травка-муравка,
По самую вершину.	Зеленький лужок!

(Земцовский, 1970, 315, № 456)

Такие дополнения довольно прочно вошли в костромские окликания. Встречаются и вставки из лирических песен¹³. Эти дополнения шли в границах жанра окликания, морфологические и языковые его особенности сохранялись. Новая же функция окликания вызвала концовки с просьбой вознаградить певцов. Они вводили данное окликание в круг песен, певшихся при обходах дворов, — колядок, выюношных, волочечных. Подобно окликальщикам молодых, окликальщики Егория стали обращаться к хозяйке с такими, например, словами:

Тетушка, очнися,	Другое яичко — нам за труды,
Скорее пробудися,	Да за егорьевские.
Скорей оболочися,	Мы ходили, хлопотали,
В кичку нарядня,	Трое лаптей разорвали,
Понже окрутися.	Кучку поклали,
Подай нам по яичку,	В бочок покидали,
Подай нам по другому,	Чтобы наши не видали,
Перво яичко — Егорию за свечку,	Чтобы нас не заругали.

(ИЭЛО, ф. К-1, оп. 2, № 963)

Если окликальщиков хорошо одаривали, они благодарили хозяйшку, желали ей всего хорошего и много всякого скота. Такое пожелание очень напоминает колядки и, очевидно, взято из них:

Дай всем вам бог,	Кривеньких,
Надели Христос,	Они в поле-то идут,
Двести коров,	Все помыкывают.
Полтора ста быков,	Они из поля идут —
Семьдесят телушек,	Все поигрывают.
Лысенных,	

(Земцовский, 1970, 316)

Если же ничего не давали, то угрожали:

Кто не даст яйца,
Всю скотинку со двора
Под медведюшка.

(Земцовский, 1970, 314)

Такие пожелания, конечно, не соответствовали молитвенному тону обращения к Егорию и Макарию (последний постоянно упоминается в костромских окликаниях, возможно, благодаря популярности в этих местах Макарьевского монастыря). Но они — в стиле выюношных окликаний, очень популярных в этих же местах.

Реже, чем такие концовки, окликания получали перед обращением к Егорию зачины, подобные зачинам выюношных песен: хозяина просят пробудиться и т. д. (*Земцовский*, 1970, 315).

Или:

Мы ранешенько вставали,
Белы лица умывали,
Круг поля ходили,
Кресты ставили,
Егорья окликали.

(*Земцовский*, 1970, 315)

Последняя формула — «круг поля ходили, кресты ставили», повторяющаяся и в других вариантах, говорит о первоначальном назначении окликания: его произносили, когда ходили вокруг поля, вокруг стада.

Новая функция песни сказалась на исполнении окликания, оно стало проводиться, как и при других обходах дворов. В ночь на 23 апреля в Нейском р-не Костромской обл. от дома к дому ходили женщины, иногда ряженые, а в Чухломском и Солигаличском районах — парни, распевавшие окликание под аккомпанемент барабанки — доски с отверстиями, по которой были палочками. Группу возглавлял мехоноша (Материалы экспедиции Института этнографии под руководством Г. Г. Шаповаловой в 1973 г.).

Как и некоторые другие обрядовые действия, «окликания Егория» постепенно перешли к детям и подросткам. Г. Г. Шаповаловой в 1972 г. рассказывали в Чухломе, что раньше, перед тем как выгнать скотину в поле, маленькие ребяташки и подростки ходили от дома к дому с барабанкой, трензелем, бубном и будили всех шумом и песней; им давали яйца и пряники (ИЭЛО, ф. К-1, оп. 2, № 963). К тексту окликания, хранящегося в архиве ИРЛИ (*Земцовский*, 1970, 584, прим. к № 455), имеется пометка: «Поют дети 23 апреля», а о другом тексте, записанном еще в 1914 г. в Макарьевском у., говорится, что его поют подростки, которые вечером накануне егорьева дня ходят по деревне (*Земцовский*, 1970, 584, прим. к № 456). Закономерности эти были общими для всей обрядовой поэзии.

Можно, конечно, видеть в сохранявшемся в Костромской обл. почти до наших дней «окликании Егория» остаток весенних обходов дворов (так его и рассматривает И. И. Земцовский). Однако характер текста, близость его к пастушьим заговорам из соседних

областей скорее заставляет предположить, что это было заклинание, обращение к Егорию с просьбой защитить скот, выпускаемый в поле. Песни же, певшиеся при обходе дворов, были обращены к хозяевам или к членам их семьи, которым желали всякого благополучия; по стилю и образам они ближе к величальным песням (хотя элементы заклинаний в них есть).

Нельзя не обратить внимание также на указание первых публикаторов, отмечавших, что окликание исполнялось в поле (очевидно, при обходе стада), об этом говорится и в самих текстах («Мы ранешенько вставали... круг поля ходили» и т. п.). О варианте, имеющемся в архиве О. И. Капицы, также сказано, что пели песню, стегая скот вербой (*Земцовский*, 1970, 584, прим. к № 458). Можно думать, что это и была первоначальная функция данного окликанья. А позднее, возможно уже в XX в., оно превратилось в обход дворов и сбор угощения, подобно выюношнику.

Описанные обряды имели отчетливо выраженный животноводческий характер. Но егорьевская обрядность включала в себя и аграрную магию, которая была слабо представлена у русских, но занимала значительное место у украинцев и белорусов.

И. М. Снегирев и А. В. Терещенко приводят свидетельство З. Доленги-Ходаковского, что в Муромском у. Владимирской губ. крестьяне в егорьев день ходили с образами и вербами и пели «куралесу» (искаженное «кирио елейнос» — «господи, помилуй»):

Воскликнемте, братцы,
Святую куралесу:
Даж, боже, нам
Ячень усатый,
Пшеницу колоснсту.

(*Снегирев*, III, 75;
Терещенко, VI, 31)

Ярким примером аграрной магии является обряд, записанный В. Н. Добровольским в Смоленской губ. (с. Медведовка): «На Ягорья бабы выходят толпами в поле и катаются раздетые по полю, приговаривая: «Как мы катаемся по полю, так пусть хлеб растет в трубку» (*Добровольский*, IV, 215). Здесь возможно белорусское влияние.

Корреспонденты РГО отметили этот обычай в Вышневолоцком у. Тверской губ. Ф. Виноградов в 1852 г. писал, что в с. Липенский Котлован в день Юрия и на спас катали по земле священника или кого-нибудь из притча. Это магическое действие должно было, по древним представлениям, способствовать росту хлебов (ГО, ХLI, 47, л. 19). По сведениям Новоселова, в с. Покровском того же уезда после первого выгона скота служили молебны на озимом поле, а затем некоторые крестьяне валили и катали по озими людей, не

исключая и духовенство, «чтобы хлеб родился высокий» (ГО, ХLI, 58, л. 45).

Катание по земле — древнейший магический прием, способствующий якобы плодородию земли¹¹. Но у русских в XIX в. этот обычай встречался уже редко, а если кое-где (преимущественно в южных губерниях) и был, то делали это чаще на вознесение, когда озими поднимались, иногда, как уже отмечалось, на пасху (но это встречалось уже совсем редко).

Украинцы также еще в конце XIX в. в юрьев день ходили смотреть в поле жито, а потом часто катались («качались») по нему, заканчивалось же все пирушкой здесь же, в поле. Так, в Киевской губ. и на Волыни крестьяне в этот день ходили смотреть жито всей семьей и все «качались» по нему (ГО, XVI, 28, л. 9), а потом ели яйца и пироги (ГО, VIII, л. 14). В Ровенском у., выгнав скот в поле, крестьянин набирал еду и шел с семейством на весь день в поле. Там он обходил с хлебом поле — это называлось здесь «кататься на поле» (ГО, VIII, 6, л. 10); по-видимому, обход жита с хлебом заменил здесь катание по нему.

В Новоградволинском, Родомысловском и Ушинском уездах на жито ходили крестные ходы. Там служили молебен, а потом весь день ели и пили, некоторые при этом катались по засеянному рожью полю — «для лучшего урожая», замечает описавший этот обычай П. П. Чубинский. Остатки принесенного с собой пасхального «свяченого» зарывали в землю и пили водку со словами: «Роди, боже, жито, пшаницу и всяку пашницу». После этого катались по земле (Чубинский, 1872, 30). В Черниговской губ. каждый хозяин также шел с приятелями смотреть свое жито; с собой брали вино и закуски и в поле пировали (Базилевич, 1854). Этот обычай был также распространен в Херсонской губ. (Чернявская, 1893, 97).

М. А. Максимович говорит еще об одном аграрно-магическом обычае, исполнявшемся на Украине в середине XIX в.: «Во многих местах Украины девчата после обеда на юрьев день выходят катать крашенки в поле на житах и там закапывают их в землю до начатия жатвы» (Максимович, 1877, 483).

Аграрная тема достаточно ярко была выражена и в белорусской юрьевской обрядности. Белорусы считали, что в этот день обязательно нужно проведать поля, иначе они не дадут урожая (Никифоровский, 1897, 245, № 1941). У них также была широко распространена трапеза на житном поле, куда обычно брали оставшуюся пасхальную еду («священное»), остатки которой (главным образом кости) зарывали в землю — на меже, в четырех углах своей нивы и др. В некоторых местах Гродненской губ. хозяин вставал до восхода солнца, брал штоф водки, в скатерть завертывал хлеб и кости от «священного» стола, обходил засеянное рожью поле; по углам его втыкал кости, говоря при этом: «Святы боже и святы Еры! Захвайце ніўку от граду!». По возвращении домой вся семья пила

водку и ела хлеб, с которыми обходили поле. Часть хлеба оставляли и в следующее воскресенье брали с собой в церковь, где во время службы держали его в руках и просили бога: «Каб ён ласкавы заховау ніўку», а «святы Еры» просят «каб ён сцерох живакоў». (Шейн, 1877, 170).

Корреспондент РГО И. Кадлубовский сообщал, что в той же Гродненской губ. крестьяне обходили поле со скатертью, в которой были завернуты остатки пасхальной еды, затем тут же, в поле, пили водку и закусывали; оставшиеся от пасхальной трапезы кости зарывали (ГО, XI, 6). В Ошмянском у. Виленской губ. рано утром обходили ниву с пирогом, селедкой и водкой, а кости, оставшиеся от пасхального стола, втыкали в межу (Берман, 1879, 21).

Обход засеянного озимого поля, а затем трапеза здесь же и зарывание остатков ее в землю — пережиток древних жертвоприношений земле. Землю угощали, приобщали ее к своей трапезе, веря, что этим можно увеличить ее плодородие. Основными компонентами здесь опять были хлеб (пирог и пр.) и остатки животного (чаще свиные); им-то и придавалось прежде всего магическое значение. Водка же, селедка и пр. добавились тогда, когда магическая вера в обрядовую трапезу была утрачена и последняя стала восприниматься как простая пирушка (это произошло, видимо, уже в XIX в.).

У белорусов к юрьеву дню были приурочены и другие обряды, направленные на повышение плодородия. Так, в Ошмянском у. наряду с обходом поля и обрядовой трапезой совершали и другой обряд: молодича покрывала всходы ржи полотном (то же проделывали и над первым сжатым снопом), а девушки обходили ниву с песнями, иногда их специально приглашали для этого (Берман, 1879, 21). Песня, приведенная ниже, типична для юрьевских белорусских песен.

Юрий! Вставай рано,	На буйное жито,
Отмыкай землю,	На ядренистое,
Выпускай росу	На колосистое;
На целое лето,	Людзям на здаровье...

Обычай петь на Юрия песни в поле был у белорусов распространен очень широко. Например, об этом сообщает Е. Р. Романов (Романов, 1912, 59). Вероятно, первоначально песни пели только девушки, так как это были те же веснянки, лишь в некоторых из них упоминались Юрий и его мать. Но затем их стала петь молодежь обоего пола, а на полях устраивались гулянья (иногда вместе с пастиухами).

Не ограничиваясь пением в поле, молодежь в некоторых местах стала ходить по дворам, желая благополучия хозяину, его скоту, т. е. появились юрьевские обходы дворов, подобные тем, какие были у русских в Костромской губ.

В Виленской губ. молодежь ходила по дворам с величанием Юрия и пожеланием благополучия, а затем выходила в поле окликать Юрия:

Юрья, добрый вечер,	Роса ля коровков,
Юрья, подай ключи.	Трава ля коников,
Бацко, которые?	Лоза ля козачок,
Сынку, земельные —	Дигель ля свиночок,
Землю отмыкацы,	Мурог ля овечок.
Росу выпускацы.	

(ГО, IV, II)

Центральный образ этой песни — типичный для белорусских юрьевских песен (Юрий отмыкает землю и выпускает росу) — вошел, как уже отмечалось, и в волочечные песни — связывается здесь с животноводческой темой; чаще же в подобных песнях после обращения к Юрию шло заклинание на урожай¹⁵.

Широкое включение у украинцев и белорусов в егорьевскую обрядность аграрной магии легко объяснимо, для выполнения этих обрядов наступало самое подходящее время. А юрьев день, особенно у белорусов, почитался как важнейший весенний праздник, и, естественно, на него были перенесены важные весенние аграрные обряды. Но основная сущность егорьевских обрядов у всех восточнославянских народов была все же животноводческая.

Корреспондент Этнографического бюро кн. Тенишева М. Лихачев сообщал о своеобразном обряде, явно аграрного характера, исполнявшемся в с. Куликовка Чембарского у. Пензенской губ. Здесь молодежь отправлялась в поле, впереди ее шел парень, украшенный зеленью, с факелом в руке, на голове он нес большой круглый пирог. Процессия обходила трижды вокруг засеянных полей, а затем разводили костер, съедали пирог, пели песни:

Юрий, вставай рано,	На буйное жито,
Отмыкай землю,	На ядренистое,
Выпускай росу	На колосистое.
На теплое лето,	

(ГМЭ, 1401, л. 29)

«Этот обряд чрезвычайно похож на обряд с «зеленым Юрьем» у западных и южных славян», — пишет С. А. Токарев (1957, 115). Можно отметить также сходство с майским обрядом у некоторых европейских народов, но для русских этот обычай уникален (описание его имеется только в рукописи Лихачева, откуда его взял С. В. Максимов). Нигде больше, да и никем еще в той же Пензенской губ. что-нибудь подобное этому обычаю не отмечено. Поэтому приведенное свидетельство вызывает сомнение, тем более что текст песен очень близок к белорусским. К тому же в егорьев день в средней полосе России зелени обычно еще не было. Вообще же украшение

людей зеленью — ветвями деревьев и цветами — в весенней обрядности практиковалось достаточно широко (сюда относится завивание и надевание венков девушками на троицу и др.). Известное сходство с описанным обрядом имеет сохранявшийся в белорусском Полесье до недавнего времени обряд «куст», справлявшийся на духов день. Возможно, что обряд с. Куликовка был принесен сюда белорусами.

Украинцы и белорусы большое значение придавали юрьевской росе, веря в ее целебные свойства (у русских это поверье было распространено незначительно). Поэтому скот выгоняли до рассвета, полагая, что, поев траву с юрьевской росой, он будет здоровым (Чубинский, 1872, 30). Росу считали полезной и для людей; женщины собирали ее — расстилали в поле (чаще всего на жите) холст или полотно, а когда они намокнут от росы, выжимали. Этой росой смачивали больные части тела и особенно глаза (Маркевич, 1860, 6; Чубинский, 1872, 31; Чернявская, 1893, 97; и др.). Собранной с озими росой белорусы Витебского у. омывали скот (Романов, 1912, 180). В Киевской губ. женщины собранную с жита росу смешивали с освященной на крещение водой и кропили ею скот (ГО, XVI, 28, л. 9).

По представлениям белорусов и украинцев, чудесными свойствами роса обладала потому, что сам Юрий ключами отпирал землю, выпускал теплую росу, обеспечивающую земное плодородие и здоровье. В одной волынской песне юрьевская роса сопоставляется с девичьей красотой. Юрий просит у матери ключи:

Выпустите росу,	Та дівоцкая краса,
Дівочькую красу,	Як літняя роса...

(Чубинский, 1872, 30—31)

Значение, придававшееся юрьевской росе, привело к тому, что катание по жниву ради урожая стало иногда осмысляться как катание по росе ради здоровья. И. М. Снегирев отмечал, что на Украине в юрьев день молодежь играла и каталась по житу, «чтобы быть сильными и здоровыми, как юрьева роса» (Снегирев, III, 74), так же поступали белорусы Ошмянского у. Виленьской губ. (Крачковский, 1874, 117), болгары и другие народы. Поверье о целебной силе юрьевской росы было распространено достаточно широко. Наблюдавшееся веками плодотворное действие весенней теплой росы сконцентрировалось в представлении об особых свойствах именно юрьевской росы.

Таким образом, Георгий в народном представлении стал не только хранителем стад, но и подателем животительной весенней влаги, столь необходимой для роста посевов. Поэтому украинцы Закарпатья приурочили к этому дню обряд вызова дождя. Как и на пасху, они обливались водой — парни обливали девушек, а девушки — парней. Для объяснения этого обычая была использована легенда:

«В старину змей закрыл воду, и в городе не было воды. Георгий убил змея и пустил воду. Воды стало вдоволь. В знак этого и обливаются водой, радуются» (ИЭ, д. 1378к, л. 144; с. Липча Хустского окр.). В с. Горынчеве давали несколько иное толкование, но также подчеркивали связь Георгия с водой: Юрий «был юноша, его замучили в воде» (ИЭ, д. 1378з, л. 19). Разумеется, обливание водой с целью вызова необходимого весной дождя — несравненно древнее этих поздних, возникших под воздействием христианства объяснений. Так как егорьев день стал одним из основных весенних праздников, обряд этот был прикреплен к нему.

Г. Г. Шаповалова говорит, что «в егорьевских обрядах несомненно сохранились и остатки культа предков» (1974, 127). В подтверждение она ссылается на материалы экспедиции в Вологодскую обл. 1969 г., хранящиеся в архиве Кабинета фольклора Ленинградской консерватории, в которых имеется запись, что в Никольском р-не после выгона скота «ходили на могильники с пирогами и вином». Можно добавить к этому и свидетельство И. В. Костоловского: «В Ростовском уезде В. Вошатниковской волости в с. Никола Пенья в день выгона скота крестьяне служат молебен среди села, и потом мужички идут на церковное кладбище и садятся на могилки своих родных дедов и отцов, как будто спрашивая от них из загробного мира благословения на выгон скота» (ИЭ, ф. ОЛЕАЭ, д. 80, № 49, л. 45 об.).

Делать из этих одиночных свидетельств заключение о связи егорьевской обрядности с культом предков едва ли правомочно. Других свидетельств этому нет, не были зарегистрированы элементы культа предков в юрьевской обрядности у украинцев и белорусов. Объясняются же приведенные факты очень просто — культ предков органичен для весенней обрядности в целом, но на кладбища ходили не только в общие для всех дни. В отдельных местах были и дополнительные, «свои» дни, могли пойти на могилы своих предков и в егорьев день.

На юрьев день иногда переносились и обряды других праздников. Так, на Украине, в Кременчугском у., накануне юрьева дня девушки справляли особый обряд — «ляля». Для этого они собирались на лугу, выбирали самую красивую девушку и перевязывали ей разной зеленью руки, шею, ноги, на голову надевали венки. «Лялю» сажали на дерновую скамью, тут же ставили кувшин с молоком, сыр, масло и пр., у ног клали несколько венков. Девушки водили вокруг нее хоровод, пели, танцевали, а потом «ляля» раздавала им продукты и бросала венки, их ловили на лету и хранили до следующей весны (Чубинский, 1872, 29—30).

Это явно весенний обычай, цель которого — обеспечить рост растительности и благополучие девушкам, замужества; непосредственно же с юрьевым днем он не связан. По характеру он близок к троицким обычаям. Весенние обычаи довольно легко переносились

с одного дня на другой, создавались и местные их варианты. Так было, вероятно, и в данном случае. Хочется отметить известные аналоги этого обряда с пензенским «Юрием» и особенно с белорусским «Кустом».

В Могилевской губ. (Гомельский у. Дятловской вол.) в конце XIX в. в день Юрия существовал обычай «юриться». «Девушки, даже дети, идут за деревню в поле или лесок и под березкою варят яичницу; в это время девушки выбирают себе подругу на весь год, причем меняются поясами и платками, после чего говорят: *«Мы з ёю поюримся»*. Обычай этот сопровождается пеннем веснянок (Радченко, 1888, XXII). В описанном обряде на день Юрия был перенесен обычай девушек кумиться между собой, который у русских, а также в ряде мест у украинцев и белорусов исполнялся на семик и троицу (иногда он переносился и на другие дни).

К юрьеву дню приурочивались определенные песни. Их больше было у белорусов, у украинцев их меньше, у русских же встречались лишь в пограничных областях — в Брянской и Смоленской губерниях (это те же белорусские «юровские» песни, распространены они были в основном там же, где были волочебные песни).

По содержанию, функции и форме исполнения юрьевские песни не отличались от закличек и других весенних песен, которые белорусские девушки пели в поле, начиная с благовещения до николина дня (или до троицы). И в сборниках эти песни обычно помещались вместе с другими весенними, не выделяются они и в современных изданиях¹⁶. Но среди этих песен есть обращенные к Юрию или упоминающие его; их пели только в юрьев день.

Наиболее распространенная песня — обращение к Юрию с просьбой взять ключи, отомкнуть землю и выпустить теплую росу, теплое лето (один из вариантов ее был приведен выше). Это — типичная веснянка. В русских веснянках отомкнуть землю и выпустить теплое лето просят Весну-красну, у белорусов же эту функцию чаще выполняет «святой Юры». В другом варианте этой песни взять золотые ключи, отомкнуть землю Юрию велит его мать — «Юрјева матушка». Смысл обеих версий — один и тот же — заклинание на урожай, на скот, на здоровье: теплая роса нужна, чтобы выросло хорошо жито или чтобы была трава коровам. Последняя тема, соответствующая функции праздника, для веснянок не характерна, в песнях же, обращенных к Юрию, она звучит довольно часто:

А Юрјева мати,
Боже млы
(припев после каждой строчки),
По небу ходила,
З Юрьем говорила:
«А Юрью мой, Юрью,
Подай Пятру ключи

Зямлю одомкнути,
Траву вышустити,
Статок накормити,
Людым на здаровья...»
(Бессонов, 1871, 22, № 32)

Или:

Юрья, Юрья,
Боже мой!
Подай ключи,
Землю отмыкать,
Бычка папасать!
«Бычок третьячок!
Ци повен бочек?
— Яще ня повен,
З левым ня ровен».
(Бессонов, 1871, 23, № 34)

Некоторые песни по типу — заклинание-мольба:

Родзи, боже, жито,	Будзіе жита бочка,
Чисто, ядранисто,	Да колосинки,
На колос колосисто,	Будзіе з поўосьминки.
Ядро з ведро,	Да судзи, боже, их пожинаци,
Колосок з пирожок;	И Юрья ўспомнинаци.
Да з колосочка	

(Шейн, 1877, 171, № 159)

Песни и непосредственно говорили о выгоне скота:

А сегодни Ягорий. погошим, деўки, у поля:
Ештя, кароўшкі, траўшку,
Пийтя, каровы, вадицу!
А боженька выпаси, домоўшкі пригани,
Дамоўшкі пригани, у хлеў зыгани.

(Романов, 1912, 189)

Юрьевские песни типа заклинаний в Белоруссии иногда записываются и сейчас, но их прежний смысл и функции утрачены. Об этом свидетельствует, например, песня «Павядзем Юр'е да бору», записанная в 1969 г. в Ляховицком р-не Брестской обл. Она близка к песне, с которой девочки в Мазурском р-не ходили по дворам, но если заклинательная формула, как особенно устойчивая, еще сохранилась в памяти, то уже позабыли, кто такой Юрий (Юрья), — он превратился в существо женского рода:

Дзе наша Юр'е хадзіла,	А дзе наша Юр'е юравала,
Там наша жыта ўрадзіла,	Там наша жыта красавала.

(Беларускі фальклор ў сучасных запісах, 1973, 76)

Яркая картина весеннего расцвета природы и буйства почуявших весну животных дана в песне, приведенной Е. Р. Романовым (пели ее девушки на юрьев день в поле):

Ой, выйду я на вулочку, бычки бушуюць,
Юрья, Юрья! Бычки бушуюць!
Бычки бушуюць, бо весну чуюць,
Юрья, Юрья! Бо весну чуюць!
Зашумели речки, лёды поплыли,
Зачернела земляца, бо поорали,
Зазеленела береза, бо попукала,
Зазеленела долина, цветки зацвели,
Зазеленела дубрава, пташкі спеваюць.
Ой, выйду я, выйду цветкі собираці,
Цветкі собираці, да вяночки виці,
Вяночки виці, Юрья хвалиці (или славиці).

(Романов, 1912, 70)

Но это не специально юрьевская песня. Варианты ее записывались в качестве веснянки и без имени Юрия (припев здесь вставлен, чтобы приурочить песню к этому дню).

Большинство же песен, которые в классических сборниках приводятся как поющиеся молодежью в юрьев день, — лирические любовные с мотивами брака. Они пелись на всех весенних гуляньях молодежи. Иногда в них также упоминались Юрий или его матушка. Так, «Юрьева матушка» спрашивает у дочери, где она потеряла свой веночек, — один из распространенных мотивов белорусских весенних песен (*Шейн*, 1877, 172—173, № 161). Популярна была песня «Разыгрался Юрьев конь» (*Бессонов*, 1871, 23, № 25; *Романов*, 1912, 80—81, 182, и др.).

Своим основным образом — разыгравшийся Юрьев конь, разбивающий камень (и, быть может, извлекавший из него живительную влагу) — эта песня как будто связана с представлением о св. Юрии. Но если основа ее и была обрядовая, то в дальнейшем развитии песня превратилась в лирическую, шуточную: у разбитого конем камня ядра нет, у девок правды нет, правда у парней (или, наоборот, правда у девок); песня менялась в зависимости от того, кто пел — парни или девушки. Такими шутивными корильными песенками украинская и белорусская молодежь часто перебрасывалась на гуляньях.

Можно сделать вывод, что песни для юрьевских обрядов были не характерны, большая их часть вошла в обряд на позднем этапе, когда он становился молодежным гуляньем. Для егорьева дня специфичны были заклинательные формулы окликания Егория, обращение к нему с просьбой отпереть землю, а также пастушеские заговоры.

*

Как можно видеть, в обрядности егорьева дня выделяются два комплекса — животноводческий (преобладающий) и аграрный. Основные элементы скотоводческого комплекса: ритуальное кормление скота, обходы его, удар вербой, одаривание пастухов, обходы пастухами стада и часто последующая трапеза-пирушка в поле. Элементы эти одинаковы не только у всех восточнославянских народов, но и у западных славян, а также у многих неславянских европейских народов. Однако сохранились они к XIX в. у русских, украинцев и белорусов не в одинаковой степени и по-разному развивались, включая и некоторые другие обряды, разные по происхождению.

Наиболее древние из них — поедание обрядового хлеба, удар веткой распускающегося растения, магический круг — совершались не только над скотом, но и над людьми; они применялись в разное время, входили в разные обрядовые комплексы. Применение же их к скоту составило специфику именно егорьева дня, и лишь иногда они передвигались на другие дни (например, обход скота в Тюменском у. в «чистый» четверг). Скотоводческий комплекс особенно характерен для русских северных областей и Сибири. В основном он сложился, возможно, еще до развития земледелия.

Аграрный комплекс наиболее распространен был у украинцев и белорусов. Его основные элементы — катание по житу, трапеза тут же, в поле (нередко с жертвой земле — зарыванием остатков пищи, освященной на пасху). Эти элементы, уходящие своими корнями также в глубокую древность, входили в разные земледельческие обряды, исполнявшиеся в разное время.

У русских в егорьев день они встречались редко. Здесь, несомненно, большое значение имели природные условия. На значительной части территории, занятой русскими, в это время всходов еще не было или они только появлялись, а в северных областях и Сибири нередко еще лежал снег, поэтому смотреть в поле было нечего; на Украине же было уже время проверять состояние озимых всходов. Поэтому крестьяне здесь обязательно шли посмотреть свое жито и магическими средствами старались помочь ему. В данном случае мы видим, как календарная обрядность была тесно связана с климатическими условиями и в значительной мере определялась ими.

В целом егорьевская обрядность составила сложный конгломерат разнообразных магических действий, приговоров, поверий и примет, и егорьев день стал одной из важнейших весенних дат народного календаря.

П. С. Ефименко (1873) и А. И. Афанасьев (1875) считали, что у восточнославянских народов св. Георгий заменил весеннего бога плодородия Ярилу. «Кроме св. Власия, крестьяне наши признают покровителем стад великомученика Георгия, или Юрия. Так как память его празднуется весной — 23 апреля — и так как предание, сложившееся еще в Палестине и Сирии, приписывает ему победу

над драконом, то в народных верованиях он заступил место богатроновника, творца весеннего плодородия, победителя демонического змея и пастыря небесных стад» (Афанасьев, I, 699).

Одним из основных аргументов отождествления Ярилы и Георгия для Ефименко и Афанасьева служило описание белорусского обряда встречи весны, опубликованное в 1846 г.; в нем девушку, изображавшую весну, называли Ярыло. Эту мысль развивают также П. В. Иванов и В. Н. Топоров (1974), основываясь на этом же уникальном свидетельстве, на подлинности которого они настаивают. К мифу об Яриле они относят все, что в народных обрядах и легендах связано с Георгием-Юрием, хотя несомненно, что здесь сказало влияние христианской трактовки этого образа (например, подвиг змеборства Георгия приписан явно под воздействием его жития и иконописного изображения).

А. Н. Афанасьев считал, что «воспоминание об Яриле живее сохранилось в Белоруссии», тогда как «в деревнях Великой и Малой России весенний праздник Ярилы перешел в чествование юрьева дня, собственно же под именем ярилова праздника известны были и удерживались весьма долгое время те игрища, которые издревле совпадали с периодом удаления летнего солнца на зиму» (Афанасьев, I, 441, 442). Между тем свидетельств об Яриле больше всего сохранилось (как это будет показано в разделе о Купале) именно у русских, и все они относят ярилиин праздник, почти совсем забытый, к разгару лета, как на это правильно указал А. Н. Афанасьев.

Связывать же Ярилу с весенним праздником первого выгона скота на летние пастбища, нам кажется, нет никаких оснований. У всех славянских и многих европейских народов обряды георгиева дня очень близки и восходят, несомненно, к единой древней основе. Почти у всех народов отмечается комплексный характер георгиевской обрядности, но основными в ней всегда являются обряды со скотом. Так, у болгар георгиев день стал одним из крупнейших весенних праздников, он включил много элементов аграрной магии, брачную символику, но основными все же оставались обряды, связанные со скотом. Сохранялись даже пережитки древнего жертвоприношения — курбан. В этот день закалывали барашка. Праздником пастухов был георгиев день у румын и др.

Г. Г. Шаповалова (1974), рассмотрев обряды егорьева дня у славянских народов, пришла к выводу, что это был праздник, почитаемый не меньше (а может быть, и больше), чем пасха. При этом она ссылается на волочечные песни, в которых в числе важнейших праздников обязательно называется Юрий, и на утверждение П. Динкова, что у болгар георгиев день — самый большой народный праздник, почитаемый даже больше, чем пасха («Георгиев ден е найголемият народен пролетен празник, повече тачен от великден»). Об этом же поется и в болгарских песнях: «Хубав ден великден, оц по хубав георгиевден» (Динков, 1972, 320). Но П. Динков го-

ворит лишь о болгаргах, у которых сохранялось много георгиевских обычаев и песен. Что же касается волочебных песен, то Г. Г. Шаповалова ссылается главным образом на текст, записанный ею в 1971 г. в Андреапольском р-не Калининской обл., в котором называются только два праздника: первый — пасха, второй — Ягорий. Но это поздний, очень сокращенный вариант, в большинстве же волочебных песен, как уже говорилось при их разборе, юрьев день называется вместе с другими важными праздниками.

Егорьев день — одно из основных звеньев, на которые распался некогда, очевидно, единый весенний аграрно-магический обрядовый комплекс, некоторые элементы которого он сохранил. К этому же первоначальному комплексу восходила в известной части и пасхальная обрядность. Отсюда большое сходство пасхальных и егорьевских обрядов, перенос отдельных обрядов с одного дня на другой (например, характерные для егорьева дня обходы скота в ряде мест Сибири приурочены были к «чистому» четвергу), иногда дублированные обрядов (обливание молодежи водой в Закарпатье на пасху и на юрьев день и др.).

Цель, функция всех этих обрядов была одна и та же. Но образ Георгия в пародной интерпретации приобрел отчетливо выраженные пастушеские черты, и это обусловило отбор обрядов преимущественно скотоводческих. Из восточнославянских народов эта специфика праздника наиболее ярко была выражена у русских, особенно в северных областях и Сибири, где земледельческие компоненты в егорьевской обрядности незначительны.

Достаточно отчетливо скотоводческая специфика прослеживается и у белорусов, сохранивших до XX в. некоторые архаические обряды. Но у них было широко распространено и представление о Юрии, отмыкающем землю и взращивающем хлеба, поэтому в этот день они приносили жертву земле. У украинцев возобладали аграрная обрядность (трапеза в поле с жертвой земле, катание по земле), скотоводческие же обряды почти отпали, сохранялся лишь торжественный выгон скота, часто чисто ритуальный, так как скот уже пасся в поле.

¹ Интересно отметить, что еще в 1962 г. пожилая крестьянка из д. Самково (Приозерский р-н Архангельской обл.) на вопрос, почему скот выгоняли в день Егория, ответила: «Потому, что Егорий на коне» (МГУ, 1962, п. 2, т. 13, с. 39).

² В Прионежском р-не Архангельской обл. рассказывали о существовавшем здесь интересном обычае: если снег в день Егория не сойдет, ребяташки с колокольчиками, которые потом привязывали коровам, трижды обгали каждый дом, а им за это давали гостинцы (МГУ, 1962, п. 2, т. 13). Таким образом, дети как бы изображали коров, имитировали их выгон.

³ Из своего подола кормили корову при выгоне в стадо и в д. Верхней (Приозерный р-н Архангельской обл.), а остатки бросали в навоз и вслед корове. Говорили,

- что делалось это для того, чтобы корова домой ходила, или: «Жито родит и корова будет рожать» (МГУ, лето, 1962, п. 2, т. 12, № 20, с. 33).
- ⁴ И. В. Костоловский описал этот обычай так: «Утром в этот день хозяйка варит яйца, затем кто-нибудь берет сваренное яйцо и катает им по хребту каждой скотине, начиная с лошади и кончая овцой. Катают от головы к хвосту, а потом самое яйцо пускают по навозу. Смысл обряда тот, чтобы скот отгулялся летом так же кругло, как яйцо, и лошади, кроме того, бегали так же быстро, как быстро покатилося яйцо по навозу. Яйцо в заключение съедается тем, кто проде- лывал данную церемонию, а для прочих членов семьи варятся другие яйца» (Костоловский, 1901, 131—132).
- ⁵ А. В. Зернова, собиравшая материал в Дмитровском у. Московской обл., описала, как в д. Попихе скотину выгоняли через сковородник с приговором: «Как сковородник от печки не отходит, так пусть бы скотина от двора не отходила». В д. Савельево хозяйка ударяла корову лопатой, которой веют хлеб. В д. Бородино в воротах кляли клюшку, когда же корова через нее переступала, ею ударяли. В деревнях Пересветово и Прудцы хозяйки около ворот ставили ведра с водой, опускали в нее хмель и яйцо и окропляли выгоняемый скот (Зернова, 1932, 43). В Закарпатье (с. Турья Пасека Перечинского окр.), когда выгоняли первый раз коров, у порога хлева разводили огонь, произнося при этом заговор (ИЭ, д. 1378к, л. 205).
- ⁶ Этот обряд очень похож на то, как крестьяне Орловской губ. в крещение «освящали скот» (Максимов, 1903, 337—338). Обряды, исполнявшиеся на святки в начале нового года, имели целью обеспечить благополучие хозяйства на весь предстоящий год; при этом значительное внимание уделялось и скоту. Обряды егорьева дня преследовали ту же цель — сохранить скот летом, и естественно, что магические средства, применявшиеся для достижения этого, были порой одни и те же.
- ⁷ «Первый раз выгоняешь скотину, пояс вокруг себя обвяжи, потом в воротах расстели. Три дня корова пусть через этот пояс ходит. Коль крепко и плотно пояс вокруг меня держится, толь крепко пестропюшка круг двора держится и своей большущки матушки: Век и повеку, огненные и довеку». (МГУ, 1962, п. 2, т. 12, № 32; д. Ручьево Приозерного р-на). О том, что скот выгоняли через протянутый в воротах пояс или веревку, говорили и в других районах (МГУ, 1962, л. то, п. 2, т. 12, № 19; 1959, лето-осень, п. 1, т. 8, № 36, 1965, п. 1, т. 16, № 25; и др.).
- ⁸ Так поступали, например, в Каргопольском р-не Архангельской обл. (МГУ, 1959, п. 1, т. 10, № 38), в Угличском р-не Ярославской обл. (ИМТК, эксп. 1969, с. 4, 158), в Порховском у. Псковской губ. (ГМЭ, 1410, л. 22), в Коннинском р-не Владимирской обл. (ГО, VI, 96, л. 4) и в др.
- ⁹ В Плесецком р-не Архангельской обл. фольклорной экспедиции МГУ рассказывали, что перед тем, как выгнать стадо, пастух протягивал веревочку. «Вся скотина пройдет через нее, а он вяжет три узла против солнца и приговаривает: «Вяжу своих скотинок крепко-накрепко от волка, от медведя, от росомахи, от трясуна, от зыбуна и от всякого несчастного случая. Вяжу скотину крепко-накрепко, плотно-наплотно». Узелки привязывал к брвину на дворе (МГУ, 1964, п. 3, т. 24, № 35; д. Заручевье). В Каргопольском р-не пастух обходил стадо с замком и ключом, а потом клял их в воду, «чтобы не высохла, чтобы молоко больше было» (МГУ, 1963, п. 2, т. 21; д. Тронца). Иногда же пастух привязывал ключ на свой нательный крест и постоянно носил на себе (МГУ, 1963, п. 2, т. 21, № 255) и т. д.
- ¹⁰ Сходный обычай был и в Дорогобужском у. Смоленской губ. Там пастух назначал, кому из подпасков быть зайцем, кому слепым, хромым, колодой или замком, и также, обходя три раза стадо с яичницей, спрашивал их (только вместо кукушки здесь был замок, обычно употреблявшийся при обходах с заговором скота): «Замок, а замок, ты разомкнешься ты?— Ни, ни разомкнешь. Дай бох, штоб у зверя ни разомкнулись зубы ли нашей скатники» (Добровольский, IV, 161—162).

