О.А.Пашина

КАЛЕНДАРНО-ПЕСЕННЫЙ ЦИКЛ У ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

Дорогому Алексею Ивановичу
с пожеланиями
в Новом 1999 году!
О. Пашина
29.12.98г.

Москва
1998

Монография посвящена особенностям календарного цикла в восточнославянской народной культуре. В нем выявлены ключевые обрядовые комплексы, четко структурирующие годовой круг и оформляющие границы между сезонами. Организация каждого из обрядовых комплексов рассматривается на двух взаимосвязанных, но вместе с тем и достаточно самостоятельных уровнях: этнографическом и акустическом. В работе показано, что с этнографической точки зрения все календарные ритуалы относятся к обрядам переходного типа и построены на основе универсального сценария встречи/проводов тех или иных мифологических персонажей, персонифицированных праздников, времен года и т.п. Имея общую стратегическую цель, каждый из обрядовых комплексов решает свою тактическую задачу в рамках календарного цикла. Большое место в исследовании уделено музыкальному и шире — звуковому — коду календарных обрядов, который включает в себя не только календарные обрядовые песни, но и другие музыкальные жанры, вовлеченные в орбиту народного календаря, а также "голоса" природы и звуки, издаваемые, по народным представлениям, мифологическими персонажами. В монографии определены основные функциональные группы календарных песен, что позволяет по-новому поставить проблему жанра в музыкальном фольклоре восточных славян.

© Государственный Институт искусствознания, 1998

СОДЕРЖАНИЕ

ВСТУПЛЕНИЕ 7

ГЛАВА I. РАННЕВЕСЕННИЙ ОБРЯДОВЫЙ КОМПЛЕКС

1. Этнографический очерк 20

Календарные границы и внутренняя организация ранневесеннего обрядового комплекса. Поминальный комплекс обрядов. Появление душ умерших в мире людей. Навьи проводы. Волочебный обряд и песни. Сроки отправления. Состав исполнителей. Ритуальное кормление духов предков. Предназначенный для них обрядовый хлеб. Темпоральные и локативные характеристики обряда кормления. Мотивировки. Проводные действия, связанные с ритуальной пищей. Верба. Птицы. Катание на качелях. Вожжигание огней. Ритуальные запреты. Гадания. Первый выгон скота. Чествование пастуха. Пахота и сев как один из способов выпроваживания духов предков.

2. Музыкальное оформление ранневесеннего периода 39

Музыкальные жанры, звучащие в ранневесенний период. Весенние заклички. Календарные сроки их исполнения. Регламентация места и времени исполнения. Сопровождающие пение ритуальные действия. Исполнители. Магические функции обрядового пения. Запреты на пение. Ранневесенние хороводы. Их соотношение с весенними закличками. Календарные сроки исполнения. Хороводные циклы. Магические функции хороводов. Пасхальный тропарь "Христос воскресе". Ритуальные контексты его исполнения. Приуроченные лирические песни. Календарные сроки исполнения. Механизм их календарного прикрепления. Соотношение лирических песен с обрядовыми.

ГЛАВА II. ТРОИЦКО-КУПАЛЬСКИЙ ОБРЯДОВЫЙ КОМПЛЕКС

1.Этнографический очерк 56

Между весной и летом: календарные границы троицко-купальского обрядового комплекса. Души умерших в троицко-купальский период. Обрядовые персонажи. Русалки. Кукушка. Облик персонажа в ритуале. Способы его выпроваживания, изгнания, уничтожения. Обрядовая терминология. Связь троицкой и купальской зелени с душами умерших. "Май". Венки. Связь душ умерших с рожью. Функции троицко-купальской зелени: прогностическая, апотропеическая, продуцирующая. Ритуальные запреты. Свадебные мотивы в троицко-купальской обрядности. Инцест. Погодные условия в троицко-купальский период. Ветер. Засуха. Грозы. Регламентация поведения людей. Кумление. Способы кумления. Половозрастная дифференциация кумления.

"Бабушка Куприяновна". Обрядовые диалоги. Структура троицко-купальского обрядового комплекса.

2. Звуковое оформление троицко-купальского периода 95
Соотношение природной и культурной звуковой среды в троицко-купальский период. Природная звуковая среда. Кукушка и соловей. Лягушка и гром. "Голоса" русалок. Сфера культурных звуков. Обрядовые песни. Терминологические обозначения песен. Похоронные плачи в составе троицко-купальской обрядности. Прагматика песенных обрядовых текстов. Магические функции песен. Структурные функции песенных текстов. Музыкальный звук как средство управления временем. "Борона". Хороводы в составе троицко-купальского обрядового комплекса. Сроки исполнения. Хороводное действо как обряд. Формы организованного движения в хороводах и их функции. "Срамные" песни в троицко-купальских обрядах. "Бабьи брыки". Обрядовый статус музыканта. Ритуальные и мифологические контексты песен.

ГЛАВА III. ЖАТВЕННЫЙ ОБРЯДОВЫЙ КОМПЛЕКС

1. Этнографический очерк 139

Цикл жатвенных обрядов. Зажинки. Зажинщица как ритуальный специалист. Обрядовая трапеза на поле. Первый сноп и приписываемые ему свойства. Дожинки. Ритуал пожинальной бороды. Его структура. Посвящение бороды. "Ловля перепелки". Магические свойства последних колосьев. Ритуал последнего снопа. Его структура. Антропоморфный вид и названия снопа. "Молчальный" сноп. Оставление на поле ритуальной еды. Последний сноп как одна из ипостасей душ умерших. Заломы и пережины. Способы выдворения, уничтожения дожинального ритуального предмета. Выгон (похороны) мух. Сезонные перемещения духов. Свадебные мотивы в жатвенной обрядности. Ритуал дожинального венка. Свадебные песни в составе дожинок.

2. Музыкальное оформление жатвенного периода 159

Природные звуки в период жатвы. Жатвенные песни. Народная терминология. Различия песен, связанных с озимой и яровой жатвами. Плачевая манера интонирования жнива. Плачи на поле. Условия исполнения жатвенных песен. Сольная и ансамблевая версии жнива. Гуканье. Включение жатвенных песен в обряд. "Бородные" песни. Связь песен с движением. Оппозиция звук/тишина в обряде. Песни, связанные с дожинальной толокой. Приуроченные лирические песни в период жнива.

ГЛАВА IV. СВЯТОЧНЫЙ ОБРЯДОВЫЙ КОМПЛЕКС

1. Этнографический очерк 172

Обновление года и мира. Временная структура святочного обрядового комплекса. Колядование. Рождественские и новогодние обходы дворов. Состав исполнителей. Ряженье в обряде колядования. Темпоральные и локативные характеристики обряда. Связь колядовщиков со снегом.

Ритуальная модель колядования и ее реализация в разных традициях. Поминальный комплекс обрядов. Кутья. Приглашение "мороза" на праздничный ужин. Ритуальные запреты. Святочные гадания. Прогностические обрядовые практики и приметы. Продуцирующие действия. Комплекс проводных и очистительных обрядов. Вождение зооморфных персонажей. Удаление из дома обрядовой пищи. Подметание и выбрасывание мусора. Возжигание костров. Крещенское водосвятие. Закрещивание домов.

2. Звуковое оформление святочного периода 194

Зимние поздравительные песни. Распределение музыкального репертуара между половозрастными группами исполнителей. Народная терминология. Дифференцированное колядование. "Господарский" цикл песен. "Молодежный" цикл песен. Свадебная символика. Подтверждение социальной структуры традиционного сообщества. Плясовые песни в репертуаре колядовщиков. Церковные жанры и духовные стихи. Подблюдные песни. Распределение ролей в обряде гадания под песни. Разгадки песен. Народная терминология. Соотношение обряда гадания под песни и других видов гаданий. Песни, исполняемые на "бабью кашу". Зимние собрания молодежи и их звуковое оформление. Рабочие собрания (посиделки). Праздничные собрания (игрища и вечеринки). Половозрастная дифференциация собраний. Откупание помещения. Зависимость поведения участников от их социального статуса. Танцы. Хороводные песни. Выбор пары. Свадебные песни. Ряженые. Зооморфные персонажи. Антропоморфные персонажи. "Покойник". Похоронный плач. Звуковое поведение ряженых. "Переговоры".

ГЛАВА V. МАСЛЕНИЧНЫЙ ОБРЯДОВЫЙ КОМПЛЕКС

1. Этнографический очерк 221

Амбивалентность Масленицы: между зимой и весной. Структура обрядового комплекса. Народная терминология. Поминальные мотивы в масленичной обрядности. Приготовление поминальной пищи. Ритуальные запреты. Кулачные бои. Обход дворов на Масленицу. Проводы Масленицы. Уничтожение куклы. Вождение ряженого персонажа. "Жечь Масленицу". Семейно-брачная тема в масленичной обрядности. Чествование молодоженов. "К теще на блины". Порицание не вступивших в брак. Колодка. Продуцирующие обрядовые практики. Катание с гор "на долгий лен". Катание на лошадях. Танцы "на долгий лен". Масленица как женский праздник. "Бабьи брыки". Магические практики, связанные со снегом. Обрядовые практики, связанные со скотом. "Чистый" понедельник. Масленица как окончание годового цикла.

2. Музыкальное оформление масленичного периода 237

Музыкальные жанры в составе обрядового комплекса. Функциональная дифференциация масленичных песен. Их тематические группы. "Долгие" и "короткие" масленичные песни. Исполнители. Регламентация места и времени звучания. Характер звучания масленичных песен. Ритуальные контексты и функции песен. Величальные и корильные песни.

Продуцирующее воздействие обрядового пения. Колядки в составе масленичной обрядности. Хороводные песни в масленичный период. Хороводы как "заместители" обрядовых песен. Хороводы на молодежных вечеринках. Лирические приуроченные песни на Масленицу. Активизация звуковой деятельности на Масленицу.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ **253**

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ **278**

ПРИМЕЧАНИЯ **281**

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ **282**

Вступление

Календарные песни как один из наиболее ранних слоев музыкального фольклора издавна привлекали к себе внимание исследователей. Несмотря на то что им посвящено большое число специальных работ, где анализируются и отдельные календарно-песенные жанры и цикл календарных песен в целом, нельзя считать эту тему закрытой. Календарные песни ставят перед этномузыковедами немало проблем, еще ждущих своего решения. Вместе с тем, благодаря своей типологической цельности, особенностям территориального распространения, связи с широким кругом мифологических представлений, они содержат в себе ключ для понимания многих процессов, происходящих в традиционной музыкальной культуре.

В настоящее время кажется очевидным, что календарные обряды и связанные с ними песни должны рассматриваться именно как цикл, а не как набор отдельных ритуалов и календарно-песенных жанров, несмотря на то что в современном виде этот цикл представляет собой результат длительного исторического развития (как это верно заметил И.Земцовский — 96, с. 26), включает в себя наслоения разных эпох, то есть характеризуется полистадиальностью, хотя и обладает известной целостностью.

Цикличность земледельческого календаря интуитивно ощущали все этнографы прошлого. Однако

впервые научное доказательство того, что календарные обряды представляют собой цикл, дал В.Пропп (165), показавший взаимосвязи между всеми календарными обрядами на уровне составляющих их элементов и функций, которые они выполняют. Новизна исследовательского подхода в работе В. Проппа заключалась в рассмотрении календарных обрядов как системы, что позволило ему определить общесмысловую направленность календарно-обрядового цикла, призванного обеспечить получение будущего урожая, плодовитость скота и процветание человеческого сообщества.

Что касается музыковедов-фольклористов, то вслед за В. Проппом они в свою очередь попытались подойти к календарным песням как циклу, хотя работ такого рода немного. Можно назвать лишь монографию И.Земцовского "Мелодика календарных песен" (96) и книгу З.Можейко "Календарно-песенная культура Белоруссии" (132).

Первой появилась работа И.Земцовского. Основная идея автора состоит в том,что песни календарного цикла, подобно календарным обрядам, взаимосвязанным на уровне составляющих их элементов, также должны быть взаимосвязаны. И эти связи он находит на интонационном уровне. Автор следующим образом ставит проблему: "Думается, что использование метода Проппа применительно к музыкальному материалу русских календарных обрядов может дать важные результаты. Попытка такого рода исследования — одна из задач настоящей книги. Нас будет интересовать, повторяются ли какие-нибудь мелодические элементы (лады, попевки, звукоряды, строфика, ритмометрика и т.п.) в песнях разной приуроченности, и если повторяются, то какой характер имеет подобное повторение и чем оно может быть объяснено" (96, с. 9). Далее И.Земцовский пытается провести эту идею, привлекая обширнейший разноэтнический материал. На наш взгляд, один из существенных просчетов автора заключается в том, что он объединяет в календарно-песенный цикл все известные на территории восточных славян календарные жанры, поскольку, по его мнению, "не существует записей песен полного годового цикла в его типической форме, произведенных в каком-либо одном определенном месте. Многое до нас не дошло или сохранилось в измененном виде. Поэтому анализ и критический подход к уцелевшему должен неизбежно сопро-

вождаться некоторыми гипотетическими реставрациями" (там же, с. 25). Однако какова методика такого рода реставраций остается неизвестным.

Вторая работа, посвященная целостному рассмотрению календарных песен, — книга З.Можейко. Она разделяет точку зрения И.Земцовского относительно того, что в календарно-песенном цикле существует "повторяемость собственно песенных элементов с музыкальной стороны" (132, с. 25), однако считает, что не менее важным для организации календарно-песенного цикла являются "контрастные чередования отдельных комплексов календарно-песенной системы" (там же, с.16). Таким образом, "повторяемость и контрастные чередования" в календарном цикле имеют для исследователя определяющее значение. Вместе с тем в своем подходе к календарному циклу З. Можейко, ограничившись белорусской традицией, в отличие от И.Земцовского обращает особое внимание на специфику ее местных вариантов.

На наш взгляд, корректные выводы относительно общих принципов устройства календарно-песенного цикла возможны только на основе анализа и сопоставления его местных разновидностей, что позволит выявить в них как черты сходства, так и различия. До сих пор многие исследователи календарного фольклора, не взирая на присутствие или отсутствие тех или иных жанров в конкретных локальных традициях, выстраивали все известные им календарно-песенные жанры в единый линейный ряд, считая, что именно так они реконструируют общий песенный цикл годового круга. Вместе с тем, если сначала к каждой местной традиции подойти как к системе, а затем рассмотреть систему локальных традиций, то выявятся некие единые закономерности в организации конкретных календарно-песенных циклов. Они заключаются в том, что календарный цикл как система основан на весьма ограниченном количестве функциональных групп песен, каждая из которых в местных традициях может иметь свои названия. Именно этот путь избран автором настоящей работы. Однако ее содержание в силу ограниченности объема дает лишь обобщенное представление о структуре календарного цикла, сложившееся тем не менее в результате анализа и сравнения ряда локальных традиций.

Кроме того, в отличие от вышеуказанных работ, где объектом исследования являлся лишь календарно-

песенный цикл, а календарные обряды, служащие его этнографическим контекстом, не подвергались анализу, здесь вся система будет рассматриваться как целостное явление, как некий текст высшего порядка (в семиотическом смысле слова), в котором различаются два основных компонента: этнографический и музыкальный, причем каждый из них по-своему кодирует содержание данного текста.

Впервые подход к ритуалу как "сложноорганизованному тексту, который описывается несколькими субстанционально разнородными кодами" (78, с.152), был предложен и усиленно разрабатывается этнолингвистами. В отечественном этномузыкознании данный метод был применен Б.Ефименковой при анализе свадебного ритуала восточных славян (78). Смысл ее работы заключается в том, что она отнеслась к обрядовому музыкальному фольклору как к одному из кодов ритуала, который "вскрывает доминантные тенденции обряда, усиливает или ослабляет его разные семантические планы и тем способствует выявлению инварианта ритуала" (там же, с.152). В своем исследовании мы попытаемся аналогичным образом подойти к анализу календарного цикла, понимаемого нами как текст высшего порядка. При этом этнографический и музыкальный ряды будут рассматриваться как достаточно самостоятельные компоненты календарной системы, а локальные версии календарного цикла — как формы их пересечения. Но прежде чем установить формы координации двух названных компонентов календарной системы, необходимо проанализировать их в отдельности.

С этнографической точки зрения, календарный цикл представляет собой систему обрядов, приуроченных к определенным датам и срокам и объединенных общей аграрной и скотоводческой направленностью совершаемых действий, а также повторяемостью составляющих их элементов, как это показал В.Пропп (165). Кроме того, все обряды календарного цикла оказываются взаимосвязанными и потому, что в их основе лежит единый круг мифологических представлений об устройстве Вселенной.

Картина мира, на которой базируются календарные обряды восточных славян, несмотря на их прикрепленность к датам церковного календаря и наличие в них христианской атрибутики, без сомнения, восходит к язычеству. Как пишет С.Толстая, "исследователей традиционной славянской народной культуры нередко упрекают

в чрезмерном увлечении язычеством, в неоправданном удревнении обрядовых и фольклорных форм, текстов, символов и т. п., известных нам главным образом по источникам XIX-XX вв."(209, с. 66). Этот упрек, продолжает далее автор, "проистекает из неоднозначности, заключенной в самом понятии язычества, из неразличения язычества как исторической формы славянской культуры, характерной для дохристианской эпохи, и язычества как культурной модели, которой соответствует определенная 'картина мира', аксиология, стереотипы поведения, символика и т.п. Язычество как культурная модель осваивает и усваивает культурный материал независимо от его генетической природы, в том числе и 'чужеродный', привнесенный христианством или заимствованный из иных, например, восточных традиций" (там же, с. 66).