¹¹ Так, белорусы считали: «Если тут будет нарушена самомаleastшая обрядность в приготовлении ли яичницы, в обходе ли с нею вокруг собранного стада, св. Юрий посчитает себя оскорбленным и отдаст стадо п пастухов в распоряжение волков» (Никифоровский, 1897, 246, № 1948).

Текст этот почти дословно совпадает с обращением к Егорию, которое пастух ¹² произносил, обходя стадо в Кадниковском у. Вологодской губ.: «Я покруг поля ходил, Егорня окликал: Егорий, ты мой храбрый! Ты спаси мою скотину в поле и за полем, под светлым месяцем, под красным солнышком, от волка хищного, от медведя лютого, от зверя лукавого» (Иваницкий, 1890, 38). Сходно с этим п приведенное выше обращение пастуха к Егорию, записанное в Демянском р-не Новгородской обл.

¹³ Так, в одно окликанье вставлены строчки из популярной песни о Сереже-пастухе:

Пастух выйдет на лужок,
Занграет во рожок,
Хорошо пастух играет,
Выговаривает. . .

А дальше идет заклинание, которое выговаривает пастух:

Телочки, телитесь,
Свинки, пороситесь,
Курочки, песнитесь!

(Земцовский, 1970, с. 314, № 455)

Очень близкий текст (местами совпадающий буквально), записанный в колхозе «Воршиловец» Старинского р-на Калининской обл. в 1938 г., хранится в архиве ИРЛИ (колл. 216, п. 8, № 30). Как попала эта песня в Калининскую обл. и как исполнялась, неизвестно, указано только, что она записана от хора. «Окликание Егорня» в Калининской обл. не встречалось.

¹⁴ Различные функции перекаtywания или кувырканья по земле и сведения о бытовании этого обряда в XIX — начале XX в. у восточнославянских народов рассматриваны Д. К. Зелениным в работе «Східнослов» янські хліборобські обряди качання п перекидання по землі (Етнографічний вісник. Київ, 1927, кн. 5, с. 1—10).

¹⁵ Остатки юрьевских обходов дворов сохранялись еще в начале 60-х годов в Полесье. Но они имели уже чисто игровой характер. В д. Слободе Мазурского р-на девочки семи — десяти лет ходили в озимое поле с украшенной елочкой и пели песенку с пожеланием урожая, а возвращаясь с поля, пели перед каждой избой:

Дзе карагод ходзіць, А дзе ён не бывае,
Там жыта родзіць, Там жыта улягае.

(Гыздеу, 1963, 84)

Здесь в качестве детской песенки использована традиционная формула заклятия на урожай (ее пели, когда на святках ходили с козой: «Где коза ходит. . .»).

¹⁶ Так, в сборнике «Беларускі фальк'ор у сучасных запісах. Брэсцкая вобласць. Традыцыйныя жанры» (Мінск, 1973) в разделе календарно-обрядовой поэзии выделена рубрика: «Вяснянкі, юраускія, валачобныя».

КОНЕЦ ВЕСНЫ — НАЧАЛО ЛЕТА

Праздничные циклы и отдельные действия магического характера, приходившиеся на период от сева и всхода озимых и яровых хлебов до их созревания, в разных областях приурочивались к разным дням, иногда дублировались, переносились из одного обрядового цикла в другой. Вызвано это было различием климатических условий, а также церковным влиянием (соблюдение петровского поста, передвижной характер весенних праздников, связанных с пасхой). Основная же причина сравнительно легкого перенесения обряда с одного дня на другой заключалась в том, что многие обряды этого периода были сходны и имели одну основную функцию — обеспечить лучший урожай. Поэтому разграничить обряды конца весны и начала лета очень трудно, да и в природе грань между весной и летом очень зыбкая. В народном календаре прочно закрепилась лишь дата летнего солнцеворота, с которой и была связана основная летняя обрядность. У русских многое из нее было перенесено на семик-троицу — праздник, завершавший весенний период и знаменовавший наступление лета.

Вознесение

Предшествовавшее троиццу дню вознесение не стало значительным народным праздником, к нему были отпесены только некоторые обычаи, имевшие характер карпогонической магии.

Специфичной для вознесения была выпечка печенья в виде лесенок. Их связывали с евангельским мифом: лесенки пекли для того, чтобы Христу было легче подняться, вознестись на небо. Действия же с лесенками и приговоры при этом показывают, что функция их была иная — помогать озимым посевам быстрее и лучше расти. Такое осмысление, конечно, несравненно древнее позднего, церковного.

Испеченные лесенки несли в рожь и там бросали, иногда съедали, предварительно подбросив их повыше. Так, в Зарайском у. Рязанской губ. лесенки пекли «вершка 4 длиной и 1,5 шириной»;

после обеда с ними шли в рожь, каждый на свою полосу, и там подбрасывали как можно выше со словами: «Чтоб рожь моя выросла также высоко», а затем съедали. Примерно так же поступали с лесенками и в других местах.

Вместе с лесенками нередко пекли оладьи и блины. «Христу онучи», — говорили про них. Блины на вшестье пекли и на Украине. Так, М. А. Максимович отмечал, что млинцы пекли в северной стороне над Десной и называли их в этот день «божьи онучи» (Максимович, 1877, 50!). Это было самое распространенное название блинов на вознесение. В Белоруссии на «ўшасьця» хозяйки обязательно пекли блины (Романов, 1912, 190). Блины и оладьи восходят, конечно, к обрядовому хлебу, выпекавшемуся и поедавшемуся весной для увеличения урожая. Под влиянием церковного праздника они получили новое осмысление и название.

Как можно судить по отдельным материалам, у русских к вознесению были прикреплены обряды и обычаи, аналогичные тем, которые украинцы и частично белорусы исполняли на юрьев день: ходили в поле смотреть, в каком состоянии озимые посевы, совершали там обрядовую трапезу и некоторые магические действия. В Ярославском у. (с. Иваново) в этот день делали яичницу и с ней обходили поля (принимали в этом участие все — мужчины, женщины, молодежь). Во время обхода временами останавливались и съедали понемногу яичницы; когда же все поля были обойдены, а яичница съедена, девушки начинали кататься по траве, приговаривая: «Расти, расти трава к лесу, а рожь к овину». Это все делалось для того, чтобы был хороший урожай и чтобы во время жатвы не болела спина (ГМЭ, 1830, л. 29; Балов, 1901, 134). В Рыбинском, Пошехонском и других уездах Ярославской губ. к этому добавляли березку. Ее домохозяйка срубала рано утром, украшали и несли в поле, где ставили на свою озимую полосу. Здесь же ели принесенные с собой яйца, яичницу, пироги и лепешки. Яичницу не доедали, а оставшиеся куски бросали вверх со словами: «Ржица к овину, а метелка к лесу!». В некоторых местах вместо березки в полосу втыкали небольшой крестик, который, как и березка, стоял все лето (Костоловский, 1903, 156)¹.

Примерно то же делали и в других местах. В Тарусском у. Калужской губ. молодежь, преимущественно женщины, шла в рожь, готовила там яичницу. а когда ее ела, бросала ложки, приговаривая: «Как высоко ложка летает, так бы высока рожь была» (Шейн, 1899, 343). В Верейском у. Московской губ. ели на своих нивах яйца и блины из ячменя, а потом поднимали маленьких детей за уши и спрашивали: «Видишь Москву?». Поднять старались как можно выше и приговаривали: «Расти рожь большая, вот этакая» (ГО, XXII, 17, л. 21). Описание это относится к 50-м годам XIX в., и, как можно видеть, уже тогда к обычным магическим действиям и заклинаниям на рост ржи применялся и элемент шутки, обряд

становился полунгрой. А в д. Ртищево этот обряд в XX в. перешел уже к детям; они шли в поле с лесенками и яичницей, съедали их там, а затем катались по ржи, приговаривая: «Рожка, рожка, хватись за христовы ножки» (Зернова, 1932, 26)². Это древнее заклинание, будучи приуроченное к вознесению, вобрало в себя основной сюжет праздника.

Сопровождавшие обряды действия (подбрасывание яичницы, яиц и ложек) были везде одинаковыми. Крестьяне верили и надеялись, что, совершая магические действия, они тем самым помогают развитию ржи и др.

В Медыни (Рязанская губ.) на вознесение служили молебны на ржаном поле, а после этого женщины катали по ржи дьяконов и дьячков, чтобы снопы были такие же высокие и тяжелые, как они (ГО, XV, 29).

Все это — древнейшие приемы карпогонической магии (катание по земле, подбрасывание вверх), которые имели одну направленность — способствовать росту ржи, а приговоры раскрывали смысл производимых действий. Эти действия (исключая лесенки) совершались, как можно видеть из предыдущих глав, и в другие весенние праздники. Разная приуроченность их объяснялась разными сроками полевых работ и появления всходов озимых. На Украине всходы смотрели на юрьев день, русские делали это на вознесение.

Архаические магические приемы в XIX в., как отмечали собиратели, забывались, и сведений о них немного. А. П. Минх, собиравший материалы в Саратовской губ. в 1861—1888 гг., писал, что здесь на вознесение пекли лесенки, «христовы онучи», брали их и яйца в поле, катались по ржи. «Теперь обычай этот нам не встретился», — заключает Минх (1889, 103). Угасание обычая видно и из того, что исполнять его стали женщины и девушки, тогда как смотреть всходы (и соответственно делать все, что полагалось для их дальнейшего роста) должны были сами хозяева. В дальнейшем обряд забывался или становился игрой детей.

А. В. Зернова, основываясь на материалах 1928—1929 гг., писала: «Вознесенские обряды давно перестали выполняться взрослыми; их участие состоит лишь в том, что старики ходят в этот день смотреть, как рожь растет... Перед революцией и в первые годы после нее вознесенские обряды бытовали в среде молодежи лет 17—22, теперь они стали достоянием детей 12—13 лет» (Зернова, 1932, 26). Но в некоторых местах, как можно судить по материалам Угличской экспедиции 1969 г., они сохранялись долго. На вознесение кое-где исполняли и отдельные пасхальные или троицкие обычаи и обряды³.

В некоторых местах с вознесения начинались троицкие обряды. Так, в селениях Ярославской губ. в этот день завивали березки, а на тронцу их развивали. В ряде сел Брянской, Калужской, Тульской и Курской губерний на вознесение «крестили кукушку»

и кумились, то же и в Томской губ. (об этом обряде будет сказано ниже). Таким образом, на вознесение как бы завершалась пасхальная обрядность и открывалась троицкая — переход к лету. Основными же для этого дня стали обряды со всходами ржи.

Семик-троица («зеленые святки»)

Народный праздник, приуроченный к христианскому празднику пятидесятница, получил у русских название троицы (у украинцев — зелені святки, у белорусов — зелены святки и троица, а также семуха) и отмечал конец весны и начало лета.

У русских троицын день и предшествовавший ему в некоторых местах четверг — семик (который, видимо, и был древней основой праздника) стал самым важным народным летним праздником. Даже в XX в. в этот день устраивали народные гулянья с ярмарками, балаганами, каруселями и пр. В сельских же гуляньях во многих местах сохранялись и очень архаические элементы. У белорусов и особенно у украинцев зеленое свято справлялось далеко не так торжественно, основная летняя обрядность у них (как и у многих европейских народов) была отнесена к иванову дню (Иван Купала).

У русских семицко-троицкий комплекс по разнообразию и сложности входивших в него элементов может быть сопоставлен только в масленицей. И не случайно на лубочных картинках XIX в. масленица и семик изображались вместе, олицетворяя два важнейших праздника народного календаря. Когда же сейчас собирают материал по старинным праздникам, опрашиваемые в числе самых важных и веселых называют обычно и троицу.

Основа троицкой обрядности — культ растительности, которая в это время начинала расцветать. У русских это вылилось в культ березки, ставшей символом русской природы. Но, помимо обрядов с растительностью, соответствовавших времени года, троицкий комплекс у русских включил в себя и некоторые купальские обряды.

Культ растительности выразился прежде всего в том, что на троицу украшали зеленью дома снаружи и внутри, а также улицы. Старинный обычай вошел и в церковный ритуал — зеленью украшали церковь, устилали в ней пол травой, а к обедне ходили с букетами цветов. У русских основной зеленью на троицу были ветви берез; их втыкали повсюду, а перед домами и на улицах ставили и молодые деревца. «Березок срубленных наставят по деревне, как в саду», — вспоминали в д. Палишино (МГУ, 1970, п. 1, т. 8, № 31, л. 8 об.; Холмогорский р-н). Украинцы устанавливали разные деревья: клен, ясень, липу, осину (но не вербу); у русских в более южных областях и в Поволжье (например, в Татарии) наряду с березкой также ставили клен.

Украшение на троицу домов березками было повсеместно распространено не только в деревнях, но и в городах и сохранялось особенно долго. И когда сейчас рассказывают, как проводили раньше троицу, вспоминают именно об этом, причем иногда подчеркивают, что больше никаких обычаев не было, просто гуляли⁴.

На большей части Украины, по крайней мере в XIX в., троицких обрядов, кроме украшения зеленью домов, не было (сохранялись еще поверья о русалках, выходящих в это время из воды, и об оберегах от них). Зелени же, называемой *клевчанне*, придавали особое значение, и вся неделя называлась *клевчанной*, или *зеленой* (а также *русальной*).

А. Абрамович из Ровенского у. писал, что из лесу привозят целые фуры молодых деревьев, так что к зеленому святкам все село превращается в зеленый сад (ГО, VIII, 6, л. 11). Зелень расставляли и втыкали повсюду в субботу вечером, пол в избе обязательно устилали душистыми травами и цветами (русские это делали не везде). Зелени украинцы приписывали магическое свойство. Главное дерево ставили перед воротами и дверьми, чтобы якобы преградить вход ведьмам и колдунам (*Чубинский*, 1872, 185), с этой же целью по углам скотного двора втыкали осину (*Максимович*, 1877, 504; *Иванов*, 1907, 141). В некоторых местах в числе трав обязатель-

Семик. Завивание венков



но должна была быть полынь — главное защитное средство от русалок. Траве, которая лежала на полу, иногда приписывали целебные свойства и делали с ней ванну (*купальню*); особенно же целебной считалась трава из церкви, на которой стояли на коленях во время молебна. В Купянском у. Харьковской губ. в избу на ночь приносили срубленную осину и по ней гадали, все ли доживут до следующего клещанья (если доживут, то листья останутся зелеными; *Иванов, 1907, 141*).

Белорусы березки, которые устанавливали на троицу около домов, называли *май*. Их сохраняли часто до Купалы и сжигали в купальском костре. Считали также, что «май» может охранять посевы, способствовать росту злаков, овощей. Так, в Витебской губ., устанавливая «май» вокруг домов, каждую третью «маинку» ставили на капустные грядки, чтобы не заводились черви. В грядки втыкали «маевые» ветки, принесенные из церкви (*Никифоровский, 1897, 248, № 1959*). У русских же имеются лишь единичные сведения, что троицкую зелень, принесенную из церкви, использовали как лекарство (например, в Енисейской губ.; *Макаренко, 1913, 170*). К концу XIX в. на нее смотрели уже как на украшение.

Как можно видеть, внесение на троицу в дома и дворы зелени было обязательным у всех восточнославянских народов. Это и был, видимо, один из древнейших обрядов апотропеической, предохранительной и, может быть, карпогонической магии, связанной с зеленым праздником — почитанием растительности.

У русских основой троицко-семицких обрядов было *завивание (заламывание) березки и заплетание венков*. Обряд этот распространен был почти повсеместно⁵, кроме северных русских областей. Опрашиваемые в большинстве северных мест отвечали, что березками на троицу только украшали дома. Венки же плели и гадали по ним иногда на Купалу⁶.

Завивать березку ходили обычно в четверг — обряд этот был связан с семиком. Но, так как его переставали праздновать, березку кое-где стали завивать под троицу или на троицу, а развивать на духов день, иногда же, как отмечалось, завивали на вознесение или егорьев день, но это встречалось редко.

Завивать березку ходили девушки, а в некоторых местах и молодые женщины. Собравшись большой группой, они шли в ближайший лес, причем часто выбирали тот, который около ржаного поля. Мужчинам при этом обряде раньше присутствовать было нельзя. Иногда девушки старались завить венок в укромном местечке, чтобы кто-нибудь не увидел и не испортил его. Но это правило уже строго не соблюдалось, и парни часто приходили туда, где собирались девушки, приносили угощение, и все вместе возвращались в деревню. Иногда завивать березки ходили уже и парни и молодые мужчины (в с. Булдырь Чистопольского р-на; *Каз. фил. АН, эксп. 1958*). В д. Малахово (Клепиковский р-н Рязанской обл.) завивать

березу шли всей деревней к ржаному полю (МГУ, 1965, фолькл. практ., т. 2, № 24).

Завивали венки по-разному. Скручивали ветки вроде венка; заплетали косички, перевязывая иногда ветки лентами⁷; пригибали ветки к земле и приплетали к траве и т. п., иногда заламывали макушку березы. Каждая девушка завивала березку на себя, а во многих местах и на всех родных. На троицу приходили развивать

*«Явір», который ставится на зеленые свята (клевания)
в с. Черкасовка Яготинского р-на Киевской обл.*



венки и смотрели, сохранились они или развились. Считалось, что если веноч завял, то девушка или тот из ее семьи, на кого она завяла, умрет; в некоторых местах это означало, что она выйдет замуж, и т. п.⁸

Когда ходили развивать березки, девушки вили венки для себя, надевали их и водили в них хороводы, а вечером бросали их в воду. Там, где наряжали березку, в воду бросали ее, а потом венки. Венки бросали чаще не руками, а, наклоняясь, скидывали их с головы, иногда при этом становились к реке спиной. В Рязанской губ. (Зарайский у.) венки сначала клали на воду, умывались водой, взятой из их середины, а потом уже бросали их на середину реки (Селиванов, 1902, 24).

По тому, как плыли венки, девушки гадали о своей судьбе. Толкования в разных местах разнились, но чаще всего считалось, что, если веноч потонет, девушка, бросившая его, умрет или ей изменит милый; в которую сторону поплывет веноч — в ту выйдет замуж, и т. п. Иногда с девушками ходила пожилая женщина и развясняла, что сулят венки каждой из них (Елеонская, 1912, 149).

Из того, что березки в ряде мест завивали около ржаного поля, можно заключить, что это действие осмыслялось и как прием карпогонической магии. Особенно это проявлялось в южнорусских губерниях. И. М. Снегирев писал: «В Орловской губернии издавна велось обыкновение молить каравай в троицын день», т. е. готовили два общих каравая, один съедали, а с другим девушки ходили завивать венки и гуляли (Снегирев, III, 135; Трещенко, VI, 192). В Малоярославском у. Калужской губ. (с. Костино) при завивании венков пели песню, являвшуюся по смыслу заклинанием на урожай:

Ржича-матушка колосилася.
Во ржи свинушка поросилася.
Семьдесят поросят, да все свиночки,
Все свиночки, да все пестренькие,
Хвостики у них востренькие.

(Шевц., 1898, 371, № 1263)

В Белоруссии завивание березок и плетение на троицу венков отмечалось не везде, а П. Бессонов даже писал, что у белорусов венков и кумовства нет, о них только упоминается в песнях, все поглощено Купалой (Бессонов, 1871, 25). Но материалы из разных губерний показывают, что завивание венков и гадание по ним встречалось у белорусов довольно часто. И. И. Носович писал, что на духов день под вечер девушки всего селения идут завивать на дереве венки, а в следующее воскресенье (петровские заговены) идут их смотреть: если веноч засохнет — плохо, если не засохнет — желанье, задуманное девушкой, когда она завивала веноч,



О с и п о в. Семик



Чудо Георгия о Змие. Новгород, XV в.

исполнится. Венки обязательно развивали, если не развивать—дерево обидится (*Носовичи*, 1873. 60; *Романов*, 1912, 60). В д. Микуличи (Климовичский у. Могилевской губ.) шли в березняк и связывали вершины двух березок, а через неделю развивали (ИРЛИ, колл. 40, п. 2, № 3, 1906). Песни, которые при этом пели,— варианты русских: «Пойдем, девочки, в луг гулять, зеленых венков завивать (развивать)...»; «А не радуйся, зелен дуб...». Остатки этого обычая встречаются и в наши дни.

Действия с березкой не всегда ограничивались ее завиванием. Березку срубали, украшали лентами, бусами, платками и пр., ходили с ней по всей деревне или же в гости к участницам обряда, иногда около нее устраивали девичью праздничную трапезу с яичницей. В заключение березку «раздевали» и бросали в воду. *Украшение березки* характерно для русских центральных и поволжских областей и Сибири⁹. Ранние сведения показывают, что в первой половине XIX в. украшение березки и хождение с ней сохраняли обрядовое значение.

Например, по описанию А. В. Терещенко, в с. Березовка (Саратовский у.) девушки уже с начала недели варили пиво, устраивали складчину и в четверг с утра готовили яичницу, пекли пироги, лепешки, курник и пр. Посредине двора ставили срубленное дерево, перед ним горшок с водой. Потом девушки собирались во дворе, некоторые из них брали кушанья, другие на палке держали ведра с пивом. Одна из девушек, подойдя к дереву, опрокидывала горшок с водой, выдергивала деревцо и, подняв его, запевала. Все следом за нею направлялись в лес, где расстилали скатерти и начиналось угощение (*Терещенко*, VI, 164—165).

Сложная церемония с березкой долго сохранялась на Тавде. Здесь в обряде участвовала девочка лет 10—12, которая была «пошустрее», плясунья: когда березку полностью одевали, девочка подлезала ей под юбку, брала ее за ствол и двигалась впереди хоровода; получалось впечатление, что березка идет и пляшет сама. Так обходили все село, а потом березка начинала «ходить» в гости к девушкам (очередность устанавливалась заранее). Перед домом разыгрывалась сцена приглашения: «Белая березонька, милости просим к нам, не побрезгуй нашим хлебом-солью! Красны девицы, добры молодцы, заходите». Березку ставили в передний угол перед накрытым столом и девушка-хозяйка приглашала «попить-поесть, чем бог послал». Так обходили всех девушек, у последней березку оставляли до вечера (иногда ее относили к какой-нибудь бобылке). Вечером же девушки в венках собирались «отпеть березку». Девочка опять подлезала березке под юбку, и во главе с ней процессия с грустными песнями двигалась к реке, где березку раздевали, и девочка бросала ее в воду (*Городцов*, 1916, 6—8).

В Ростовском у. березку, украшенную как на свадьбе, называли кумой (от обычая в семик кумиться) или «девичьей красотой»¹⁰.

«Кума была в центре хоровода (ее держал мальчик), а в троицын день ее топили в реке» (*Преображенский*, 1892).

В Сибири же березку (в Енисейской губ. ее называли «гостейка») рядили в девичье платье. Например, в Тюменском у. выбирали березку с двумя макушками, связывали их, попереk привязывали палку (руки), надевали кофту, юбку, фартук, на голову платок или кокошник (*Городцов*, 1915, 5). Также и в Енисейской и Иркутской губерниях «гостейку» одевали в «самолучшее» девичье платье, приделывали ей из кудели косу, украшали бусами и пр. (*Макаренко*, 1913, 117; *Виноградов*, 1918, 12).

В Пермской губ. (с. Богородское Красноуфимского у.) делали куклу, которую называли «березкой», связывали крестообразно две палки (одна длиннее) и обертывали их платками и фартуками, которые снимали с себя, украшали лентами, бусами, цветами; вокруг «березки» водили хороводы, пели песни (*Шейн*, 1898, 355). Потом «березку» разряжали и расходились. Но автор описания заметил, что лет 10—15 назад с нею ходили по селу, разряжали на мосту, а палки бросали в воду (*Шейн*, 1898, 358). Таким образом, вместо березки делали уже антропоморфное изображение. В д. Заболотье (Людиновский р-н Калужской обл.) также вспоминали, что в четверг девушки делали куклу, несли ее с песнями по деревне, а потом сжигали (*МГУ*, 1972, фолькл. практ., п. 1, т. 2, № 207). А в станице Копановская (Енотаевский у. Астраханской губ.) наряду с березкой убирали зеленью и девушку— распорядительницу обряда¹¹.

Обряд варьировался, но суть его была одна.

Большинство описаний хождений с березкой, особенно сделанных в последнее время, очень кратки. Вспоминают только, что ходили с березкой и пели песни, а потом березку топили. Участники фольклорных экспедиций Горьковского университета почти во всех районах слышали, что раньше на троицу украшали березку, по рассказывали об этом так: «В духов день развивали березку, наряжали, несли к реке и опускали на воду» (*ГУ*, колл. 36, п. 4, д. 11, № 3; Шахунский р-н); примерно так же сообщали об этом обычае и другие информаторы. Иногда говорят, что с наряженной березкой «ко всем подругам ходили чай нить» (*ИЭ ЛО*, ф. К-1, оп. 2, № 900; Канаковский р-н Калининской обл.); чаще же просто говорят, что ходили с березкой и пели песни¹². В Омской обл. (д. Екатериновка Тарского р-на) парни срубали березку, а девушки украшали ее бисером, лентами, платками, а потом с ней ходили по деревне; парни несли дерево, а девушки пели (*Новоселова*, 1975, 53, № 8).

Новые записи не только показывают, как менялся и упрощался обряд, когда утратилось прежнее отношение к нему. Они особенно важны тем, что показывают более широкое распространение этого обряда, чем можно было предполагать по прежним материалам:

сведения о нем получены в нескольких областях, где раньше он не фиксировался (Калининская, Горьковская, Омская области, Татарская АССР). Сохранялось украшение березки долго — пожилые женщины помнят об этом и сейчас. Широкое распространение и стойкость данного обряда дают основание сделать вывод, что он был одним из основных элементов весеннего обряда, связанного с культом распустившегося дерева.

Наряженная березка становилась порой центром гулянья. В с. Корниловка (Муромский у.) девушки с березкой обходили деревню, а потом устанавливали березку на какой-нибудь улице и водили хороводы. Здесь к девушкам присоединялись парни, и начинались разные игры, а потом, поужинав, шли топить березку (Шейн, 1898, 345; автор этого описания Е. Добрынкина отмечала, что «обычай уже не везде соблюдается и не каждый год»). В некоторых местах той же Владимирской губ. (Неверослободская вол., Гороховецкий у.) березку устанавливали на улице, под ней ставили столы, самовар, угощение, и начинался бабий праздник (*Завойко*, 1914, 154). В Верхотурье березку ставили на поляне, где был праздник. «Вырубают березку метра два, да на хорошей поляне вкопают, наряжают березку, каждая — хорошей лентой. Песню поют: «Не на местечке березонька росла» (Урал. ун-т, эксп. 1974 г.). В Буинском же р-не Татарской АССР рассказывали: «Срубим березку, парядим цветочками, принесем в деревню, крутимся хороводом с песнями. Хороводы кончили — березу в реку забросим. И с песнями идем на фатеру где стряпали яичницу» (Каз. фил. АН, эксп., 1946 г.). Никакого особого отношения к березе в этих поздних свидетельствах уже не чувствуется; ритуальное в прошлом дерево стало простым украшением праздника.

В некоторых местах с украшенной березкой ходили в поле и иногда оставляли ее там, бросали в рожь. Так поступали в Переславльском у. Владимирской губ. (Шейн, 1898, 341; Смирнов, 1927, 30), в некоторых селениях Московской обл. (Зернова, 1932, 30); в Каширском у. хоровод с березкой во главе (ее нес здесь парень) шел в рощу около ржаного поля, где завивали венки (ГО, ХХII, 17, л. 25). В с. Спасском (Угличский р-н) украшенную березку несли в рожь, где ели яичницу, а потом несли в деревню и сжигали в печке (ИМТК, эксп. 1969, т. 4, № 93). С ряженой березкой обходили вокруг ржи (ИМТК, эксп. 1969, т. 1, № 157; д. Заозерье), делали это в последние годы уже дети. Позднее же явление — соединение древнего обряда с церковным: обходили поле с крестным ходом, у всех в руках были березки.

Подобных сведений немного (чаще с березкой ходили по деревне и по домам девушек), но они важны, так как раскрывают связь обряда с магией плодородия. Эта функция забывалась, обряд исчезал, становясь иногда детской игрой. Но еще в 20-х годах ХХ в. старики придавали ему значение как охране урожая. По их

словам, березка, оставленная во ржи, будет охранять поле от града, заморозков и червей; брошенная в воду — обеспечит влагу (Зернова, 1932, 30).

Исконным смыслом потопления березки и было заклинание на дождь. Орошенная, погруженная в воду зелень должна была обеспечить растительности необходимую влагу на весь период ее роста. Эта функция особенно ясно выступает в обычае потопления березки или соломенной куклы во время проводов весны, слившись с проводами русалок (об этом см. ниже). Возможно, что между украшением и чествованием дерева и его уничтожением проходил известный срок (белорусы часто хранили троицкие березки — «май» — до Купалы, когда их сжигали на костре).

Здесь же необходимо подчеркнуть исключительную близость русской троицкой березки и украинского купальского дерева — *мараны*; другие народы подобные обряды с ивановым днем не связывали. Вполне вероятно, что украинцы, у которых троица не стала таким значительным праздником, как у русских, один из важнейших элементов семицко-троицкой обрядности перенесли на Купалу.

Известной аналогией к русскому обряду хождения девушки с березкой является белорусский обряд «куст». Он встречался не на всей территории Белоруссии, а лишь на Пинщине. На второй день троицы убирали зелеными ветками и листьями девушку — «куст»; с ней во главе процессии девушки и женщины ходили по домам и собирали угощение, а потом, собравшись в одном доме, пировали до утра. «Куст» символизировал мощную растительность, а, следовательно, предрекал богатый урожай: «Да коло куста сочевиченька густа» (Бессонов, 1871, 26, № 40, 41). Фольклорная экспедиция Белорусского университета им. В. И. Ленина зафиксировала, что в некоторых селах Пинского р-на «куст» водили еще в начале 70-х годов¹³, но обряд приобрел чисто игровой характер.

Песни, которые пели при вождении «куста», сходны с другими песнями обходов дворов, в частности с волочечными. Обходчики характеризовали себя как «войско девичье»:

Да через село Богдановское

Шло войско все же девичье...

(Бессонов, 1871, 25, № 28)

Пели величальные песни хозяевам — всей семье и каждому отдельно и просили угощение:

Убралі куста дай з голэга клену,

Просіма хазяіна да на залатому,

Убралі куста дай з голэй ліпы.

Просіма хазяіна па клінку гарэлкі.

(Беларускі фальклор, 1973, 78)

Раньше в деревне могло быть несколько «кустов», свой «куст» водили женщины, девушки и подростки. В последнее время «куст» водили только пожилые женщины, и иногда за «кустом» ходили пять-шесть человек¹¹.

В украинском Полесье (с. Сварицевици Ровенской обл.) «вождение куста» было зафиксировано в 1971 г. Работавшая здесь экспедиция наблюдала, как в субботу под троицу село готовилось к «зеленым святкам» — девушки-доярки пели особые «кустовые» песни, а подростки под вечер принесли из леса зеленые ветки («клучанне»). В воскресенье началось «вождение куста». Сначала по дворам ходили дети; двор колхозников-пенсионеров, где остановились сотрудники экспедиции, посетили четыре детских «куста». Ребятишки пели песни и, как то обычно для песен обходов дворов, просили вознаграждения, так как «кусту» «треба черевички», чтобы идти в гости:

Вийди, господине, із покою нового,
Винеси Кусту хоч півзолотого.

(Кітова, 1972, 68)

Хозяйка давала ребятишкам крашанки и конфеты. Потом пошел девичий «куст» и наконец наистарший, который водили пожилые женщины (самой старшей было 82 года). Смысл этого традиционного обычая, сохранившегося в какой-то мере в данном селе, — заклинание на урожай.

В основе «куст», как и «березка», связан с культом растительности. Он близок к некоторым обрядам с зеленью у других славянских народов.

У украинцев с «кустом» можно сопоставить «тополя». Выбирали одну из девушек, подвязывали ей руки к палке, украшали зеленью и цветами и с песней вели в поле:

Стояла тополя край чистого поля.
Стой, тополенько, не развивайсь,
Буйному ветру не подавайсь!

(Максимович. 1877, 506)

«Тополя» превратилась в игру, но первоначально это было такое же почитание зеленого дерева — тополя, на Украине очень распространенного, место которого в весенней обрядности аналогично русской березке.

Девушки в семик при завивании березок кумились, а когда развивали их, раскумлялись. Кумление забылось раньше, чем завивание, память о нем иногда сохранялась только в песнях, но еще в конце XIX в. кумились во многих местах, где завивали березки. Можно думать, что оба эти действия составляли один обряд.

Кумление — особая форма посестримства. Покумившиеся девушки становились как бы кровными родственницами, обещали дружить всю жизнь:

Покумимся, кума, покумимся,
Чтобы нам с тобой не браниться,
Вечно дружитьяся.

(ГО, XXII, 17, л. 23)

Или:

Кумушки, покумитесь,
Где сойдется — поклонитесь,
Домой пойдете — не бранитесь,
Распроститесь.

(ГО, XXII, 17, л. 23)

Эта песня записывалась в разных местах в близких вариантах.

Под пение этой песни две девушки, лучшие подруги, подходили с двух сторон к завитому на березе венку (загнутым в форме кольца веткам) и троекратно целовались через него. В некоторых местах, на связанные березки вешали крестик и кумящиеся целовались, просунув голову в шнурок, на котором он висел. При этом обе кумы обменивались вещами, которые снимали с себя, — платками, лентами, бусами, кольцами, иногда крестами; когда раскумлялись, вещи эти возвращались владельцам.

В Зарайском у. (Рязанская губ.) кумились, когда бросали венки; при этом черпали воду, пили ее поочередно, а потом обменивались яйцами (*Шейн*, 1899, 361). Покумившиеся, пока они не раскумятся, жили как сестры, называли друг друга кумою (в Городищенском у. Пензенской губ. они звали друг друга сестрами; ГМЭ, 1296, л. 61). Иногда кумовство сохранялось на всю жизнь.

Еще в конце XIX в. во многих местах обряду придавали важное значение. «К обряду кумовства крестьянки относятся очень серьезно, — писал в 1897 г. В. Преображенский, — раз покумившись, всю жизнь называют одна другую кумою» (ГМЭ, 1223, л. 4; с. Яковлево Орловского у.). Однако постепенно такое отношение к кумлению утрачивалось. Так, в Верхнеуфалейском заводе (Пермская губ.) кумились уже не под березами, а на улице: став в кружок, выбирали подругу, целовались с ней и менялись крестами (ГО, XXIX, 27, л. 3 об.)¹⁵.

У русских кумились между собой только девушки, попарно. Есть сведения, что в Вяземском у. Смоленской губ. девушки кумились друг с другом и с парнями (*Шейн*, 1899, 366). В с. Бол. Верейка (Землянский р-н Воронежской обл.) «в заключение гулянья и угощения в саду также кумились парень с девушкой — целовались через арку, сделанную из древесных ветвей. Иногда кумились и девушка с девушкой» (*Гринкова*, 1947, 179). М. Чулков

также писал, что в семик «девки и бабы... свивая из ветвия венки, целовались сквозь оные с мужчинами, а потом бросали в воду...» (Чулков, 1782, 243).

Отмечены также единичные случаи, когда кумились и парни. В рукописи «О быте крестьян Московской губернии» (1850-е годы) после описания кумления девушек сказано: «Молодые мужчины также братаются, целуясь через березку» (ГО, XXII, 17, с. 23). В д. Алексеевка (Керенский у. Пензенской губ.), когда девушки бросали в воду венки, парни, стоя в стороне, клялись в дружбе: один из них брал венки, вешал в середину его крестик, а два парня, разбежавшись с разных сторон, прикладывались к кресту и менялись своими крестами; дружба считалась неразрывной (Троицкий, 1905, 17—18). Но это исключения. Возможно, парни, начавшие принимать участие в завивании венков (по крайней мере присутствовать при этом), стали в отдельных случаях подражать девушкам в кумовстве.

У украинцев завивание березки и плетение венков на троицу не было широко распространено. Правда, А. В. Терещенко писал, что девушки на троицу собирают в лугах душистые цветы и плетут венки, в которых идут домой (Терещенко, VI, 177), но в последующих материалах упоминания об этом редки. М. А. Максимович отмечал, что на Украине «уже вывелись почти все троицкие обычаи» (1877, 506), остатки их, по его наблюдениям, сохранялись лишь около Новгорода Северского. «В Северной стороне ведется почти позабытое на Украине завивание троицких венков на березах или же плетение венков на головы из березовых веток, перевитых цветами. Там, над Десною, эта троицкая забава пазывается *кумованьем* и сопровождается разными песнями и закусками, в числе которых яичница составляет, можно сказать, обрядовую яству» (Максимович, 1877, 505; курсив автора).

Максимович говорит, что в бытность его учеником Новгород-северской гимназии там кумились в Троицком саду и Полковничком гаю. Можно предполагать, что кумление раньше было обязательным элементом троицкой обрядности и у украинцев. Так, корреспондент РГО В. Г. Антонов писал из с. Макиевка (Васильковский у. Киевской губ.), что на троицу кумятся и отказ от кумовства считается грехом (ГО, XVI, 28, т. 9). А. И. Дей отмечает, что в некоторых местах на Украине в клещальную неделю девушки кумились — завивали венки на вишне и менялись платками и наместом (Ігри, 1963, 323). Воспоминания о кумлении сохранились и в песнях.

Обряд кумовства был у многих европейских народов, но он приурочивался обычно к иванову дню, и кумились женщины с мужчинами. А. Н. Веселовский, рассмотрев этот обряд в связи с другими ивановскими обрядами, пришел к выводу, что ивановское братание и кумовство — отзвук древнего обряда принятия в род

(Веселовский, 1894, 318) и родового праздника заключения браков. Позднее на этой почве развился культ умирающего и воскресающего бога Адониса, явственно прослеживаемый в купальской обрядности, в которой слились похоронные и эротические мотивы. Эротический элемент в культе Адониса, по мнению А. Н. Веселовского, — пережиток древних общинных отношений: женщина, принимаемая в род, принадлежала всему роду (Веселовский, 1894, 316). У русских обряд кумовства, как и некоторые другие обряды, по его мнению, с иванова дня был перенесен на троицу.