В современном виде народный славянский календарь представляет собой теснейшее переплетение как глубинных языческих, так и христианских элементов, и в этом смысле он базируется на так называемом народном двоеверии. Несмотря на усвоение мощного пласта христианских ритуальных форм, мотивов, образов, персонажей, символов, концептов и текстов, как отмечает С.Толстая, народная культура в "идеологическом" плане осталась и во многом остается языческой вплоть до наших дней (там же). Христианские элементы подверглись в ней "мифологическому переосмыслению и переработке в соответствии с языческими механизмами и дохристианской "картиной мира" (там же).

Традиционная картина мира, и это отмечалось многими исследователями, характеризуется представлением о существовании в Космосе двух миров, которые, с одной стороны, противопоставлены друг другу, а с другой — взаимодополняют друг друга. В народной терминологии эти две сферы космического бытия обозначаются понятиями "этого" и "того" света. "Этот" свет представляет собой мир человеческого социума и окружающей его и освоенной им природы. Что касается "того" света, то там обитают некие высшие силы, в народном сознании воплощающиеся в образах предков, мифологических персонажей и персонифицированных сил природы. Эти высшие существа представлялись человеку наделенными властью как над ним самим, так и над окружающей его природой. Благополучие и процветание человеческого

сообщества полностью зависело от их воли: доброй или злой. Именно поэтому отношения между людьми и высшими силами основывались на своего рода договоре (122, с. 4). Взаимоотношения между двумя мирами строились по типу двусторонних обменных связей ("ты — мне, я — тебе"), в отличие от христианской модели, где характер связи с божеством был односторонним, однонаправленным (там же).

Двусторонний тип связи между "тем" и "этим" светом в языческом миропонимании требовал вступления их в диалог. О диалогической структуре ритуала писали многие исследователи (см., например, 19, 20). По сути дела любой обряд представляет собой диалог социума с некими высшими силами, а вся система существующих в традиционном сообществе обрядов (и календарных, и семейных) является системой регламентации отношений между двумя мирами, направленной на обеспечение выживания коллектива, его процветание (там же).

Особую важность, как нам кажется, имеет вопрос о структурировании календарного цикла. До сих пор он остается дискуссионным. Существует несколько точек зрения на эту проблему. Согласно самой распространенной из них, календарный год делится на четыре сезона, соответствующие временам года (зима, весна, лето, осень), хотя очевидно, что народный земледельческий календарь членится по-другому, что отметил И.Земцовский (96, с. 27). Отсюда и разногласия в исследовательских позициях, выражающиеся в отнесении одних и тех же обрядов к различным сезонам. И.Земцовский древнейшим считает деление года на две половины: зиму и лето, чему находит подтверждение в календарном фольклоре восточных славян (там же). В какой-то степени его позиция корреспондирует с позицией В.Чичерова, который так же выделял в календарном цикле два периода, один из которых объединяет обряды, направленные на обеспечение будущего урожая, а другой — обряды, связанные с его получением (231). Таким образом В.Чичеров строил свою модель календарного года, исходя из функций (так, как он их себе представлял), выполняемых теми или иными обрядами в годовом цикле.

Наша задача — попытаться найти объективные критерии для членения календарного цикла, используя для этого как свидетельства самих носителей традиционной культуры, так и данные исследовательского моделирования.

Многие ученые отмечали, что деление календарного цикла на периоды во многом задается земледельческими и другими видами хозяйственных работ, сроки выполнения которых достаточно четко определены: с Покрова до Великого поста прядут, весь Великий пост до начала весенних полевых работ — ткут, затем выделяется период, связанный с запашкой, севом, вывозом навоза на поля, и, наконец, — время уборки урожая (как озимых, так и яровых культур). Вместе с тем, из такого распределения работ со всей очевидностью следует, что точные календарные сроки имеют лишь работы, не зависящие от природных условий (такие, как прядение и ткачество), что же касается всех полевых работ, то они напрямую связаны с погодой, а потому не могут быть раз и навсегда строго календарно закреплены.

Второе, что помогает понять структуру календарного цикла у восточных славян, — это наличие в нем группы обрядов, оформленных по типу rite de passage. Обычно к ритуалам переходного типа принято относить лишь те, что фиксируют рубежные ситуации в жизни человека. Хотя таких моментов на протяжении человеческой жизни может быть довольно много, важнейшими являются рождение, вступление в брак и смерть. Каждому из этих событий соответствует свой ритуал: родины (крестины), свадьба и похороны. Однако "мифопоэтическое мировоззрение космологической эпохи, — как пишет В.Топоров, — исходит из тождества (или по крайней мере из особой связанности, зависимости, подтверждаемой и операционно) макрокосма и микрокосма, мира и человека" (218, с.12). Развивая эту мысль, можно сказать, что и кардинальные изменения, происходящие в течение года в состоянии природы, осмыслялись человеком по аналогии с событиями его жизни. Об этом свидетельствует обширнейший этнографический материал, в результате анализа которого становится ясно, что ритуалами переходного типа оформлялись лишь ключевые точки народного земледельческого календаря, связанные с моментами смены сезонов (в народном понимании), моментами перехода одного сезона в другой, то есть порубежные ситуации в жизни природы.

В крупном плане у восточных славян существует всего две универсальные обрядовые модели для оформления переходных ситуаций: похороны и свадьба. Эти две модели родственны между собой и представляют со-

бой ипостаси одной сущности. Они могут проникать друг в друга, что реализуется в различных формах. В восточнославянской традиции переходные ритуалы в календаре в большинстве случаев строятся по модели похорон, что часто выражено и в обрядовой терминологии, например: *похороны масленицы, похороны кукушки, проводы русалки* (ср. *проводить покойника*), *похороны мух* и т.п. А в ряде случаев они моделируются на основе свадьбы (например, *женитьба комина* у белорусов), хотя терминологически — в названии обряда, — свадебная модель редко находит свое отражение. Отметим и такой широкий круг явлений, когда на уровне обрядовой терминологии ясно читаются похоронные мотивы, а на уровне ритуальных действий,— свадебные.

У восточных славян ключевые обрядовые комплексы приурочены к святочному, масленичному, пасхальному, троицко-купальскому и жатвенному периодам. По логике вещей в этом ряду не хватает осеннего ритуала, слабо выраженного у русских и украинцев, но известного у белорусов под названием *осенних дзядоу*.

Эти обрядовые комплексы занимают довольно продолжительные отрезки времени, как правило, от недели до двух. Причем, каждый из них может быть рассмотрен как целостная синтагма, что ясно проявляется на всех уровнях их организации. Как нам кажется, в основе всех перечисленных выше ритуальных комплексов лежит единый универсальный сценарий встречи и проводов тех или иных мифологических персонажей, персонифицированных праздников, времен года и т.п. Часто это отражается и в обрядовой терминологии, соотносимой с лексической парой *встреча/проводы*. Как видно из анализа этнографического материала (см., например, 46), эти *встречи* и *проводы* при всем разнообразии персонажей в конечном счете связаны с духами предков — опекунов хозяйства и подателей всех благ, — которые появляются на *этом свете* в кризисные, опасные моменты в жизни природы, то есть в переходные между сезонами периоды.

Таким образом инвариантная модель календарного цикла, с нашей точки зрения, включает в себя шесть сезонов, а также периоды транзита между ними, оформленные ритуальными комплексами переходного типа. Обобщающих научных трудов, где календарный цикл рассматривался бы с этих позиций, нет. Существуют лишь работы, в

которых анализируются отдельные фрагменты народного календаря. Абсолютно доказанной организацию ритуального комплекса по схеме *встреча/проводы* душ умерших предков можно считать только в отношении святочного и троицкого периодов календаря (см. 46,49). Что касается всех остальных, то в этом аспекте они не исследовались.

Оттолкнувшись от работ Л.Виноградовой, мы попытаемся показать, что все ключевые обрядовые комплексы в календарном цикле устроены сходным образом. При этом, однако, следует помнить, что имея общую стратегическую цель — получение урожая, плодовитость скота и благополучие людей, каждый из перечисленных обрядовых комплексов решает свои тактические задачи в соответствии с определенными этапами земледельческого и скотоводческого производственных циклов.

Кроме того, мы постараемся дать более или менее целостное описание звукового (или акустического) кода народной календарной традиции в его корреляции с этнографическим рядом и широким кругом мифологических представлений.

Акустический код традиционной культуры включает в себя широкий спектр звуков: от природных, натуральных до строго организованных звуковых текстов (и вербальных, и музыкальных), полностью относящихся к области культуры. Как замечает Т. Цивьян, "человек не безразличен к звукам мира: осваивая его и осваиваясь в нем, он производит семиотизацию звукового пейзажа, то есть отбор и содержательную интерпретацию слышимого" (227, с. 28). Хотя природная звуковая среда стихийна по своей сути, человек — носитель традиционной культуры — овладевает звуковым ландшафтом через мифологическое осмысление его составляющих. Благодаря этому мир природных звуков становится четко регламентированным в сознании людей, как бы подчиненным неким глобальным культурным идеям.