Кумовство на семик, как можно думать, действительно восходит к обрядам родового общества. Но едва ли оно было связано с заключением браков и принятием в связи с этим в род женщины. Это скорее всего было принятие в род, признание им полноправными членами девушек, достигших брачного возраста, своего рода инициация, показывавшая, что они готовы к браку. Кумовство-посестримство скрепляло половозрастной женский союз.

Производились эти обряды в начале лета, начинался расцвет природы, от нее уже ждали плодов. Девушка, достигшая половой зрелости, также должна была стать женщиной. Это подчеркивало и сбрасывание венка — символа девичества (позже это стало гаданием — выйдет ли девушка замуж). Но это не исключает и другого вида кумовства — между мужчинами и женщинами, которое у многих народов происходило на иванов день: оно могло быть пережитком заключавшихся в это время браков. Показательно, что белорусы, сохранявшие в некоторых случаях более древние традиции, кумились два раза: на троицу — только девушки, а на петров день — девушки с парнями (Романов, 1912, 229).

В некоторых южнорусских районах кумление девушек дополнялось «крещением кукушки». Обряд этот локальный, в основном Калужской, Орловской и Курской губерний, встречался он также в Костромской, Тульской и Брянской; М. В. Красноженова отметила его в д. Покровка Томской губ. (Красноженова, 1914, 82).

Суть обряда состояла в том, что девушки и молодки (часто под руководством пожилой знающей женщины) делали «кукушку» и несли ее в лес, где ее «крестили» — кумились, а потом иногда хоронили.

Делали «кукушку» по-разному. В Калужской губ., для которой этот обряд был наиболее характерен, ее делали из травы «кукушкины слезки» — по аналогии с названием травы и потому, что она такая же рябая, как кукушка. Траву вырывали с корнем, который у этого растения удвоенный, одно утолщение обрывали, другое служило головой. Куколку одевали в рубашку, сарафан, покры-

вали платком, чаще черным, «потому что кукушка вдова» (Кедрина, 1912, 102).

В Тимском у. Курской губ. девушки и женщины в лесу из лоскутов и цветов делали подобие птицы, сажали ее на ветку и под ней кумились (ГО, XIX, 10, л. 4). В Орловской губ. «кукушку» делали по-разному. В г. Болхове накануне духова дня рвали в огороде хороший стебель зари, обрезали верхушку и корень, а листья срезали так, чтобы остались «ручки» и «ножки». Стебель на ночь оставляли под прессом, а утром одевали в приготовленный наряд (Харузина, 1912, 142). В с. Яковлеве (Орловский у.) делали большую куклу, на наряд ей покупали в складчину ситец, миткаль, ленты, кружева, надевали на нее маленький крестик (ГМЭ, 1223, л. 2 об.). А в с. Архангельском того же Орловского у. поступали совсем просто: шли в лес, выбирали место. Одна из женщин срывала ветку с дерева и втыкала в землю, на нее вешали ленты, бусы и

*«Кукушка» — птица, одетая в рубаху и платок.
Калужская губ., Козельский у.*

*«Кукушка» — трава кукушкины слезки, одетая в сарафан
и рубаху. Калужская губ., Козельский у.*



три креста (ГМЭ, 1145, л. 4 об.) — это уже совсем похоже на украшение березки, под которой кумились; называли же такую ветку здесь «кукушкой». Почти так же делали «кукушку» в с. Кочеты (Новосильковский у. Тульской губ.). Под николин день девушки, набрав тряпок, цветов и кукушкиных слезок, шли в лес, срезали две черемуховые ветки, втыкали их в землю крест-накрест, украшали тряпками и цветами, а в середину вешали крестик; этот «шалашик» и назывался «кукушкой» (Сухотин, 1912, 98). В с. Хотылеве (Брянский р-н) на троицу рядили куклу — «здоровую девку из тряпок», ее наряжали в ленты, бусы и ходили с ней в рощу, где хоронили (ИЭ, д. 1374, л. 34).

Как видим, изображения кукушки были самые различные — от сорванной ветки до антропоморфного чучела. В некоторых же местах никакой «кукушки» не делали, а только говорили, что «крестят кукушку». Так, М. Г. Халанский, приведя записанную в с. Козине (Путивльский у. Курской губ.) песню: «На достачки, на липавой, е льём ладо, на линавай...», замечает, что «песня поется на троицкой неделе во время празднования девичьего праздника, называемого «кукушку крестить» (Халанский, 1886, 228).

Е. Н. Елеонская, собиравшая в 1910 г. материал в том же Новосильковском у. Тульской губ., в котором С. Сухотин описал «кукушку-шалашик», отметила, что на вознесение «кукушку» крестят, а на петров день, чаще же на троицу, ее хоронят, но «никаких действий не было, сохранилось лишь название, пели частушки, которые иногда тут же составлялись, и плясали (Елеонская, 1912, 146). В д. Кувшиново (Юхновский р-н Калужской обл.) вспоминали: «Кукушку крестили: наберут сала, сдобников, а ребята вина, пойдут в березничек, там яичницу жарят» (МГУ, 1973, фолькл. практ., т. 22, № 75), т. е. так называли уже обычное гулянье на троицу.

«Крещение» кукушки состояло собственно в том, что на нее надевали крестик или вешали его на ветки, под которые клали «кукушку», и тут же кумились. За этим могли следовать и «похороны»: «кукушку» клали в гроб — ящичек, коробку из-под мыла, духов и пр. — и зарывали, а на другой день вырывали; «кукушку» оставляли тут же, иногда опять зарывали, а «гроб», кое-где и одежду, хранили до следующего года; в Брянском р-не сохраняли и куклу.

В. Е. Кедрина, посвятившая крещению и похоронам «кукушки» специальную статью, придавала особое значение тому, что зарытую «кукушку» потом отрывали. В этом она видела смысл весеннего аграрного обряда, символизирующего умирание и оживление природы (Кедрина, 1912, 114). Исполнялся обряд, когда нужно было стимулировать рост растительности, и акцент, естественно, делался на оживлении. Автор сопоставляет этот обряд с аналогичными аграрными обрядовыми похоронами чучела и делает предположение, что вначале здесь, возможно, была кукла из снопа.

Но никаких действий с открытой «кукушкой» не производили, ее оставляли там же, даже снова зарывали, а брали лишь ее одежду и «гроб», чтобы их сохранить. Да и хоронили «кукушку» редко. Сама Кедрина говорит, что из 17 рассмотренных ею записей только в четырех сохранилось описание похорон или указание на существование их (Кедрина, 1912, 110); чаще всего крещение «кукушки» — лишь один из способов вступления в кумовство. «Кукушку» обычно оставляли на ветке, куда ее сажали во время кумления, иногда ее брала женщина, руководившая обрядом, так как корню «кукушкиных слезок» приписывалась магическая сила — привязывать мужей.

В записях из других губерний о том, как хоронили «кукушку», говорится очень редко. В Брянском у. «кукушку»-куклу прятали куда-нибудь в ямку, клали на нее венки, а когда приходили развивать их, отрывали и брали ее. Только в г. Болхове разыгрывали похороны¹⁶. Кумления здесь не было, в лес с «кукушкой» не ходили. Была только игра вроде «похорон Костромые» — такая же пародия на церковные похороны, как встречавшиеся в тех же местах похороны масленицы и пр. Но показательно, пишет В. Н. Харузина, что «говорили «крестить кукушку» и «пойдемте крестить кукушку», хотя по существу были только похороны, однако «хоронить кукушку» никто не говорил» (Харузина, 1912, 140). Похороны «кукушки» не характерны, они явно появились под влиянием похорон других антропоморфных изображений, а вероятнее — под влиянием уже игры.

Из стойко сохранившегося названия можно сделать вывод, что первоначально было только «крещение кукушки», причем оно не имело отношения к семику и троице. Обряд, как видно из материалов, проводился в разные дни¹⁷ или весной, когда первый раз услышат кукушку (Шейн, 1899, 343; Дмитровский у. Курской губ.). Так как крещение «кукушки» объединилось с кумлением, его стали исполнять вместе с ним, а исследователи рассматривали его как троицкий обряд.

Очевидно, первоначально обряд с «кукушкой» происходил ранней весной, когда впервые раздастся ее кукование. С кукушкой был связан ряд поверий и примет. Возможно, что, когда кукушка начинала куковать, делали ее изображение, подобно тому как печение «жаворонков» должно было вызвать их прилет. А так как некоторые приметы, связанные с кукушкой, сулили несчастье, то, услышав ее в первый раз, естественно было перекреститься, чтобы предохранить себя. А затем крестить могли и саму «кукушку». Крестик при этом вешали на дерево, как делали при кумлении, и таким образом произошло слияние двух обрядов (о соединении двух обрядов говорила и В. Е. Кедрина).

В. Е. Кедрина, Д. К. Зеленин и другие справедливо считали обряд крещения «кукушки» достаточно поздним. В пользу этого

говорит то, что распространился он на сравнительно небольшой территории и определенных устойчивых форм ни изображение «кукушки», ни действия, производимые с ним, не приняли. Из описаний видно, как они сильно варьировались, причем в некоторых местах было только название. Более общая форма выработалась только в Калужской губ., где обряд был особенно распространен (может быть, где-то в этих местах он и возник).

В семик девушки устраивали общую трапезу. Отправляясь завивать березку и кумиться, каждая девушка брала с собой еду. Обязательной была яичница, причем иногда регламентировалось, из скольких яиц ее делать¹⁸. Чаше же яичницу и другие кушанья готовили сообща. Для этого каждая девушка приносила два-три яйца и другие продукты. Но нередко все нужное для трапезы ходили собирать по деревне. Здесь были и свои местные обычаи. Например, в Московской губ. подготовка к семику начиналась с того, что одна из девушек — выборная — ходила по деревне и собирала яйца, муку и деньги на гулянье; все носили в одну избу, где готовили яичницу, пироги, пиво (ГО, XXII, 17, л. 22). В с. Красном (Арзамасский у. Нижегородской губ.), когда девушки собирали яйца, две из них или одна обязательно были одеты в мужское платье (Покровский, 1869, 359).

Складчине и сбору продуктов придавали серьезное значение. Более же поздние материалы показывают, что это превращалось иногда в забаву. Так, в с. Ставки (Мстерская вол. Владимирской губ.) собирать яйца шли, вернувшись из леса, где завивали березку. При этом одна девушка одевалась Семиком — в рваную мужскую одежду, на спине делали горб, а кто-нибудь из ребят-подrostков одевался «Семичихой» — в женское платье, в руки брал старое ведро и палку. Вся компания во главе с Семиком и Семичихой ходила от дома к дому, била в ведро палкой и пела под окнами, выпрашивая яйца, муку, крупу, масло, сметану:

Семик честной, Семик ладужный,
Послал за винцом, на нем семь одеж,
Все шелковые, полушелковые,
Семику да Семичихе — яичко!
Семик баню продает,
Семичиха не дает;
Стряпала, стряпала,
В тесто ложки прятала.

(Завойко, 1914, 153)

Эта шуточная песенка, явно поздняя, составлена из строк разных песен и частушек, а исполнителями обряда были уже подростки, т. е. он находился в стадии перехода к детям. Поэтому ряжение Семиком и Семичихой выглядит здесь как забава. Можно было бы

предположить, что это поздний обычай, возникший, может быть, не без воздействия лубочных картинок, изображавших Семика с Масленицей. Такой же характер имеет и ряжение, о котором в 1957 г. вспоминали в Куйбышевском р-не Татарской АССР¹⁹. Однако более ранние материалы показывают, что за Семиком и Семичихой может стоять очень древняя традиция.

М. А. Добролюбов в 80-х годах сообщал, что в Васильевском у. Нижегородской губ. делали чучела Семика и Семичихи, которые утром в четверг выносили в поле, около них ели и пили. Там их оставляли на ночь, а наутро спрашивали: «Как вы ночьку провели, молодца с молодой?» Чучела разоряли (ГО, XXIII, 102). Здесь уже явный пережиток магии плодородия.

С яичницей и другими кушаньями девушки шли в лес, где под выбранными березами расстилали скатерти, расставляли еду, которую принесли, и закусывали. Поедание яичницы сопровождалось песнями, играми и хороводами. Так, в Московской обл. девушки, расставив яичницы, водили вокруг березки хоровод:

Березка, березка,	К тебе красны пришли,
Завивайся, кудрявая!	Пирога принесли
К тебе девки пришли,	Со яичницей.

Пропев песню один раз, девушки садились, съедали по несколько ложек яичницы, потом опять ходили хороводом с той же песней, так повторялось до трех раз (Зернова, 1932, 27). Своими яичницами и другими кушаньями девушки угощали друг друга. Иногда к ним присоединялись и парни, которые приносили сладости, а девушки угощали их принесенным обедом (ГО, XX, 17, л. 22).

В д. Алексеевке (Керенский у. Пензенской губ.), где общая трапеза совершалась в избе после того, как венки были брошены в речку, девушки обедали с парнями, причем каждая кормила любимого своей ложкой. Такие трапезы в избе дополняли поедание яичницы в лесу или поле — они устраивались обычно там, где был обряд с березкой; в лесу же при завивании венков яичницу ели обязательно. В некоторых местах на троицу кончали катать яйца.

Таким образом, яйцо, начиная с пасхи, проходило через всю весеннюю обрядность. Оно появлялось как символ зарождения новой жизни, а когда весна кончалась, его поедали уже в виде яичницы — зародыш должен был превратиться в плод. Аграрный смысл яйца и поедания яичницы несомненен. Это явствует и из того, что с яичницей часто шли в ржаное поле или располагались около него.

Но в приготовлении и поедании яичницы в семик (или троицу) была и своя особенность. Ее готовили сообща и ели только девушки. Это была своего рода братчина, скреплявшая, как и кумление, девичий союз. Возможно, что истоки ее также восходят к родовому быту.

Рассмотренные обряды семика-троицы являются основными. Можно сделать вывод, что в целостный комплекс они сложились только у русских. Элементы этого комплекса:

1. Украшение домов, дворов, церквей и улиц зеленью, березами.
2. Завивание березок и венков.
3. Кумление под березами.
4. Украшение березки, хождение с ней и потопление.
5. Бросание венков в воду.
6. Общая обрядовая трапеза девушек.

Элементы эти разного происхождения. Исконным для праздника перехода от весны к лету было, видимо, внесение в дом распустившегося дерева и травы, украшение его. Эти действия, связанные с культом растительности, были также аграрным магическим обрядом, зелень должна была обеспечить плодородие, урожай, принести здоровье живущим в доме и домашнему скоту, предохранить от всего нечистого, вредоносного. Таким образом, в этом действии сливались карлогоническая, атропопеческая и предохранительная магии. Поэтому принесенно в дом и во двор зелени придавали большое значение (у украинцев это значение во многих районах сохранялось до конца XIX в.). Обычай этот сохранился до наших дней как праздничное украшение. Исполнялся он повсюду, где жили русские, украинцы и белорусы; такой же весенний обычай наблюдался и у многих других земледельческих народов.

Некоторые элементы были приурочены к семику и троице только у русских, часть их была перенесена с иванова дня: плетение и бросание в воду венков, может быть, кумление.

Все эти действия концентрировались вокруг березки и органически слились в единый комплекс. В нем наряду с исконной для обрядов этого периода аграрной (растительной) тематикой выступает и другая сторона, тоже соответствовавшая данному времени года, — посвящение девушек, принятие их полноправными членами в род.

Тот факт, что завивание берез и все действия при этом производились раньше в некоторых местах девушками тайно, иногда под руководством пожилой знающей женщины, как будто подтверждает предположение, что в основе это была инициация. Когда эти действия вошли в состав русской троицкой обрядности, их первоначальный смысл был давно забыт, остались лишь некоторые действия, которые были трансформированы в соответствии с основной идеей праздника — культом дерева, подчинены ей. Они стали скреплением дружеских связей девушек, укрепляемых клятвой под березой и обменом вещей. Семик и троица стали девичьим праздником. Рассказывая о троице, информаторы в некоторых случаях подчеркивали это²⁰.

Такой характер праздника, возможно, определил то, что в русский семицко-троицкий комплекс, вобравший ряд элементов ку-

пальской обрядности, не вошел один из ее основных элементов — зажигание костров²¹, так как они имели другой смысл. Не вошел в троицкую обрядность и другой очистительный обряд — купание, оно сохранялось у русских за днем Ивана Купала.

В своем полном виде семицко-троицкий обрядовый комплекс встречался не на всей территории, занятой русскими. Граница его распространения идет к югу, начиная (примерно) со Смоленской, Тверской, Ярославской, Костромской, Нижегородской, Казанской губерний, южной части Пермской, причем в западных областях (Смоленская, Брянская) не было хождения с украшенной березкой. Был распространен обряд и в Сибири. В северных же русских областях березки не завивали и не украшали, на венках не гадали, только украшали березками дома внутри и снаружи. Об этом говорят все информаторы, которых опрашивали во время экспедиций. Объяснить это полным забвением обряда нельзя, ведь в тех же местах пожилые люди хорошо помнят и рассказывают, как жгли Масленицу, вспоминают и другие обряды²².

Наличие полного комплекса семицко-троицкой обрядности только на определенной (правда, весьма обширной) территории, отсутствие его у украинцев, белорусов и в северных русских областях, очевидно, говорит о том, что отдельные элементы вошли в него сравнительно поздно, когда Купала у русских утрачивал свое значение.

Действия, производимые на семик и троицу, сопровождалась песнями, играми, хороводами. Приступая к анализу их, И. И. Земцовский замечал: «Как ни странно, но русских семицких, русальских и троицких песен с мелодиями записано очень мало. В основном фиксировались отдельные популярные песни, чаще всего приурочиваемые к семикю или троице. Такие песни иногда приурочивались к разным обрядам, выполняя функции календарных свадебных, плясовых, лирических и тем отличаясь подчас даже в соседних деревнях» (Земцовский, 1975, 118—119). Но сказанное касается главным образом записей песен с напевами. Таких записей действительно немного, так как по большей части собиратели фиксировали только текст. Вообще же троицких песен у русских было значительно больше, чем песен, относящихся к другим календарным обрядам. Анализируя тот или другой обряд, почти постоянно приходится отмечать, что связанных с ним песен было значительно больше у украинцев и белорусов, а у русских в некоторых областях они почти или совсем не встречались, относительно же троицко-семицких песен следует сказать обратное.

Правда, песен, непосредственно связанных с обрядом, и у русских было не так много. Пели во второй половине XIX в., как то отметил И. И. Земцовский, песни разные, преимущественно хороводные и игровые, а также лирические. Наиболее популярна была песня «Во поле березонька стояла», тематически связанная с празд-

ником, довольно часто упоминаются также «Веселая беседушка», «Во лужях» и др. Пели и новые песни, романсы, частушки. Е. Н. Елс-онская отмечала, что во время гулянья в лесу некоторые припевки сочинялись тут же.

Но были также песни, непосредственно связанные с обрядом, причем варианты некоторых из них, приведенные еще И. М. Спегиревым и А. В. Терещенко, записываются и сейчас. Подводя итог мелодическому анализу собственно семицко-троицких песен из разных русских областей, И. И. Земцовский выделил в них две группы: «Одна связана с весенними хороводами, играми, плясками и потому обладает четкой Р. Ф. (ритмической фигурой.— В. С.), другая, связанная с праздничными шествиями или с песнями типа лирических высказываний, имеет иную ритмическую организацию» (Земцовский, 1975, 128). Это связано с характером праздника, в котором исключительно большое место занимали как хороводы и игры, так и различные шествия: в лес к березке и обратно, хождение с березкой, шествие к реке, в которую бросали венки и березку.

По содержанию песни, связанные с семником и троицей, повествовательного, описательного характера. Они иллюстрируют обряд, последовательно описывают его ход, т. е. принадлежат к позднему пласту обрядовых песен, создававшихся, когда обряд сложился в целостный комплекс.

Отправляясь завивать березку и венки, девушки просили на это благословение у праздника (так же, как просили благословить закликать весну):

Троица, о эв леля,	Нам во луг идти, о эв леля,
Богородица, о эв леля,	Нам цветов сорвать, о эв леля,
Благослови нас, о эв леля.	Нам венки завить, о эв леля.

(Сумароков, 1849, 19)

В более же поздних песнях просто говорится, куда и зачем идут девушки. Так, фольклорные экспедиции Горьковского университета записали песню, которую пели, когда шли завивать и развивать венки:

Пошли девки в лес гулять,
Березоньку развивать
(или соответственно «завивать»),
Вью, вью, ай-люлю,
Березоньку разовью.

(ГУ, колл. 36, п. 3, д. 7, № 35;
д. Мурашка Шахунского р-на)

По складу это очень поздняя песня, но в ней использован традиционный для троицко-семицких песен припев (в других местах аналогичные песни пелись без припева).

Отправляясь завивать венки, в разных местах пели песню, в которой девушки подчеркивали, что они идут не к любому дереву, а именно к березе, которая должна радоваться, что ее чествуют и идут к ней с дарами, с ячницей (возможно, это была когда-то жертва духу растительности). В раннем варианте (у И. М. Снегирева и А. В. Терещенко) она звучит так:

Не радуйтесь, дубы,
Не радуйтесь, зеленые!
Не к вам девушки идут,
Не к вам красные;
Не вам пироги несут,
Лепшки, ячницы,
Ию, но, семик да троица.
Радуйтесь, березы,
Радуйтесь, зеленые!
К вам девушки идут... и т. д.

(Терещенко, VI, 164—165)

Эта песня была одной из самых популярных в семицко-троицком цикле, варианты ее записываются фольклористами и сейчас. Так, в 1957 г. ее записали в Больше-Болдинском р-не (д. Новая Слобода)²³, где она пелась с традиционным припевом: «Да -её, ле-ло»; встречалась она и в других местах. Из приведенных примеров можно видеть, что текст ее на протяжении полутора столетий сохранился достаточно устойчиво.

При завивании венков, когда играли и водили хороводы, также «опевали» березку: «Завивайся, березка, завивайся, кудрява» и т. п.

Песня, записанная в середине прошлого века в Московской губ., рассказывает, что делали девушки, придя в лес. Остановившись в роще, они запевали:

Становились девушки	Стали ребятушки
Во свои круги,	Кушать ячницы,
Становили вино зеленое,	А мы пойдем погуляем,
Пиво пьяное.	Свои веночки завьем.

(ГО, XXII, 17, л. 27)

О песнях, которые пели при кумлени, уже говорилось; они также были связаны с происходившими в это время действиями и наставляли кумушек, как они должны относиться друг к другу. Возвращаясь из леса, пели:

Уж мы, девушки, дело сделали,
Уж мы белу березоньку завили,
Уж мы первый веночек — за батюшку,
Уж второй-то веночек — за матушку,
А третий веночек — за саму себя.

(Каз. фил. АН, эксп. 1958 г.;
д. Бурнашово Чистопольского р-на)

В этой песне отражен обычай завивать венки не только на себя, но и на всех родных и по ним гадать о судьбе каждого.

При бросании венков в воду обычно пели:

Пойду-выйду я на речку,
Стану я, стану на крутом берегу,
Кину я, кину всночек на воду...
Все венки поверх воды,
А мой утонул,
Все дружки с Москвы пришли,
А мой не пришел.

(Зернова, 1932, 29)

Известная во многих местах, эта песня разъясняла смысл гадания. Она стала и лирической песней: «Мой веночек потонул — видно, милый обманул».

Широко распространена была, особенно в южных областях, песня «Кумушки-голубушки», в которой последовательно описан весь ход обряда:

Вы, кумушки-голубушки,	Вы станете венки скидать,
Подружки мои!	Вы скиньте с мене.
Кумитесь, любитесь,	Как все венки поверху плавут,
Любите и меня. . .	А мой потонул,
Пойдете во зелен сад —	Как все мужья с Москвы идут
Возьмите и мня,	Гостинцы несут,
Станете цветы рвать —	А мой муж и сам пейдет
Сорвите и мне...	И письма не шлет.

(ГО, XXXIII, 16, л. 11 и об.;
Данковский у. Рязанской губ.)

Девушки подчеркивали, что у них только один свой девичий праздник — семик (или два — семик да троица):

У нас в году два праздника:
Семик да троица.
Ай, лилѐ, да лилѐ,
Семик да троица.

(Каз. фил. АН, экзп. 1957 г.,
с. Биларска)

Песни более раннего слоя типа заклинаний для семика и троицы не характерны. Они встречались редко (образцы песен такого типа, певшихся при завивании венков в южных губерниях, приведены были при характеристике этого обряда). Но аграрно-магическое значение праздников в некоторых песнях подчеркивалось. Например, в д. Демидово Озеро (Судогский у. Владимирской губ.),

когда завивали березку, пели:

Где девки шли,
Сарафанами трясли —
Тут рожь густа,
Умолотиста, уколосиста:
С одного-то колоска
Умолотили три мешка.

(Завойло, 1911, 151)

Это по существу уже заклинание. Аграрные производственные мотивы звучат и в песне, с которой в д. Стрелки (Нижегородская губ.) ходили развивать березку:

А мы чистку чистили, чистили,
А мы пашенку пахали, пахали,
А мы просо сеяли, сеяли...

(Завойло, 1911, 151)

По происхождению такие формулы восходят к аграрным магическим заклинаниям; они помогают выяснить первоначальный смысл и функцию семицких обрядов. Но такого типа песен сохранилось мало, а заклинание урожая стало одной из песенных формул, вставлявшихся в разные песни, например в песню, с которой шли завивать березки:

Пошли девушки под белую березоньку.
Лиле, лиле, лиле!
Где девушки шли, тут ржи густы.
Где ребята шли, там ржи пусты...

(Наз. фил. АН, эксп. 1957 г.,
д. Н. Похраты Алексеевского р-на)

Характерную особенность семицких и троицких песен составляет их припев. Это вариации весенних припевов: «лѣли—люли», «лиле», «ой дид, ой ладо», «о эв лели», «по, но», «не, ие», «лелемье». Последние припевы особенно характерны для семицких и троицких песен и больше ни в каких не встречаются. «Пели разные песни, но все на одну мелодию и с одним припевом—«лелемье» или «эземлюли, моя лели», который, кстати сказать, запрещалось петь в другие календарные сроки» (Земцовский, 1975, 118). Особый припев и характер напева троицких песен отмечали и собиратели. Н. Покровский, описавший семик и троицу в с. Красном (Арзамасский у. Нижегородской губ.), квалифицировал его как языческий. Он писал, что в троицын день «...составляют один общий хоровод, поют песни, в которых главный припев есть тот же языческий — «но, но...» (Покровский, 1869, 359). Действительно, этот припев, очевид-

но, очень древний и восходит к призывно-заклинательным песням, которыми приветствовали дух распутившейся растительности. Напевы и припевы долгие и лучше сохраняли обрядовый характер, нежели все время варьировавшиеся и обновлявшиеся тексты песен.

*

Обряды, связанные с почитанием растительности, естественно, воспринимались и как воздействующие на будущий урожай. Поэтому к троице стали приурочивать некоторые аграрно-магические обряды. Таков «колосок». Он встречен только во Владимирской губ., но своей яркостью и красочностью привлек исследователей; его часто приводят при описании празднования троицы. Д. Бережков впервые подробно описал в 1853 г., как делали «колосок» в с. Шельбове (Юрьевский у.). Шествие открывали девушки и молодницы. Они попарно схватывались руками, делая квадрат, пары становились одна за другой, и по их рукам шла девочка лет двенадцати — «Колосок», специально наряженная, убранная лентами. Когда девочка проходила, задняя пара перебегала и становилась впереди. При этом пели песню-заклинание:

Пошел колос на ниву,
На белую пшеницу!
Уродится на лето
Рожь с овсом, со дикушей,
Со пшеницею!

Когда подходили к полю, девочка срывала горсть ржи и бежала к церкви, где бросала ее. Здесь обряд не утратил еще своего значения, и его аграрно-магическая функция выступает достаточно ясно.

В с. Красном (Переславльский у.) в начале XX в. завивание колоса стало игрой. В поле уже не ходили, «Колосок» (теперь девочка лет четырех) проходил через село. С рожью ничего не делали, но заклинание сохранилось. Хор беспрерывно повторяет:

Ходит колос по яри,
По белой белояровой пшенице.
Где парни шли, тут парина,
Где девки шли, тут рожь густа,
Нажиниста, умолотиста.
Как из каждого из ста по четыреста,
Как из колосу осьмина,
Из зерна-то коврига,
Из полузерна пирог,
Еще собинничек-семисаженничек.

(Смирнов, 1927, 34)

Как можно видеть, вторая часть этой песни взята из колядки, предвещающей урожай.

В с. Ивановском, где «Колос гоняли, — как пишет М. И. Смирнов, — лет 30—40 назад» (т. е. в 80—90 годах XIX в.), это был еще обряд. Там девочка лет 9—10 шла по поленьям, которые женщины держали в руках; когда доходили до конца деревни, поленья бросали по направлению к полю, как можно дальше, песню пели ту же (с некоторыми вариациями). Позже это стало игрой или заблось²⁴.

К троице, как и к другим весенним праздникам, было приурочено и поминовение умерших. Традиция эта давняя, осужденная еще Стоглавом: «В троицкую субботу по селэм и по погостэм сходятся мужи и жены на жальниках и плачутся по гробэм умерших с великим воплем. И егда скомрахи учнут играти во всякие бесовские игры, и они, от плача преставше, начнут скакати и плясати, и в долонн бити, и песни сотоинские пети, на тех же жальниках обманьшики и мошеньники» (1863, 140). Как и всегда, церковь старалась подчинить себе народную традицию, объявив троицкую субботу одной из «родительских», днем поминовения усопших. Народ же отмечал это по-своему, заканчивая поминовение обильной трапезой, выпивкой и весельем, иногда здесь же, на кладбище²⁵. Поминовение совершалось так же, как на пасху, радуницу и другие отведенные для этого весенние дни. Различие было лишь в том, что тогда на могилы клали крашенные яйца, а на троицу — венки и березовые ветки²⁶.

Следует отметить, что обычай поминать родителей в троицкую субботу или на саму троицу более характерен для севернорусских областей — тех, в которых обрядов с березкой и кумления не было. Здесь хождение на кладбище в эти дни было распространено даже больше, чем на пасху, и сохранялось очень устойчиво, сведения об этом были получены во время экспедиций последних лет в Архангельской и Ленинградской областях. В центральных, южнорусских и поволжских областях посещение кладбищ на троицу встречалось реже, основным днем весеннего поминовения умерших родных здесь стала пасха. Возможно, это было связано в какой-то степени с климатическими условиями: на троицу на севере весна еще только начиналась по-настоящему, а на юге ее уже провожали.

С культом умерших некоторые исследователи, особенно Д. К. Зеленин, связывали и русалок.

Проводы русалок (или весны)

Вслед за троицей шла *русальная (граная)* неделя, а следующее за троицыным днем воскресенье называлось в некоторых южнорусских и центральных областях *русальное*, или *русалкино* заговенье; в этот день изгоняли, «провожали» русалок, а в Поволжье

и прилегающих районах «проводжали весну» («весна» — очевидно, позднее название, заменившее русалку; иногда употреблялись оба названия).

Название «русальная неделя», сохранявшееся у русских в некоторых местах центральных губерний, где никаких проводов русалок не было и даже поверья о них не бытовали, заставляет вспомнить о древнем языческом празднике — *русалии*, не раз упоминаемом в древнерусских письменных источниках. Проанализировав эти сведения, академик Б. А. Рыбаков делает вывод: «Русалки в Древней Руси были кульминационной точкой народных языческих праздников. Все виды искусства проявлялись в них полной мерой: музыка, пение, танцы, военные игры, театрализованные действия, проводившиеся иногда в масках» (Рыбаков, 1967, 96).

Некоторые особенности древнего празднества сохранились и в проводах русалок, проводившихся в XIX в. и кое-где даже в XX в., но общий характер их был определен сложившимися представлениями о русалках и бытовавшими о них поверьями.

Поверья о русалках, которые на троицу выходят из воды и бегают по полям и лесам, особенно широко были распространены у украинцев и белорусов. У русских они встречались реже, и С. В. Максимов, основываясь на материалах, собранных Этнографическим бюро кн. В. Тенишева, писал, что у великороссов образ русалки значительно потускнел. «Вот почему за точными справками о русалках необходимо обращаться на юг — к малороссам. В Великороссии же более подробные сведения о русалках получаются главным образом из губерний Тульской, Орловской, Калужской и Пензенской. Но и здесь веселый образ русалки омрачается недобрими, злыми свойствами» (Максимов, 1903, 102).

У украинцев представления о русалках были прочно связаны с троицкой русальной неделей, и при описании празднования троицы о них говорится почти всегда. Представления эти, как можно судить по материалам из разных мест, были на всей Украине однотипны. Русалки — утонувшие девушки, мавки — души детей, умерших некрещеными. Русалки, по народным представлениям, были красивые бледные девушки с распущенными волосами, чаще зелеными (в Херсонской губ. одна женщина сказала, что они «маленькие, как куклочки»; *Чернявская*, 1893, 99). В русальную неделю они якобы выходят на землю, бегают по полям, качаются на ветвях деревьев и набрасываются на встречных, могут зашекать до смерти. Особенно опасны они в четверг — русальчин великдень. Поэтому в русальную неделю не купались, а, выходя из села, девушки обязательно брали с собой полынь, которой русалки якобы боятся. Русалки спрашивают встречных, что у нее есть: «Полынь чи петрушка?». Если ответить «полынь», русалка скажет: «Сама ты изгынь» и скроется (если бросить полынь в воду, то, услышав эти слова, можно купаться). Если же ответить «петрушка», то русалка

скажет: «Ты ж наша душка» и защекочет. По народным представлениям, русалки просили дать им рубашки, питки, поэтому для них женщины вешали на деревья пряжу, полотенца, рубашки, а девушки — венки. Об этом говорилось и в песне:

Сиділа расалка на білій березі,
Просила русалка в жіпочок намітки...
(Чубинский, 1872, 187, № 2А)

Обычно, рассказывая о русалках, приводят и былички о встрече с ними. Но на Украине при широком распространении поверий и быличек о русалках специальных обрядов, связанных с ними, не сохранилось, правда, всю неделю пели русальные песни.

У белорусов, кроме поверий, сходных с украинскими, был и обряд проводов русалок. В Гомельском у. русалку обычно изображала девушка. Ей распускали волосы, надевали венки, снимали почти всю одежду и с песнями вели в жито. Там «русалку» вталкивали в рожь и поскорее убегали с криком: «Втякайма от русалки». «Русалка» бежала за ними, хлопала в ладоши. В поле били в доски, заслонки, жгли костры, иногда прыгали через них. В с. Завидове, когда «русалка» гонялась за девушками, с нее старались сорвать венок, а потом сжигали его на костре. В с. Юркевичи «русалку» делали из соломы. Надевали армяк, на голову — венок. Ее вели по селу, а выйдя в поле, бросали в жито и убегали. В с. Дубровка изображений русалки не было — девушки, все в венках, шли к житу, бросали там венки как можно дальше и убегали, чтобы не догнали русалки, а наутро искали свои венки и разрывали их в огородах на грядках, чтобы не было червей на капусте (Романов, 1912, 204—207). При проводах русалок пели:

Павяду русалку из бору до бора,
Рана, рана из бору да бору.
Из бору да бору, у зялену дубраву,
Рана, рана у зялену дубраву.
У зялену дубраву, у ядроная жита,
Рана, рана у ядроная жита.
У ядроном жыти, там русалцы жыты...
(Романов, 1912, 206)

Эта песня записана в нескольких вариантах, встречалась она и у украинцев, так же как у белорусов, были варианты песни о русалках, которые просили у девок сорочки. Распространена была также песня о русалочках-земляночках, которые на дуб лезли, кору грызли.

При известных варьированиях белорусский обряд проводов представляется в основном единым — русалку всегда «проводжали»

в жито. Такая же связь с житом и в некоторых вариантах южнорусских проводов русалки. Но у русских «провода русалки» там, где они сохранились, очень сильно варьировались, осложнились новыми деталями, сливались с другими троицкими обрядами и играми.

В Смоленской губ. представления и поверья о русалках были близки к белорусским, встречались здесь и варианты песен о русалках, распространенных у украинцев и белоруссов:

На кривой березе,
Русалка сидела,
Рубаненьки просила...

(Добровольский, 1903, 475)

В основном же поверья о русалках были сосредоточены у южных русских. Но представления о русалках здесь были разные, русалки нередко сливались уже с ведьмами. И. Скрябин, описывая в 1854 г. жителей г. Павловска (Воронежская губ.), говорил о бытовавшем у них поверье: на троицкой неделе ходят русалки в белых рубашках с распущенными волосами и пугают людей; кого испугают, у того будет лихорадка (ГО, IX, 36, л. 19). Примерно то же сообщал Д. Сергневский из с. Неделино (Калужская губ.): «Неделя по сошествию св. духа из старины именуется неделей русалок, или русальскою, потому (как говорят в народе) что в продолжение сего времени некогда по озимым полям и ершикам блуждали какие-то пагии с длинными русыми волосами существа женского пола и, по любимой своей склонности к щекотанью, во множестве нападали на молодых людей и их умерщвляли» (ГО, XV, 26, л. 9).

Как можно видеть из этих корреспонденций, в середине XIX в. представления о русалках здесь были примерно такие же, как и у соседей — украинцев. В то же время в Масальском у. Калужской губ. говорили, что русалки бегают во ржи и делают заломы (ГО, XV, 20), т. е. поступают, как колдуньи. В некоторых местах развитие образа русалок пошло по этой линии, и когда о русалках спрашивали сейчас, то информаторы обычно их отождествляли с колдуньями и ведьмами²⁷. Такая деформация образа русалки происходила уже в XIX в. и сказалась на ее изображении. В Зарайском у. в русальный вечер женщина, представлявшая русалку, выходила в одной рубашке, с распущенными волосами, верхом на кочерге, с помелом через плечо (*Цейн*, 1898, 367). Характерный же признак русалок — распущенные волосы — всегда оставался неизменным.

В некоторых описаниях южнорусский обряд проводов русалок в основном совпадает с белорусским — русалок провожали в рожь. При этом на Рязанщине очень распространено было переряживание женщин мужчинами, а мужчин — женщинами. В с. Заболотное (Данковский у.) молодые женщины и девушки, одетые в мужские костюмы или в одних рубашках, с распущенными волосами уходили в поле, там пели, плясали, водили хороводы, а когда возвра-

щались, нападали на встречавшихся мужчин и стегали их плетью (ГО, XXXIII, 16, л. 17, об. 18).

В Тамбовской губ. (Елатомский у.) русалок представляли молодые мужчины. Одевшись в холщевые простыни или дерюги, они прятались во ржи и при появлении девушек и женщин хлопали кнутом. Те с криком: «Русалочки, русалочки!» — разбегались, а мужчины ловили их и старались ударить кнутом. Женщины спрашивали: «Русалочки, как леп?», а ряженные показывали длину кнута (Максимов, 1903, 461), т. е. лен будет таким же высоким.

Иногда русалок изображали двое — женщина, одетая в белые мужские штаны, рубаху, и мужчина, переодетый в женское, тоже белое, платье. Весь народ с гармонью и песнями шел в поле, где посеяна рожь, «русалки» там скрывались во ржи и переодевались (МГУ, 1965, фолькл. практ., т. 1, № 53; с. Андроново Клепиковского р-на).

Такая форма проводов русалки была распространена раньше, видимо, и в некоторых центральных губерниях (от нее сохранилось название недели — русальная). Она была, например, зафиксирована в д. Пошестовой (Меленковский у. Владимирской губ.). В петровские заговеты девушки и парни провожали русалку. В сумерки появлялись девушка, одетая парнем, и парень в девичьем сарафане. Преследуемые молодежью и молодыми женщинами, они бежали в ржаное поле. На меже все останавливались, пели и водили хоромы, а ряженные скрывались во ржи (Добрынкин, 1896). Как можно видеть, обряды в основном были одинаковы²⁸.

В с. Яковлево (Орловский у.) русалок изображали тоже двое — пожилые мужчина и женщина, но здесь в 1897 г. это был уже не обряд, а развлечение. «Русалки» в секрете от молодежи заранее делали из холстины для себя маски («рожи») и, одевшись (женщина по-мужски, а мужчина по-женски), вечером, когда все соберутся на улице, с разных сторон подходили к гулянию. Молодежь, увидя их, с криком: «Ах, русалки идут!» — бросалась врассыпную, а «русалки» их ловили, и, когда поймают, щекотали до слез (ГМЭ, 1223, л. 5).

Проводы этого типа, несмотря на деформацию, вызванную новым отношением к обряду, как к игре, все же сохранили некоторые архаические, по-видимому, искони им присущие, элементы. К таким элементам относится прежде всего ряжение — о ряжении и масках во время русалий говорили и древние проповедники («Инии же возложиша на лица скураты») ²⁹.

В других местах русалок изображали не ряженные, а делали чучело-куклу (кукла один раз, как установил Б. А. Рыбаков, упоминается и в древних письменных источниках). В г. Спаске (Рязанская губ.) в начале XIX в. при проводах русалки делали ее чучело. С ним хоромы ходили по улицам, а потом делились на две партии: одна вырывала русалку, другая не давала. Выйдя за город,

чучело разрывали и разбрасывали по полю, при этом говорили, что проводили русалок (*Снегирев*, IV, 10—11; *Терещенко*, VI, 137). Кукла здесь заменила русалку, которую изображал человек, смысл же обряда был тот же.

В с. Кораблино (Рязанская обл.) на русальное заговенье делали из палок и тряпья большую куклу, наряжали ее и с песнями ходили по улице, а потом разбирали ее (ИРЛИ, колл. 47, п. 10, № 35) — проводов, как таковых, уже не осталось³⁰. Похороны русалки, записанные А. В. Марковым в Михайловском у. Рязанской губ., очень близки к орловским похоронам кукушки. Куклу с намалеванным лицом клали в гроб, накрывали кисеей и цветами; девушки наряжались попом, дьяконом и дьячком и с пением «господи помилуй!» несли гроб к реке, там привязывали к нему камень и бросали в воду (*Шейн*, 1898, 367). Здесь налицо не провода русалки, а скорее вариант «похорон Костромы», от русалки же осталось только название.

Соединение проводов русалки и Костромы представляет и обряд, записанный в 1899 г. в с. Губаревка (Сердобский у. Саратовской губ.). В обряде уже тогда участвовали только старухи. Они «...берут ржаной сноп, приделывают руки, обряжают по-бабьи, кладут на носилки и несут чучело-русалку в ржаное поле, оставляют на меже». Во время шествия пели: «Уж ты, свет моя, Кострома» (*Соколов*, 1916, 24). В пригородных слободах и селениях Муромского у. так же провожали весну или хоронили Кострому. Кострому делали из большого пучка соломы (*Шейн*, 1898, 368). Видимо, это соединение становилось уже традиционным.

В с. Напалкове (Бутурлинский р-н Горьковской обл.) при проводах весны также делали куклу из травы, целый день водили вокруг нее хороводы, а вечером с шутками и смехом ее «трепали» (ГУ, колл. 23, д. 10, № 13). В нескольких местах Горьковской обл. (Новомихайловка Лукояновского р-на — ГУ, колл. 26, д. 14, № 13, 14; Мадаево Починковского р-на — ГУ, колл. 23, д. 8, № 13) при проводах весны делали «соловушку» — из лопуха или на шест привязывали одетую в платье солому. Вокруг «соловушки» водили хороводы, а затем его бросали в рожь. Здесь та же связь с заклинанием на урожай, как и в проводах русалок. Вероятно, «соловушка» — олицетворение весны — явился одной из поздних модификаций проводов русалки. Известные аналогии есть здесь и с похоронами «кукушки».

В последнее время проводами весны называли простое гулянье, на котором пели разные песни, в том числе и о весне:

Уж ты, веснушка, весна красная,
Прошла ты, весна...

Но иногда при этом сохранялись и некоторые традиционные обычаи: бросали в воду березку, рядились, делали чучело. Так,

в Биллярском р-не Татарской АССР через неделю после троицы девушки наряжали куклу и, посадив ее на палку, приплясывая, носили по деревне (Каз. фил. АН, эксп. 1957 г.). В том же районе (с. Ерыкля) девушки рядились в вывороченные шубы, барыней, кузнецом — «лишь бы посмешнее» — и ходили с песнями по улице³¹.

В нескольких южнорусских и поволжских областях были зафиксированы своеобразные проводы русалки — русалку делали в виде лошади. Наиболее подробно эту форму проводов описала Т. А. Крюкова (1947, 185—192) со слов стариков-«русальщиков» из с. Оськина (Гремячинский р-н Воронежской обл.), где этот обряд существовал до 1935 г. Он превратился, как отмечает автор, в игрище, но сохранил черты традиционного ритуала. Руководителями проводов были старики, специалисты-«русальщики», они делали коня и во время процессии вели его, причем один из них, «погонщик», был в глиняной маске, специально изготовлявшейся для этого. Сопровождал коня-русалку хор женщин в старинной, уже вышедшей из употребления одежде; они пели специальную песню. По содержанию эта песня не обрядовая; в ней, как это нередко встречается в девичьих песнях, девушки противопоставляются парням (девушки дороги, парни дешевы), от весенних обрядовых песен в ней идет лишь припев «в леле», но петь ее разрешалось лишь от семика до «русалкина заговенья». Во время «вождения русалки» разыгрывались веселые сценки, «русалка» плясала, бросалась на людей, как бы давя их, и т. п., кончалось же все ее смертью: конь-русалка валился на бок и поднимал вверх ноги, а народ разрушал его, растаскивал все в разные стороны, разбивал глиняную маску, деревянный же остов коня, вилы, на которых держалась голова, и узоры сохраняли до будущего года.

В записях XIX в. имеются сведения о русалке-лошади из Нижегородской, Пензенской, Саратовской, Астраханской и Пермской губерний.

В Лукояновском у. Нижегородской губ. (с. Ульяновка) молодежь в «русалкины заговены» собиралась на площадь; одного из парней наряжали лошадью, подвязывали колокольчик, сажали на него мальчика, и двое мужчин вели «лошадь» в поле, за ними двигался весь хоровод. В поле «лошадь» с шутками разоряли, и это называлось «проводить весну» (*Доброзраков*, 1853, 56).

А. П. Минх описал, как производился этот обряд в 1863 г. в с. Колено (Саратовская губ.). «Русалка» являлась к вечеру, это был конь из соломы, украшенный разноцветным тряпьем и бубенчиками, под ним скрывались два парня, у которых видны были только ноги. На коле сидел разбитной паренек лет 15 и смешил толпу прибаутками. Конь метался из стороны в сторону и давил народ, провожающие били в тазы и заслоны, гремели трещотки. Потом все шли к реке провожать русалку и с песнями бросали чучело в воду

(Минх, 1889, 105). Нечто вроде коня делали и в г. Черный Яр (Астраханская губ.) в петровское заговенье, когда девушки бросали в воду венки, причем здесь держали на палке и лошадиный череп³².

В Пермской губ., по материалам А. В. Терещенко, русалку представляли парни, ряженные лошадыю. Лошадей было три или четыре, ими командовала женщина, одетая в солдатский мундир, а девушки провожали их за село, где прощались с ними (Терещенко, VI, 191). По другому варианту, впереди толпы шли русальщицы с лошадыю, за ними вприпрыжку бежали ребятишки и подгоняли средних. В поле делали несколько холостых выстрелов, выбранная девушка с палками в руках скакала взад и вперед, а потом лошадиную голову бросали в яму до будущего года (Максимов, 1903, 462).

Откуда появилось изображение русалки в виде лошади? С. П. Толстов в работе «Древний Хорезм» убедительно показал, что в восточной мифологии конь тесно связан с культом воды. С культом воды связаны и русалки. И, видимо, не случайно русалка-конь появилась в тех регионах, где жили народы, у которых могли сохраняться пережитки древних представлений о связи коня с водой. Произошло совмещение образов. Внешне же оформление русалки-коня связано с типичным для русских святочных игрish ряжением конем.

При рассмотрении разных видов проводов русалок (весны) у русских обращает на себя внимание сходство некоторых из них с потоплением березки, приурочивавшимся обычно к троице. Это один и тот же обряд, имевший целью обеспечить земле влагу, необходимую для растительности. Он может быть сближен с южнославянскими обрядами вызова дождя, которые совершались примерно в то же время.

Сходные обряды были у болгар, сербов, румын, греков и др. Первоначально потопление дерева или антропоморфного изображения (тоже береза) могло быть жертвой духам воды, русалкам, помощью которых хотели заручиться.

Что русалки, по народным воззрениям, должны были способствовать лучшему урожаю, видно из того, что в Белоруссии и в южнорусских областях их провожали в ржаное поле, «когда рожь цветет», да и русалку часто делали из соломы или ржаного снопа. Особенно же наглядно связь русалок с дождем и урожаем выступает в болгарских поверьях и обрядах. По болгарским народным представлениям, русалки — прекрасные женщины с длинными волосами — живут где-то далеко и ра, в году приходят, чтобы напоить поля влагой и опылить колосья. Русальную неделю праздновали после троицы. В это время из села в село с музыкой, пенцем и танцами ходили дружины русальцев, увенчанные цветами; считалось, что, где пройдут русальцы, там нивы зацветут и заплодородят

(Маринов, 1914, 477). Походы русальцев очень похожи на описания древнерусских русалий.

Образ русалок, как можно предполагать, генетически восходит к водяным женским божествам. Они появлялись на земле тогда, когда нужен был дождь, когда надо было способствовать урожаю. Отсюда понятно и то большое значение, которое в древности придавалось празднику в их честь — русалиям. Обряды с русалками органически входили в весенний праздник растительности, завершали его. Вместе с семиком они составляли единый обрядовый комплекс. «Русалии являются общеславянским (а может быть, и общендоевропейским) аграрным праздником, связанным с плодородием полей, молении о дожде и рождении новых колосьев», — говорит Б. А. Рыбаков (1967, 101).

Водяную сущность русалок подчеркивали уже первые исследователи славянской мифологии (или баснословия, как выражались в XVIII в.), писавшие о «русских наядах и нимфах» (например: *Кайсаров*, 1810, 164). И почти во всех поверьях и быличках о русалках эта связь с водной стихией удерживается: русалки приходят из рек и озер, где они живут.

«Рождение русалки» в с. Оськино Воронежской губ.



Но первоначальный образ русалок — подательниц летней животельной влаги — был сильно осложнен позднейшими наслоениями, что совершенно справедливо подчеркивали Д. К. Зеленин и другие исследователи. Очевидно, не без воздействия церковных проповедников, говоривших о древних божествах как о бесах, русалки стали превращаться в существа, вредящие человеку, которых надо остерегаться. Для защиты от них стали применяться различные обереги, какие применялись против всякой нечисти, ведьм, колдунов (отсюда и сближение в некоторых случаях русалок и колдунов). От русалок старались избавиться, их стали изгонять (по часто «проводжали» именно в рожь). Осложнился образ русалки и тем, что они стали представляться (особенно на Украине) утопленницами, т. е. умершими неестественной смертью, «заложными» покойниками, которые могут быть опасными для живых³³.

Несмотря на подобную эволюцию, образ русалки все же существенно отличается от других образов народной демонологии.

Э. В. Померанцева констатирует, что русалка — единственный образ народной демонологии, который вошел в песни и календарные обряды, а былички о русалках по сравнению с быличками о домовых, леших и пр. очень немногочисленны и однообразны, сюжетно не развиты. Это результат разных генетических истоков этих образов.

Русалки исконно связаны с календарными обрядами конца весны — начала лета, эта связь сохранялась, и образы их развивались иначе, чем других персонажей так называемой низшей мифологии (это существа высшей мифологии). Стойко сохранялось представление о связи их с водой и об их внешнем пленительном облике: «красивые нагие девы с распущенными длинными волосами», выплывающие при лунном сиянии на поверхность реки и озера (Минх, 1889, 21).

Обряд проводов русалок, хотя и сильно разрушенный и деформированный, все же сохранил почти до наших дней некоторые черты древних русалий: массовый, коллективный характер действия, песни, игры и ряжение, драматические сценки. Это и способствовало тому, что в некоторых южных русских областях (в частности, в Калужской) проводы русалок стали игрой. С русальной обрядностью, несомненно, связан был и семик.

Как можно видеть, семицко-русальская обрядность, восходящая у всех восточнославянских народов к общеславянской, в процессе развития видоизменялась, в ней достаточно отчетливо выявились национальные и региональные комплексы. Общим для всех и самым устойчивым элементом оказалось связанное с культом растительности украшение домов снаружи и внутри, а порой и себя зеленью, чествование березки (или другого молодого дерева). Другие же элементы сохранялись не везде и по-разному комбинировались и осмыслялись.

Наиболее богатой семицко-троицкая обрядность оказалась у русских (исключая, как отмечалось, северные области). Произошло это за счет того, что у русских на семик-троицу не только сконцентрировались обряды последующей русальной недели, но и были перенесены некоторые купальские (венки). Пышность, торжественность семицко-троицкой обрядности, насыщенной большим количеством песен и игровых моментов, привели к тому, что многие элементы этой обрядности сохранялись как развлекательные, когда праздничное гулянье на троицу утратило обрядовый характер; они придавали этому празднику своеобразный колорит.

Среди этого характерного для большей части русского населения (с более или менее значительными вариациями) обряда, выделяется южнорусский комплекс. В Тульской, Калужской, Курской и Орловской губерниях кумление девушек под березами было дополнено «крещением кукушки». Во всех южных областях проводы русалок были отнесены к петровскому заговенью. Несмотря на позднейшую трансформацию образа русалки, в этих проводах сохранялись очень архаические элементы. В этот же день провожали русалок и в Поволжье, но там они чаще назывались уже проводами весны, хотя в некоторых местностях, особенно в XIX в., еще рядились и делали чучело.

Как можно судить по сохранившемуся названию — «русальная неделя», проводы русалок были и в центральных областях. У северных русских семицко-троицкая обрядность была более бедной: только украшали дома березками и посещали кладбища.

Таким образом, у русских можно выделить три комплекса: 1 — основной, центрально-поволжско-сибирский; 2 — южнорусский (как специфический вариант основного комплекса) и 3 — северный.

В белорусской обрядности троицына дня («семухи») были элементы, сближающие ее с русской (завивание березок, кумление), но они встречались не везде, и, возможно, завивание березки появилось под русским влиянием. Большое же значение придавалось русальной неделе, с обязательными заключительными проводами русалок, имевшими такие архаические элементы, как ряжение девушки русалкой, изгнание русалки в рожь, массовый характер обряда с пением, грохотом, игровыми элементами. У белорусов, как и южных русских, несмотря на позднейшие наслоения, сохранялся более древний вид обряда.

У украинцев троицко-русальская обрядность явно изживалась. Троица отмечалась главным образом зеленью, с русальной же неделей были связаны главным образом запреты и обереги. Поверья же о русалках сохранялись очень стойко, о них ходило много быличек, но образ русалок в них поздний — утопленницы.

- ¹ Экспедиция ленинградского Института музыки, театра и кинематографии записала в 1969 г. воспоминания об этом обычае в Угличском р-не Ярославской обл. На вознесение ходили смотреть рожь и разбивали там красное яичко, чтобы урожай был хороший (ИМТК, эксп. 1969, т. 1, № 8). Во ржи делали яичницу, ложки потом подбрасывали вверх, а затем прятали в рожь (ИМТК, эксп. 1969, т. 1, № 105, 106). Съев яичницу, катались по ржи (ИМТК, эксп. 1969, т. 1, № 67, с. 55; д. Улейма). По сведениям информаторов, обряд исчез только после войны 1941—1945 гг. Смысл же его был уже непонятен.
- ² В д. Мураиха Шахунского р-на Горьковской обл. вспоминали, что подобный обряд выполняли на семки. Девушки собирались в особой избе, делали яичницу, а поев, бросали вверх ложки со словами: «Пусть рожь такая хорошая, высокая уродится, как высоко ложка поднимется!» (ГУ, колл. 36, п. 3, д. 7, № 48). Это, по-видимому, позднейшее перенесение вознесенского обряда на троицкую трапезу девушек.
- ³ В некоторых местах в этот день опять красили яйца, например в Каширском у. Московской губ. (*Сумароков*, 1860, 19), в Зарайском у. Рязанской губ. (*Селиванов*, 1902, 24). А в Новгородской обл. (д. Ямское) в 1969 г. вспоминали: «Вознесенье — когда катали по лоточку яйца на деньги. Копейку клали на лоток, катили яйцо, чтобы ее не покатить» (ИРЛИ, колл. 261, п. 2, № 465).
- ⁴ Так, в д. Хачеле (Онежский р-н Архангельской обл.) говорили, что березку ставили у каждого дома и, если не было листьев, украшали ее. «А больше ничего не делали» (МГУ, 1965, п. 1, т. 1, № 1); «Только березки ставили (МГУ, 1967, п. 1, т. 8, № 2) и т. п. Судя же по некоторым сохранившимся выражениям, были и другие обряды. Так, в д. Улейме (Угличский р-н) говорили, что перед троицей и на троицу «заламывали березку» — ломали ветви и украшали дом (ИМТК, 1969, п. 1, т. 1, № 68). Но «заламывание березки» был особый обряд, это не ломание веток для украшения (в других деревнях этого района говорили, что заплетали венки и бросали их в воду).
- ⁵ В просмотренных мной материалах сведения о завивании березок и венков имеются из следующих губерний: Смоленская, Брянская, Тверская, Ярославская, Нижегородская, Владимирская, Московская, Рязанская, Калужская, Казанская, Самарская, Симбирская, Саратовская, Пермская, Акмолинская, Омская, Тобольская, Томская, Енисейская, Иркутская.
- ⁶ В Сумском Посаде (Карельская АССР) рассказывали: «На Егория завивали венки, а на троицу ходили смотреть. Если завянет — ничего, а если распухнет — бросали в реку: если к берегу прибуьет — за сумским парнем будешь, если в море уплывет — на чужую сторону уйдешь» (МГУ, 1968, п. 1, т. 2, № 27; т. 13, № 64).
- ⁷ В д. Дыхалиха (Шахунский р-н Горьковской обл.) вспоминали: «Девушки крепко привязывали ветки березы лентами. Чем крепче завяжет девушка, тем крепче будет милый любить» (ГУ, колл. 36, п. 1, д. 3, № 32).
- ⁸ В Тюменском у., на р. Тавде, девушки одновременно с «заламыванием» березки «запирали» ворота — перевалили вершины двух березок со словами: «Если выйти мне замуж — отворится ворота, если в девушках остаться — затворится ворота». Когда на троицу приходили смотреть венки, смотрели и ворота, если вершины деревьев расшлелись, считали, что девушка выйдет в этом году замуж (*Городцов*, 1915, 5).
- ⁹ В просмотренных материалах украшение березки зафиксировано в Тверской, Ярославской, Нижегородской, во Владимирской, Московской, Пензенской и Казанской, Самарской, Саратовской, Астраханской, Пензенской, Пермской, Омской, Тобольской, Енисейской и Иркутской губерниях и в Забайкалье. В северных, западных и южных русских губерниях обряд этот не отмечался.
- ¹⁰ В Угличском р-не ребятишки уже в наши дни рядили, как и на Новый год, елочку, которую сообщившая об этом информатор назвала красотой (ИМТК, эксп. 1969, т. 1, № 157).
- ¹¹ Корреспондент РГО Н. Назаров писал: «В семки девушки, собравшись в какой-нибудь дом, приносят в оный зеленое дерево, ставят посреди компании, из-

бирают из среды себя одну из девиц, нарядив ее в лиственный наряд, уполномочивают в полном распоряжении праздника» (ГО, II, 23, л. 2). Но автор не рассказал, как происходит само празднование («Что там бывает, я не знаю»).

- ¹² В с. Биллярск в среду перед тронцей ходили с «лилем» — зеленым наряженным деревцем и пели:

У нас в году два праздника: А лилѣ, да лилѣ,
Семик, да тронца, Семик, да тронца.

(Каз. фил. АН, эксп. 1957 г.)

Около Ярославля, когда ходили с березкой, пели «Верба», «Канарейка» и другие песни (МГУ, 1955, зима, п. 2, т. 2, № 52) и т. п.

- ¹³ В д. Чамырян на роль «куста» выбирают высокую и красную женщину, ее настолько закрывали зеленью, что ей даже было тяжело идти. Две женщины брали ее под руки и вели по деревне от хаты до хаты. Подходя к хате, «куст» кланялся, а женщины просили у хозяев позволения спеть «куста»: «Ці дазволіце спяваці куста?». Иногда им сначала в шутку отказывали, говоря, что еще не упрела капуста, но петь все равно разрешали. Первой песней величают хозяев: «Ой, дзень добры да вашэй хаты», а затем просят дать что-либо за песни и добрые пожелания. Сопровождающие «куст» женщины несли корзины, в которые складывали яйца, пироги, сало, мясо и пр. Все это потом клали на большой стол и гуляли у кого-нибудь в хате или выносили стол на улицу под вербы (Беларускі фальклор, 1973, 58—60).
- ¹⁴ Экспедиции Белорусского ун-та рассказывали, что так было в 1971 г. в д. Порече, и это дало основание чамаринским женщинам сложить шуточную песню, что их «куст» лучший.

...У нашым Чамырыне хораша ходзяць,
У нашым Чамырыне хораша куста водзяць.

(Беларускі фальклор, 1973, 59)

- ¹⁵ Интересен один рассказ, записанный в д. Малахово (Клепиковский р-н Рязанской обл.), который показывает, что кумовство перешло в брудершафт. На троицу в лесу, когда ели и пили, женщины говорили друг другу: «Давай с тобой дружить», переплетали руки и пили. Затем плясали и били тарелки (МГУ, 1965, фольк. практ., т. 1, с. 108).
- ¹⁶ Здесь для «кукушки» девушки заказывали столяру гроб, обивали его, украшали рюшками, стелили в него сено, клали подушку, словом, делали все, как при настоящих похоронах. В него клали «кукушку», и процессия с пением молитв шла на кладбище; впереди девушка несла крышку гроба, за ней на палке на плечах несли гроб, сзади шли девушки, пели и причитали. Хорошили «кукушку» на краю городского кладбища, после этого начиналось угощение и веселье, а вечером или утром следующего дня девушки отрывали «кукушку» и брали гробик, чтобы на следующий год не тратиться (Харузина, 1912, 142).
- ¹⁷ В николин день — 9 мая (в Тимском у. Курской губ. — ГО, XIX, 10, л. 4; в Орловском у. Орловской губ. — ГМЭ, 1223, л. 2 об.; в Новосильковском у. Тульской губ. — Сухотин, 1912, 98), на вознесение (в Калужской губ. Жиздринском у. — ГО, XV, 51; Перемышльском у. — Елеонская, 1912, 152; Мещовском у. — Шейн, 1898, 343; Козельском у. — Кедрина, 1912; в Орловской губ. — ГМЭ, 1145, л. 4 об.).
- ¹⁸ Например, каждая девушка должна была принести один «глазок» яичницы (Зернова, 1932, 27), в другом месте — три. В Клепиковском у. Рязанской губ. сначала яичницу делали из четырех яиц, а на другой день — из трех (МГУ, 1965, фольк. практ., т. 2, № 24).
- ¹⁹ В Куйбышевском р-не (Татарская АССР) Семиком и Семичихой рядились, когда в семик ходили по деревне с украшенной елочкой. «Семичиха — вся в лентах и с венчиком, семик — в длинной рубашке со старинным поясом, волосы завиты, на голове шляпа, в руке тросточка, сапожки» (Каз. фил. АН, эксп. 1957 г.). Никакого обряда при этом не исполнялось — все шли туда, где играла

гармонь, плясали, а потом расходился по домам. Семиком и Семичихой рядились уже явно для большего веселья.

²⁰ «Девоч праздник» (МГУ, 1970, п. 1, т. 14, № 175, л. 27; Пинежский р-н); «Девичий праздник» (ИЭЛО, ф. К-1, оп. 2, № 900; д. Свердлово Конаковского р-на Калининской обл.); «Семик считался девичьим праздником» (ГУ, колл. 36, п. 3, д. 7, № 48; Шахунский р-н); «Троица — самый большой праздник для девушек» (ГУ, колл. 36, п. 3, д. 23, № 11) и др.

²¹ В просмотренных материалах встретились три сообщения о кострах на троицу. И. Ивоницкий в 1899 г. писал, что в Байдаровской вол. (Никольский у. Вологодской губ.) не только молодежь, но и старики вечером на троицу собираются около села, разводят костры, поют песни, играют специально сделанным мячом (ГМЭ, 291, л. 36). М. И. Смирнов отмечал, что в районе р. Сухоти (Владимирская губ.) лет 30—40 тому назад (т. е. в 80—90-х годах XIX в.) сходились на прудок у д. Полубоярово и всю ночь жгли на берегу костры, водили хороводы (Смирнов, 1927, 30). В д. Свердлово (Конаковский р-н Калининской обл.) одна женщина рассказывала, что на троицу шли к Волге и жгли костры (ИЭЛО, ф. К-1, оп. 2, № 900). Эти единичные сведения, конечно, не могут служить доказательством, что костры на троицу когда-то были, скорее это местный и притом поздний обычай.

²² Только в Сумском Посаде сказали, что завивали на троицу березку (Киченьгородский р-н Вологодской обл.). Н. П. Келпакова в 1938 г. в д. Зинково записала короткую песню, в которой упоминается о венках и завивании березы:

.. Мы веночки плели, Кукушчку заклинали
Березоньку завивали, Ку-ку! Ку-ку! Ку-ку!

(ИРЛИ, колл. 216, п. 28, № 28)

Производились ли при этом какие-либо действия — не сказано. В некоторых местах на Севере заплетали венки на Купалу.

²³ Не радуйся, зелен дуб, Травоньку толочат,
А радуйся, березонька, Травонька шелковая,
А радуйся, кудрявая, Лопушки бумажные,
К тебе идут девушки, Березоньку завивати,
К тебе идут красные, Кудрявую завивати.

(ГУ, колл. 3, п. 4, д. 14, № 31)

Или:

Вы не радуйтесь, дубья, вяза,
Радуйся, белая березонька.
К тебе идут красны девушки,
Тебе несут яичницу.

(Каз. фил. АН, эксп. 1956 г.)

²⁴ О «колосе» кое-где помнят и сейчас. В д. Дубровке (Гаврило-Посадский р-н Ивановской обл.) в 1961 г. говорили, что в троицу «ходят по деревне, что пошел колосок на руки»:

Уж и я млада, размладешенька,
Уродися на лето повальный хлеб,
Еще родись со овсом, со пшеницею,
Еще с белою чечевицею.

(МГУ, 1961, фольк. практ., т. 3, № 22)

Но из этой записи не совсем ясно, были ли при этом какие-либо действия. Видимо, сохранился лишь отрывок старинной песни, которую теперь пели вместе с другими, когда ходили по деревне.

²⁵ О посещении могил на троицу выразительно сказала одна женщина из д. Шадрино (Красноборский р-н Архангельской обл.): «Там ревут и вино пьют» (МГУ, 1967, п. 1, т. 1, № 101).

²⁶ Так, в д. Часовенской (Шенкурский р-н) говорили, что под троицу не гуляют,

а ходят на кладбище поминать. Плетут венки, кладут на могилы. А потом — веселое гулянье (МГУ, 1967, п. 1, т. 1, № 66). В Боровичском у. Новгородской губ. с небольшими венками шли к обедне, а потом на могилы «опарить родителей», там закусывали (ГО, ХХIV, 29, л. 15). В Киришском р-не Ленинградской обл. «онахивали» родителей; сначала «попашут», т. е. пометут ветками по могиле с головы до ног, а потом эти ветки втыкали в могилу; помнили родителей (ИМТК, эксп. 1970, т. 1, № 135; д. Мемно).

- ²⁷ Так, Д. Ф. Ориничкина, рассказавшая, как в д. Ветчины (Клепиковский р-н Рязанской обл.) провожали раньше русалок, на вопрос: «Кто такие русалки?» — ответила: «Да вот ссть, говорят, такие, летают на помеле» (МГУ, 1965, фольк. практ., т. 2, № 72). В с. Бол. Верейки (Землянский р-н Воронежской обл.) считали, что русалка это ведьма (МГУ, 1958, зима, т. 9).
- ²⁸ Экспедиция Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР, работавшая во Владимирской обл., установила, что кое-где в последний день троицкой недели «провожают русалку», но «проводы свелсь к тому, что женщины устраивали складчину, а потом ходят по селу с пением разных песен и частушек. «На все расспросы о смысле этого обычая, о значении его названия никакого вразумительного ответа получить не удалось», — пишет Э. В. Померанцева (1975а, 83). Таким образом, от прежде бытовавшего здесь обычая осталось только название.
- ²⁹ Какими были проводы русалок этого типа в последние годы их исполнения, рассказала студентам МГУ Д. Ф. Ориничкина из д. Ветчины (Клепиковский р-н Рязанской обл.). Русалок провожали в поле, «когда рожь цветет». «Уж лет мне пятнадцать было, как я последний раз видела. Какую-нибудь солдатку паряжат в поневу, запоюки, рукава папушенные, шляпа соломенная. Усы навядут, две косы ей заплетут. Другой раз полотенце ей привяжут длинное, расшитое. За ней все гонятся. Вся деревня провожает. Русалка по деревне идет, комедничает. Другой раз тихо идет. До ржи дойдет, там разряжается. Остальные до ржи не доходили, только до переулка» (МГУ, 1965, фольк. практ., т. 2, № 72). Рассказчица в 1965 г. было 58 лет, следовательно, обряд исчез в самом начале 20-х годов.
- ³⁰ Русалку — чучело из соломы — делали в деревнях Бол. Верейки и Ломово (Землянский р-н Воронежской обл.). Русалку относили в поле, там солому разбрасывали и скипали (МГУ, 1958, зима, т. 9, л. 4 об.) или несли в лог и зарывали (МГУ, зима 1958, т. 9, л. 7). Иногда инсценировали похороны — куклу несли в рожь, при этом голосили, ветки вместо икон, кадло — часть лапти. Куклу в поле зарывали в яму (МГУ, 1958, зима, т. 9, л. 10). В д. Ломово считали, что русалку надо сжечь, а пепел зарыть (л. 10), «защечочет», если не схоронили (л. 23). Хоронить русалку здесь, «как колхоз начался, кончили» (л. 5 об.).
- ³¹ В. Ф. Павлова описала проводы весны, виденные ею 24 июня 1962 г. в д. Утяшкино (Зайинский р-н Татар. АССР): «По улице шли, взявшись за руки, четверть женщины. Все были одеты в полушубки с бортами, меховые штаны, короткие меховые телогрейки, все надето мехом наружу. У одной бросалась в глаза белая до пояса борода, ярко-красное (видимо, окрашенное свеклой) лицо с белым набеленным посом. Пели «Хаз-Булат удалой». За ними длинными рядами во всю ширину улицы шли женщины и девушки» (Каз фил. АН, эксп. 1962 г.). Здесь зафиксированы проводы весны, исполнявшиеся лишь по традиции, но некоторые старые элементы сохранились.
- ³² Корреспондент РГО В. Павлинов, рассказав о бросании в воду венков, дополняет: «Это сопровождается русалкою: несколько человек, покрытые парусом, образуют как бы длинное животное; некоторые из них держат на палке лошадиный череп, убранный сбруею, как живой; один вожатый паряжается в странное одеяние и погоняет так называемую лошадь» (ГО, II, 27).
- ³³ Д. К. Зеленин считал, что русалку гнетически восходят к «заложным» покойникам. Однако связь их с житою, с урожаем, прослеживаемая даже в поздних обрядах, говорит об иных истоках их образа. Русалки-утопленницы — более поздняя трансформация образа (не везде считали, что это обязательно утопленные девушки).

ПРАЗДНИК ЛЕТНЕГО СОЛНЦЕВОРОТА

Иван Купала

Иванов день — 24 июня (у восточнославянских народов Иван Купала, или просто Купала) широко отмечался всеми европейскими народами. Это один из важнейших народных годовых праздников. О значении, придававшемся ему, свидетельствует хотя бы то, что во Франции ивановский костер зажигал сам король. У всех европейских народов основные элементы ивановского ритуала были одни и те же, что свидетельствует об его весьма древней основе. Повсюду праздник справлялся ночью, обязательно жгли костры, пели и плясали вокруг них, прыгали через них, купались или обливались водой, плели венки, собирали травы. Новое же название (иванов, янов день) этот древний праздник получил с распространением христианства, когда он был приурочен к дню Иоанна Крестителя.

Как крупнейший праздник, почитался день 24 июня и у предков восточнославянских народов. На сосуде-календаре IV в. «из земли полян» так же, как и на ритуальном сосуде из Малаешты, этот день выделен особо — двумя крестами (после идет громовой знак — день Перуна — Ильи Пророка и затем следуют атрибуты жатвы).

Древние русские церковные проповедники, ополчавшиеся на дохристианские «бесовские» обряды и игрища, чаще других праздников упоминали именно Купалу. При этом все называли одни и те же основные элементы празднества. Составитель Густынской летописи (XVI в.), давший краткое описание славянских языческих божеств и обрядов, характеризовал Купалу как бога обилия («яко же у еллин Церес»), а совершавшиеся в этот день игрища описал так: «Сему Купалу-бесу еще и доньше по неких странах безумный память совершают, наченше июня 23 дня в навечерие рожества Иоанна Предтечи даже до жатвы и далее сицевым образом: с вечера собираются простая чадь обоого пола и соплетают себе венцы из ядомого зелия или корения и препоясавшеса былием возгнетают огонь; инде же поставляют зеленую ветвь и, емшеса за руце около, обращаются окрест оногo огня, поюще свои песни, преплетаютше Купалом; потом через оный огонь прескакуют» (ПСРЛ, 2, 257, 1877).

В письменных свидетельствах о Купале постоянно отмечается массовый характер празднества — на игрища шел весь народ. Так, игумен Елизаровской пустыни Памфил (XVI в.) писал псковскому наместнику: «Егда бо придет самый праздник, тогда во святую ту ночь мало не весь град возмается, в селах возбесятся, в бубны и сопели и гудением струнным, плесканием и плясанием...» (цит. по: *Калинский*, 1877, 411). Игумена Памфила, как и других церковников, особенно возмущали вольности в отношении между полами, допускавшиеся в эту ночь древним ритуалом: «Ту есть мужем и отроком великое падение, мужеско, женско и девичье шептание, блудное им воззрение, и женам мужатым осквернение и девам растление» (цит. по: *Калинский*, 1877, 411)¹.

Большое значение, придававшееся купальской обрядности, было обусловлено временем, в которое она совершалась. Это был день летнего солнцеворота, когда солнце достигало своего апогея; самый длинный день в году и самая короткая ночь. «Купалишка, ночь малинька» (*Романов*, 1912, 218), — поется в распространенных белорусской и украинской купальских песнях. Природа в это время достигала наивысшего расцвета, начиналось созревание плодов, для земледельцев наступал самый важный момент их производственной деятельности — жатва. Все это и определило характер купальской обрядности.

Некоторые поверья, относимые к иванову дню, связаны с солнцем. У украинцев и белорусов было широко распространено поверье, что в этот день солнце при восходе играет — переливается всеми цветами радуги, скачет, погружается в воду («купаеся») и снова появляется. Это представление нашло отражение в типовых зачинах купальских песен: «На Йвана рано соўнцо играло» (*Романов*, 1912, 218); «Сонце сходить грає» (*Чубинский*, 1872, 203, № 12)².

Рассказывали и о чудесных явлениях, происходивших в ивановскую ночь с растениями. Широко бытовало поверье, что деревья в эту ночь разговаривают и даже переходят с места на место. Повсеместно русские, украинцы и белорусы утверждали, что в эту ночь расцветает чудесным огненным цветком папоротник, и счастливцу, сумевшему достать цветок, откроются все клады, он будет сильным, будет понимать язык животных и птиц и пр. Особенно много поэтических рассказов о попытках достать цветок папоротника было у украинцев (на них основана и повесть Н. В. Гоголя «Вечер накануне Ивана Купала»).