Другим полюсом акустического кода традиционной культуры является звуковое поведение человека. Из всего многообразия производимых им как при помощи голосового аппарата, так и другими способами звуков нас более всего будут интересовать музыкальные обрядовые тексты, так или иначе связанные с календарной обрядностью.

Звуковое поле, создаваемое человеческим голосом, и звуковое поле природы ("голоса" природных сти-

хий, птиц, животных и т.п.) в народной календарной традиции находятся в постоянном взаимодействии, формы которого весьма разнообразны. Это и побуждает нас более широко подойти к звуковому коду традиционной культуры, который помимо двух названных включает в себя еще и звуки, имеющие место лишь в концептуальной сфере, но не существующие в реальности. Прежде всего это касается звуков, будто бы издаваемых мифологическими персонажами.

И все же наибольшее внимание в данной работе будет уделено музыкальным текстам, вовлеченным в орбиту народного календаря независимо от их жанровой принадлежности. Хорошо известно, и это отмечалось многими исследователями (см., например, 132), что кроме собственно обрядовых календарных песен существует широкий пласт музыкального фольклора, имеющий временную прикрепленность в рамках годового круга. К нему относятся в первую очередь приуроченные лирические песни, хороводы, но также и свадебные песни, плачи, ритуальные шумы, производимые при помощи битья в металлические и деревянные предметы, инструментальные наигрыши, духовные стихи и даже канонические церковные жанры (тропари, ирмосы и др.). Все они выполняют строго определенные функции в календарной системе, что мы и постараемся показать.

"Ритуальные функции, — как пишет С.Толстая, — базируются на символической семантике.., а символических значений у предмета или другого элемента культурного кода может быть несколько" (199, с.95). Выявление символической семантики фольклорных музыкальных текстов — одна из чрезвычайно сложных задач, так как "произведение" в фольклоре вообще и в музыкальном фольклоре в частности не равняется тексту (в семиотическом смысле слова). "Текст — это лишь наиболее ощутимая, но не основная часть произведения" (123, с. 20). Большая доля информации, заключенной в произведении, лежит вне текста и не может быть извлечена из его структуры. Текст в этом случае выполняет всего лишь мнемоническую функцию — он побуждает информацию, которая уже заложена в сознании как получателя, так и отправителя. Однако текст необходим как условие проявления этой информации (123, с.18-19). В силу этого обстоятельства понимание такого рода текстов требует

обязательного знания кода, которым обладают исключительно носители традиции. Исследователь же этим знанием, как правило, не владеет, поэтому он вынужден реконструировать прагматику и символическую семантику данных текстов "на основании только внешних по отношению к ним источников" (там же, с. 20), то есть при помощи контекста.

"Поскольку, — как замечает Ю.Лотман, — знаковое общение требует не только текста, но и языка, художественное произведение (и фольклорное тоже — *О.П.*), взятое само по себе, без определенного культурного контекста, без определенной системы культурных кодов, подобно надписи надгробной на непонятном языке'" (125, — с.345). Следовательно, "текст, вырванный из всей совокупности внетекстовых связей, не может быть носителем каких-либо значений" (там же, с.65). Для фольклорных текстов зависимость от контекста принципиально важна. Семантическая и функциональная характеристика любого фольклорного текста, в том числе и музыкального, может быть выведена только на основе всей совокупности контекстных рядов, в которых данный текст зафиксирован.

До недавнего времени работы этномузыкологов были посвящены исключительно структурным особенностям музыкально-фольклорных текстов (что само по себе чрезвычайно важно), но не касались этнографического и мифологического контекстов, в которых эти тексты функционируют. Лишь в последние годы появился целый ряд исследований, где этому вопросу уделено определенное внимание.

Одна из первых работ, в которой была поставлена проблема функциональной нагрузки календарных песен — книга З.Можейко "Календарно-песенная культура Белоруссии" (132). Исследовательница отметила полифункциональность календарных песен, имеющую свои стабильные и мобильные стороны и проявляющуюся в доминировании одних и сопутствующем значении других функций (132, с. 43-44). Среди стабильных она выделила нормативно-регламентирующую, суггестивно-инспирационную и знаково-опознавательную, которым сопутствуют гносеологическая, эстетическая и психологически рекреативная (там же). Однако эти функции выделены как бы a priori и не являются результатом систематически проведенного анализа ритуальных контекстов кален-

дарных песен. Они проиллюстрированы отдельно взятыми обрядовыми ситуациями и поэтическими текстами календарных песен. В других работах, посвященных отдельным календарным жанрам, которые к тому же территориально локализованы, этнографический контекст описан более подробно, что придает данным работам важное методическое значение (см., например, 41, 138). Особо отметим уникальное издание под редакцией А.Мехнецова "Песни псковской земли"(157), где впервые напевы календарных песен опубликованы с подробнейшими этнографическими комментариями.

Опираясь на предыдущий исследовательский опыт, мы постараемся выявить наибольшее количество этнографических контекстов, в которых бытуют календарно-обрядовые жанры восточнославянского музыкального фольклора, что, на наш взгляд, даст возможность установить их прагматическую направленность и семантическое поле входящих в них напевов. Кроме этого рассмотрение этнографического окружения не только собственно календарных песен, но и приуроченных к тем или иным отрезкам календаря музыкальных жанров позволит нащупать сходства и различия в их функционировании в рамках годового круга, определить, каким образом происходит распределение функций между ними, а также чем вызвано включение необрядовых жанров или обрядовых жанров не календарного происхождения (таких, например, как свадебные песни и плачи) в музыкальную систему, обслуживающую годовой календарный цикл.

Настоящая работа выполнена по большей части на материале типологически западных восточнославянских традиций. В ней использованы полевые записи, сделанные в период с 1976 по 1996 годы экспедициями ГМПИ им. Гнесиных (ныне РАМ им. Гнесиных), в которых принимала участие и автор. Подавляющая часть этих материалов не опубликована и впервые вводится в научный обиход. В качестве дополнительных привлекались этнографические данные, публиковавшиеся начиная с середины XIX века вплоть до наших дней.

Западные восточнославянские традиции, охватывающие территории Белоруссии, пограничных с нею русских и украинских областей, а также русско-украинское пограничье, выбраны нами как базовые отнюдь не случайно. Во-первых, это зона с коренным восточнославянским

населением, служившая неким плацдармом, с которого осуществлялась колонизация новых земель. Кроме того, исторически сложилось так, что миграции населения в данном регионе были минимальны. Во-вторых, несмотря на все исторические катаклизмы традиционная народная духовная культура сохранилась здесь достаточно хорошо. До сих пор в среде носителей традиции фиксируется широкий круг мифологических представлений, многие обряды, в том числе и календарного цикла, засвидетельствованы в живом бытовании, наконец, по выражению Е. Гиппиуса, "здесь обнаружены исторически наиболее ранние и по всей вероятности корневые традиционные формы песенного искусства восточных славян" (55, с. 2), а развитый цикл календарных песен на этой территории является централизующим компонентом всей жанровой системы (там же, с. 8). Все эти факторы позволяют получить достаточно полную картину календарно-песенной культуры восточных славян и открывают широкое поле для научных изысканий.

Автор выражает глубокую благодарность за возможность ознакомиться с полевыми материалами сотрудникам ПНИЛ по изучению традиционных музыкальных культур РАМ им. Гнесиных, Ю.А.Багрию (материалы по Тульской области), М.А.Енговатовой (материалы по Закамью), В.Н.Осадчей (материалы по Харьковской области), а также Л.Н.Виноградовой и Е.А.Дороховой за поддержку и ценные советы в ходе работы над рукописью.

РАННЕВЕСЕННИЙ ОБРЯДОВЫЙ КОМПЛЕКС

1. Этнографический очерк

Известно, что в старину начало года приходилось на весну, следы чего до сих пор читаются в календарных обрядах восточных славян. Несмотря на то что в течение нескольких веков новый год празднуется зимой, в народном сознании остается актуальным восприятие весны как начала новой жизни, нового производственного цикла и т.п., о чем свидетельствуют и многие инициальные магические практики в этот период. Именно поэтому описание календарного цикла мы решили начать с ранневесеннего периода, что, с нашей точки зрения, отвечает логике вещей.

В этой главе будет рассмотрен пасхальный обрядовый комплекс, связанный с началом весны. Это один из самых сложных для анализа ритуальных комплексов в силу ряда обстоятельств. Так, если святочный, масленичный и троицкий комплексы являются достаточно компактными во времени с точно определенными календарными границами, что выражается и в общем названии этих периодов (*Святки, Масленица, Троицкая,* или *Духовская* неделя), то ранневесенний период транзита не имеет строго очерченных границ, они весьма размыты, и на это есть свои причины, уже отмеченные исследователями: "Сложность исследования весенней обрядности славянских народов связана, как нам кажется, прежде всего с некоторыми специфическими особенностями, заметно отличающими ее, в частности, от зимнего цикла календаря. Так, если для последнего характерны "центростремительные" тенденции, приводящие к концентрации ритуалов и верований на ограниченном отрезке времени (основная их часть, как известно, приходится на святочный период), то весенние обряды имеют иную структуру, подчиненную скорее противоположным тенденциям. Само понятие "календарный" по отношению к ним является достаточно условным, поскольку ритуальные практики, верования и регламентации приурочиваются, как правило, не к какой-либо определенной дате, а протяженному периоду времени. Для весенних обрядов характерны дискретность и относительная подвижность, незакрепленность. В связи с этим, как кажется, при изучении весеннего периода календаря следует отказаться от строго "хронологического" подхода к материалу" (3, с.75). Можно согласиться с высказанными автором приведенной цитаты мыслями, но только отчасти. Т. Агапкина безусловно права в том, что весенние обряды обладают относительной подвижностью и незакрепленностью. Но это, с нашей точки зрения, вполне понятно, так как еще И. Снегирев писал о том, что "встреча и окликание весны приходится, смотря по климату и местности, в разное время и делается различным способом" (185, Ш, 12.). Кроме того, об изначальной окказиональности календарных обрядов, которые совершались в соответствии с погодными условиями, писал Н.Толстой (212, с.97). По всей вероятности, прикрепленность ритуальных практик к определенным датам — следствие христианизации, совмещения двух календарных систем: народно-земледельческой и церковной. Ситуация осложняется еще и тем, что обе эти системы динамичны. Так, поскольку природные условия из года в год не повторяются, то сама по себе народная календарно-земледельческая система была подвижной. Но и церковный календарь не однороден: он включает как закрепленные даты (в ранневесенний период, например, такие как день св. Евдокии — 1/14 марта, день Сорока мучеников — 9/22 марта, день св. Егория — 23 апреля/6 мая и др.), так и передвижные (Средокрестье, Пасха, Радуница и пр.). Следует отметить, что передвижные даты варьируют приблизительно в пределах меся-

ца, что для весеннего периода, когда изменения в природе происходят весьма интенсивно, является очень существенным.

Вместе с тем, как нам кажется, нельзя говорить о дискретности ранневесеннего цикла (а если и говорить, то лишь в некотором смысле), поскольку все календарные точки (праздники) в нем не существуют сами по себе, а образуют некоторую сложную синтагму. Если рассматривать их в заданном ракурсе, то это потребует именно "хронологического" подхода к материалу, от чего призывает отказаться Т. Агапкина. Подчеркнем еще раз: ритуалы ранневесеннего цикла, приуроченные к определенным датам, могут быть проанализированы как целостная синтагма (что мы намерены далее продемонстрировать), хотя и имеющая весьма сложную структуру. Сложность ее заключается в том, что ритуальные практики, составляющие хотя и разнонаправленный, но целостный комплекс, оказались прикрепленными как в рамках общеславянской традиции, так и в рамках любой локальной традиции к различным датам христианского календаря. В результате как начало ранневесеннего периода транзита, так и его конец оказались смазанными, не имеющими четко очерченных границ.

Какова же схема строения периодов транзита в календарном цикле? Напомним, периоды транзита — время, когда открывается граница между двумя мирами, что выражается в появлении на земле (пусть в символической форме) представителей "того" света. Это находит свое отражение и в обрядовой терминологии (обычно обозначается словом "встреча" — весны, Масленицы, русалок и т.п.) и в обрядовых текстах (например, песен: *А мы Масленицу устречали* или *Русалочки троецкие, троецкие немецкие, а мы их встречаем, хорошо угощаем* и т.д.). По истечении переходного периода граница между двумя мирами должна быть восстановлена, а потусторонние силы препровождены в места своего постоянного обитания. С этой целью совершаются обряды *проводов, выгона, похорон* различных персонажей (либо предметов), репрезентирующих потусторонние силы, то есть выпроваживание их на "тот" свет.

Теперь попробуем разобраться, каким образом эта схема реализуется в ритуальных практиках ранневесеннего периода.

Начнем с того, что у восточных славян довольно широко распространены представления о том, что на Пасху души умерших приходят в свои дома и живут в них в течение 9 дней до Радуницы. Приведем примеры: "Ро́дичи — у во вто́рок. Четыре поляницы у́ старое время спеке́шь, отнесешь у́ це́ркву — помина́льницу. На кладбище ходять — ро́дичев провожа́ють. Они неделю живуть, родичи, во тут: у мяне, а яе́ родичи — у яе́... А тады уже пячешь хлеб, ладки (оладьи — *О.П.*) и идешь на мо́гилки, провожаешь ро́дичей. Придешь до своих родичей, сядешь богато. Выпивають да закусывають. На Вяли́кадню родичи — они уже все у нас, у́ хате. А тады уже провожаешь родичей во вто́рок на другой неделе. — А когда они в хате, что вы для них делаете? Еду не оставляете? — Хлеб сладкий пекуть" (Мефёдовка Сбд. См.).

Или: "После Пасхи через 9 дней — Ра́даница — во вто́рок. Идо́м на мо́гилки, гоуе́мся. Сядим там, выпиваем, закусываем. Идо́м провожать ро́дичей. — А откуда же вы их провожаете? — Из двора, из до́му. Яны ж от Пасхи у нас жили́" (Кривоносовка Сбд. См.). И еще один пример: "От Паскы до Знэсэ́ння тробы поотчы́няны, то уси няжывы́ души ходять по зэмли́. Душа дванацать дэнь у хате жыве́" (Ласицк Пнс. Брс. — 204, с. 213).

Ср. также: "Во вто́рок после Да́рного (воскресенья — *О.П.*) — родительский день. На́вьи про́воды мы называли. Етот день потому, что тогда у нас брали образа́ и шли и спевали 'Христос'. Когда Христос воскрес, тада ж ён зашёл у в ад и вывел всех, какие люди все были в аде, вот, и ён када́ воскрес, и вывел всех с аду. А вот Сатана сделал ему скре́сло (кресло — О.П.) и говорить: 'Осанна в вы́шних! Сядь, я табе вот...' А ён яго заслонил, Сатану, и заковал на две тышши годоў. А вот у двухтысящном году ён яго раскуеть. На́вьи про́воды — так называлось потому, что кады Господь воскрес, и все мёртвые поднялись и жили́ до вто́рка с нами дома, тольки мы их ня видали. А ужо На́вьи про́воды — мы шли с образами и пели 'Христос воскре́се'. И дошли до мо́гилок, и яны нявидимыми стали. И называется Навьи проводы — мы их провяли ужо" (Рожковичи Сбд. См.).

Но даже в том случае, если эти представления не выражены в такой явной форме, как это имеет место в Полесье и на Украине, у белорусов и русских они ясно читаются как на уровне сохранившейся обрядовой тер-

мифологии, так и на уровне ритуальных действий. Так, у русских на значительной территории Радуницу называют *На́вьи про́воды* (навки, мавки — покойники, см. 88) или просто *Проводá*, хотя зачастую уже не могут объяснить, с чем связаны такие названия (об обрядовой терминологии см. 204, с.199, 205, 206, 236). У белорусов четверг на Пасхальной неделе именуется *на́вское скрисе́нье* (воскресенье — *О.П.*) (см.140, с. 244), у украинцев — *на́вськи вели́кдень* (233, с.15). Причем, в этот день нельзя было работать, иначе вырастет *мёртвая ко́стка*. По сведениям Н. Никифоровского в "навское скрисенье варили столько яиц, сколько умерших детей в семье, и ели их на открытом месте, предварительно покатав по земле, чтобы дети с неба видели, что их помнят" (140, с. 244).

Представления о появлении покойников на земле могут реализоваться и на уровне обрядовых действий: почти повсеместно в ранневесенний период поминать *родителей* ходят дважды — на Пасху и на Радуницу. Например, в д.Березки (Хтм. Мгл.) на Пасху "яички кача́ют по поко́йниках", а во вторник на *Ра́дашной* неделе "до трех часов сидять на деда́х, на пра́дедах, обедають, як весна тёплая". Или: "В первый день Пасхи хо́дют на моги́лы — христо́суются (с покойниками — *О.П.*). Кладбище обходили три раза в одну сторону, три раза — в другую. 'Христа́' (тропарь "Христос воскресе" — *О.П.*) пели. А на Радуницу обедают на кладбище" (Мнст. Смл.).

Необходимо отметить, что общей тенденцией при ритуальном оформлении периодов транзита в календарном цикле является гораздо большая маркированность их конца (т.е. проводов) по сравнению с началом (встречей). Именно поэтому посещение кладбища и вообще всякого рода ритуальные действия, связанные с покойниками, на Радуницу часто оказываются более значимыми.