Выделение растительности, наделение ее в ивановскую ночь чудесными свойствами было, конечно, связано с тем, что это был период ее наивысшего расцвета, цветения. Именно поэтому днем или вечером под Ивана Купала собирали повсюду травы — целебные и чародейные — для ворожбы³.

Все эти представления об ивановом дне и связанные с ним поверья были общие у русских, украинцев и белорусов. Можно с уве-

решностью предполагать, что у них был и общий ритуал праздника — такой, как описан он в старинных письменных источниках. Такой же в основном ритуал находим мы у южных и западных славянских народов, у ближайших наших соседей — народов Прибалтики и Финнов.

Но в XIX в. его отдельные элементы у русских, украинцев и белорусов сохранились не равномерно. Наиболее архаический характер праздника сохранился у белорусов. Украинцы также сохранили основные древние элементы, но в XIX в., когда Купала стал веселым молодежным гуляньем, они видоизменялись и переосмыслились. Русскими же основные элементы купальского ритуала были или забыты или перенесены на другие праздники (тронцу, петров день — у южных русских). «Северная Русь уже, можно сказать, утратила Купала», — справедливо писал А. И. Соболевский (1890, 259). Поэтому, чтобы представить купальскую обрядность в ее основных моментах, надо обратиться прежде всего к украинским и белорусским материалам.

Украинцы и белорусы праздновали Ивана Купалу очень торжественно, особенно молодежь. Как поется в одной белорусской песне, на Купалу от песен и танцев дрожала земля, звенели леса:

Ой, рана, рана ды на Яна,
Да ўся зямля дрыжала з купалы,
Да зямля дрыжала з купалы,
Да лясы звінелі, як мы пелі (2 р.)
Сяло разлягалась з музыкі.

(Песні народных свят. . ., 136)

У украинцев Купала (или Купайло, Купайлица, иногда Иван Купайлай, иванов день), по утверждению всех этнографов, был одним из главных народных календарных праздников. Подготовка к нему начиналась заранее. В. Пассек, одним из первых подробно описавший Купалу на Украине, отметил: «Здесь, проводивши весну обычными песнями и играми, начинают петь петровские песни или петривочки, которые не в обычае петь в другое время» (Пассек, 1838, 93). В. Каминский назвал это «своеобразной песенной подготовкой к празднику» (Каминський, 1927, 14).

При отдельных местных вариациях и неизбежном на позднем этапе сокращения обряда, выпадении отдельных его звеньев, порядок проведения Купалы, как показывают материалы, собранные в XIX — начале XX в., на Украине везде в основном был одинаков. Можно выделить в нем следующие основные моменты:

1. Собираание разных трав, а также цветов для венков, плетение венков.

2. Приготовление обрядового дерева (а в некоторых местах дополнительно и куклы из соломы).

3. Установка дерева на месте гулянья и разжигание костра около него; хороводы вокруг дерева и костра, перескакивание через костер.

4. Потопление (или разрывание, в некоторых местах сжигание) дерева.

5. Вечеря (до или после уничтожения дерева).

6. Бросание в воду венков и гадание по ним.

7. Купание. К этому прибавлялись различные обереги от ведьм, сохранялись и следы продуцирующей магии (на урожай) ⁴.

За травами и цветами для венков девушки шли утром накануне Купалы. При этом обязательно рвали полынь, так как считали, что ее боятся ведьмы и русалки (Маркевич, 1860, 10; Белоус, 1861, 21; Чубинский, 1872, 195; и др.). Полынь носили при себе, вплетали в венки, втыкали в стены домов и коровников, ставили у дверей, чтобы загородить путь ведьмам ⁵.

Важное место в купальской обрядности украинцев занимало обрядовое дерево, оно было центром, вокруг которого совершались основные действия. Дерево срубали накануне праздника. Большинство исследователей говорят, что чаще всего брали черноклен, иногда березу, вербу; в более поздних записях часто называются вершины или ветки плодовых деревьев — вишни, сливы. Дерево украшали венками и цветами, позже на него вешали также разноцветные ленточки, иногда даже свечи.

Купальское дерево на Украине называли *Мораной* (*Мареной*, *Марой*), т. е. именем древнеславянского мифологического персонажа, олицетворявшего смерть, зиму (о нем говорилось в разделе о масленице). Из восточнославянских народов это имя сохранили только украинцы, но в применении уже к летнему обряду (вероятно, по аналогии, потому что дерево уничтожали так же, как поляки и чехи уничтожали Морану; украинцы этот обряд проводов зимы не сохранили). Называли дерево и именем праздника *Купало*, *Купайло*, *Купайлица*, а в западных областях, на Волынщине, называли его и *гільце* по аналогии с украшенным свадебным деревом и венком (Чубинский, 1972, 195; Ящуржинский, 1890, 327; Камінський, 1927, 15). Надо сказать, что название дерева Мораной встречается главным образом в более ранних материалах (начала и середины XIX в.), в поздних же записях его уже нет ⁶.

Кроме Мораны-дерева, делали иногда еще куклу (чаще из соломы), одевали ее в женское платье, покрывали платком, надевали монисто и сажали под деревом — это была Купала. В Полтавской же губернии такую куклу называли *Марой* или *Мореной* (Терещенко, V, 80; Потебня, 1867, 160), позже и другими женскими именами: *Марына*, *Уляна*, *Катерына* (Иванов, 1907, 159) ⁷, но здесь специального украшенного дерева не было.

Купальское дерево связано с основным смыслом и назначением обряда. Растительность естественно было чествовать в пору ее рас-

цвета, когда от нее ждали плодов. Для этого необходима была и влага, дожди (не случайно на ритуальных сосудах-календарях этот период отмечен дождями и громовым знаком, а сами сосуды, как полагает Б. А. Рыбаков, могли использоваться при молении о дожде). Поэтому дерево бросали в воду⁸, чтобы напоить его влагой и вызвать дождь. В этом плане интересен приговор, с которым в некоторых местах на Волыни бросали дерево в воду: «Пльиви, Купало, за водою...» (Каминский, 1927, 18). Связь дерева с аграрной магией, с урожаем видна и из того, что в некоторых местах Морену (гильце) разламывали и каждая девушка уносила кусочек веточки домой и бросала в огород, чтобы родились огурцы и бахчевые культуры (Чубинский, 1872, 195; ГО, VIII, 25, л. 15; и др.).

Чучело же Купалы появилось, по всей вероятности, как дублер Морены — изображавшее праздник дерево дополнилось его антропоморфным изображением (возможно, не без влияния популярной игры «Кострубонька»). Никакого самостоятельного значения это изображение не имело (кроме случаев, когда дерева не было), с ним не производили никаких специальных действий, а просто сажали под Морену, а потом вслед за ней бросали в воду. Идентичность в обряде дерева и чучела видна не только из того, что они могли заменять друг друга, но и из того, что кукла Купала всегда изображалась женщиной, хотя естественнее здесь было бы ожидать мужчину (Ивана Купалу)⁹. В купальских же легендах и песнях говорится о любви брата и сестры Ивана и Марьи, с этой поэтической легендой связывали и происхождение купальского цветка Иван-да-Марья.

Хотя дерево Морена, или Купала, органически вошло в состав купальского ритуала, трудно сказать, было ли оно в нем исконным. У других народов такого дерева нет, нет его и у белорусов (именем праздника Купала или Купайлица у них назывался костер). У русских завивание, а иногда и украшение березки, кое-где с последующим ее потоплением, было отнесено к семику-троице или к сохранившимся кое-где проводам весны. Но обряды конца весны — начала лета, имевшие сходный смысл, как говорилось, легко передвигались во времени, и у финнов, например, украшенные березки около домов ставили в иванов день. Возможно, что украинцами на Купалу был перенесен более ранний обряд, связанный с культом растительности (на древнем календаре-сосуде знак молодого деревца поставлен раньше праздника летнего солнцеворота — примерно, как определяет Б. А. Рыбаков, около 4 июня).

В связи с этим представляют интерес сообщения некоторых украинских этнографов XIX в., рассматривавших Купалу как девичий праздник. «Мужчины только присутствовали, но в хороводах, танцах и песнях не участвовали», — писал Н. Маркевич (1860, 10). Преимущественно о девушках говорил также В. Пассек и др. Между тем древнерусские писатели утверждали, что в празднова-

нии Купалы принимали участие лица обоего пола, причем не только молодежь (что, собственно, ясно и из характеристики, дававшейся купальским игрищам). Получается как будто противоречие. Но из большинства описаний можно видеть, что преимущественная роль девушек выступала в приготовлении Морены, украшении ее и установке на месте праздника. Как отмечали П. П. Чубинский, В. Каминский и др., парубки иногда помогали девушкам (рубил дерево и пр.), но обычно их роль была другая: они пытались отнять у девушек дерево и разломать его, девушки не давали. Чубинский говорил, что взамен сломанной Морены девушки делали новую (иногда делали несколько Морен), при этом они смеялись над парубками, говорили, что они взяли не настоящую Морену, и складывали про них разные коротенькие корильные песенки и частушки:

Ой, на Купайла вогонь горить,
А староміським хлопцям живіт болить.
Нехай болить, нехай знаѣ,
Нехай Купайла не ломаѣ.

(Чубинский, 1872, 199, № 1)

Парубки порой также отвечали девушкам.

Таким образом, во второй половине XIX в. борьба между девушками и парнями за дерево превратилась в забаву, во время которой борющиеся стороны перебрасывались насмешливыми песенками и остротами, обычными для молодежных гуляний на Украине.

Такого типа купальские песенки встречались и у белорусов, например:

Іван, Іван і Мар'я.
У нас сягоння купалле:
Купаліся дзевачкі —
Як белыя белачкі,
Купаліся дзешюкі —
Як чорныя парсюкі.

(Песні народных свят . . ., 191)

Или:

А на гарэ купарос,
А чорт мальцаў за чуб трос...

(Песні народных свят . . ., 192)

Но в основе борьба парубков и девушек за купальское дерево — пережиток древних весенне-летних обрядов¹⁰. Дерево являлось здесь не только символом растительности и образом праздника, но и символом девичества (и не случайно оно стало порой называться гильце). Поэтому его делали девушки, они же его оберегали, парубки же, естественно, старались разрушить, так же как у белорусов

парни старались поймать бросаемые девушками вепки (тоже символ девичества) и разорвать их.

Украшенное дерево становилось центром основных купальских обрядов. Девушки устанавливали его на месте, выбранном для гулянья (обычно это было возвышенное место, чаще берег реки или пруда), и ходили вокруг него хороводом с песней «Ходили дівочки коло Мареночки» и другими, обычный припев которых был «Купала на Йвана».

Около дерева раскладывали костер — обязательная и несомненно исконная принадлежность ивановской ночи. Кострам этим были присущи все характерные особенности огня, заживавшихся в честь солнца русскими на масленицу, европейскими народами в иванову ночь. Их раскладывали обычно на высоком месте, иногда в середину их втыкали шест с надетым на него колесом (солярный знак), которое поджигали, или надевали на шест горящую солому¹¹. Все это — явные пережитки солярного культа. Разжигались купальские костры в старину «древесным» огнем, полученным от трения; этот архаический способ добывания ритуального огня еще в начале XX в. сохранился в двух местах Волынского Полесья (*Камінський, 1927, 17*).

Костры зажигали в честь солнца как его земное подобие. Но огонь издавна служил и средством очищения. Через костры перепрыгивали («скакали», как говорится в старинных источниках), чтобы очиститься перед началом жатвы. Перескакивание через костер рассматривалось и как средство апотропеической магии — чтобы быть здоровым, набраться сил. Позже это стало гаданием — девушки и парубки прыгали через костер парами, взявшись за руки; считали, что, если руки у них не разойдутся, они поженятся; то же, если вслед им полетят искры¹². (*Терещенко, V, 83; Чубинский, 1872, 196; и др.*)

Уже в XIX в. в некоторых местах на Украине стали прыгать не через костер, а через воткнутый в землю куст или коплю крапивы¹³. Исследователи объясняли эту замену тем, что на Украине власти категорически запрещали купальские костры, ссылаясь на несчастные случаи при перепрыгивании через них. Но крапива как замена костра появилась, видимо, давно, она также считалась оберегом, ее клали от ведьм, поэтому перепрыгивание через нее было таким же очистительным обрядом, как и перепрыгивание через огонь.

К очистительным обрядам принадлежало и купание. Распространено было поверье, что в этот день на заре купается солнце, поэтому воде приписывали особую силу. На Украине молодежь купалась во время гулянья. Иногда это происходило до зажжения костра, в сумерки¹⁴, или же перед тем, как прыгать через огонь, причем окунались в воду с головой только один раз (*Иванов, 1907, 156*). Иногда девушки бросались в воду вслед за Мореной (Купай-

лой)¹⁵, купались и после вечера (Снегирев, IV, 49). Как видно, место купания в ритуале уже не было строго закреплено, так как ему перестали придавать особое значение, но несомненно, что оно было когда-то и неотъемлемой частью купальского праздника.

Важным купальским атрибутом были венки. Они были на головах у девушек в продолжение всего игрища, а когда бросали в воду дерево, то вслед за ним бросали и венки. По венкам гадали, иногда к ним прикрепляли зажженные свечи и пускали по воде, считали: чья свеча раньше потухнет, тот раньше умрет. Плывущие по воде огоньки представляли собой очень красочное зрелище, но свечи здесь, несомненно, появились поздно, с целью расцветить, украсить праздник.

В некоторых местах венки не бросали, а несли домой и разбрасывали (как и веточки гильца) в огородах, чтобы росли огурцы и тыквы (Яцуржинский, 1890, 325; Р., 1895, 222; Каминский, 1927, 18), или вешали в сенях у дверей, затыкали в стрехи как обереги

Гадание на венках на Купалу



от нечисти, бросали через головы на крыши; иногда их хранили на чердаке и использовали как целебное средство от болезней (Иванов, 1907, 158). Таким образом, венки использовались как средство продуцирующей, карпогонической магии, как оберег и как лекарство, но на позднем этапе они служили главным образом для гадания.

В число компонентов купальской обрядности входила «вечера» тут же, под деревом. Еду готовили девушки, парубки приносили горилку. Первоначальный обрядовый смысл этой трапезы был давно позабыт, и общих обязательных блюд для нее на Украине не было. Так, в Харьковской губ. девушки вечером накрывали стол под чернокленом и готовили яичницу и блины (Потебня, 1867, 160); делали также вареники, начиненные толченым конопляным семенем и луком (Терещенко, V, 75). В Волынском Полесье в числе прочих блюд обязательно готовили горох, который был здесь обрядовой пищей (Камінський, 1927, 17)¹⁶.

В украинскую купальскую обрядность входили и обереги от ведьм и отождествляемых иногда с ними русалок (основные же обереги от русалок были отнесены к «зеленым святам»). По поверьям, всяческая нечисть особенно разгуливалась в иванову ночь, ведьмы ездили на Лысую гору на шабаш (поэтому в некоторых местах на эту ночь не выпускали лошадей в поле, чтобы не дать ведьмам возможности воспользоваться ими (Терещенко, V, 75).

Особенно же боялись, чтобы ведьмы не проникли в хлева и не отобрали молоко у коров, а также следили, чтобы они не делали «заломы» во ржи. Чтобы не дать возможности ведьме войти, повсеместно в двери и щели хлевов (а часто и домов) втыкали крапиву, полынь и другие растения, которых ведьмы будто бы боялись, а перед дверью хлева втыкали молодую осину. В отдельных местах на ворота ставили сретенскую (или венчальную) свечу, втыкали в столбы ворот зубья от бороны (Камінський, 1927, 19; и др.). Иногда хозяйки вместе с коровами на ночь загоняли телят, чтобы они сосали молоко и не подпускали ведьм (Чубинский, 1872, 193), или всю ночь стерегли коров, собирали золу от костров и сыпали в загороды (Иванов, 1907, 150)¹⁷.

Празднование Купалы на Украине в некоторых местах сохранилось довольно стойко. Но многие описывавшие Купалу в конце XIX — начале XX в. отмечали, что праздник разрушается и забывается. Некоторые собиратели и исследователи основную причину этого склонны были видеть в том, что на Украине не только духовенство, но и светская администрация резко выступала против этого праздника и особенно против прыганья через костры¹⁸. «Замечаемое местами ослабление купальских обрядов, в особенности замена костров крапивой, объясняется запрещениями со стороны административных властей», — писал Н. Ф. Сумцов (1890, 140). Административные запреты и проповеди священников, несомненно,

оказывали свое действие, но в основном здесь шел общий естественный процесс — обряды теряли смысл и постепенно забывались. «Обычай этот как-то сам по себе вывелся, отчасти же способствовало этому и преследование священника. Некоторые из молодежи и названия Ивана Купала не знают, и о купальских песнях никакого понятия не имеют», — отмечала С. А. Чернявская (1893, 100), собиравшая этнографические материалы около Херсона.

Молодежь стала считать для себя неудобным принимать участие в купальских гуляньях, и отдельные действия стали выполняться только детьми и подростками. «Теперь обрядность, сопровождающая праздник Ивана Купала, находится на той степени забвения, когда она целиком почти сохраняется только детьми», — констатировал Х. Ящуржинский (1890, 327). То же наблюдалось в с. Корытна Подольской губ. Здесь собирали цветы, украшали гильце (ветку вишни, воткнутую в землю) только девочки и подростки не старше 14—15 лет. Автор отметил, что прежде, лет пять-шесть назад, на Ивана Купалу собирались и взрослые девушки, теперь же они считают это неудобным (Р., 1895, 222). В начале XX в. в с. Великое Медвежье пожилые крестьяне говорили о купальских огнях, что «не роблять цього, бо сміються з цього», но «ще за нашої пам'яті робили» (Камінський, 1927, 19).

Празднование Купалы



Несмотря на явное, вполне естественное разрушение купальской обрядности, такие ее основные элементы, как костры, бросание венков в воду, сохранялись. Благодаря своей красочности и веселью Купала оставался любимым праздником украинской молодежи.

Исключение составляли украинцы Закарпатья, у которых празднование Купалы не сохранилось, остался только, как и у русских, сбор трав для лечения и ворожбы. Об этом говорит П. Г. Богатырев (1971, 243—244). То же говорили и информаторы участникам экспедиции Института этнографии АН СССР в с. Трибушаны Раховского окр. в 1946 г.: «Иван-день празднуют у нас, но день постный, нельзя работать, нельзя спивать песни... Костров не жгут и через них не прыгают» (ИЭ, 1378, л. 2). Почти буквально повторяли это и в с. Крайникове Хустского окр.: «День постный, костров не жгут, в лес не ходят, петь нельзя, так как пост. Бабы ходят в лес и собирают разные травы...» (ИЭ, 1378, л. 36).

По-видимому, с ивановым днем в Закарпатье произошло то же, что и с масленицей, — запрещение церковью постом всяческих увеселений («нельзя петь песни») привело к тому, что праздничные обряды были забыты. В с. Трибушаны отмечали еще одну деталь — хлопцы приносят своим девушкам маленькие деревца, украшенные бантиками; возможно, что этот обычай связан с купальским деревом — Мореной, которое, вероятно, было и здесь.

Белорусская купальская обрядность в основных моментах совпадала с украинской, но имела и некоторую специфику¹⁹, причем многие этнографы подчеркивали — вполне справедливо — ее более архаический характер.

Ночному гулянию, как и у других народов, у белорусов также предшествовал сбор трав и цветов для венков. Травы часто освящали в церкви²⁰, их использовали потом как лекарство, особенно часто их давали скоту (например, в Сенненском у. Гомельской губ. часть собранной травы давали съесть скотине, а часть разбрасывали в хлевах; *Романов*, 1912, 208). В некоторых местах в ночь под Ивана Купалу хозяйки окуривали ивановской травой скотину, а также больных людей (*Романова*, 1912, 212).

Парни (иногда и девушки) собирали дрова и всякий хлам для костра, свозили все это в выбранное для гулянья место. Сбор материала для костра у белорусов был существенным моментом купальского ритуала. Так, в Минской губ. распоряжение собирать хлам для костра и везти его в поле давал специально выбранный распорядитель праздника — «урадник» (*Крачковский*, 1884, 135). Набирали дрова и по дороге на игрище, причем иногда зажигали длинные палки и проходили с ними по всей деревне, а придя на место, складывали большой костер (*Крачковский*, 1884, 132). В с. Батуни (Быховский у.) первыми на место гулянья приходили девушки с охапками дров и разжигали костер (*Романов*, 1912, 211).

Сами костры (называвшиеся здесь Купала) у белорусов еще в конце XIX в. сохраняли (по сравнению с украинцами) более архаический характер. Очень часто в середину костра вставляли шест с горящим на нем колесом, бочкой или пучком соломы²¹. Важное значение, придававшееся костру как центру купальского празднества, видно из слов одной купальской песни:

Не дзеўка агонь раскладала, то-то-то!
Сам бог агонь раскладаў, то-то-то!

(Ліс, 1974, 72)

Вплоть до XX в. в Белоруссии сохранялся обычай перепрыгивать через костер (часто парами — парень с девушкой). Объясняли его уже по-разному: чтобы скорее жениться и выйти замуж (Крачковский, 1874, 133), чтобы очистить себя и предохранить «от немочей, порчи и заговоров» (Богданович, 1895, 116); считали также, что тех, кто прыгает через огонь, русалки не тронут и не будут у них доить коров (Булгаковский, 1890, 179), т. е. также с целью очищения и оберега.

Костры белорусами воспринимались и как средство аграрной магии. Так, в одной из песен говорится:

Хто гэта Купала разлажыў
Каб таму бог жыта зародзіў.

(Ліс, 1974, 72; из сб. Федоровского)

Р. Шамот. Ночь под Ивана Купала



По сведениям, опубликованным П. В. Шейном, в Кобринском у. Гродненской губ. костры раскладывали в стороне «житной змеи», туда сносили «май» — березки, оставшиеся от троицы, и сжигали их (Шейн, 1877, 219). В Пружанском у. огонь зажигали на паровом поле (Шейн, 1877, 222). В Быховском у. девушки бросали в костер кудель, чтобы был урожай на лен (Романов, 1912, 211). С этой же целью головни от костров разбрасывали по полям, но это чаще уже осмыслили как защиту от ведьм²².

Купальского обрядового дерева, подобного украинскому, у белорусов не было (есть только сведения о сжигании троицких березок), так же как не было и соломенного чучела. Правда, у Е. Р. Романова есть сведение, что «не так давно» (т. е. в конце XIX в.) в Поповской вол. Гомельского у. в ночь на Ивана Купалу молодежь делала из соломы чучело Мары и с песнями несла его за околицу, где сжигала (Романов, 1912, 208). В Покалюбичской вол. чучело Мары или Купалы на шесте песли к реке и сбрасывали в воду (Романов, 1912, 208). О купальском чучеле из соломы (имени Мары нет) в том же Гомельском у. говорит и З. Радченко, причем в описанном ею обряде к Купале были приурочены и «проводы русалки»²³, совершавшиеся обычно раньше. Таким образом, у белорусов сведения об изготовлении и уничтожении чучела имеются только из одного Гомельского у., соседнего с Украиной, в котором жили и украинцы²⁴.

Около костра устраивали вечерю. Ели вареники (Носович, 1873, 62; и др.); Е. Р. Романов как специальные кушанья называет постные сочни и кулагу (Романов, 1912, 212), делали также яичницу (Богданович, 1895, 115) и другие кушанья; еду готовили женщины, мужчины же заботились о выпивке.

Обязательными были и венки. Их бросали в воду и гадали по ним (как украинцы, а русские на троицу). Но такое гадание у белорусов не было повсеместным. Чаще сообщается о другом обычае с венками: девушки снимали венки и бросали их через костер, а ребята старались поймать их и разорвать. Иногда присутствующие разделялись на две партии и перебрасывались венками; если венок ловила девушка, то бросала обратно, если парень — рвал (Романов, 1912, 209). Вполне вероятно, что это более ранняя, чем гадание, форма действий с венками, связанная с брачной символикой, которая занимала в купальской обрядности видное место²⁵.

Знание, придававшееся венкам, видно и из того, что в некоторых местах их надевали и на коров. Так, Ю. Ф. Крачковский сообщает, что в д. Каменице Брестского у. скот под иванов день возвращался из стада, увенчанный венками, и оставался в них всю ночь. На другой день эти венки освящали и хранили как средство от болезней скота (Крачковский, 1874, 129).

Особенно большое место в купальской обрядности белорусов заняли всевозможные обереги от ведьм. Они были, как мы видели,

и у украинцев, но у белорусов их было значительно больше. Белорусами был разработан целый комплекс приемов, защищающих от ведьм, и порой чуть ли не все купальское действо осмыслялось как обряд их изгнания. Почти во всех источниках сообщается, что белорусы (как и украинцы) в ивановскую ночь на дверях и окнах домов и хлебов вешали крапиву, дедовник, осину, венки из освященного зелья, над входом ставили «громичную» свечу, иногда вбивали косу (чтобы ведьма порезалась), вешали на воротах борону и пр. Некоторые жгли костры за огородами, чтобы не подпустить ведьму (Носович, 1873, 60).

Старались спасти от ведьм урожай, помешать им делать «заломы» во ржи. Для этого бросали в жито головни от костров. В некоторых местах девушки, возвращаясь с гулянья, обходили поля и втыкали хворостинки от ведьм (Крачковский, 1874, 135); втыкали осиновые веточки, чтобы ведьмы не отняли «спор» (урожай; Бывалькевич, 1891, 190). В Левковичи (Быховичский у.) мужчины всю ночь стерегли жито, в других местах собирались у выгона или житного поля и всю ночь жгли костры, стараясь как можно больше шуметь, стучать, кричать — «ведьмы баятца» (Романов, 1912, 209—210).

Применялись и другие способы защиты от ведьм, в том числе и более сложные. В д. Озерки (Рогачевский у. Гомельской губ.) девушки в ивановскую ночь опахивали село. После хороводов и песен вокруг костра одна из них шла в село и приносила соху. Все девушки брались за нее так, чтобы правая рука пашущих всегда была в сторону села. Потом возвращались к костру, а соху относили обратно (Романов, 1912, 209—210). В Слонимском у. трижды обносили вокруг деревни борону и «майскую» (троицкую) березку, а затем бросали их за околицей и сжигали (Шейн, 1877, 223).

Эти и подобные им обряды не являются, конечно, собственно купальскими — опахивание, обходы сел применялись во время эпидемий, эпизоотий и других бедствий. В купальском обряде они появились потому, что основной смысл его был очищение перед жатвой и охрана посевов. Все это локальные особенности, принесенные в обряд в процессе его развития.

У Ю. Ф. Крачковского есть уникальное свидетельство о том, что на игрище за огнем приходила самая древняя старуха; как только она брала огонь, ее прогоняли и хлестали польнюю (Крачковский, 1874, 138). Фигура старухи выглядит очень архаично и, может быть, восходит к древней хранительнице огня и домашнего очага. Но в соответствии с общей направленностью обряда она превратилась в ведьму.

Об интересном обычае жечь нечисть («палюць злыдни»), также приуроченном к Купале, рассказал Н. Я. Никифоровский, наблюдавший это в Виленской губ. Мужская молодежь одной или нескольких деревень собирала всякий хлам, клала его на негодную телегу, в которую запрягали самую плохую во всей деревне лошадь, упряжь

делали из старых рогож и лоскутов. С пешем и «скоками» этот «злыдневский воз» везли к самому «захудалому» месту, где сжигали его вместе с упряжью, лошадь же с особым почетом кормили. «В виде старья здесь сжигается вся деревенская бедность и виновники ее — ведьмы и чароден» (*Никифоровский*, 1897, 251). В этом осмыслении проявятся уже новые, социальные мотивы, правда, виновниками бедности объявляются все те же ведьмы (вообще этот «злыднев воз» по форме очень напоминает некоторые проводы русской масленицы).

У русских по сравнению с украинцами и белорусами, да и с другими славянскими народами, купальская обрядность оказалась очень обедненной. Правда, гулянья на иванов день в XIX в. устраивались в Москве (на Трех Горах) и в Петербурге (на Петровом Острове). «Несколько лет тому назад, — писал Н. П. Степанов, — на последнем (Петровом Острове. — В. С.) разводили купальские огни, устраивали хороводы и пировали» (*Степанов*, 1900, 110). Но это были уже специально организованные гулянья, на которые, как отмечал Степанов, «ездила и наша аристократия».

Сведений о чисто народных купальских обрядовых действиях у русских во второй половине XIX в. нет. В ответ на расспросы о праздновании Купалы информаторы передко отвечали, что никак не праздновали; Купалу не справляли; не помнят. К такому выводу приходили и некоторые собиратели. Например, П. Сумарков, собиравший материалы в Каширском у. еще в 40-х годах прошлого века, отмечал, что никаких обрядов на Ивана Купалу нет (*Сумарков*, 1860, 65).

Это не значит, что у русских не было никаких обычаев, связанных с ивановым днем. Повсеместно собирали под Купалу травы, купались, широко бытовали и поверья, особенно о папоротнике. Но у русских не было коллективного обрядового действия, не сохранился у них и основной элемент купальского ритуала — костры; огни с характерными солярными атрибутами повсеместно были приурочены к масленице.

У И. М. Спегирева и А. В. Терещенко приведены сведения о кострах, заживавшихся по Купалу в некоторых местах, но они немногочисленны и иногда основаны на старинных источниках или относятся к областям, пограничным с Белоруссией и Украиной²⁶. Не зажигали ивановские костры и в Сибири. М. М. Громыко, детально изучившая источники, содержащие сведения о сельскохозяйственных обычаях русских сибиряков, говорит только о сборе трав и поверьях о папоротнике (*Громыко*, 1975, 91).

Более поздние сведения о заживании костров на Купалу есть из Смоленской и Псковской губерний. Обряд в Юхновском у. Смоленской губ., описанный Н. Кузнецовым, очень близок к белорусскому: приготовление трапезы (кулага, яичница, сало), заживание костра, трапеза около него и хороводы вокруг. В заключение же голо-

вешки от костра разбрасывали во все стороны, отгоняя этим ведьму. «Выйди, ведьма, с нашего жита, а не выйдешь — глаза выжгу» (ГМЭ, 1613, л. 52). М. Семевский пишет, что в Великолуцком у. молодежь в ночь на Ивана Купалу водит хороводы, жжет костры (складывают дрова столбиком и обкладывают вокруг хворостом) и прыгает через них (Семевский, 1857, 142). Довольно много купальских песен записано было в Смоленской губ., но это все в основном варианты белорусских песен.

Несколько сведений о кострах записано недавно. В д. Чалмужи (Пудожский р-н Карельской АССР) участникам экспедиции МГУ говорили, что Купалу «празднуют в начале полевых работ, связанных с уборкой урожая. Разведут огонь, прыгают через него, поют песни как обычные, так и дожинные» (МГУ, 1960, п. 3, т. 20, № 30). В других деревнях Карелии вспоминали только, что на Купалу парились особыми вешками. В с. Взвод (Стародубский р-н Новгородской обл.) в 1971 г. рассказывали, что раньше на Купалу «через стрекалу (крапиву) скакали» (ИРЛИ, колл. 261, п. 4, № 15); в соседних деревнях вспоминали только о сборе трав и гадании на них. На основании этих единичных сведений сделать заключение о распространении в прошлом у русских в этих местах купальских костров, конечно, нельзя.

Более интересны материалы, собранные фольклорной экспедицией ленинградского Института музыки, театра и кинематографии в 1970 г. в Киришском р-не Ленинградской обл. Здесь, в д. Оломе, под Иванов день вся молодежь и молодожены собирались вечером у выбранной ели, вешали на нее засохшие тронцкие березки и зажигали («горит как свеча»). То же делали и в д. Малино: обертывали ель лыком и жгли. Это называлось «коккуй справляли» или «коккую жгли». Финское название костра (кокке) и его необычная форма дают основание предполагать здесь влияние финских народностей, проживающих в Ленинградской обл., и рассматривать это как вторичное, позднее явление. Финским влиянием, вероятно, объясняется и купальский обычай с Челмужи.

Относительно заимствования русскими, проживающими в Латвии, купальских костров от латышей можно говорить уже с полной определенностью; собравший эти материалы, И. Д. Фридрих приводит тому убедительные доказательства. Иванов день (восточнославянского названия Купала здесь нет) праздновали по повому стилю, тогда как все остальные праздники русские отмечали по старому. «Другие праздники отдельно праздновали, одни Иван [вместе]. Иван подходит... в каждом (хуторе) палили бочку со смолой», — говорил информатор Т. Воробьев из Резакского р-на. А Родионов из Илукстского р-на отмечал, что Ивана «раньше большие латыши праздновали, а теперь все празднують» (Фридрих, 1972, 55). Влияние латышского праздника «лиго» сказалось, как отмечает И. Д. Фридрих, и на мелодике певшихся на празднике песен, по текстам же они

близки к белорусским (например, песня «Перед Петром пятым днем разыгрался юрьев день...»; у белорусов обычно пелась на юрьев день).

Нет, конечно, оснований предполагать, что у русских и в старину не было ивановских костров, которые так ярко горели во всей Европе. Но они, видимо, давно забылись, а некоторые существенные элементы купальской обрядности были перенесены на семик-троицу. Одной из причин этого, вероятно, как считали некоторые исследователи, послужило то, что иванов день приходился на петров пост. Но некоторые купальские обычаи в разных местах сохранялись и у русских.

Из разных областей Европейской России и Сибири имеются сведения о собирании под иванов день трав для лечения и ворожбы. Недаром и Иоанн Предтеча назывался порой в народе Иван Травник. «Любая травка целебная на Ивана Травного. Какой хошь рви», — говорила крестьянка из д. Малахова (Клепиковский р-н Рязанской обл.; МГУ, 1965, фольк. практ., т. 1, № 35).

Но в начале XX в. травы, собираемые девушками, использовались обычно не как целебные, а для гадания. Собирали 12 и 24 разных, преимущественно редких, трав и клали их под подушку, чтобы приснился суженый²⁷. Гадание на ивановских травах явилось уже новой формой их использования. Еще с более поздним осмыслением значения этих трав экспедиции последних лет встретились в Архангельской обл. — травы, собранные под Ивана Купалу, стали использовать как средство от тараканов, блох и прочих насекомых; по существу травы воспринимались по-прежнему как очистительное средство, как оберег, но уже против реальной нечисти (с таким переосмыслением некоторых оберегов уже приходилось встречаться)²⁸.

Обычай под иванов день купаться сохранялся у русских везде, канун праздника (Аграфена-купальница, 23 июня) стал сроком, с которого начинали купаться; считалось, что до этого дня вода еще холодная. Сохранению этого обычая способствовало, несомненно, название праздника. Но по некоторым материалам можно видеть, что раньше купание в этот день имело обрядовый характер. В Пинежском р-не Архангельской обл. (д. Красное) девушки купались голыми (МГУ, 1972, п. 1, т. 26, № 101), в Тихвинском у. Новгородской губ. купались с цветами-смолянками: букет оставляли на воде и гадали по нему (ГМЭ, 762). В Орловском у. девушки и парни после сбливания водой вместе купались (ГМЭ, 1056, л. 1 об.). В д. Покровке Тобольской губ. после гулянья на улице девушки все вместе шли купаться (Красноженова, 1914, 83). В д. Пчела (Киришский р-н Ленинградской обл.) еще в 1970 г. говорили, что девушки в иванов день купались с цветком Иван-да-Марья, если цветок тонул, это предвещало смерть. Подобные сведения немногочисленны, но они из разных мест и дают основание предполагать, что раньше такие купания были широко распространены²⁹.

Такую же функцию, как купание, имело и обливание. Оно было зафиксировано главным образом в южных русских областях и Сибири и дополняло купание. В Орловском у. парни обливали всех, особенно девушек, грязной водой, вытаскивали их из домов, куда они прятались. Облитые девушки шли с парнями обливать других, а потом все вместе купались (ГМЭ, 1056, л. 1 об.). Обливали друг друга водой в Камышловском у. Саратовской губ. (Соколов, 1916, 98), в Хвалынском у. бегали по улицам с ведрами и обливали всех встречных. (ГМЭ, 1501, л. 3). Об этом обычае вспоминали еще недавно, причем в д. Б. Рожково Орловской обл. дали ему такое объяснение: обливались водой, чтобы дождь был (МГУ, 1950, п. 3, № 19). В д. Ломово (Землянский р-н Воронежской обл.) пожилая женщина сказала: «На день Ивана Купалы обливались для дождя. Очень давно это было» (МГУ, 1958, зима, п. 1, т. 9, л. 20). Такие объяснения встречены только в недавних записях, но они, вероятно, раскрывают первоначальный смысл обливания — вызов дождя был одной из важных и исконных функций купального обряда.

В достаточно суровых климатических условиях северной части страны русские выработали своеобразный купальский ритуал, сочетавший омовение водой с целебными травами: наряду с купанием в реках, озерах и прудах обязательно парились в бане ³⁰ (в этом, вероятно, сказалось и большое значение бани в быту северного русского крестьянства). Для этого готовили специальные веники, в которые вставляли разные цветы и травы, особенно Иван-да-Марью (в некоторых местах в этот день заготавливали веники для бани на весь год) ³¹. Веники, которыми парились, в некоторых местах служили для гадания: их бросали в воду и смотрели, куда поплывут ³², или, встав спиной к бане, бросали его через голову на крышу ³³. Веники здесь заменили венки, и показательно, что в воспоминаниях, которые студенты МГУ записывали в Архангельской обл., говорили то о вениках, то о венках (рассказывали также, что вязали веники из цветов) ³⁴.

Эти действия с вениками-венками, как и обычай купаться с цветами, по которым гадали, свидетельствуют, что у русских венки на Купалу были. Показательно, что все эти сведения из северных областей, где на троицу венки не плели. Здесь, по-видимому, сохранилась память о более древнем приурочении венков, которые в других местностях у русских были перенесены на троицу. Включение же в купальский ритуал парения в бане привело к тому, что венки стали заменяться венками.

Есть несколько свидетельств, которые дают основание предполагать, что у русских под иванов день была и обрядовая трапеза девушек, причем называется наиболее архаическое обрядовое блюдо — каша. И. М. Снегирев сообщает, что в Нерехтском окр. девушки под купальницу собираются к одной «толокчи в ступе яч-

мень». На другой день из него варят кашу и вечером съедают с маслом (*Снегирев, IV, 40*). Варили в складчину кашу и под Москвой (*Снегирев, IV, 41*). В Чухломском у. девушки с кашей обходили поле, при этом несколько раз останавливались и ели кашу (*ГО, XVIII, 21*). Здесь видна связь обрядовой купальской трапезы, в частности, каши, с аграрной магией. Особенно ясна эта связь в смоленском обряде, где купальская трапеза сохранялась дольше.