В некоторых случаях проводы умерших могут переноситься на Вознесение, что вполне объяснимо с точки зрения христианских представлений: воскресение Христа на Пасху (ср.: покойники приходят в свои дома на Пасху) и его вознесение на небо через 40 дней (народное: *Пошёл Господь на небеса́, потянул жито за колоса́*). Но чаще всего умерших провожают и на Радуницу, и на Вознесение: "Ро́дичи. Могилы застилаем скатертя́ми, закуску ставять. Потом три раза кругом мо́гилок обойдуть, пе́ют 'Христос'. На Ўшесстя (Вознесение — *О.П.*) мы ходим

на кладбище опять провожать... Но по́мины туды не но́сють. Сыпють на мо́гилки пшено, рис, там зерно разное. А потом попе́ють 'Христос' и иде́ там домой" (Денисовка Сзм. Бр.). Или: "На Ўшесстя ходять на кладбище, яички катають — это Паски отданьё. Кругом кладбища с 'Христом' обходють" (Красная Слобода Сзм. Бр.). Может сложиться впечатление, что поверья о "воскресении" умерших на Пасху есть результат переработанных в народной культуре христианских представлений. Однако это не так, поскольку души покойников появляются на земле, как это мыслят себе носители традиции, не один раз в году, а несколько раз, во все кризисные моменты календарного цикла. Заметим, что все так называемые родительские дни в календаре приходятся именно на периоды транзита.

В ряде восточнославянских традиций представления о приходе умерших предков на этот свет могут выражаться и в других обрядовых действиях, например, в волочёбном обряде. Так, Н.Никольский считал, что этот обряд по существу является прямым изображением прибытия духов предков (142, с. 32). Подробная система доказательств (основанная как на анализе фольклорных текстов, так и их этнографического контекста), подтверждающая эту мысль Н.Никольского, содержится в книге Л.Виноградовой (46), что избавляет нас от необходимости их повторять. Обратим внимание лишь на некоторые весьма важные, на наш взгляд, моменты волочёбного обряда, недостаточно отмеченные в литературе.

Как известно, сам по себе волочёбный обряд представляет собой обход дворов группой волочёбников с пением благопожелательных песен хозяевам, за что последние угощают, одаривают поющих (чаще всего яйцами). Если же подношение, по мнению волочёбников, было недостаточным, то они исполняли особые припевки, содержащие угрозу. Данный обряд интерпретируется исследователями, как уже говорилось, как прибытие умерших родственников (опекунов дома и хозяйства, по выражению Л.Виноградовой, 46, с.142) и их ритуальное "кормление-задабривание".

Обычно принято считать, что волочёбные ходят только один день (либо в первый, либо в третий день Пасхи). И даже старые источники не дают оснований думать иначе (см. обзор источников — 35 и 186, с.124-

133). Однако в результате полевых исследований последних лет создается совсем иная картина.

Волочёбные пели шесть недель до Вознесения (Рдн., Рсл., Глн. Смл.).

"Волочёбники ходят на третий день Пасхи и всю неделю. Их угощают" (Кадомы Рдн. Смл.).

"Всю Святую неделю ходят старухи с пением волочёбных песен. Им дают яйца" (Каспля Смл. Смл.).

Волочёбные ходят на Пасху и на Егория (Пчн., Глн. Смл.).

"Ходили волочёбные неделю после Пасхи и на Радуницу. Волочёбники ходять под окно у ве́чари. Ра́дунишная неделя — тоже под окна ходили во вто́рок, як с кладбища при́дуть, после обеда" (Липовка Хтм. Мгл.).

Примеры можно было бы продолжать, но и так ясно, что в отличие от колядовщиков, волочёбники ходят в течение некоторого периода времени, а именно тогда, когда предки, которых они репрезентируют, находятся на "этом" свете.

О том, что волочёбники изображают потусторонние силы, свидетельствуют также предписания или запреты участвовать в обряде определенным половозрастным и социальным группам людей. Так, с одной стороны, в роли волочёбников часто выступали старцы и старухи: "На третий день Пасхи ходили волочёбники: старухи с богодельни, бесприю́тные. Их одаривали хлебом" (Крсн. Смл.). Или: "Старцы с сума́ми и с лирой пели 'Волочи́лися...' на Пасху" (Шмч. Смл.). Это объясняется тем, что старые люди уже не вполне люди, т.к. одной ногой стоят в могиле, имеют связь с "тем" светом (как и нищие), что и обеспечивает успех в исполнении ими заданной роли. Волочёбниками могут быть и дети, которые еще не вполне люди и сохраняют контакт с "тем" светом, откуда пришли (см. 19, гл. II). Ср.: на *Вели́кодэнь* дети *христо́суют*, поют в открытую дверь:

Христос воскрес
И нас вознес;
Там пташки летали,
Высо́ко щебетали!

Хозяйка дает им *кра́шенки* и говорит: "Воистину воскрес!" (украинские села Слобожанщины, информация В.Осад-

чей). Как дети, так и старики являются по существу лиминальными существами, находящимися на грани миров.

С другой стороны, в выборе исполнителей обряда может прослеживаться и другая логика. Ритуал может совершаться женатыми мужчинами и замужними женщинами, кои по представлениям, существующим в народной культуре, никаких отношений с потусторонним миром не имеют, а значит, изображение умерших не может причинить им вреда. А вот незамужним девушкам участвовать в обряде категорически запрещалось, что отмечал Н.Никольский (143, с. 261), по всей вероятности потому, что они находятся в кризисном инициационном возрасте, и контакт с тем светом для них небезопасен. Ср. также: "На Прово́да на могилах угощались все, кроме взрослых девушек" (130, с. 481).

Наконец, заметим, что во многих традициях, где волочёбного обряда как такового не отмечено, распространены обходы дворов на Пасху с иконами (об иконе как репрезентанте предков см. 228), очень напоминающие волочёбные обходы: "На Пасху образа́ носят по дворам, ставят коло вокошка на ширио́чку. Потом её на сарай кида́ють. Там лежить шесть недель до Ушесття" (Кмр. Бр.). А в лесных селах (Сзм. Бр.) на Пасху ходят *богоно́сцы* с иконами и с пением "Христа", за что их одаривают яйцами, и т.п.

Вообще ритуальное кормление-задабривание духов предков в большинстве восточнославянских традиций может начинаться значительно раньше Пасхи и повторяться несколько раз в течение ранневесеннего периода транзита: На Евдокию, Со́роки, Средокре́стье, Благовещенье, Чистый четверг и т.д. На эти праздники специально выпекаются разные виды обрядового печенья, причем форма хлеба часто диктуется датой его изготовления на основе ассоциативного принципа: так, на Сороки делают птушек из теста, которые в некоторых местах называются *сороки*, на Средокрестье — *кресты* и т.д.

О том, что обрядовый хлеб предназначался предкам, свидетельствуют места, куда он помещался. Как правило, это такие локусы, где возможен контакт с "тем" светом (что уже было отмечено исследователями — 46, с. 140):

1) хлеб клали на кут (в красный угол — *О.П.*): жаворонков, испеченных на Со́роки, и кресты — на Средокре́стье (ср. на похоронах и поминках на кут ставят еду и воду для покойника);

2) на высокое место, на горку: на Благовещенье специально изготовленные пироги раскладывали на горке (Шмаково Пчн. Смл.);

3) на крышу (в том числе на крышу бани): на Благовещенье вечером выносят на улицу особый пирог, делят его, а один кусочек — на крышу и кричат: "Весна красна, доброе лето!" (Кадино Мнст. Смл.); на Благовещенье пироги клали на баню, чтоб хлеб рос (Мурыгино Пчн. Смл.);

4) кидали в реку: на Благовещенье куски пирога кидали в реку (Савеево Рсл. Смл.);

5) пироги крошили на жито, закликая весну на Благовещенье (Пересны Пчн. Смл.);

6) оставляли в сарае: "В Чистый четверг медве́дя кричали. Принесём мы этот кисель: 'Медведь, медведь, иди кисель есть! Не ходи к нам овёс, гречиху, рожь нам не ломай, рожь, гречиху не топчи, а иди к нам кисель есть!' Кисель в сарае оставляли" (Сфн. Смл.);

7) клали на дерево: в Чистый четверг на яблоню ставили хлеб-соль, воду в миске. "Его ели — хлеб с-под зари. Молодая луна хлеб све́тить" (Крсн. Смл.) и т.п.

Как уже говорилось, время тоже неоднородно с точки зрения возможности контактов с "тем" светом. Поэтому в ряде случаев существенными оказываются и темпоральные характеристики (кроме дат имеет значение и время суток): в Чистый четверг хлеб-соль выставляли *на зорьку, до солнца, под зарю, под луну* и пр.