В Юхновском у. в ночь под Купалу девушки и парни собирали по деревне кулагу и перед каждым домом пели заклинание:

Роди, боже, чистое жито,
Колосисто, ядренисто.

Несомненно, что у русских, как и у всех славянских народов, был раньше развитой купальский обряд, следы основных его элементов сохранялись еще в XIX в. (а некоторые дожили почти до наших дней), но это были уже разрозненные и полузабытые частицы некогда единого действия. Стойко сохранялись, но в трансформированном и переосмысленном виде только купание и сбор трав.

Песни, входившие в купальский обряд, по определению И. И. Земцовского, занимают кульминационное место в летнем календаре. По мелодике они связаны как с предшествующими им обрядовыми песнями, так и сменяющими их жатвенными (*Земцовский, 1975, 129*), и «как песни летнего календаря непосредственно примыкают к жатвенному циклу» (*Земцовский, 1975, 135*). Таково же было место в аграрном календаре купальской обрядности в целом, являвшейся кульминацией летней обрядности непосредственно предшествовавшей жатвы. Но собственно обрядовых купальских песен сохранилось немного, связь их с обрядовыми циклами прослеживается больше в напевах.

У русских купальских песен почти не было. Записи их были сделаны в пограничных с Белоруссией и Украиной областях, где сохранялся и купальский обряд. На Украине же песни в купальском гулянье имели очень большое (доминирующее, как определял В. Каминский) значение. Но уже во второй половине XIX в. украинские этнографы отмечали слабую связь большинства этих песен с обрядом. Так, Н. Ф. Сумцов писал: «Купальские песни не представляют такой научной важности, как колядки. Небольшие по объему, они, сравнительно с колядками, заключают в себе мало архаических элементов» (*Сумцов, 1890, 139*).

Х. Ящуржинский, отметив, что «песни купальские поются особенным, своеобразным напевом... если можно так выразиться — архаическим», в котором слышатся жреческие песни», в то же время говорил: «Обрядность, которая совершается на празднике Купайла, еще до некоторой степени сохраняет мифическую окраску, зато песни, по крайней мере те, которые поются теперь, решительно

не истолковывают обрядности, как это бывает в других случаях. Большая часть купальских песен содержанием своим напоминает свадебные. В настоящее время рядом с купальскими поются и другие, даже заносные солдатские песни» (*Ящуржинский*, 1890, 325—326). То же наблюдал В. Каун в Волынской губ.: «Ходят по улицам и распевают песни, которые по содержанию мало имеют отношения к празднику» (ГО, VIII, 25, л. 14 об.). А. И. Дей, характеризуя купальские песни, также отмечает, что они сохранили мало обрядового содержания — в них встречаются лишь мотивы купания и потопления обрядового чучела (*Дей*, 1963, 22). Основная же тематика песен, певшихся на Купалу, — любовь, супружество, замужняя жизнь.

А. С. Лис, посвятивший белорусским купальским песням специальную монографию, выделил в особый раздел песни о Купалке и Купале. Он полагает, что эти образы восходят к мифическим персонажам, однако он вынужден признать, что единого и выдержанного образа их в песнях нет и что представить по имеющимся песням первоначальный облик их нельзя. Причину этого он видит в том, что имеющийся песенный материал — разного времени, преимущественно поздний и самые ранние пласты его до нас не дошли (*Лис*, 1974, 99). Но в песнях Купалка предстает скорее как участница купальских игрищ (которых в Белоруссии порой называли купалками, или купалницами). Мифический персонаж по ним представить трудно, и весьма вероятно, что он за этими образами и не стоял; песни эти более позднего пласта и говорят о купальском игрище; в некоторых песнях Купала и Купалка могли выступать как олицетворение праздника. Они непосредственно связаны с обрядом песни — «обрядовой кавы» (как их определяет А. С. Лис). Эти песни как бы иллюстрировали обряд, отмечали его опорные моменты. В них последовательно рисуется ход действия: девушку зовут одеться и выйти на улицу — «дзевачкі гуляць будуць». Потом девушки отправляются в лес, собирают травы и цветы. «А на Купале на Яна дзевочкі зелле капалі», разжигают костер.

Сягоння Купалле, а заўтра Ян,
Пойдзем, дзевачкі ў зелены гай...
(*Лис*, 1974, 60)

Отдельные моменты обряда — хоровод вокруг Марены и потопление ее — отмечаются и в украинских песнях.

Украинские песни также приглашают выйти на улицу и принять участие в веселье:

Ой, молодая, молодниця,
Вийди, вийди на улицю,
Завьди на ту купаїльцы...
(ГО, VIII, 23, л. 1 об.)

В них рисуется образ девушки, нарядившейся на гулянье:

На Івана, на Купайла,
Війшла [імя], як та панна,
На нюю хлопці зглядаються.
На мед-горілку складаються.

(Р., 1895, 221)

Как можно судить по содержанию, образам и стилю, подобные песни — поздние; они рисовали купальское гулянье и его участников часто уже в шуточном плане. В них, как уже говорилось, часто высмеивались хлопцы (или девушки), высказывались и шуточные пожелания:

Хто не піде на Купала,
Щоб йому ноги поломало.

(Ліс, 1963, 310)

Подобных шуточных, юмористических купальских песен было много и у белорусов (А. С. Лис выделил их в особую группу).

Больше же всего на купальских гуляньях пели песни балладные, лирические — любовные и семейные. Иногда они внешне связывались с празднеством. Как купальские воспринимались, например, различные варианты баллады о брате и сестре, едва не совершивших инцеста и обращенных за это в купальский цветок Иван-да-Марья. Часто встречались лирические песни с запевом

Ой, мала нічка петривочка,
Не выпалась наша дівочка.

(У белорусов чаще — ночка-купалинка.)

Для купальских песен был характерен припев «Купала на Івана»:

Купала на Івана,
Купався Іван та в воду упав...

Припев мог присоединяться и к необрядовым песням, вводя их этим в круг купальских. Он встречался даже в припевках типа частушек

Я всю нічку не спала,
Купайла сказала,
Купала на Івана.

(Малишко, 1898, 130)

Уже из этих немногочисленных примеров видно, что на купальских гуляньях пелись самые разнообразные песни, многие из них информаторами квалифицировались как купальские, но собственно

обрядовых песен среди них было немного. Большая часть их — того же типа, что и русские троицкие: они иллюстрировали обряд, отмечали его опорные моменты, указывали порядок, в котором должны были следовать действия.

*

Как можно видеть, купальская обрядность представляла собой целый комплекс разнообразных действий, центром которых был костер, а у украинцев и дерево, которое сближает украинскую купальскую обрядность с русской семицко-троицкой.

Большинство исследователей независимо от принадлежности их к той или другой научной школе считали, что основой Купалы были солнечный миф и культ солнца. Автор последнего исследования о купальских песнях А. С. Лис также признает, что солярный момент был, если не исходным, то основным в купальских празднествах и обрядах (Лис, 1974, 39). Связь с солярным культом несомненна, об этом говорит как время проведения праздника, так и такой важный его элемент, как костер, поверья об игре солнца и др. Но совершенно ясен и очистительный характер праздника, справлявшегося перед жатвой (на это также обращали внимание многие ученые). Как можно видеть, в купальский комплекс входили и элементы карпогонической магии. Неоднократно указывалось также на близость некоторых купальских обрядов и песен со свадебными обрядами и символикой.

А. Н. Веселовский считал, что Купала вначале был общинно-родовым праздником, знаменовавшимся браками и принятием в род (с этим он связывал обычай кумовства и посестринства). Это мнение, как я старалась показать в разделе о троицких обрядах, имеет серьезные основания. Основная же цель обряда была помочь созревающему урожаю, сохранить его и подготовить себя к его уборке.

Во второй половине XIX в. купальская обрядность русских, украинцев и белорусов представляла разные моменты ее последнего этапа. У украинцев празднование Купалы утратило если не полностью, то в значительной мере бывшее обрядовое значение. Тем не менее оно, став любимым праздником молодежи, сохранялось очень широко и даже дополнялось новыми развлекательными элементами, играми и песнями. Вместе с этим шел и процесс постепенного забвения праздника, перехода его к детям.

У белорусов еще в конце XIX в. сохранялось более серьезное отношение к обряду. Купалу справляли всюду, но обрядовые действия в основном осмыслились как оберег; по этой линии шло включение новых действий и деталей.

У русских купальская обрядность в это время находилась на грани полного исчезновения, в некоторых местах она была уже за-

быта (но сохранялись поверья). В данном случае это был не только закономерный процесс, обусловленный общественным развитием, но и результат того, что из-за поста многие элементы купальской общности уже давно были перенесены на семик-троицу.

*

С празднованием Купалы следует сопоставить свидетельства о сохранившемся в XIX в. в некоторых местах у русских праздновании ярилина дня. Свидетельства эти немногочисленны, собирались они часто уже по воспоминаниям, и сколько-нибудь ясного представления о празднике по ним составить нельзя; иногда сохранялось только название: ярилин день, или ярилина плешь. Наряду с названием у русских в ряде мест имя Ярилы сохранилось и в топонимике — Ярилина гора, роща и пр. Почти все эти сведения — из центральных русских губерний, у украинцев имя Ярилы не сохранилось, у белорусов оно встретилось лишь один раз (в весеннем обряде, о котором говорилось в разделе о егорьевом дне).

Больше всего сведений о праздновании Ярилы у И. М. Снегирева и А. В. Терещенко. Из них видно, что в первой половине XIX в. в ряде мест еще устраивались ярилины гулянья, а иногда делали и изображение Ярилы (так, в Костроме в петровские заговоры хоронили чучело Ярилы с ярко выраженными мужскими атрибутами; *Снегирев*, IV, 55; *Терещенко*, V, 100)³⁵. В материалах, опубликованных П. В. Шейном, говорится, что во Владимирской губ. празднества в честь Ярилы почти повсеместно происходят (запись 1875 г.) в заговоры перед петровским постом. В рощу около Шуи в этот день приходили не только из города, но и из более чем двадцати деревень. Сообщивший об этом И. М. Лядов говорил, что об Яриле никто ничего не знает, знают только, что в этот день надо идти на гулянье — «ярилину плешь погребать» (никакого погребения не было; *Шейн*, 1898, 367).

Материалы, собранные И. М. Снегиревым и А. В. Терещенко, дополнила Э. В. Померанцева в статье «Ярилки». Она привела сведения из хранящейся в ЦГАЛИ рукописи М. М. Зимина, показывающие, что в Даниловском у. Ярославской губ. еще в начале XX в. бытовал обычай погребать «ярилину плешь», причем из глины лепили Ярилу и Ярилиху, а после гулянья разбивали их и сбрасывали в воду (*Померанцева*, 1975а, 128).

К приведенным Э. В. Померанцевой материалам можно добавить сведения о праздновании ярилина дня в Нижегородской губ. В. Н. Белицер, собиравшая в 1927—1928 гг. этнографические материалы в Нижегородском у. у мордвы-терюхан (обрусевших и воспринявших русские обычаи), слышала в нескольких деревнях (Надеждино, Касаниха, Ключиха, Сиуха), что раньше (лет 25 назад) справляли праздник Ярилы. По воспоминаниям, праздник этот был

в петровские заговоры, но как он проходил и какие песни пели, никто уже не помнил. «У населения сохранилось лишь смутное воспоминание об этом празднике и его названии», — отмечает В. Н. Белицер (праздник справлялся в лугах и стал называться «луга» — материалы В. Н. Белицер)³⁶.

В большинстве сообщений об ярилином празднике говорится как о простом гулянье с песнями и плясками. Некоторое представление о его былом характере дают, быть может, материалы из с. Дединова Луговичского р-на Московской обл. (в прошлом Зарайского у. Рязанской губ.).

Сотрудники Института этнографии АН СССР Т. Б. Долгорукова и Э. В. Померанцева услышали от двух женщин слово «ярилки». Объяснить его женщины уже не могли, говорили, что так называлось гулянье после посева или вообще всякое гулянье молодежи (Померанцева, 1975а).

Расшифровать это всплывшее в памяти слово помогла обнаруженная Э. В. Померанцевой в архиве Государственного музея этнографии запись, сделанная Н. М. Мендельсоном в этом же селе в 1898 г. Здесь в последнее воскресенье перед петровским постом справлялись ярилки. В субботу вечером девушки и парни отправлялись вниз по Оке и на холме, называвшемся ярилина плешь, гуляли всю ночь, жгли костры. Интересно, что на вопрос собирателя, кто был Ярила, ответили: «Он любовь очень одобрял». В дединовских ярилках можно увидеть характерные элементы купальского игрища: гулянье происходило ночью, у костров, на возвышенном месте у реки, оно имело «разнузданный характер».

С этим следует сопоставить описание петровского «яичного» заговенья в Тавдинском у., также называвшегося праздником Ярилы. После обеда все шли на берег реки или озера, женщины несли котелки с яйцами; на берегу разводили костры и варили яйца, их обычно красили луковыми перьями. Парни и девушки купались, потом брали по яйцу и катали их; мужчины и женщины ходили от костра к костру и угощались. После захода солнца все, молодые и старые, раздевались и купались. Затем взрослые возвращались домой, а молодежь гуляла всю ночь; наевшись, бросались оставшимися яйцами («причем этому бросанию, — замечает П. А. Городцов, — придается какой-то таинственный и непристойный смысл»). Стреляли из ружей, чтобы отогнать злых духов и болезни, играли в разные игры, мужчины боролись (Городцов, 1915, 11—12). Здесь тоже было разгульное ночное гулянье, причем с Купалой ярилу сближают не только костры, но и купанье.

Ярили день справлялся почти в то же время, что и Купала, чаще всего в петровские заговоры. Название ярилин день, или ярилки, сохранилось там, где Купалу не праздновали. И. М. Снегирев отмечал, что «Иван Купала... между чернью назывался ярилов день в Ярославской, Тверской и Казанской губерниях» (IV, 179).

Можно почти с полной уверенностью поставить знак равенства между Купалой и Ярилой. Купала — название более позднее, появившееся у восточных славян, когда праздник, как и у других христианских народов, был приурочен ко дню Иоанна Крестителя. Там же, где праздник в этот день не привился (вероятно, потому, что он приходился на пост), сохранилось местами древнее название ярилин день. Справлялся он перед постом. Это был праздник летнего солнца и созревания плодов, а не весенний праздник (значение слов с корнем *яр* — *jar* также больше соответствует жаркому лету и органистическому в древности характеру праздника).

Вероятно, запрещение увеселений постом заставило перенести некоторые купальские обряды и поверья на петров день.

Петров день

Петров день, непосредственно примыкавший к иванову по времени (24 и 29 июня ст. ст.), воспринимался вместе с Купалой как единый летний праздничный цикл³⁷. Это видно хотя бы из того, что популярный запов купальских песен у белорусов и украинцев легко варьируется: мала ночка купалинка или петривочка (а украинцы иногда и все купальские песни называли «петривочки»). Также могли переноситься с одного дня на другой и некоторые обряды, причем наблюдалось это даже в одном районе. Описанная Е. Р. Романовым белорусская петровская обрядность близка к купальской (и соответственно к русской троичкой). В ночь под петров день жгли костры, девушки и женщины устраивали пирушку (на нее приходили и мужчины) и кумились. Кумованье у белорусов дублировалось: девушки между собой кумились на троицу, а с парнями на петров день³⁸.

К XX в., как отмечает Е. Р. Романов, кумовство утратило обрядовый характер и стало забавой, лишь в некоторых глухих селениях продолжают ходить в лес и, свивая ветки двух соседних берез, загадывают на них (Романов, 1912, 229). В петровских же песнях довольно часто упоминается о кумовстве: «кумились две кумичаньки»³⁹. Обычай кумиться именно 29 июня был отмечен и у русских в г. Валдае (1876). Но обычай был уже забыт, осталось только название. Сообщивший об этом Ф. Пардалоцкий говорит, что девушки в этот день собирают подруг, угощают их, и это называется кумиться (ГО, ХХIV, 22).

В большинстве мест к концу XIX в. на петров день, когда разговлялись после поста, были гулянья молодежи без каких-либо обрядов⁴⁰. Но особо выделяется проведение петрова дня в южных русских губерниях, где на него была перенесена часть купальских поверий и обрядов.

Здесь к петрову дню было отнесено поверье об игре солнца, и основной южнорусский петровский обряд назывался «караулить

солнце». С вечера, захватив еду, молодежь, а в первой половине XIX в. и пожилые крестьяне шли на горку, где всю ночь гуляли, жгли костры и ждали солнечного восхода. У В. Броневского, впервые описавшего этот обряд в Тульской губ., он выглядит как торжественный ритуал⁴¹. То же было и в Калужской губ. Корреспондент РГО М. Крылов в 1853 г. сообщал, что в Перемышльском у. под петров день всю ночь не спят, чтобы видеть игру солнца (ГО, XV, 28), а в Медыни некоторые мещане с вечера уходили в лес, где варили кашу, и ждали восхода солнца, которое играет (ГО, XV, 20, л. 29 об.).

С обычаем «караулить солнце», приветствовать его, по-видимому, уже давно сочетались действия, имевшие целью оградить село от злых сил. Обереги от всякой нечести, занявшие столь большое место в купальской обрядности белорусов, естественны были и для южных русских, у которых также распространены были поверья о ведьмах и порой сливавшихся с ними русалках. Так, в Орловском у. под петров день парни и девушки всю ночь ходили вокруг села с косами, заслонками и сковородами, гремели в них и пели, а потом шли в лес смотреть солнце (ГМЭ, 1067, л. 13).

Грохот, крики, шум — древние приемы отпугивания всякой нечисти — стали основным содержанием обычая «караулить солнце», когда он стал развлечением молодежи. Записанный С. Сухотиным в 1912 г. рассказ крестьянки из с. Кочетки (Новосильковский у. Тульской губ.) показывает, что от торжественной церемонии, описанной почти 100 лет назад В. Броневским, уже ничего не осталось: «Идем со звонками, гармониями, бубнами; у кого заслонка звонкая, так заслонку возьмет. А несколько кос беспременно брали, по косе палкой били... А сами разрядимся, как на святках, обвешаемся колокольчиками, бубенцами... И ждем. Крик, шум, пляска, пенье — во как весело было! И на всю ночь... а как вернемся — за Большой лес солнца ждать» (Сухотин, 1912, 100).

У молодежи привился обычай собирать под петров день все, что попадает под руку, что не убрали, рвать в огородах овощи, заваливать двери, чтобы из дому нельзя было выйти. Так, В. Н. Добровольский писал, что в Кромском у. Орловской губ. ребята всю ночь ходят по деревне — «караулят солнце», при этом они собирают все, что не убрано (бороны, телеги, бревна и пр.), а домохозяйева караулят огороды, потому что иначе оборвут все, что можно съесть (Добровольский, 1902, 208). Когда же Е. Р. Лепер, наблюдавшая этот обычай в 1927 г. в д. Косари Новосильковского у., спросила, что значит «караулить солнце», ей ответили: «Солнце караулить накануне петрова дня — бочки таскать, матышки красть» (Лепер, 1928, 32), об игре же солнца многие не помнили.

Собранные вещи сносили куда-нибудь подальше, чтобы их труднее было найти, делали завалы на дорогах, а утром хозяева искали свои вещи и бранили молодежь.

Е. Р. Лепер считает, что обычай этот прошел несколько стадий: сначала это был коллективный сбор топлива для костра, причем разные старые вещи отдавали для этого добровольно, затем под влиянием церковной проповеди давать ничего не стали и все, что можно сжечь, стали похищать. Но нельзя забывать, что в некоторых местах материал для костров полагалось обязательно красть (есть свидетельства, что у русских так собирали топливо для масленичных костров, украинцы крали материал для купальских костров). Видимо, здесь мы имеем дело с очень древним пережитком — все для священных костров нужно было собирать тайно.

Заслуживает внимания, что среди собираемых вещей часто упоминаются бороны; информатор уверял Е. Р. Лепер, что прежде, когда караулили солнце, делали большой круг из борои, поставленных зубьями вверх (Лепер, 1928, 35). Следовательно, исполнявшие обряд огораживали себя магическим кругом (зубья бороны нередко использовали как оберег от ведьм и другой нечисти). Из этого совершенно ясно, что обычай, ставший забавой, имел под собой древнюю магическую основу.

Об обычае таскать бороны, волочить их по деревне вспомнили и в Архангельской обл., но там этот обычай чаще относили к петровским заговенам или иванову дню и связывали с браками: «На заговены борону волочили, все растаскаем у мужиков бороны, чтоб свадеб больше было» (МГУ, 1960, т. 1, № 76; д. Гора Холмогорского р-на). В д. Порог Онежского р-на борону тащили и бросали в воду на петров день (а в д. Якимовская это делали в иванов день). Кроме того, «где девки есть, разберут въезд, как старики ни караулят. От бороны зуб забьют в большой угол, чтобы девки замуж не выходили» (МГУ, 1965, п. 1, т. 18а, № 14)⁴². В нескольких деревнях говорили, что на петров день (иногда накануне иванова дня) две женщины рядились одна мужчиной, другая женщиной (или выбирали «жениха и невесту») и с песнями их возили по деревне. Все это — несомненные пережитки брачной обрядности.

Материалы, собранные экспедициями филологического факультета Московского университета, дают основание предполагать, что древние обряды праздника летнего солнцеворота, подобные зафиксированным в южнорусских областях, когда-то имели широкое распространение и пережитки их сохранились на Севере еще совсем недавно, хотя объяснить, для чего это делалось, не могли и считали, что просто дурачились. Из этих примеров можно видеть, что обычай эти не были строго закреплены за определенным днем, они передвигались, но в небольших пределах — только летние (июньские) соседние праздники⁴³.

В некоторых южнорусских селениях обычай под петров день тащить все, что попадается, и делать завалы дожид до наших дней. Студенты филологического факультета Московского университета, проходившие в 1971 г. фольклорную практику в Козельском р-не

Калужской обл., наблюдали его в д. Каменка. Здесь обычай получил новое название — «городушник» (от слова «городить»). Вечером пожилые люди и дети усаживались около домов, говорили, что они стерегут дома, а молодежь тащила все, что попадет под руку, и сваливала на дорогах, заваливали вход в дом и пр.⁴⁴ Встречались и ряженые, некоторые делали белое чучело в рост человека, прятались за ним, а потом выскакивали и пугали прохожих. Старики же еще вспоминали, что в петров день солнце разбрасывает ленты, но не каждый год и не все могут это видеть. (МГУ, 1971, фолькл. практ., п. 1, т. 19, № 10).

По другому сообщению, под петров день из одной деревни в другую бороны носили на голове. «В какую принесешь, значит, в ту деревню замуж» (МГУ, 1971, фолькл. практ., п. 1, т. 15, № 71). Борона, таким образом, воспринималась уже не как оберег, а связывалась, как и в северных районах, со свадьбой.

Судя по описанию, озорные действия городушников порой граничили с хулиганством, завалы на дорогах мешали движению, но население относилось к этому довольно добродушно: «Смеху было! Вся деревня раньше играла». В этом, видимо, еще сказывалось прежнее отношение к подобным обычаям как к обрядовым.

*

Как можно видеть, обряды петрова дня (там, где они были) — те же, купальские. Особенно ясна связь с Купалой южнорусских обрядов, в которых еще в XIX в. отчетливо прослеживались следы солярного культа. Можно почти с полной уверенностью утверждать, что ярилин день, Купала и петров день восходят к одному источнику — тому великому празднику апогея лета и подготовки к сбору урожая, который в древнейшем календаре IV в. отмечен двумя крестами. Эта дата соответствует 24 июня, но праздник, конечно, длился не один день, может быть от иванова до петрова дня. Не случайно эти дни в народном календаре все время соотносятся. Близость дат, а затем и петровский пост привели к тому, что обряды древнего праздника у украинцев и белорусов в основном закрепились за Купалой, а у русских — за ярилинским днем (петровские заговоры), петровым днем и троицей.

К XIX в. древняя летняя обрядность дошла в разной степени сохранности, иногда это были лишь рудименты, почти стершиеся и измененные до неузнаваемости, но сохранившиеся элементы, взятые в целом, дают представление об основном характере и направленности древнеславянского праздника. У предков древних славян это был, вероятно, праздник в честь Ярилы — бога солнца, подателя жизни и плодородия.

- ¹ Пережитки этого древнего органистического характера купальского ритуала сохранялись довольно долго в некоторых местах Белоруссии. А. К. Сержпутовский приводит такое воспоминание: «Кажуць, што ў нудч на Купала пі жинкі, ні дзеўкі не лічаць гряхом мець дачыненне з чужымі мужчынамі ці з хлопцамі» (*Сержпутоўскі, 1930, 103, № 1071*).
- ² У русских поверье об игре солнца, как уже говорилось, было отнесено к пасхе (в южных русских областях оно было приурочено и к петрову дню). Поверье об игре солнца на великдень встречалось и у украинцев. У белорусов же Е. В. Лепер, специально рассматривавшая это поверье, нашла только одно свидетельство об игре солнца на пасху (у Карского).
- ³ Эта всеобщая убежденность в особой целебной силе трав, собранных под иванов день, нашла отражение в распоряжении царя Алексея Михайловича, который в 1657 г. писал сотнику Матюшкину: «Которые волости у тебя в Коношненном приказе ведомы, и ты б велел тех волостей крестьянам и бобылям на рождество Иоанна Предчети июня в 23 день набрать цвету сереборинного, да трав империновой, да мятной с цветом и дяtleю и дяtleного корня по 5 пудов» (цит. по: *Калинский, 1877, 414*).
- ⁴ В. Каминский, специально изучавший купальскую обрядность, дал схему ее основных элементов. Он разделил подготовку и празднику и его проведение. К подготовке он отнес: а) приготовление дерева и материала для костра, б) украшение дерева, в) сбор продуктов для вечера, г) заготовку соломы, а иногда и чучела из нее. В самом праздничном ритуале выделены следующие моменты: 1) чествование купальского дерева (песни, хороводы вокруг него); 2) раскладывание костра; 3) сжигание или потопление дерева; 4) сжигание или потопление соломы (и чучела, где оно было); 5) вечеря.
Схема эта излишне дробная. В ней разделены некоторые единые элементы: приготовление дерева понималось именно как его украшение, чучело (если оно было) не имело в обряде самостоятельного значения, его уничтожали вместе с деревом и т. д. В то же время В. Каминский, сосредоточив основное внимание на обрядовом дереве, не отметил в своей схеме ряда таких важных элементов купальской обрядности, как сбор трав, плетение венков и гадание по ним, купание и др. Надо отметить, что В. Каминский основывался на поздних материалах из Волынского Полесья, систематическое обследование которого проводилось с 1910 г. до начала 20-х годов.
- ⁵ П. П. Чубинский отмечал, что искали во ржи два колоса на одном стебле — иванов голову, и под ней искали монетку. Кто найдет — может отыскать клад (*Чубинский, 1872, 193*).
- ⁶ Так, оно нигде не встречалось в Волынском Полесье в 10—20-х годах XX в., хотя обследована была значительная территория.
- ⁷ Девушки из украинского с. Сокур Саратовской губ. лепили Морынку из глины (*Минх, 1889, 105*).
- ⁸ В. Каминский говорит, что в Волынском Полесье дерево чаще сжигали, но это очень поздние материалы. В подавляющем же большинстве записей отмечается, что дерево топили, иногда разламывали.
- ⁹ А. Н. Малинка писал, что в Нежинском у. на Купалу делали «Ивана» — чучело наподобие человека, но его также покрывали платком, надевали монисто и пр., т. е. воспринимали как изображение женщины (*Малинка, 1898, 129*).
- ¹⁰ Н. Ф. Сумцов говорил, что «подобного рода песни встречаются только на свадьбах, как остаток умывания и протестающего от того враждебного отношения невесты и ее подруг к жениху и его родственникам» (*Сумцов, 1890, 14*). Он связывал это с рассказом летописца об умывании жеп на игрищах, «у воды». Видеть пережитки умывания в песенках, подобных приведенным, конечно, нет оснований; они явно поздние. Но весьма вероятно, что корни обычая восходят именно к ритуальным половым связям молодежи во время весенних и летних игрищ. Интересно в этом плане сообщение В. Каминского, что в Ракитном на Озруччине раньше парубки садились верхом на коней, вырывали у девчат гильце и сжигали его (*Каминский, 1927, 17*).

- ¹¹ В. Каминский отмечал, что обычай жечь жердь или колесо, обмотанные солсмой, на Волынщине еще не совсем исчез в 20-х годах, а в Луцком, Ковельском и южных частях Ровенского и Овруцкого уездов помнили, что раньше спускали с горы зажженное колесо; катясь, оно разгоралось и падало в воду (*Каминский*, 1927, 20).
То же наблюдалось и у других славянских народов. Так, например, в Польше, в Западном Полясье (Голубица), на купальском костре водружали шест, на который надевали пук сена и зажигали «aby ogień wysoko świeci» (*Moszyński*, 1928, 220).
- ¹² В Купянском у. Харьковской губ. парень снимал с девушки венок, надевал на нее свою шапку и, схватив за руку, прыгал с ней через огонь (*Иванов*, 1907, 158).
- ¹³ Отмечались также случаи, когда взрослые парни и девушки прыгали через костер, а дети через крапиву (ГО, XXXI, 9, л. 16 об.; Полтавская губ., 1851).
- ¹⁴ Так, П. П. Чубинский писал, что молодежь под вечер собиралась у реки и купалась до сумерек, а затем раскладывала костер (*Чубинский*, 1872, 196).
- ¹⁵ Так, в Звягильском у. хлопцы, бросив в реку Купалу, купали девушек, которые ее охраняли (*Українка* Л., 1894, 276). В Купянске также купались, потопив Марынку, но «старухи говорят, что купаться с Марынкою не должно, потому что всегда, лишь только погрузится в воду Марынка, налетает сильный вихрь. Это нечистая сила является за Марынкой, которая, по мнению иных, есть старшая русалка» (*Иванов*, 1907, 103).
- ¹⁶ Более своеобразной купальская трапеза была в слободы Араповка Купянского у. Здесь девушки, сделав куклу Марыну, привязывали ее к ветке, которую втыкали в землю; перед Марыной ставили стол, накрывали его белой скатертью и клали хлеб и соль. Вокруг стола ходили с песнями, потом обходили с Марыной все село и топили ее: в заключение тут же, на берегу, закусывали хлебом, который стоял на столе (*Иванов*, 1907, 156). Здесь и ритуал, и сама еда сохраняют как будто более архаический характер, но остаток ли это именно купальской обрядности или этот обычай появился по аналогии с обрядами, связанными с посевом и жатвой, сказать трудно.
- ¹⁷ Особый обряд защиты от ведьм наблюдался в с. Ворове, на Житомирщине. Здесь девчата с пением песен о ведьме несли украшенное сусцами гильце на кладбище, где набирали в фартику землю из свежей могилы. После этого они возвращались и обходили все село, посыпая принесенную землю перед каждым воротами, а поздно ночью топили гильце в самом глубоком месте так, чтобы ведьма этого не видела и не могла его достать (если она отломит хотя бы одну веточку от гильца, то молоко всей деревни будет ее). На месте, где теребят коноплю, набирали костру и разбрасывали перед двором предполагаемой ведьмы, чтобы черви съели у нее весь сыр (*Каминский*, 1927, 19).
- ¹⁸ Так, в 1796 г. малороссийский войсковой суд запретил празднование Купалы (Киевская старина, 1885, XI, 556). Усердствовало иногда и сельское начальство. Так, Х. Яшуржинскому девушки в Усманском у. Киевской губ. говорили, что они не жгут костров, потому что «ходит соцкией, разселяе, бве кіем собравшихся на Купайльцо» (*Яшуржинский*, 1890, 327; курсив автора).
- ¹⁹ Белорусская купальская обрядность рассмотрена в недавно вышедшей монографии А. С. Лиса (*Ліс*, 1974). Основным предметом исследования автора послужили купальские песни, но он анализирует их в связи с отдельными элементами обряда, а также дает историю собирания и изучения белорусской купальской обрядности.
- ²⁰ К обедне приносят освящать огромные венки и пучки зелени, отмечал И. Берман (1873, 23).
- ²¹ Например, в Велижской обл. парни, кроме костра, жгли всю ночь колесо или бочку, обливали их дегтем и поднимали на шесте (*Романов*, 1912, 201). О сожжении колеса говорят также А. Е. Богданович (1895, 115), П. Бывалькевич (1891, 191), Н. П. Носович (1873, 61) и др. А. С. Лис считает сожжение колеса — одним из основных моментов белорусской купальской обрядности (*Ліс*, 1974, 50).

- ²³ В восточных уездах Витебской губ., бросая в рожь головешки, кричали:
Не йди ведьма у маё жыта!
Я ведьму карчаўнею, галаўнею.
(*Романов, 1912, 212*)
- ²³ Выбирали из среды девушек «русалку» и ее «дочку» — маленькую девочку, затем делали соломенное чучело и бежали с ним во главе с русалкой, с пением обычной при проходах русалок песни: «Проведу я русалочку до бору» — куда-нибудь подальше от деревни и засеянного поля. Там зажигали костер и сжигали на нем чучело, а девушки прыгали через огонь (*Радченко, 1888, XXVI*).
- ²⁴ В. В. Иванов и В. Н. Топоров придают большое значение одному уникальному обряду, описанному у П. В. Шейна в «Великоруссе». Отыскивали лошадиную или коровью голову, убирали ее цветами и венками и вешали на ближайший сук над костром. Когда костер разгорался, бросали в нее камнями, палками, комьями земли, стараясь сбить в огонь; надо было, чтобы голова сгорела до тла. В. В. Иванов и В. Н. Топоров видят в этом глубокую архаику, связанную с зооморфизмом, одну из древних черт купальского ритуала (*Иванов, Топоров, 1974, 221*). Но это, видимо, местный обычай, появившийся как один из берегов скота, которых так много было прикреплено к иванову дню. Иванов и Топоров не случайно напоминают в связи с ним об обряде изгнания «коровьей смерти».
- П. С. Ефименко в работе о Яриле говорит, что в Белоруссии в егорьев ищут конскую голову, и найдя ее, натыкают на кол для предохранения скота от падежа (*Ефименко, 1869, 110*). Он рассматривает это как пережиток обычая, существовавшего у многих европейских народов. Этот оберег в одном месте и был (в числе других) прикреплен к Купале, причём он приобрел специфическую форму.
- ²⁵ Особенно ясно связь со свадебным обрядом выступает в купальском игрище в Борисовском у., описанном А. Е. Богдановичем. Девушки в венках из цветов и ржаных колосьев вместе с парнями составляли хоровод, у просватанных были ручки. После шуточной песенной перепалки между девушками и парнями выходила одна из просватанных девушек (изображавшая купальницу) и закрывала лицо чубром (покрывало из холста). В это время пели:
- Йшла купалка сялом, сялом,
Закрыўши вочки чубром, чубром,
Давала хлопцам чалом, чалом. . .
- Купальница выбирала себе пару. «В прежние времена, — пишет автор, — брали того, кто попадает; теперь же умудряются выбрать или жениха, или того, кто нравится, потому что парни обыкновенно подают голос. . .» Выбранные парни снимают с купальницы покрывало и повязывают их себе на руку или через плечо, как на свадьбе (*Богданович, 1895, 118—119*).
- ²⁶ И. М. Снегирев отмечал, что обычай перескакивать через купальский огонь был и под Москвой, но выводится (IV, 40).
- ²⁷ В Красноярском р-не Горьковской обл. 12 трав вплетали в косу (ГУ, колл. 32, п. 2, д. 6, № 28).
- ²⁸ В д. Онуче Приозерского р-на в дома приносили охапки травы, чтобы клопов не было (МГУ, 1962, п. 1, т. 7, № 8); в д. Усолье Плессецкого р-на в окна домов кидали крапиву с приговором: «Крапива в дом, а клоп вон» (МГУ, 1964, п. 1, т. 8, № 59). Свойство уничтожать вредных насекомых в некоторых местах приписывали также ивановской росе. «В иванов и петров день клопов на росах выводят», — говорили в д. Заручье Плессецкого р-на (МГУ, 1964, п. 3, т. 24, № 39). О том, что ивановская роса губит насекомых, в Шенкурском у. говорили еще в 1916 г.: там для этого открывали на ночь окна (*Богатырев, 1916, 77*).
- ²⁹ В с. Красном Арзамасского у. название «купальни» сохранилось за летними ночными гуляньями молодежи. Описавший этот случай Н. Покровский говорил, что раньше Купалу праздновали 24 июня, «у нас же этому празднику дан большой простор: он начинается с первого весеннего дня и продолжается до осени,

- во все праздничные ночи». Но купаются ли в купальскую ночь — автор не знает (*Покровский*, 1869, 354).
- ³⁰ Хождение в баню, обычно всей семьей, отмечено в Архангельской губ. в Пинежском (*Ефименко*, 1878, 141), Шенкурском уездах (*Богатырев*, 1916, 77), в Плесецком р-не (МГУ, 1964, п. 3, т. 23, № 15 и др.); в Вологодской губ., в Кадниковском (ГО, VIII, 59), Никольском уездах (ГМЭ, 281, л. 31); в Карелии (Сумской Посад; МГУ, 1968, п. 1, т. 13, № 157); в Ленинградской обл. (Жиринский р-н; ИМГК, 1970), в Новгородской губ. (*Снегирев*, IV, 39—40). Такой обычай был в Подмосковье. «В окрестностях Москвы накануне [Ивана Купала] всегда девки парятся в банях свежими венками с целебными травами» (*Снегирев*, IV, 41).
- ³¹ Например, в Шелеговской вол. Вятской губ. считали, что ломать венки для бани раньше купальщицы нельзя — «будет на теле чес» (ГМЭ, 423, л. 14).
- ³² «На иванов день девушка в бане возьмет веник, похлещется и побжит к речке, бросит веник в воду и смотрит, к какой пристани пристал (у каждого дома тогда были пристани)» (МГУ, 1968, п. 1, т. 13, № 157; Сумской Посад). «Ивановские венки ломали и в бане парились. А потом в воду бросали. Не знаю для чего, а был такой обычай» (МГУ, 1964, п. 3, т. 23, № 15; д. Матвеевская Плесецкого р-на).
- ³³ «В иванов день венки вязали да на байну [баня] кидали через голову. В какую сторону упадет, там будет жить будущий муж или жених» (МГУ, 1959, лето-осень, п. 1, т. 8, № 51; Каргопольский р-н). В Никольском у. Вологодской губ. каждый парился своим веником, а потом, став спиной к бане, бросал его на нее с приговором: «Если веник упадет вершиною к погосту, то умру, а если не вершиной, то не умру» (ГМЭ, 291, л. 31—32).
- ³⁴ В Пинежском р-не девушки и ребята шли вместе за цветами, девушки делали венки из 12 разных трав и бросали в реку со словами: «Суженый-ряженый, плыви по течению, где моя судьба» (МГУ, 1971, п. 1, т. 17, № 81).
- ³⁵ А на гулянье в Воронеже, которое происходило также перед петровским постом и длилось несколько дней, расхаживал Ярило — мужчина в пестром платье, украшенный цветами, лентами, бубенцами, с вымазанным сажей или румянами лицом и с колотушкой в руках. Гулянье это, как обесовскую забаву, запретил в 1763 г. епископ Тихон.
- ³⁶ О праздновании Ярилы в Нижегородской губ. сообщали корреспонденты РГО В. Ящеров в с. Лукьянове (ГО, XXIII, 89) и А. Бутурлин в Княгининском у. (ГО, XXIII, 69).
- ³⁷ Близость Купалы и петрова дня подметил еще М. Чулков, объединивший их в «Словаре русских суеверий» оба эти праздника под одной рубрикой — «Купала»: «А в день Петра и Павла делали при тех же обрядах и качели, скакали на досках и прочая» (*Чулков*, 1782, 188).
- ³⁸ Как исключение, Е. Р. Романов отмечает, что в Чериковском у. девушки кумились, «наоборот, с мужчинами на троицу, а одни на Петра» (*Романов*, 1912, 229).
- ³⁹ Белорусы называли песни петровскими, или духовскими, т. е. троицкими, что также свидетельствует об ошущавшейся связи между этими праздниками. В качестве петровских песен Е. Р. Романов приводит и очень близкие к русским троицким: о завивании венков и гадании по ним; о березках, которые должны радоваться, что к ним идут девушки, и др.
- ⁴⁰ С гуляньями на петров день можно встретиться и сейчас. Так, участники фольклорной экспедиции филологического факультета Горьковского университета, работавшие в 1975 г. в Шахунском р-не, записали: «12 июля мы наблюдали петров день в деревнях Б. Широкое и Шекотилово. Вечером в деревне Шекотилово было гулянье. Парни и девушки пели песни, частушки, плясали. В каждом доме было гулянье: играли на баянах, балалайках» (ГУ, колл. 36, п. 5, д. 15, № 97).
- ⁴¹ «С большой торжественностью крестьяне и крестьянки в лучших праздничных нарядах в ночь на петров день, за час до света, идут на высоту холма и там с немым, но красноречивым восхищением ожидают величественного зрелища восходящего солнца, что они называют «караулить солнце». Они верят, что солнце в сей день при восхождении своем играет: то спрячется, то покажется, то повернется, то

вниз уйдет, то блеснет голубым, то розовым, то разными вместе цветами. Как только покажутся первые лучи, запевала начинает, и все подхватывают песню с припевом: «Ой ладо! Ой ладо!» (Броневский, 1828, 375).