О многом говорит и то, кому посвящали этот хлеб, вообще ритуальную еду, кому она предназначалась:

1) скоту: "На Со́роки бабки́ ката́ли скотине, перяло́м по́сту — хресты пякли, скотине давали" (Трб. Бр.);

2) кукушке, вообще птицам: "В Чистый четверг хлеб-соль под застре́ху клали до солнца — зязю́льке" (Шмч. Смл.); "Накануне вечером (перед Чистым четвергом — *О.П.*) выносили кукушкин хлеб: на крышу большой кусок, солью посыпят. Он переночует, а в Чистый четверг дают ско́ту" (Кадино Мнст. Смл.); "На Благовещенье весну гука́ют на сугро́бчику, на загова́лине (проталине — *О.П.*). Уже припёк зямли, сонца. Старухи выходили, молодые, дети. Скатерть растелют, решето поставют, туды кро́шут пироги. Садятся, нарежут и еду́т, и птицам кинешь" (Грачево Мнст. Смл.);

3) весне (вообще обряд встречи весны можно интерпретировать как встречу "гостей" с "того" света): "Когда сходил снег, женщины раскладывали холсты, клали на них куски пирога и оставляли их на ночь с приговором: "Вот тебе, весна-матушка!" (Срн. Пнз. — 186, с.75, см. также с.69);

4) домовому: "На Чистый четверг еду ставили, чтоб приходил домовой, чтоб скотина была" (Петрополье Хсл. Смл.);

5) а также Богу, первому встречному, чужим детям и пр., т.е. персонажам, так или иначе связанным с "тем" светом. По мнению некоторых исследователей, многочисленные варианты персонажей, приглашенных к обрядовой трапезе, могли возникнуть на основе табуирования имен умерших родственников (46, с. 202, 205).

Наконец, показательны и мотивировки, выдвигаемые носителями традиции и объясняющие смысл их действий. Хотя в них адресат часто не определен, но с такими просьбами обращаются лишь к высшим силам. В целом мотивировки сводятся к следующему:

а) на Благовещенье выставляют корыто с едой, чтоб все родило (Хсл. Смл.);

б) на Благовещенье *ла́стушки* пекли, чтоб хлеб народился (Рдн. Смл.);

в) на Сороки пекли *костыли́* (скрученные трубочки) овечкам, *баба́шки, колоба́шки* коровам — на приплод скоту (Дмд. Смл.) и т.п.

Выпроваживание потусторонних сил на тот свет также может сопровождаться обрядовым кормлением. Разница заключается лишь в том, что если при встрече локусы, куда помещается ритуальная еда, расположены преимущественно в пределах деревни, то есть в обжитом человеческом пространстве, то во время проводов они, как правило, вынесены за пределы деревни: в поле, в лес (на опушку леса), на кладбище. Ср.: "На Яго́рья — отно́с Яго́рью: хлеба кра́йчик у́ тряпочку поло́жуть, понясуть у́ жито, там оставять" (Щмч. Смл.). Или: "Когда коров выгоняють первый раз, во нясуть хлеб-соль: 'Хозяин дворово́й, хозяин полево́й, хозяин лесово́й, прими мой хлеб-соль, стереги́ мою коровку!' Во это положишь та́мака, привяжешь на берёзку, на деревце, тады уже дамо́у пойдёшь. А корова пошла па́сться" (Смели́ж Сзм. Бр.) и т.п.

Дни, в которые совершались проводные действия, также рассредоточены. В первую очередь это Радуница и Егорий, в ряде традиций — Вознесение. К пер-

сонажам, которым предназначалась еда, в этом случае можно добавить *роди́телей* (умерших родственников), а также св. Егория и Бога (ср. обычай печь блины на Ўшестя — *ону́чки Бо́гу*, чтобы подсадить его на небо — Бр., См.). Мотивировки при этом сохраняются.

Интересно и то, что во многих традициях ритуальная еда (чаще всего хлеб) может выступать знаком пребывания потусторонних сил в мире людей. Это выражается в том, что она хранится в доме в течение определенного периода времени, а затем уничтожается (выпроваживается) различными способами: отдается на съедение скоту, закапывается в землю на поле, оставляется на могиле и т.д.: "На Благовещенье пекут пироги и они лежат до пахоты. На первую бо́розду выезжаешь, берут пирог и едят на поле" (Кадомы Рдн. Смл.). Кресты, испеченные на Средокрестье, хранили до Егория, когда давали коровам и лошадям (186, с. 96). Когда выставляли ульи, то в мед, которым кормили пчел, крошили кресты, сохранившиеся от Средокрестья (там же). Ср. также: "Георгиев день. Каждый хозяин, взяв небольшой хлеб, испеченный накануне, а также кости от благословленного на Пасху мяса, обходит свое озимое поле и в разных местах закапывает на нем кости" (66, с. 221, см. также 236, с.167 и 70, с. 283). И т.п.

Идея появления в доме, пребывания в нем в течение некоторого периода времени духов, а затем их выпроваживания реализуется и в другом коде — растительном. Так, повсеместно в Вербное воскресенье после освящения в церкви в дом приносили вербу и клали ее на кут, либо затыкали за икону, где она и хранилась до первого выгона скота. А после того, как ею выгонят скот, веточку вербы удаляли из дома: "то́ркали в жито, чтоб жито роди́лось" (повсеместно в Смл.), "кто за коровой кида́е, поломае́, а кто дамоў приносить — ў печке жге" (Бр.), бросали ее в реку и т.п. Таким образом верба может быть интерпретирована как один из знаков присутствия душ предков на земле (о растительности как одной из ипостасей душ умерших см. 49). Необходимо отметить также, что как ритуальной пище, так и вербе приписывались ярко выраженные продуцирующие свойства.

Общеизвестно, что повсюду наступление весны связывалось с прилетом птиц (о связи птиц с "тем" светом см. 102, с. 129). Поэтому во многих традициях закликание весны выражалось в призыве птиц (*Жаворо́нки, прилети́те, весну кра́сну принеси́те*), а также в имитации их прилета либо на уровне предметного кода (в виде обрядового печенья — *ла́стушек, жавора́т, ву́точек, соро́к, ча́ечек* и т.п.), либо на уровне акционального кода. Ср., например, широко распространенный обычай подбрасывать *жаворо́нков* в воздух: "На Со́роки жаворо́нков подбрасывают в воздух, чтоб птицы прилетели скорей" (Марковка Хтм. Мгл.); "На Со́роки дети 'встречали вёсну': залезали на забор, крышу или поветь, размахивали жаворонком, подбрасывали его в воздух и кричали 'Жаворо́нки'. Чтобы быстрее пришло тепло и скорее прилетели птицы, родители раздевали их донага и велели кричать громко ("резко"), подбрасывать жаворонков как можно выше" (73, с. 12). С птушками катались на качелях: "На Со́роки ставили аре́ли (качели — *О.П.*), жаворонков колыха́ли" (Шмч. Смл., а также Мнст., Рдн., Хсл., Крсн. Смл., см. также 186, с.70-71). Нередко прилет птиц изображался и на уровне звукового кода: "На Со́роки дети к кре́стным ходили за ча́йками. Дети сажали их на пу́стошь, на травку и кричали 'чиви́ль-чиви́ль" (Кмр. Бр.). В ряде случаев эти коды могут полностью или частично совпадать.

Катанию на качелях (*реля́х*), которое может практиковаться и без жаворонков, как и скаканию на досках, многими исследователями приписывается продуцирующая функция (см., например, 8). При этом исходят обычно из мотивировок самих исполнителей. Ср.: "На первый день Пасхи качели ставили — ре́ли. После обеда выходили мужчины, столбы за́годя поврыва́ют, после обеда верёвку повесят, качаются и приговаривают: 'На бе́лый лён, на длинные зама́шки!' Под реля́ми песни пели, хороводы кру́гом водили за руки" (Сельцо Бр. Бр.).

Однако, как нам кажется, этим не исчерпывается семантика названных действий. Вряд ли можно считать случайностью тот факт, что и скакание на досках, и качание на качелях совершались в продолжение определенного периода времени. Так, в Полесье (Елс. Гмл.) девки скакали в *ско́колки* (т.е. на досках), начиная со дня Сорока мучеников и до пахоты, после чего эти 40 дощечек "склада́ют и в пе́чи па́лять". На Вашке (приток Мезени) скачут на досках с первого дня Пасхи и до тех пор, пока не засеются. Со второго дня Пасхи и до посева, когда "нельзя больше землю топтать", качались на *качу́лях*.

В других местах (Рсл. Смл.) "на гуторе́лях колыха́лись" от Пасхи и до весеннего родительского дня (т.е. Радуницы). Примеры можно продолжить, но совершенно очевидно, что, подобно ритуальному хлебу и вербе, скакание на досках и качание на качелях отмечают период транзита.