⁴² То же делали, но на иванов день в д. Михайловской: «Хоровод водили. Дурачились. У девок крыльцо ломали — тайно, чтобы никто не видел. Борону по деревне таскали. Не знаю, для чего таскали. Украсть борону надо было, где девки, и тоже тайно» (МГУ, 1965, п. 1, т. 18а, № 57).

⁴³ Так, и у мордвы-терюхан к петрову дню были отнесены типичные купальские обычаи—собирали травы, парились в бане, а веники потом бросали на крыши—чей дальше упадет, та дальше замуж выйдет (материалы В. И. Белицер), т. е. проделывали все то, что в северных областях делали в иванов день. Очевидно, такие петровские обычаи были у русских в Нижегородской губ.

В Белоруссии (в Крупском р-не Минской обл.) были зафиксированы подобные обычаи на Купалу. Женщины рассказывали: где перед домом лавочка — унесут, двери снимут — соседу занесут. «У нас раз што было,— на крышу каласы усягнулі»,— сказала одна женщина. «Гэта ўсе школьнікі»,— говорили информаторы, расценивая все это как детские забавы (ИИЭФ, ф. 8, оп. 74, д. 92, т. 3, № 89; эксп. 1974 г.).

⁴⁴ Один из участников экспедиции так описал зиденное этой ночью: «...гуляют все в эту ночь. Ходят, поют, играют. . . На дороге то и дело встречались наваленные поперек дороги бревна, огромные пни, камни, полена, ветки. Машины останавливались, с трудом объезжали по обочине. Однажды около нас перед очередной городушкой остановился грузовик. Шофер говорит: «От самой Тулы так. . .» (МГУ, 1971, фольк. практ., п. 1, т. 19, № 10).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Сопоставление весенних и летних календарных обрядов у русских, украинцев и белорусов показывает, что древняя основа у них была общая, но сохранилась она не везде в одинаковой степени. С течением времени, развиваясь в разных социально-экономических и бытовых условиях, обряды разошлись порой очень значительно, по-разному трансформировались и осмыслились, пополнялись новыми разнообразными элементами, часто уже не обрядовыми по происхождению. Национальное и региональное своеобразие особенно проявилось в сложных обрядовых действиях, приуроченных к важнейшим годовым праздникам. Наряду с развитым новогодним обрядовым циклом, сходным у всех восточнославянских народов, у русских, как важнейшие народные праздники, выделились масленица и семик-троица, а у украинцев и белорусов Купала. Магические же действия, прикреплявшиеся к отдельным календарным датам, были в большей части однотипны и сохраняли нередко древнюю форму; они лишь несколько видоизменялись, забывались; иногда у русских, украинцев и белорусов они прикреплены были к разным дням, но это в большей части определялось природными условиями.

Вообще же сроки проведения отдельных обрядов сохранялись очень устойчиво на протяжении веков; это показывает сопоставление их с календарем IV в. и обрядами других народов. Такая устойчивость обусловлена тем, что время проведения отдельных обрядов определялось сроками сельскохозяйственных работ. Христианский календарь в некоторых случаях заставил изменить дату проведения того или другого обряда, но в основном дохристианский аграрный календарь сохранился и был приурочен к новым церковным праздникам.

При анализе обрядов естественно встает вопрос о выделении в годовом круге отдельных периодов или циклов. Обычно народный календарь, начиная с мифологов, делили на четыре периода, соответствующих временам года. Отмечено было известное сходство в последовательном распределении обрядов в каждом периоде, даже повторяемость их. Так, А. И. Никифоров, характеризуя обрядность Киевской Руси, говорил, что каждый из четырех обрядовых циклов состоял из встречи и проводов божества.

Заключение

В. И. Чичеров считал, что народный сельскохозяйственный календарь и связанные с ним обряды следует делить на два периода: подготовительный, центром которого являлась зимняя повогодняя обрядность, и непосредственно связанный с сельскохозяйственными работами. Он также говорил об известной повторяемости календаря — зимние святки и зеленые святки — троица и т. д.

В. Я. Пропп, признавая большое методологическое значение работы В. И. Чичерова, на предложенном им делении народного календаря не останавливается; для него было важно выделить основные общие элементы, повторяющиеся на протяжении всего года. Рассмотрение же конкретных обрядов убеждает, что правильно делить аграрный календарь именно на четыре периода.

Повторялись в течение года не обряды в целом, а их элементы, иногда очень важные, опорные. Обряды же в целом были разными, соответствующими временам года и их значению для крестьянского хозяйства. Очень отчетливо выделяется весенняя обрядность с присущей ей спецификой и летняя, имевшая свои особые задачи (осенняя обрядность у восточнославянских народов представлена значительно слабее).

Обряды каждого времени года имели свои функции и специфику. Святочные (повогодние) обряды, как это на обширном материале показал В. И. Чичеров, имели подготовительный характер. Но это было начало года, и магические обряды имели целью обеспечить благополучие хозяйства и семьи на весь год. Они охватывали все в целом, акцент делался на пожелании богатого урожая, а также здоровья всем членам семьи, богатства. В весенней обрядности можно выделить два периода:

1) собственно подготовительный; 2) связанный с началом сева и появившейся зеленью, всходами озимых.

Весенние обряды подготовительного характера состояли главным образом из обрядов очистительной, предохранительной и продуцирующей магии. Но в отличие от функций зимних обрядов, распространявшихся на весь год, функция весенних состояла в непосредственной подготовке к предстоящим полевым работам и к их началу.

Открывавшиеся проводами зимы и встречей-заклинанием весны, весенние обряды дальше сосредоточивались преимущественно на том, чтобы соответствующими древнему сознанию средствами подготовить себя к предстоящим работам, подготовить семена, скот; обеспечить себя магическими предметами, которые должны были способствовать лучшему урожаю и сохранению скота.

Много обрядов очистительного характера было отнесено к «чистому» четвергу (омывание, окуривание, перешагивание через огонь и др.), а средоточием обрядов, выполнявшихся с целью предохранить скот, стал егорьев день (в некоторых местах, особенно в Сибири и северорусских областях, подобные действия со скотом выполня-

лись и в «чистый» четверг). В этот же подготовительный период готовили и магические предметы, с которыми выезжали первый раз сеять, выгоняли первый раз скот.

Когда распускались деревья и появлялись всходы озимых, обряды приобретали другой характер. Функция их была та же — обеспечить возможно лучший урожай, но приемы для этого использовались уже иные, они призваны были содействовать лучшему росту появившейся растительности и обеспечить в дальнейшем ее обильное плодоношение.

Заканчивался весенний цикл празднованием семнка-тронцы и проводами русалок — весны. Это был уже переход к лету, праздник расцветшей растительности. Почитание ее было направлено к тому, чтобы стимулировать ее дальнейший рост и плодоношение, обеспечить необходимую для этого влагу.

Основными функциями летних обрядов были сохранение урожая и подготовка к его уборке. Обряды же, непосредственно связанные с жатвой, завершая летний обрядовый цикл, открывали осенний цикл. Их основное назначение было обеспечить урожай будущего года (завивание на поле «бороды», внесение в дом последнего снопа и др.).

До XIX в. сельскохозяйственные обряды дошли уже в сильно измененном и разрушенном состоянии, однако в них можно усмотреть пережитки, порой значительные, разных древних периодов. «Этнография, включая в нее и народное искусство, и фольклор, донесла до нас мировоззрение не какой-то определенной эпохи, а как бы в спрессованном виде всю сумму напластований за всю жизнь человечества» (Рыбаков, 1974, 4). Это положение особенно наглядно подтверждает календарная обрядность.

Основным объектом, на который прежде всего старался воздействовать древний земледелец, была земля — богиня-мать, все рождающая и вечно плодоносящая. Она стала затем и объектом почитания. Почитание земли сохранилось и в поздней обрядности. Выразилось оно в разных формах. На масленицу катание с гор, соприкосновение с землей молодежи, особенно молодоженов, должно было «оплодотворить» землю в момент, когда она после долгой зимы начинала возвращаться к жизни. Но у русских это соприкосновение с землей имело символический характер, так как земля была покрыта снегом. С наступлением же тепла ради урожая катались уже по земле, по всходам жита.

На Украине и в Белоруссии во многих местах катались («качались») по житу, когда в юрьев день ходили смотреть его. У русских пережитки этого обычая встречались редко, но все же они были зафиксированы в разных местностях (особенно в южных и западных областях); это свидетельствует, что в прошлом этот древнейший магический обычай был распространен. По земле на пасуху (а в ряде мест и позже) обязательно катали яйца; в XIX в. это стало шрой, но первоначальный смысл обычая был оплодотворить землю.

Соприкосновение с землей с целью заставить ее плодоносить дополнялось и жертвами ей. Пережитками прошлых жертвоприношений являлись некоторые весенние обряды. Так, украинцы и белорусы, когда ходили смотреть всходы, катались по земле, тут же, в поле, ели, а остатки еды оставляли или закапывали в землю. Для этой цели приносили и остатки пасхальных освященных кушаний, особенно от поросенка; их разбрасывали или (чаще) закапывали в четырех углах нивы, там же закапывали иногда и хлеб, с которым выезжали в первый раз сеять (этот обычай, может быть, сохранил знак плодородия, который Б. А. Рыбаков возводит еще к трипольской культуре III тысячелетия до н. э.: квадрат, разделенный на четыре части и с четырьмя точками). Русские также бросали на нивы куски яичницы и кашу на вознесение.

Основной жертвой земли был хлеб, который она породила и который должна была родить вновь. Когда веяние весны становилось уже ощутимым, русские, украинцы и белорусы пекли обрядовое печенье, получившее форму самого священного христианского символа — креста. С «крестами» выезжали первый раз пахать, их крошили и сеяли вместе с зернами, бросали на землю; часто к этому хлебу приобщался — съедал его — сам пахарь и давал лошади, чтобы набраться здоровья и сил для предстоящих работ. Пахарь брал с собой также каравай или краюшку хлеба, лепешки. Земле приносили жертву и когда убирали урожай, оставляли последние несжатые колосья. Земля и хлеб в земледельческих обрядах оказывались, таким образом, тесно связанными.

Основа жизни и достатка земледельца — хлеб в разных видах проходил через весь годовой цикл; ему принадлежала очень важная роль в аграрной магии. После уборки урожая в дом вносили свежий сноп; в повогодних обрядах значительное (у некоторых славянских народов центральное) место занимали зерно, солома и круглый хлеб; на масленицу солому уже сжигали, а хлеб весной возвращали земле — таков был его круговорот. Древние и наиболее распространенные обрядовые кушанья — каша, блины — также готовились из хлебных злаков.

С культом земли был связан культ предков, которых чествовали и которым приносили жертву главным образом в весенний период. В это время на могилах умерших родственников, родителей совершали поминки, очень походившие на описания древних русских тризн. При этом остатки еды и обязательно крашенные яйца оставляли на могиле или зарывали в нее, выливали на могилу и часть водки. В сущности это была та же весенняя жертва земле.

Сохранялись в календарной обрядности и следы культа воды — древнего почитания рек, озер и колодцев и связанных с ними водяных духов. Без живительной влаги земля не могла родить, и эту влагу ей старались обеспечить. В весеннюю и летнюю обрядность вода входила в разных функциях. Самым древнейшим и простейшим

приемом вызова дождя служило обливание водой, христианской модификацией его были молебны о дожде с окроплением полей.

Периодически, начиная с пасхи (а в некоторых местах и со средокрестья) и до петровских заговен (ярлина дня), повторялись обливания водой друг друга; о первоначальной функции их помнили еще недавно («чтобы дождь был»). Но, как правило, это осмыслялось уже по-новому. Так, на пасху говорили: обливают за то, что проспали заутреню. Вплетаются сюда и брачные мотивы — парни обливали девушек и т. д. Для обеспечения необходимых дождей погружали в воду распустившееся дерево или антропоморфное чучело. Первоначально это могло быть и жертвой духам воды, не случайно же у русских этих обряд был связан с проводами русалок — водяных дев.

Показательно, что самые важные праздники конца весны — начала лета справлялись, как говорил летописец, «у воды». Эта традиция сохранялась устойчиво до XX в. Купальские игрища проходили обычно на высоком берегу реки или озера, с водой же связан и ряд троицких обрядов.

Вода занимала основное место и в очистительных обрядах. Эта ее функция особенно ясно выступает в обрядах и обычаях, подготовительных к севу и жатве, — купание, умывание (позже к этому прибавилось мытье в бане). Очистительная функция воды сочеталась часто с антропической; говорили, что моются для здоровья. В приговорах, при которых били вербой, повторяется: «Будь здоров, как вода». В «чистый» четверг обязательно должны были искупаться (или облиться водой) те, у кого были кожные сыпи. Эта функция со временем все более выдвигалась на первый план. В воду, чтобы усилить ее целебное действие, стали класть разные предметы, в основном серебро (позднее объяснение этого обычая было и такое — чтобы деньги всегда водились).

Целебные свойства приписывались в определенные дни и росе. Это была живительная влага, необходимая пробуждающейся земле; св. Юрия просили отомкнуть землю и выпустить теплую росу. Использовать юрьевскую росу стали и для здоровья — по ней катались, ее собирали и умывались ею; скотину выгоняли рано утром, пока еще не высохла роса.

В числе важнейших природных объектов, которые почитали и на которые старались воздействовать магическими действиями и заклинаниями, было солнце — источник необходимых для жизни света и тепла. Пережитки солярного культа особенно отчетливо прослеживаются в масленичной и купальской (петровской) обрядности, отмечавшей весеннее равноденствие и летний солнцеворот. Основными элементами солнечного культа были костры и солярный знак — горящее на шесте колесо; они сохранялись в обрядах особенно долго.

Огонь служил в аграрных обрядах не только знаком солнца, его земным подобием, но выполнял и другие функции. Ему, как и воде,

приписывались очистительные свойства — прыгали через костры, окуривались. Это свойство огня распространяли и на нечистую силу: чтобы пресградить ей вход в дом и во двор, их обходили с зажженным огнем; зажигали костры, чтобы отпугнуть ведьм, бросали в них головешки пр.

Наряду с другими аграрно-магическими средствами огню приписывали свойство повышать урожайность — костры жгли иногда на житном поле или около него, головешки от пьановских костров бросали на пьвы и в огороды. В перепрыгивании через костры парами можно усмотреть уже следы брачной магии. О бывлом важном культовом значении огня говорит сохранявшийся еще кое-где до XX в. (в некоторых местах Сибири, в Полесье) обычай добывать огонь для обрядовых действий и костров древним способом — трением (такой огонь называли «живым»).

Можно отметить в обрядах, сохранявшихся в XIX в., и пережитки культа растительности. Особенно явственно выступают они в семико-троицких и купальских обрядах — сбор трав и цветов, украшение ими домов, венки, чествование березки или другого дерева, которое являлось символом духа растительности (иногда сохранялся и его антропоморфный образ). Вообще же растительность входила в земледельческие обряды, как только распускались почки и появлялись первые всходы. Ветками вербы, расцветающей у нас раньше других деревьев, ударяли для здоровья людей и скотину. С появлением всходов производили разные магические действия, которыми думали помочь им скорее вырасти (подпрыгивание, качели, подбрасывание вверх разных предметов, «лесенки» и пр.).

Как можно судить по письменным источникам, в прошлом в обрядовых действиях большое значение придавалось ритуальным трапезам. Они сохранялись и в XIX в., но чаще уже в форме веселого коллективного угощения. При этом иногда сохранялись как обязательные некоторые обрядовые блюда (например, яичница на семик или троицу) и пережитки жертвоприношения (жертва земле во время трапезы на житном поле). Некоторые особенности древних тризн сохранялись при поминовении усопших на кладбищах.

Многие из магических действий повторялись на протяжении всего года, использовались при этом часто одни и те же предметы (иногда форма их менялась соответственно сезону, например зерно, хлеб, сноп, солома). Но в каждый период им придавалась особая направленность, отвечающая данному времени года и потребностям земледельческого хозяйства. Другие же действия и предметы имели сезонный характер и исполнялись только в определенные периоды. Таковы обряды, связанные с культом солнца и растительностью; специфическое назначение весной и летом имели и действия с водой (вызов дождя).

Важным атрибутом только весенней обрядности было яйцо. Типично весенними элементами были также хороводы и качели, но

их первоначальный смысл был уже прочно забыт, и они воспринимались только как развлечение. Однако тематика и мелодика ряда весенних игр (в частности, широкораспространенная у всех восточнославянских народов игра — «Просо») свидетельствует об их обрядовом происхождении.

С. А. Токарев в статье «Народные обычаи календарного цикла в странах Западной Европы» (Токарев, 1973), имеющей принципиальное значение для изучения календарных обрядов, устанавливает, исходя из функции, их типологию в исторической последовательности. Его схема, в основном верная, нуждается в некоторых уточнениях. Это относится прежде всего к ранним стадиям развития обрядов. С. А. Токарев первоначальными считает наблюдения над природой и приметы, а затем предсказания. «От простых наблюдений, примет и предсказаний один шаг до гаданий о погоде и урожае... От примет и гаданий о погоде и урожае почти незаметный переход ведет к попыткам воздействовать на то и другое» (Токарев, 1973, 17 и 18). Но, как можно думать на основании анализа обрядов, первичной была именно примитивная магия; попытки воздействовать на природу осуществлялись вместе с наблюдениями над ней. Что же касается гаданий о погоде и урожае, то они появились также достаточно рано, но позже примитивной магии и, очевидно, уже тогда, когда выделились особые руководители и исполнители обрядов — жрецы, волхвы, предсказатели. Многие же гадания о своей судьбе и судьбе родных появились очень поздно; иногда чуть ли не в наши дни некоторые первоначально аграрно-магические действия стали расценивать как гадание. Например, катались на пряхках или подбрасывали ложки, когда ели в поле ячницу, чтобы узнать, в какую сторону выйдешь замуж. Так же были осмыслены «кресты», очевидно, и венки и многое другое.

Как можно видеть, аграрные обряды и праздники русских, украинцев и белорусов донесли до XIX в. разнообразные остатки древних культов и действий, восходящих еще к первобытной магии. Но обрядность в целом, естественно, находилась в сильно измененном, разрушенном состоянии, многое было утрачено или переосмыслено по-новому. Разная степень сохранности обрядов и разные комбинации их элементов создали разнообразные национальные и локальные варианты. Задача настоящего исследования была показать, какие конкретные формы приняты в XIX в. календарные обряды у русских, украинцев и белорусов, что и в каком виде сохранилось от них к XX в. Закономерности же, по которым шло развитие обрядов, везде были общие.

Многие исследователи, наблюдавшие обряды во второй половине XIX в. в разных местностях, отмечали, что они забываются и исчезают, некоторые же даже утверждали, что от них ничего или почти ничего не осталось. Однако, как можно видеть уже из приведенных в данной работе примеров, сохранялось еще многое, хотя процесс

разрушения и забвения обрядов был налицо; особенно заметным он стал в пореформенный период.

Из всех восточнославянских народов к концу XIX в. календарная обрядность больше всего сохранилась у белорусов, они придавали еще обрядам серьезное значение и старались исполнять их так, как делали раньше. Однако такое отношение постепенно утрачивалось. Так, П. В. Шейн в 1877 г. отмечал, что хотя обряды до сих пор живут в среде белорусского населения, но «в относительно бледных копиях и исполняются хотя еще довольно серьезно, но не так строго и полно, как лет 20—30 тому назад» (Шейн, 1877, 238).

У русских обрядность была уже сильно разрушена, а в некоторых местностях почти забыта. Сохранились крупные праздники, такие, как святки, масленица и троица, но сопровождавшим их обрядам уже не придавали серьезного значения, другие же обряды (пасхальные, поминовение умерших родственников) были осмыслены как христианские.

Наиболее архаический облик календарные обряды сохранили в южных русских областях. Здесь были отмечены некоторые магические действия древнего характера, элементы, восходящие к солярному культу (помнили здесь, как и в некоторых центральных областях, Ярилу). Проводы-похороны масленицы проводились также в наиболее архаической форме, сохранились проводы русалок и др.

Древние элементы встречались и в обрядах отдельных мест Сибири (например, в обрядах, зафиксированных П. А. Городцовым в Томской губ., на р. Тавде). У северных русских, а также в Сибири более стойко сохранялись скотоводческие обряды; большое значение придавали здесь различным действиям со скотом и пастушеским заговорам. Некоторые обряды и обычаи были отмечены только на ограниченной территории. Так, лишь в четырех губерниях сохранились выюпины, а окликания Егория — только в Костромской. В южнорусских обрядах выявляются элементы, говорящие о связях с украинцами (например, привязывание колодки на масленицу в Брянской обл.), обрядность же западных областей (Смоленская, Псковская) очень близка к белорусской.

У украинцев наиболее специфический характер приобрели масленичная обрядность (колодка) и празднование Купалы с наряженным деревом — Мореной. Но эти, как и другие, обряды (например, пение веснянок) превращались все больше в молодежные гулянья и насыщались большим количеством разнообразных песен и игр; древнее значение их уже в XIX в. забывалось.

Материалы, собранные у русских, украинцев и белорусов в XX в., свидетельствуют, что процесс разрушения и забвения календарных обрядов продолжался с большей интенсивностью. Записи последних лет показывают почти полное исчезновение магических обрядов или коренное переосмысление некоторых из них. Но процесс этот не только протекал неравномерно во времени и простран-

стве, но у обрядов разного типа на последнем этапе их существования были разные судьбы.

Магические действия, выполнявшиеся в определенные дни в каждой отдельной семье домохозяевами с целью обеспечить здоровье и достаток, сейчас почти полностью забыты. Пожилые люди о них иногда еще помнят, а кое-где исполняют, но чаще уже в силу традиции, на всякий случай, потому, что так делали раньше. На вопросы собирателей, для чего это делали, обычно отвечают, что не знают: «Мама так делала, а для чего — не знаю», «Чудили» и пр. Но некоторые из таких действий, прежде чем окончательно исчезнуть из быта, получали новое толкование. Так, ряд приемов и средств, которые раньше употребляли для изгнания всякой нечисти и ведьм, стали применять якобы для очищения дома от мух, тараканов и других вредных насекомых или же осмыслили их как гадание. Для гадания стали использовать и некоторые предметы, заготавливавшиеся раньше с магическими целями (например, печенье в форме крестов).

Обряды же, группировавшиеся вокруг крупных праздников и исполнявшиеся коллективно всей деревней или какой-то половозрастной группой, сохранялись значительно дольше. Происходило это благодаря тому, что с утратой обрядового смысла они стали восприниматься как развлечение, а трансформированные и переосмысленные древние элементы их, сочетавшиеся с новыми, разнообразили праздник и придавали каждому из них свой особый колорит. Такими яркими народными праздниками у русских стали масленица, у украинцев Купала и др. Отдельные элементы их используются и при оформлении современных народных праздников.

Повсеместно наблюдалось также, что некоторые обряды, переставшие исполняться взрослыми, становились уделом детей, воспринимавших их как игру. Именно дети сохранили и донесли до нас некоторые древние заклинательные формулы вроде заклинания дождя, обращения к жаворонкам и т. п. Своей формой, краткостью и простотой такие формулы были похожи на детские песенки и припевки и легко усваивались. Дети же стали обходить дворы с пением песенок и поздравлениями с праздниками, когда взрослые перестали это делать. Детской игрой стали «похороны Костромы» и др.

Эти закономерности были общими у всех трех восточнославянских народов. Они не связаны с этническими особенностями, а обусловлены были коренными социально-экономическими переменами. Некоторая неравномерность в хозяйственном развитии разных районов, известные различия в культурном уровне местного населения и т. п. могли лишь ускорять или замедлять общий процесс полного исчезновения древних магических обрядов из быта.

Забывались и обрядовые песни, а тем более заклинательные формулы. Некоторые обрядовые песни сохраняются благодаря их высоким художественным качествам и исполняются уже часто неза-

висимо от обряда. Вообще же на праздниках в основном пели самые разнообразнейшие песни. Однако сохранявшиеся в достаточном количестве обрядовые приговоры и песни дают возможность выделить разные типы обрядовой поэзии.

Как особый тип можно выделить приговоры и коротенькие песенки, сопровождавшие отдельные магические приемы. Они имели заклинательный характер и дополняли действия, раскрывали их смысл, подкрепляли их словом. Иногда это были импровизации. Так, выгоняя в поле своих коров, хозяйки давали им всяческие напутствия, просили Егория сохранить их. Но это уже очень поздние приговоры, создавшиеся, когда вера в магическую силу слова утрачивалась. Традиционные же заклинательные формулы сохранялись очень устойчиво; это можно видеть на примере хотя бы тех приговоров, которыми сопровождался удары вербой у русских, украинцев и белорусов. Цель таких приговоров была воздействовать на окружающий мир, вызвать желательные явления и уберечься от всего вредоносного. Этому подчинена и их поэтика. Чаще всего это очень короткие формулы и припевки. Действительность в них берется лишь как объект воздействия. Обычно это один объект, но очень широкого, даже космического порядка: солнце, дождь, времена года и т. д.; детали, развернутые образы в подобных заклинаниях отсутствуют.

Первоначально субъектом, пытавшимся воздействовать на природу, выступал сам человек. И для заклинательных формул и песенок характерны повелительные или призывные интонации, порой они звучат как приказ. Глагол обычно стоит в императиве: «Уходи, зима, с морозами»; «Дождь, дождь, на бабину рожь»; «Приди, весна, с милостью»; «Жаворонки, летите, лето красное принесите» и т. п. Такой характер, надо полагать, имели самые древние заклинательные формулы, сопровождавшие примитивные магические действия. Позже, когда между человеком и природой появились посредники — различные сверхъестественные существа, бог, стали обращаться к ним, и повелительные интонации сменялись на просительные, молитвенные: «Благослови, боже, весну закликати»; «Дай бог...»; «Уроди, боже, жито, пшеницу, всякую пашницу» и т. п. Но функция и форма заклинаний, характер и приемы изображения в них действительности оставались прежними.

При изображении желаемого, того, чего хотели достичь, порой употреблялась гипербола. Это естественно, так как хотели получить всего как можно больше: сколько звездочек на небе, столько снопов должно уродиться в поле, и т. п. Гипербола здесь первоначально служила магическим целям, но в заклинательных формулах она встречается довольно редко, большее значение она приобрела в песнях поздравительных, величальных.

Когда производимые действия переосмыслились, естественно менялось и содержание сопровождавших их заклинаний; извест-

ное воздействие оказали на них христианские молитвы, но функция и форма их, характер изображения в них действительности оставались прежними. Благодаря простоте и лаконизму заклинательные формулы легко усваивались детьми и с утратой своего значения переходили в разряд детских приговоров и припевок. Именно дети сохранили некоторые древние заклинания вроде «Дождик, дождик, перестань...» и др.

На основе кратких заклинаний развились развернутые заговоры со своей специфической формой. Но в календарной обрядности собственно заговоры почти не встречались, их употребляли главным образом пастухи (без календарного приурочения).

Поздравительные песни-благопожелания, с которыми на праздники ходили по дворам и величали домохозяев и всех членов семьи (или молодоженов), представляют особый тип обрядовой поэзии. К нему относятся вьюношные песни, белорусские воловьи, а также колядки, свадебные величальные и некоторые другие. Первоначально им также придавалось магическое значение, что и определило характер их образности; позже они стали просто величальными.

По сравнению с заклинательными формулами и песенками это более развитой (и более поздний) вид обрядовой поэзии. Песни — часто большие по объему, у них определенная композиция (чаще трехчастная) и свой арсенал поэтических образов и приемов. Основной прием изображения действительности в этих песнях — желаемое, идеальное рисуется как реально существующее; основными художественными средствами описания служат идеализация и гиперболизация. Описывается как будто реальное, повседневное: двор и дом того, кого величают, его семья, домашняя утварь, одежда и пр. Но это не реалистическая, а идеальная картина: огромный двор, огороженный каменной оградой или серебряным тыном, одежда из шелка, бархата и дорогих мехов, утварь — ковши, чарки и пр. — серебряные, позолоченные и т. д. Подобных картин много во вьюношных и воловьих песнях (также в колядках и величальных); они с небольшими изменениями переносятся из песни в песню, составляя их общие места, типические формулы. Идеализация, сочетающаяся с гиперболизацией, первоначально имела практическую функцию — обеспечить всякое благополучие и богатство.

Форму этих песен во многом определили особенности их исполнения. Они пелись специально создававшимися для этого коллективами, которые поочередно обходили все дворы, и в зачине песни могло рассказываться, как собирались певцы и шли ко двору данного хозяина; они просили разрешения повеличать его и т. п., а в конце требовали вознаграждения, угощения. Припевы песен-благопожеланий связаны с праздником, в который они пелись, или обращены к тем, кого величают («вьюнец-молодец», «вьюница-молодича»).

Особый тип представляют песни, входившие в сложные обрядовые действия и непосредственно с ними связанные. Они были приурочены к определенным моментам обряда, как бы комментировали их и в то же время организовывали все обрядовое действие, скрепляли отдельные его части, указывали их последовательность. Такие песни часто просто описывают производимые действия и обстановку, в которой они совершались, характеризуют участников обряда. Так, в семицко-троицких песнях последовательно рассказывается, как собираются девушки и идут в лес к березке, завивают ее, куются под ней и т. д., вплоть до бросания в воду венков. Такого типа и некоторые купальские песни, масленичные и др. (а также и некоторые свадебные). Этот тип обрядовой поэзии более поздний, он оформился, когда сложились большие праздничные обрядовые комплексы.

При описании окружающей обстановки, природы и действующих лиц в них используются те же художественные средства, приемы и образы, что и в народных лирических песнях (традиционные символы, сравнения, эпитеты, уменьшительные суффиксы, разнообразные повторы и пр.); сходны они и по построению, структуре стиха. Близость к необрядовой лирике также свидетельствует об относительно позднем происхождении песен такого типа. Песни эти могли отрываться от обряда и исполняться в любое время, так же как необрядовые песни стали занимать все большее место в праздничных репертуарах, вытесняя постепенно древние обрядовые.

Следует выделить еще тип обрядовых фольклорных произведений — песни хороводные и игровые. Генетически часть их восходит к древнейшим действиям аграрно-магического характера. Весенние хороводы, символизировавшие движение солнца, покачивания, прыжки вверх и пр., должны были помогать солнцу и стимулировать урожай. Как аграрная продуцирующая магия, воспринималась имитация различных стадий роста и созревания урожая и связанных с этим сельскохозяйственных работ. Так, известная игра «Уж мы сеяли, сеяли ленки» воспроизводила все этапы ухода за льном и его обработки, начиная с посева до тканья. Такого же характера игра «Мак» и др. С аграрно-свадебной магией связана популярнейшая у славянских народов игра «Просо». Часть игр, в которых изображаются животные, вероятно, связана с тотемическими представлениями и охотничьей магией.

Действия, производившиеся с магическими целями, первоначально могли сопровождаться короткими заклинательными формулами. Постепенно текст развивался и усложнялся, а когда первоначальный смысл действий забывался и они стали восприниматься как развлечение, игра, песенный текст стал ведущим, указывающим, что должны делать играющие. Большое значение в хороводах и играх приобрела мелодия, она организовывала движение, отсюда четкое ритмическое построение песен, деление их на строфы, разно-

образные повторы, повторяющиеся полностью или частично рефрены. Характерна для игровых песен форма диалога, а игра представляла нередко драматическую сценку.

Эти типы обрядовой поэзии характерны для всех восточнославянских народов. Они связаны генетически, а в дальнейшем между ними все время происходило взаимодействие. Наибольшую близость, естественно, обнаруживают произведения более древнего типа — заклинания. Общими были и некоторые хороводные и игровые песни древнего пласта, восходившего к обряду, например широко распространенная игра «Просо». Такого же характера и ставший игрой обряд «Кострома» или «Кострубонька». Но есть и игры, воспроизводящие трудовые процессы, в основном свойственные тому или другому народу, что было обусловлено распространением и значением в хозяйстве той или иной сельскохозяйственной культуры («ленок» — у русских, «мак» — у украинцев и др.).

Песни поздравительно-величальные у каждого народа более специфичны. Большее сходство обнаруживают зимние песни — колядки, распространенные у русских, украинцев и белорусов, хотя и в них много специфического. Весенние же песни обходов дворов у восточнославянских народов почти не сохранились и распространение отдельных их видов ограничено. Наиболее характерные произведения этого типа — волочebные песни — встречались только в Белоруссии и в смежных с ней районах, вьюношные песни были распространены только в нескольких центральных русских губерниях, еще уже был ареал «окликания Егория» или «кустовых» песен.

Структура таких песен, характер их исполнения одинаковы, повторялись и многие художественные образы. Вместе с тем каждые из этих песен имеют свои особенности в содержании и образности, зависящие от времени их исполнения и от того, кому они предназначены (для волочebных песен основным является пожелание богатого урожая, сказалось на них и то, что они были приурочены к пасхе; во вьюношных песнях в центре, естественно, оказались образы молодоженов, что определило и их основную символику).

Песни, сопровождавшие сложные обрядовые действия, у русских, украинцев и белорусов однотипны, но песенные репертуары отдельных праздников у них часто сильно различаются как количественно, так и по составу. Связано это было прежде всего с тем, что у каждого народа наиболее популярными стали разные праздники, которые и притянули наибольшее количество песен и игр.

Так, у русских наиболее богат песнями оказался семицко-троицкий цикл, аналогичные с русскими варианты троицких песен встречались и у белорусов. Но у белорусов, как и у украинцев, из весенне-летних обрядов особенно развился купальский песенный цикл. В нем наряду с общими песнями и мотивами (играет солнышко на Купала, купался Иван, призывы выйти на улицу и пойти на гулянье и т. п.) были и особые (например, украинские песни, певшиеся при

Заключение

установлении обрядового дерева Морены и при потоплении его). У русских же купальская обрядность и песни не сохранились, как не сохранились веснянки (только заклинания жаворонков). У белорусов сохранялись песни, певшиеся при проводах русалок («Проведу русалочку до бору», о русалках, которые лезли на дуб, кору грызли, и др.). У украинцев русалочных песен было немного, о русалках у них в основном были поверья (наиболее типична для украинцев песня о русалке, которая просит рубашку).

В целом можно сказать, что древний пласт обрядовых песен дольше всего сохранялся у белорусов; много песен, приуроченных к праздникам и отдельным датам, было у украинцев, но у них песни претерпели значительные изменения, и праздничные репертуары все больше пополнялись разнообразными необрядовыми песнями.

Разумеется, различия между русскими, украинскими и белорусскими песнями не сводятся только к различиям в репертуаре и разной степени сохранности наиболее древнего слоя песен (какие и можно считать собственно обрядовыми). Они проявляются также в ритмике песен, в использовании национальной поэтической образности и стилистики. Так, в русских песнях воспеваются березонька кудрявая, в украинских же — явор, тополя, из цветов часто упоминается барвиночек. Но детальное исследование песен, в том числе их образности и стилистики, — особая задача.

ЛИТЕРАТУРА

- Абрамов*, 1905 — *Абрамов И.* Черниговские малороссы. Быт и песни населения Глуховского уезда (этнографический очерк). СПб., 1905.
- Авдеева*, 1837 — *Авдеева Е. А.* Записки и замечания о Сибири. М., 1837.
- Авдеева*, 1842 — *Авдеева Е. А.* Записки о старом и новом русском быте. СПб., 1842.
- Авдеева*, 1849 — *Авдеева Е. А.* Очерки масленицы в Европейской России и Сибири. — Отечественные записки, 1849, т. LXII, № 2, отд. VIII.
- Андроников*, 1902 — *Андроников В. А.* О материалах по этнографии Костромского края, собранных архивной комиссией. М., 1902.
- Аникин*, 1970 — *Аникин В. П.* Календарная и свадебная поэзия. Учебное пособие. М., 1970.
- Аничков*, 1903 — *Аничков Е. В.* Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян, ч. 1. От обряда к песне. СПб., 1903.
- Аничков*, 1914 — *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914.
- Архангельский*, 1854 — *Архангельский А.* Село Давшино Ярославской области Пошехонского уезда. — Этнографический сборник. Изд. РГО. СПб., 1854, вып. II.
- Афанасьев*. I—III — *Афанасьев А. П.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865—1869, т. I—III.
- Базилевич*, 1854 — *Базилевич Г.* Местечко Александровка Черниговской губернии Сосницкого уезда. — Этнографический сборник. СПб., 1854, вып. 1.
- Балов*, 1896 — *Балов В. А.* К вопросу о характере и значении купальских обрядов и игр. — Живая старина, 1896, № 2.
- Балов*, 1901 — *Балов В. А.* Очерки Пошехонья. — Этнографическое обозрение. 1901, № 4.
- Балов*, 1911 — *Балов В. А.* О характере и значении древних купальских обрядов и игр. — Русский архив, 1911, № 9.
- Барсов*, 1874 — *Барсов Е. В.* Юрьев день. — Труды этнографического отдела, кн. 3. Известия ОЛЕАЭ. М., 1874, т. XIII.
- Бартенев*, 1896 — *Бартенев В. В.* На крайнем северо-западе Сибири. Очерки Обдорского края. СПб., 1896.
- Бахтин*, 1965 — *Бахтин М. М.* Франсуа Рабле и народная культура Ренессанса и средневековья. М., 1965.
- Беларускі фальклор, 1971 — Беларускі фальклор у сучасных записях. Брестская вобласць. Традыцыйныя жанры. Мінск, 1971.
- Белоус*, 1861 — *Белоус Ф.* Народный праздник Купала, описанный и объясненный для сохранения преданий и поверий народа. Львов, 1861.
- Бережков*, 1853 — *Бережков Д.* Обычай праздновать троицы день в селе Шельбове Юрьевского уезда. — Владимирские губернские ведомости, 1853, № 29.

- Берман*, 1873 — *Берман И.* Календарь по народным преданиям в Воложинском приходе (Виленской губернии Ошмянского уезда). — Записки РГО по отделению этнографии. СПб., 1873, т. V.
- Бессонов*, 1871 — Белорусские песни с подробными объяснениями их творчества и языка, с очерками народного обряда, обычая и всего быта. М., 1871.
- Богатырев*, 1916 — *Богатырев П. Г.* Веравания великоруссов Шенкурского уезда (из летней экскурсии 1916 года). — Этнографическое обозрение, 1916.
- Богатырев*, 1971 — *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Богданович*, 1895 — *Богданович А. Е.* Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Этнографический очерк. Гродно, 1895.
- Болонев*, 1976 — *Болонев Ф. Ф.* Календарные обычан и обряды семейских. Улан-Удэ, 1976.
- Болонев*, 1975 — *Болонев Ф. Ф.* Масленица у семейских Забайкалья во второй половине XIX — начале XX века. — В кн.: Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVII — начале XX в. Новосибирск, 1975.
- Борисов*, 1854 — *Борисов В.* Сожжение Масленицы. — Владимирские губернские ведомости, 1854, № 33.
- Боцяновский*, 1894 — *Боцяновский В.* Веснянки, петривки и купальные песни. — Живая старина, 1894, вып. 1.
- Броневский*, 1828 — *Броневский В.* Путешествие от Триеста до С.-Петербурга. М., 1928, ч. II.
- Булгаковский*, 1890 — *Булгаковский Д. Г.* Пинчуки. Этнографический сборник. — Записки РГО по отделению этнографии. СПб., 1890, т. XIII, вып. 3.
- Бывалькевич*, 1891 — *Бывалькевич П.* Иван Купала в Углах Слуцкого уезда Минской губернии. — Этнографическое обозрение, 1891, № 4.
- Веселовский*, 1894 — *Веселовский А. Н.* Гетеризм, побратимство и кумовство в купальной обрядности. — Журнал Министерства народного просвещения, 1894, кн. 2.
- Веселовский*, 1863 — *Веселовский К.* Вьюнство в Мордвиновской волости Гороховецкого уезда. — Владимирские губернские ведомости, 1863, 12 окт.
- Виноградов*, 1918 — *Виноградов Г. С.* Материалы для народного календаря русского старожилого населения Сибири. — Записки Тулуновского отделения Общества изучения Сибири и улучшения ее быта. Иркутск, 1918, вып. 1.
- Всеволожская*, 1895 — *Всеволожская Е.* Очерки крестьянского быта Самарского уезда. — Этнографическое обозрение, 1895, № 1.
- Гваздеў*, 1963 — *Гваздеў М. М.* Месцатрадыцыйнай песні у жшці сучайснэй беларускай вескі. — «Весці Акадэміі навук БССР. Серыя грамадскіх навук. Мінск, 1963, № 3.
- Герасимов*, 1894 — *Герасимов М. К.* Некоторые обычаи, обряды, приметы и поговорки крестьян Череповецкого уезда Новгородской губернии. — Этнографическое обозрение, 1894, № 1.
- Герасимов*, 1900 — *Герасимов М. К.* Обычаи, обряды и поверья в Череповецком уезде. — Этнографическое обозрение, 1900, № 3.
- Глушков*, 1862 — *Глушков С.* Топографическо-статистическое и этнографическое описание города Котельнича. — Этнографический сборник. СПб., 1862, вып. 5.
- Городцов*, 1915 — *Городцов П. А.* Праздники и обряды крестьян Тюменского уезда. — Ежегодник Тобольского музея, 1915, вып. 26.
- Гребнер*, 1870 — *Гребнер В. А.* Село Тетюши (этнографический очерк). — Сибирский сборник, 1870, вып. 2, отд. III.
- Гринкова*, 1947 — *Гринкова Н. П.* Обряд вождения русалки в с. Б. Верейка Воронежской области. — Советская этнография, 1947, № 1.

- Гринченко, 1899 — Гринченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с нею губерниях. Чернигов, 1899, вып. 3.
- Громыко, 1975 — Громыко М. М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII — первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975.
- Груздев, 1922 — Груздев В. Ф. Окликание молодых. — Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском ун-те, 1922, т. XXII, вып. 1.
- Грузинский, 1891 — Грузинский А. Е. Из этнографических наблюдений в Речицком уезде Минской губернии. — Этнографическое обозрение, 1891, № 4.
- Данковская, 1909 — Данковская Р. С. «Кулик» и «лестничка» — обрядовые печеня Фатежского уезда. — Этнографическое обозрение, 1909, № 2-3.
- Данковская, 1909а — Данковская Р. С. Малороссийские обрядовые печеня Курской губернии. — Этнографическое обозрение, 1909, № 1.
- Дей, 1963 — Українські народні пісні. Календарно-обрядова лірика. Вступна стаття, упорядкування, підготовка текстів та примітки. О. І. Дея. Київ, 1963.
- Дерунов, 1870 — Дерунов С. Масляница в Пошхонском уезде. — Ярославские губернские ведомости, 1870, № 13.
- Дилакторский, 1905 — Дилакторский П. Егорьев день на Руси. — Живописное обозрение, 1905, № 16.
- Динеков, 1972 — Динеков, Петър. Български фолклор. София, 1972, първа част., второ издание.
- Добровольский, IV — Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник. — Записки ИРГО по отделению этнографии, т. XXVII. СПб., 1903, ч. IV.
- Добровольский, 1898 — Добровольский В. Н. Образцы говора Жиздринского уезда Калужской губернии. — Живая старина, 1898, вып. III, IV.
- Добровольский, 1902 — Добровольский В. Н. Некоторые поверья, песни и обряды Орловской и Калужской губерний. — Живая старина, 1902, вып. II.
- Добровольский, 1903 — Добровольский В. Н. Различия в верованиях и обычаях белорусов и великорусов Смоленской губ. — Живая старина, 1903, вып. 4.
- Доброзраков, 1853 — Доброзраков М. Село Ульяновка Нижегородской губернии Лукояновского уезда. — Этнографический сборник. СПб., 1853, вып. 1.
- Доброхотов, 1851 — Доброхотов. Несколько слов о масленице. — Владимирские губернские ведомости, 1851, № 9.
- Добрынкин, 1875 — Добрынкин Н. Жизнь, нравы и обычаи крестьян в Меленковском уезде (этнографический сборник). — Ежегодник Владимирского статистического комитета, 1875, т. I.
- Добрынкин, 1896 — Добрынкин Н. Народные обычаи в Меленковском уезде. Масленица — Проводы русалки. — Владимирские губернские ведомости, 1896, № 6.
- Елеонская, 1912 — Елеонская Е. Н. Крещение и похороны кукушки в Тульской и Калужской губерниях. — Этнографическое обозрение, 1912, № 1—2.
- Елеонская, 1929 — Елеонская Е. Н. Сельскохозяйственная магия. — Мемуары этнографического отделения Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1929.
- Ефименко, 1869 — Ефименко П. С. О Яриле, языческом божестве русских славян. — Записки РГО. СПб., 1869, II.
- Ефименко, 1874 — Ефименко П. С. Малорусские заклинания. М., 1874.
- Ефименко, 1878 — Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, ч. I. Описание внешнего и внутреннего быта. — Изв. ОЛЕАЭ, т. XXX. Труды этнографического отдела ОЛЕАЭ, кн. V. М., 1878.
- Забелин, 1850 — Забелин П. Заметки о старинной Масленице. — Москвитянин, 1850, ч. II, № 5.

Литература

- Завойко*, 1914 — *Завойко Г. К.* Верования, обряды и обычаи великоруссов Владимирской губернии. — Этнографическое обозрение, 1914, № 3-4.
- Завойко*, 1917 — *Завойко Г. К.* В костромских лесах по Белуге-реке. — Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Этнографич. сборник. Кострома, 1917, вып. VIII.
- Зеленин*, 1916 — *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии. Пг., 1916, вып. 1.
- Зеленин*, 1927 — *Зеленин Д. К.* Східньо — слов'янські хліборобські обряди качання й перекидання по землі. — Етнографічний вісник. Київ, 1927, кн. 5.
- Земцовский*, 1967 — *Земцовский И. И.* Торонецкие песни. Песни родины М. Муромского. Запись, составление и комментарии И. Земцовского. Л., 1967.
- Земцовский*, 1970 — Поэзия крестьянских праздников. Вступительная статья, составление, подготовка текста и примечания И. И. Земцовского. Л., 1970.
- Земцовский*, 1973 — *Земцовский И. И.* Песни, исполнявшиеся во время календарных обходов дворов у русских. — Советская этнография, 1973, № 1.
- Земцовский*, 1975 — *Земцовский И. И.* Мелодика календарных песен. Л., 1975.
- Зернова*, 1932 — *Зернова А. В.* Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском уезде. — Советская этнография, 1932, № 3.
- Зимин*, 1920 — *Зимин М. М.* Ковернинский край. Наблюдения и записи. — Труды Костромского научного Общества по изучению местного края, вып. 17. Кострома, 1920.
- Зобнин*, 1897 — *Зобнин Ф.* Поездка на Алтай. Описание поездки по Змеиногорскому округу Томской губернии и Усть-Каменогорскому уезду Семипалатинской области в январе и феврале месяце 1897 года. — Живая старина, 1897, вып. III и IV.
- Иваницкий*, 1890 — *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии. — Известия ОИЕЭ, т. LXIX. Труды Этнографического отдела, т. XI, вып. 1. М., 1890.
- Иванов*, 1970 — *Иванов П. В.* Жизнь и поверья крестьян Кулинского уезда Харьковской губернии. — Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1907, кн. 17.
- Иванов, Топоров*, 1974 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические обороты и вопросы реконструкции текстов. М., 1974.
- Ігри*, 1963 — *Ігри та пісні.* Весняно-літня поезія трудового року. Упорядкування, предмова і примітки О. І. Дея. Київ, 1963.
- Изгой*, 1910 — *Изгой.* Окликание. — Нижегородская земская газета, 1910, № 16.
- Ильин*, 1973 — *Ильин В.* Целый век. — Новый мир, 1973, № 12.
- Кагаров*, 1929 — *Кагаров Е. Г.* Классификация и происхождение сельскохозяйственных обрядов. — Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском государственном университете, 1929, т. 34, вып. 3—1.
- Кагаров*, 1918 — *Кагаров Е. Г.* Религия древних славян. — В кн.: Культурно-бытовые очерки по мировой истории. Серия А. Русская история, № 4. М., 1918.
- Кагаров*, 1928 — *Кагаров Е.* Формы та елементи народної обрядовості. — В кн.: Первісне громадянство та його пережитки на Україні. Київ, 1928, вып. 1.
- Кайсаров*, 1810 — *Кайсаров А. С.* Славянская и российская мифология. М., 1810.
- Калинский*, 1877 — *Калинский И. П.* Церковно-народный месяцеслов на Руси. — Записки РГО по отделению этнографии. СПб., 1887, т. VII.
- Камінський*, 1927 — *Камінський В.* Свято Купала на Велиньському Полісі. — Етнографічний вісник. Київ, 1927, кн. 5.
- Карский*, 1916 — *Карский Е. Ф.* Белорусы. М., 1916, т. 3.

- Кедрина*, 1912 — *Кедрина В. Е.* Обряд крещения и похороны кукушки в связи с народным кумовством. — Этнографическое обозрение, 1912, № 1-2.
- Кирпичников*, 1879 — *Кирпичников А. П.* Св. Георгий и Егорий Храбрый. — Журнал Министерства народного просвещения, 1879, XI; 1880, I и II.
- Кітова*, 1972 — *Кітова С.* Водіння куста на Поліссі. — Народна творчість та етнографія, 1972, № 3.
- Колосов*, 1877 — *Колосов М. А.* Заметки о языке и народной поэзии в области северо-великорусского наречия. — Сборник Отделения русского языка и словесности АН. СПб., 1877, т. XVII, № 3.
- Колпакова*, 1937 — *Колпакова Н. П.* Терский берег. Вологда, 1937.
- Копаневич*, 1903 — *Копаневич П. К.* Как проводится масленица в Псковской губернии. Псков, 1903.
- Коринфский*, 1911 — *Коринфский А. А.* Народная Русь. Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. М., 1911.
- Костоловский*, 1901 — Некоторые обряды, приметы и поверья крестьян Еремеевской волости Рыбинского уезда Ярославской губернии. По материалам И. В. Костоловского. — Этнографическое обозрение, 1901, № 3.
- Костоловский*, 1903 — *Костоловский И. В.* Вознесенье день в Ярославской губернии. — Этнографическое обозрение, 1903, № 3.
- Красноженова*, 1914 — *Красноженова М. В.* Из народных обычаев крестьян деревни Покровка (Томской губернии). — Известия Красноярского Отдела Восточно-Сибирского отделения РГО. Красноярск, 1914, т. 2, вып. 6.
- Красноженова*, 1924 — *Красноженова М. В.* Взятие «снежного городка» в Енисейской губернии. — Сибирская живая старина. Иркутск, 1924, вып. 2.
- Кривокошый*, 1874 — *Кривокошый Ю. Ф.* Быт западнорусского селянина. М., 1874.
- Круплянская, Полищук*, 1971 — *Круплянская В. Ю., Полищук П. С.* Культура и быт рабочих горнозаводского Урала. Конец XIX — начало XX в. М., 1971.
- Крюкова*, 1947 — *Крюкова Т. А.* «Вождение русалки» в селе Оськинне Воронежской области (по материалам экспедиции Государственного музея этнографии, 1936 г.). — Советская этнография, 1947, № 1.
- Кулаковский*, 1959 — *Кулаковский Л. В.* Искусство села Дорожева (Брянской области). — В кн.: У истоков народного театра. М., 1959.
- Леонова*, 1975 — *Леонова Т. Г.* Фольклорный репертуар сибирских сел с разным составом населения (к итогам фольклорной экспедиции 1973 г. в Знаменский район Омской области). — В кн.: Фольклор и литература Сибири. Омск, 1957, вып. 2.
- Лепер*, 1928 — *Лепер Е. Р.* Южновеликорусский летний обряд «караулить солнце». — Этнография, 1928, № 2.
- Ліс*, 1974 — *Ліс А. С.* Купальскія песні. Мінск, 1974.
- Лукьянова*, 1972 — *Лукьянова Т. П.* О некоторых старинных обрядах на Брянщине (из дневника фольклориста). — Советская этнография, 1972, № 2.
- Лукьянова*, 1973 — *Лукьянова Т. П.* Типы интонирования календарных песен брянщины. Л., 1973.
- Макаренко*, 1913 — *Макаренко А. А.* Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. Восточная Сибирь. Енисейская губерния. — Записки РГО по отделению этнографии. СПб., 1913, т. XXXVI.
- Максимов*, 1903 — *Максимов С. В.* Нечистая, певедомая и крестная сила. СПб., 1903.
- Максимович*, 1877 — *Максимович М. А.* Дни и месяца украинского селянина. — Собр. соч., т. III. Киев, 1877.
- Малинка*, 1898 — *Малинка А. Н.* Этнографические мелочи. (Из местечка Верки-

- евки Нежинского у. Черниговской губ.) — Этнографическое обозрение, 1898, № 1.
- Малыхин, 1853 — Малыхин П. Быт крестьян Воронежской губернии Нижнедевицкого уезда. — Этнографический сборник. СПб., 1853, вып. 1.
- Маринов, 1914 — Маринов Д. Народна вера и религиозни обычан. София, 1914.
- Маркевич, 1860 — Маркевич Н. Обычан, поверья, кухня и напитки малороссиян. Киев, 1860.
- Машкин, 1862 — Машкин А. С. Быт крестьян Курской губернии Обоянского уезда. — Этнографический сборник. СПб., 1862, вып. 5.
- Миллер, 1884 — Миллер В. Ф. Русская масленица и западноевропейский карнавал. М., 1884.
- Минх, 1889 — Минх А. П. Народные обычан, обряды, суеверия и предрассудки Саратовской губернии, собранные в 1861—1888 гг. — Записки РГО по отд. этнографии. СПб., 1889, т. XIX, вып. 2.
- Можейко, 1971 — Можейко З. Я. Песенная культура Белорусского Полесья. Село Тонеж. Минск, 1971.
- Н-лов, 1894 — Н-лов Н. Н. Обряды и поверья в вербное воскресенье. — Этнографическое обозрение, 1894, № 1.
- Н-лов, 1895 — Н-лов Н. Н. Масленица в Саранском уезде (Пензенской губ.). — Этнографическое обозрение, 1895, № 1.
- Никифоровский, 1897 — Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья Витебск, 1897.
- Нікольскі, 1931 — Нікольскі Н. Міталёгія і обрадавасць валачобных песень. Мінск, 1931.
- Новиков, 1929 — Новиков А. Несколько заметок о сибирской масленице. — Сибирская живая старина, 1929, вып. VIII—IX.
- Новоселова, 1974 — Новоселова Л. В. Народный календарь и его поэзия в Западной Сибири. — В кн.: Фольклор и литература Сибири. Омск, 1974, вып. 1.
- Новоселова, 1975 — Новоселова Л. В. Итоги фольклорной экспедиции в Тарский и Седейниковский районы Омской области (обзор и публикация материалов). — В сб.: Фольклор и литература Сибири. Омск, 1975, вып. 2.
- Носова, 1969 — Носова Г. — Картографирование русской масленичной обрядности (на материалах XIX — начала XX в.). — Советская этнография, 1969, № 5.
- Носова, 1975 — Носова Г. А. Язычество в православии. М., 1975.
- Носович, 1873 — Белорусские песни, собранные И. И. Носовичем. — Записки РГО по отделению этнографии, СПб., 1873, т. V.
- Огурцов 1909 — Огурцов Н. Масленица в Пошехонском уезде. — Этнографическое обозрение, 1909, № 1.
- Ончуков, 1928 — Ончуков Н. Е. Масленица. — Пермский краеведческий сборник, 1928, вып. IV.
- Пассек, I—V — Пассек В. Очерки России. М., 1838—1842, кн. I—V.
- Песни и сказки . . ., 1958. — Песни и сказки Ярославской области. Под ред. Э. В. Померанцевой. Ярославль, 1958.
- Песні народных свят, 1974 — Песні народных свят и абрадаў. Укладанне і редакцыя Н. С. Гілевича. Мінск, 1974.
- Покровский, 1869 — Покровский Н. Описание села Красного Арзамасского уезда. — Нижегородский сборник, 1869, т. II.
- Померанцева, 1975 — Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Померанцева, 1975а — Померанцева Э. В. Ярилки. — Советская этнография, 1975, № 3.

- Потебня*, 1865— *Потебня А. А.* О мифическом значении некоторых обрядов.— В кн.: Чтения в Обществе истории и древностей российских. М., 1865.
- Потебня*, 1867— *Потебня А. А.* О купальских огнях и сродных с ними представлений.— Археологический вестник. М., 1867, вып. 3.
- Преображенский*, 1853— *Преображенский А.* Волость Покровско-Ситская Ярославской губернии Моложского уезда.— Этнографический сборник, 1853, вып. 1.
- Преображенский*, 1892— *Преображенский А.* Кумишное воскресенье.— Ярославские губернские ведомости, 1892, № 51.
- Пропп*, 1939— *Пропп В.* Ритуальный смех в фольклоре.— Ученые записки ЛГУ, серия филологических наук. Л., 1939, вып. 3, № 6.
- Пропп*, 1963— *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники (опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963.
- ПСРЛ. 1845 — Полное собрание русских летописей, т. 2. СПб, 1845.
- Р.*, 1895— *Р. «Иван Кйпайло»* в с. Корытной Гайсинского уезда Подольской губ.— Живая старина, 1895, вып. 1.
- Радченко*, 1888 — *Радченко З.* Гомельские народные песни (белорусские и малорусские). Записаны в Дятловицкой волости Гомельского уезда Могилевской губернии Зинаидой Радченко.— Сб. РГО по отделению этнографии, т. XIII, вып. II. СПб., 1883.
- Резанова*, 1911— *Резанова Е. И.* Материалы по этнографии Курской губернии.— Труды Курской губернской ученой архивной комиссии. Курск, 1911, вып. 1.
- Романов*, 1912— *Романов Е. Р.* — Белорусский сборник. Вильна, 1912, вып. 8.
- Рыбаков*, 1962— *Рыбаков Б. А.* — Календарь IV века из земли полян.— Советская археология, 1962, № 4.
- Рыбаков*, 1967— *Рыбаков Б. А.* — Русалки и бог Смаргг-Переплут.— Советская археология, 1967, № 2.
- Рыбаков*, 1974— *Рыбаков Б. А.* — Языческое мировоззрение русского средневековья.— Вопросы истории, 1974, № 1.
- Рыбаков*, 1975— *Рыбаков Б.* Макрокосм в микрокосме народного искусства.— Декоративное искусство СССР, 1975, № 1 и 3.
- Сабурова*, 1967 — *Сабурова Л. М.* Культура и быт русского населения Приангарья. Л., 1967.
- Савушкина*, 1974— *Савушкина Н. И.* Народный театр в Сибири.— В кн.: Фольклор и литература Сибири. Омск, 1974, вып. 1.
- Самылин*, 1926— *Самылин М.* Сормовское подполье 1899—1902 гг.— Пролетарская революция, 1926, № 8.
- Свицова*, 1966— *Свицова К.* Народные песни Брянской области. М., 1966.
- Селиванов*, 1902— *Селиванов В. В.* Год русского земледельца.— Сочинения, т. II. Владимир, 1902.
- Семевский*, 1857— *Семевский М.* — Историко-этнографические заметки о Великих Луках и Великолуцком уезде. СПб., 1857.
- Семенова*, 1891— *Семенова О. П.* Праздники Рязанской губернии Дальновского уезда.— Живая старина, 1891, № 4.
- Серебрянников*, 1928— *Серебрянников В. Н.* Из записей фольклориста.— Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1928, вып. IV.
- Сержпйтоускі*, 1930— *Сержпйтоўскі А.* Прымкі і забавоны беларусаў паляшчукоў.— Беларуская этнографія ў доследах і матер'ялах. Менск, 1930, кн. VII.
- Смирнов*, 1927— *Смирнов М. И.* Культ и крестьянское хозяйство в Переславль-Залесском уезде. По этнографическим наблюдениям.— Труды Переславль-Залесского историко-этнографического и краеведческого музея. Переславль-Залесский, 1927. Старый быт и хозяйство Переславльской деревни, вып. 1.

- Славянина*, 1973— Народные песни. Записаны О. А. Славяниной. Брянск, 1973.
- Снегирев*, I—IV— *Снегирев И. М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1837—1839, вып. I—IV.
- Соболев*, 1914— *Соболев А. Н.* Детские игры и песни.— Труды Владимирской ученой архивной комиссии. Владимир, 1914, кн. 16.
- Соболевский*, 1890— *Соболевский А. И.* К истории народных праздников в Великой Руси. — Живая старина, 1890, № 1.
- Соболевский*, 1910— *Соболевский А. И.* Купало. 2. Ярило. — В кн.: Сборник отделения русского языка и словесности АН. СПб., 1910, т. 88, № 3.
- Соколов*, 1908 — *Соколов М. Е.* Великорусские весенние и хороводные песни, записанные в Саратовской губ.— Труды III областного историко-этнографического съезда. Владимир, 1908.
- Соколов*, 1916— *Соколов М. Е.* Обряды, поверья и суеверия великорусов Саратовской губернии. — Труды Саратовской ученой архивной комиссии. Саратов, 1916, вып. 33.
- Соколова*, 1960— *Соколова Г. А.* Народные верования и христианский календарь. — В кн.: Доклады отделений и комиссий географического общества СССР. Л., 1960.
- Соколовы*, 1915 — Сказки и песни Белозерского края. Записали Борис и Юрий Соколовы. М., 1915.
- Срезневский*, 1846— *Срезневский И.* Об обожании солнца у древних славян. — Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1846, ч. 51.
- Степанов*, 1900— *Степанов Н. П.* Народные праздники на святой Руси. СПб., 1900. Стоглав. СПб., 1863.
- Сумароков*, 1849— *Сумароков П.* Очерк сельских празднеств, примет, поверий и обрядов в Каширском уезде. — Москвитянин, 1849, № 9.
- Сумароков*, 1860— *Сумароков П.* Хозяйственный и этнографический очерк Каширского уезда. — Сельское хозяйство, 1860, № 7, 8, смесь.
- Сумцов*, 1890— *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания. Киев, 1890.
- Сухотин*, 1912— *Сухотин С.* Несколько обрядов и обычаев в Тульской губернии.— Этнографическое обозрение, 1912, № 3—4.
- Тереженко*, I—VIII— *Тереженко А. В.* Быт русского народа, вып. I—VIII. М., 1847—1848.
- Тибрин*, 1869— *Тибрин И. Н.* Краткий очерк Ягодинской волости Киягининского уезда. — Нижегородский сборник, 1869, вып. II.
- Тихонравова*, 1878— *Тихонравова К.* Некоторые народные предания и поверья во Владимирской губернии. — Ежегодник Владимирского губернского статистического комитета, 1878, т. I, вып. II.
- Токарев*, 1957— *Токарев С. А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX— начала XX в. М.— Л., 1957.
- Токарев*, 1973— *Токарев С. А.* Народные обычаи календарного цикла в странах Западной Европы (опыт структурно-исторического анализа). — Советская этнография, 1973, № 6.
- Толстов*, 1948— *Толстов С. П.* Древний Хорезм. Опыт историко-этнографического исследования. М., 1948.
- Традиц. фол., 1972— Традиционный фольклор Владимирской деревни (в записях 1963—1969 гг.). М., 1972.
- Тульцева*, 1978— *Тульцева Л. А.* Выюншники. — В кн.: Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы. Л., 1978.
- Українка*, 1894— *Українка Л.* Купала на Волині. Житє і слово. Львів, 1894, т. I, кн. I—2.

Литература

- Ушаков, 1896— Ушаков Д. И. Материалы по народным всрованиям великорусов. — Этнографическое обозрение, 1896, № 2-3.
- Фридрих, 1972— Фридрих И. Д. Русский фольклор в Латвии. Песни, обряды и детский фольклор. Рига, 1972.
- Халанский, 1886— Халанский М. Г. О некоторых особенностях народного говора северной части Путивльского уезда Курской губернии. — Русский физиологический вестник, 1886, № 4.
- Харузин, 1889— Харузин И. Из материалов, собранных среди крестьян Путовского уезда Олонецкой губ. — Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. Труды этнографического отдела ОЛЕАЭ, кн. IX. М., 1889, вып. 1.
- Харузина, 1906— Харузина В. И. К вопросу о почитании огня. — Этнографическое обозрение, 1906, № 3, 4.
- Харузина, 1912— Харузина В. И. Обряд «крестить кукушку» в Орловской губернии. — Этнографическое обозрение, 1912, № 1-2.
- Чернышев, 1901— Чернышев В. И. Сведения о народных говорах некоторых селений Московского уезда. — В кн.: Сборник отделения русского языка и словесности АН. СПб., 1901, т. 68, № 3.
- Чернявская, 1893— Чернявская С. А. Обряды и песни села Белозерки Херсонской губернии. — В кн.: Сборник Харьковского историко-филологического Общества. Харьков, 1893, т. 5, вып. 1.
- Чичеров, 1957— Чичеров В. И. Зимний период русского народного календаря XVI—XIX веков. (Очерки по истории народных верований). — Труды Ин-та этнографии АН СССР, новая серия. М., 1956.
- Чубинский, 1872— Труды Этнографическо-статистической экспедиции в юго-западный край. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. СПб., 1872, т. III.
- Чулков, 1782— Чулков М. Словарь русских суеверий. СПб., 1782.
- Шановалова, 1974— Шановалова Г. Г. Егорьевский цикл весенних календарных обрядов у славянских народов и связанный с ним фольклор. — В кн.: Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.
- Шейн, 1877— Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Бытовая и семейная жизнь белоруса в обрядах и песнях. СПб., 1877, т. 1, ч. 1.
- Шейн, 1874— Шейн П. В. Белорусские народные песни с относящимися к ним обрядами, обычаями. СПб., 1874.
- Шейн, 1898— Шейн П. В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, легендах и т. п. СПб., 1898, т. 1, вып. 1 и 2.
- Шереметева, 1930— Шереметева М. Е. Земледельческий обряд «закливание весны» в Калужском крае. — В кн.: Сборник Калужского государственного музея. Калуга, 1930, вып. 1.
- Шереметева, 1936— Шереметева М. Е. Масленица в Калужском крае. — Советская этнография, 1936, № 2.
- Ширков, 1844— Ширков А. Сибирский карнавал. — Маяк, 1844, № 17, смесь.
- Щукин, 1869— Щукин Н. С. Народные уселения Иркутской губернии. — Записки РГО по отделу этнографии. СПб., 1869, г. II.
- Янчук, 1889— Янчук Н. По Минской губернии (заметки из поездки в 1886 г.). — В кн.: Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. Труды этнографического отдела ОЛЕАЭ. М., 1889, кн. IX, вып. 1.
- Яциуржинский, 1889— Яциуржинский Х. Весенние хороводы, игры и песни. — Киевская старина, 1889, вып. 5-6.
- Яциуржинский, 1890— Яциуржинский Х. Заметка о Купальском празднике в Уманском уезде. — Киевская старина, 1890, вып. 11.

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

- Ледяные горы в Петербурге у Адмиралтейства. 30-е годы XIX в. (Фототека Гос. Исторического музея)
- Ледяные горы в Москве (рис. Дялябарта, 1799 г. Фототека Гос. Исторического музея)
- Русская разудалая масленица (лубок. Русский музей, Ленинград, гр. Лубков, 1491)
- Дети сжигают Масленицу—пучок соломы на шесте. (Владимирская губ., 1914 г. Гос. музей этнографии народов СССР, 3307—192)
- Проводы Масленицы (с рис. Григорьева. Архив Института Русской литературы. Пушкинский Дом, РV, ф. 106, п. 3, № 179)
- Масленица (гравюра Н. Я. Симонович-Ефимовой. 1916. Русский музей, гр. 40570)
- В. И. Суриков. Взятие снежного городка
- Н. Ткаченко. Блины вскладчину
- «Жаворонки» из д. Сушки и Острый Клин бывш. Лихославльского у. (Сборник Калужского гос. музея, вып. 1. Калуга, 1930)
- «Жаворонки» из д. Зеленино бывш. Лихвинского у. (Сборник Калужского гос. музея, вып. 1. Калуга, 1930)
- Б. М. Кустодиев. Масленица, 1916
- Украинские писанки (Народна творчість та етнографія, 1971, № 4)
- Гаивки в Галиции (с картины А. Пилиховского)
- Гаилки (с гравюры О. Л. Кульчицкой)
- Вербное гулянье в Москве на Красной площади (рис. С. Мухарского. Фототека Гос. Исторического музея, 24792)
- Л. С. Плахов. Освящение семян (Русский музей, гр. 27436)
- Катание яиц на пасху в Псковской губ. (Живописная Россия, т. 1, ч. 2. Северная Россия. СПб.— М., 1881)
- Качели (гравюра К. Вагнера с рис. Е. М. Корнеева. Русский музей, гр. 25166)
- Русские качели на пасху (рис. Гейслера, 1817. Фототека Гос. Исторического музея, 41644)
- Игры и хороводы (гаивки) на пасхальной неделе в Тернопольском у. в восточной Галиции (литография. Фототека Гос. Исторического музея, 39814)
- Поминки на кладбище на радуницу (Живописная Россия, т. 1, ч. 2. Северная Россия. СПб.— М., 1881)
- Сеяние льна. Д. Шпякино Костюковского у. Рязанской губ., 1914 (Гос. музей этнографии народов СССР, 1858/2)

Песня «Ай во поле! Ай во поле, липанька», (лубок. Русский музей, гр. 11172)	129
Семик. Завивание венков (литография. Фототека Гос. Исторического музея, 52298)	189
«Явір», который ставится на зеленые свята (клевания) в с. Черкасовка Яготинского р-на Киевской обл. (Материалы Л. Ф. Артюх. ИИФЭ АН УССР, 1974)	191
Осипов. Семик (Русский музей, ж. 6176)	192
Чудо Георгия о Змие. Новгород, XV в. (Русский музей. Фото из книги «Сокровища Древней Руси». М., 1974)	192
«Кукушка» — птица, одетая в рубаху и платок. Калужская губ. Козельский у. (рис. Кедринной. Этнографическое обозрение, 1912, № 1—2)	201
«Кукушка» — трава кукушкины слезки, одетая в сарафан и рубаху. Калужская губ. Козельской у. (рис. Р. Е. Кедринной. Этнографическое обозрение, 1912, № 1—2)	201
«Вожделение русалки» в с. Оськино Воропежской губ. (Приобретено от Г. И. Фомина, 1926. Гос. музей этнографии народов СССР, 4539—2)	221
Гадание на венках на Купалу (с рис. Н. Н. Каразина. Живописная Россия, т. V, ч. I. СПб.— М., 1897)	235
Празднование Купалы (Живописная Россия, т. V, ч. I)	237
Ночь под Ивана Купалу (с картины Р. Шамота)	239

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ГМЭ — Государственный музей этнографии. Фонд 7 — Этнографическое бюро кн. Тенишева, оп. 1 (указывается номер дела и лист). Архив.
- ГО — Географическое общество Советского Союза (Ленинград). Архив.
- ГУ — Фольклорный архив кафедры русской литературы Горьковского государственного университета
- ИМТК — Фольклорный архив Института музыки, театра и кинематографии (Ленинград)
- ИРЛИ — Рукописный архив Института истории русской литературы (Пушкинский Дом), отдел фольклора
- ИИФЭ — Институт искусствоведения, фольклора и этнографии им. М. Ф. Рыльского АН УССР. Архив.
- ИИЭФ — Фольклорный архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора АН БССР
- ИЭ — Институт этнографии АН СССР. Архив.
- ИЭЛО — Институт этнографии АН СССР, Ленинградское отделение. Архив.
- Каз.фил. АН — Фольклорный архив Института языка, литературы и истории Казанского филиала АН СССР
- МГУ — Архив кафедры фольклора филологического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова
- ОПИ — Фольклорный архив кафедры русской литературы Омского педагогического института
- Урал. ун-т — Фольклорный архив филологического факультета Уральского университета (Свердловск)

СОДЕРЖАНИЕ

Введение

3

Проводы зимы и встреча весны

11

Подготовка к весенним полевым работам

94

Первый выгон скота — егорьев день

155

Конец весны — начало лета

185

Праздник летнего солнцеворота

228

Заключение

261

Литература

275

Список иллюстраций

284

Список сокращений

286

*Вера Константиновна
Соколова*

ВЕСЕННЕ-ЛЕТНИЕ
КАЛЕНДАРНЫЕ ОБРЯДЫ
РУССКИХ, УКРАИНЦЕВ
И БЕЛОРУСОВ
XIX — начало XX в.

*

*Утверждено к печати
Институтом этнографии
им. Н. Н. Миклухо-Маклая*

*

Редактор издательства
Л. С. Кручинина

Художник
М. М. Бабенков

Художественный редактор
И. В. Разина

Технический редактор
И. Н. Жмуркина

Корректоры
Л. С. Агапова, Л. И. Карасева

ИБ № 5255

Сдано в набор 22.09.78.
Подписано к печати 06.02.79
Т-01226. Формат 60×90^{1/16}
Бумага типографская № 1
Гарнитура литературная
Печать высокая
Усл. печ. л. 18,25 Уч.-изд. л. 21,2
Тираж 30.000 экз. Тип. зак. 984
Цена 1 р. 70 к.

Издательство «Наука»
17485, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 94а
2-я типография издательства «Наука»
121099, Москва, Г-19, Шубинский пер., 10