В ранневесенний период широко известен и обычай возжигания огней. Причем, огонь жгут как во время встречи весны, так и в конце ранневесеннего периода. По свидетельству Е. Романова (174, с.143) в Чериковском у. Могилевской губ. девушки собираются около бани, сносят *мя́льля* (отходы ото льна — *О.П.*) и устраивают костер. У костра поют веснянки. В д. Видуйцы (Хтм. Мгл.) на Благовещенье палят куль соломы и пускают по реке. А в д. Головчицы (Нрв. Гмл.) "на третий день Пасхи купа́йло (огонь — *О.П.*) кладу́ть, па́лять. Пою́ть весня́нки, стоять коло о́гню и пою́ть". В д. Смоле́гов (Нрв. Гмл.) "купа́йлу кладуть по весне, на Благовещенье. Лён запалять и переска́кивають через огонь. Все кру́гом стоять, спева́ють, а потом переска́кивають". В других деревнях (Дбр. Гмл.) "огонь раскладаю́ть" на льдине в субботу перед Пасхой, а потом стоят и смотрят, как он горит. На Сороки, когда встречали весну, жгли костры и в Рославльском р-не Смоленской обл. В Починковском р-не (Смл.) на Благовещенье гукать весну приходили к бане с пирогами и кула́гой (поминальное блюдо — *О.П.*). Там садились на ко́стру ото льна, а на жерди сноп запаливали. Когда он сгорит, начинали гукать весну.

Л. Виноградова, анализируя тексты волочебных песен, в которых мотив возжигания огней встречается довольно часто, приходит к выводу, что "огни жгутся специально в ожидании "непростых гостей" (46, с.176). В связи с этим интересно замечание И. Сербова, что "в некоторых местах после похорон вечером встречают покойника на дворе, раскладывая огонь" (180, X).

Как уже говорилось, огонь могут жечь и в конце ранневесеннего периода, часто на Егория, причем жгут его либо рядом с житным полем, либо на выгоне, то есть на лугу, где пасется скот (24, с.67). Обращает на себя внимание тот факт, что если при встрече весны огни возжигаются в деревне, то на Егория их палят за её пределами.

Аналогичные действия — сжигание соломы — производились и на Святки, что называлось *гріты дiда* или *гріты ро́дычiв поме́рших* (см. 46, с. 214, а также 86).

Тем более показательно выражение *греть весну*, широко известное в Смоленской и Калужской областях, когда жгут костры на Благовещенье, Егория и Миколу.

В пасхальный период (в широком смысле слова) существовало также множество запретов на определенные виды работ либо в течение какого-то срока, либо в отдельные дни. Например:

На Святой (Пасхальной — *О.П.*) неделе нельзя городить заборы — дождь загородишь (Мнст. Смл., Трб. Бр.).

"Перед Пасхой — белая, кривая неделя — нельзя гря́ды делать, огоро́ду городи́ть" (Мнст. Смл.).

"На Паску нэ мету́ть, нэ мо́на мести́, нэ мо́на чэса́ти воло́с, чэса́тиса" (Щедрогор Ртн. Влн. — 204, с. 213).

"До Про́вид ны шый и прачо́м нэ пэри́, бо як прачо́м бу́дэш пра́ты, то град бу́дэ пра́ты добро́" (Олтуш Млр. Брс. — 204, с. 237) и т.п.

В этнографической литературе (польской исследовательницей Я.Климашевской — 76) было высказано мнение, что подобные запреты были вызваны "стремлением не повредить незримо присутствующим, летающим по хате и во дворе душам" (46, с. 206-207). Такой вывод был сделан на основе обнаруженного параллелизма календарных запретов и запретов, связанных с похоронной и поминальной обрядностью (46, с. 209).

Показательны также последствия нарушения этих запретов — будет засуха или град (наиболее часто). А как ясно продемонстрировали в своей работе "Заметки по славянскому язычеству" Н. и С. Толстые (213, с. 99), механизмом атмосферных явлений (таких как дождь, град) управляют покойники, связанные с хтоническим миром.

Кроме всего прочего в ранневесенний период гадали. Так, на Сороки в *уточки* запекали различные небольшие вещи и по тому, что кому досталось, определяли судьбу человека (Рдн. Смл.). В Рославльском р-не (Смл.) в *птушек* запекали деньги: кому попадут — будет счастливым, а на Благовещенье кидали в реку куски пирога и смотрели: чей кусок утонет — тот умрет. В могилевско-смоленском пограничье *жа́воронка*, испеченного на Сороки, оставляли на куте до Благовещенья. А на Благовещенье по тому, заплесневел он или нет, судили, какое будет лето: сырое или жаркое и т.п.

Заметим, что возможность предвидений открывается только тогда, когда открыта граница между дву-

мя мирами: миром живых и миром мертвых, которые, как известно, соотносятся по принципу зеркальной симметрии (отсюда обычай завешивать зеркала во время похорон, так как зеркало является "окном" на "тот" свет). Как можно предположить, зеркальность сказывается и в различном течении времени: будущее на "том" свете является прошлым, что и позволяет в моменты ослабления границ предсказывать грядущие события.

Общеизвестно, что в ранневесенний период существует довольно много ритуальных практик, связанных со скотом. С одной стороны, эти обрядовые действия диктуются чисто хозяйственными нуждами и имеют целью обеспечить как плодовитость скота, так и его сохранность, что ясно осознается всеми носителями традиции и отмечается всеми исследователями. Нужно сказать, что данные обрядовые практики отмечены и в начале ранневесеннего периода, и — в наиболее концентрированном виде — в его конце.

Чрезвычайно широкое распространение у восточных славян получил обычай на Сороки печь *бабáшки, бабкú, колобáшки*, которые специально давали скоту на приплод. Причем, корове давали одну булочку, чтоб телила одного теленка, а овечкам — по две, чтоб двойню котили. С этой же целью скотине давали кресты, изготовленные на Средокрестье, на Пасху — кусочек пасхи. Чтоб скотина была здоровая и гладкая, во многих местностях ее оглаживали пасхальными яйцами. Почти повсеместно на Егория до солнца скот выгоняли на росу, так как *егорьевская роса лучше овса*. На Егория же во многих традициях известен обычай катать пастуха по выгонщине, "ну шоб коровы были гладкие, шоб обгуливалися, щоб телúлися" (Красная Слобода Сзм. Бр.).

Были и охранительные ритуалы: "Як выгоня́ють коров первый раз, тады́ бяру́ть хлеба кра́йчик, сы́плють сольки и гонють в лес. Приго́нять, коло кустика стану́ть, покло́няться на все четыре стороны и хлебушка поло́жуть под кустик для хозя́ина лесово́го, каб он сохранял скотину" (Гута Хсл. Смл.). Или: "На Святой неделе ходили старцы под окна, у дверей. Им выносят. Они пели: родителей поминали, скотину поминали: "И спаси ты нас. И спаси ты скотину нашу!" (Шмч. Смл.). Или: в Тюмени в Чистый четверг хозяин с четырьмя кусками мяса шел на росстань, клал мясо на четыре стороны, становился лицом на восток и приглашал диких зверей есть, чтобы они не трогали скотину (186, с.106).

Вместе с тем, ритуальные действия, связанные со скотом, имеют, по всей вероятности, и другой план содержания. Еще Д.Зеленин высказал мысль о том, что раньше существовало представление о единстве духов умерших, домового и скотины (86, с. 172-174). Как замечает Л.Виноградова, "новые исследования подтвердили реконструкцию этих древних представлений, по которым отдаленная страна смерти рисовалась пастбищем, а души умерших — пасущимся скотом"(46, сноска на с.142). С этой точки зрения многие ритуалы животноводческого цикла в ранневесенний период обретают новый смысл. Так, обрядовое кормление скота на Сороки, Средокрестье, Пасху можно расценить как ритуал встречи духов-опекунов хозяйства. Еще более наглядно это проступает в обрядовых действиях, совершаемых в Чистый четверг и зафиксированых в XIX— нач. XX века в Вологодской, Вятской, Новгородской, Нижегородской и др. губ.: хозяйка в Чистый четверг лезла на голбец, открывала печную трубу и звала по имени каждую свою скотину (Вологодская губ. — 186, с. 106). В Вятской губ. в Чистый четверг скликали коров в дымное окошко (там же). А в Нижнеудинском у. в Чистый четверг хозяйки до солнца, чтоб никто не видел, с распущенными волосами, без юбки, верхом на клюке бегают кругом по двору и то ржут по-конски, мычат как коровы, то "клохчут" по-куричьи (44, с. 36-37).

Некий мифологический смысл имеет безусловно и обряд первого выгона скота, который обычно приурочивается к Егорьеву (Юрьеву) дню. Косвенно об этом может свидетельствовать тот факт, что даже в тех случаях, когда по погоде скот выгоняли в поле раньше, на Егория обязательно совершался ритуальный выгон скотины. Причем, даже само слово *выгон* в этом контексте, наряду с буквальным, приобретает еще и символическое значение. Во-первых, весьма красноречивы факты, говорящие о том, что обрядовый хлеб, испеченный на Сороки, Средокрестье, Чистый четверг, Благовещенье (иногда в него запекали шерсть от скотины), часто хранили до первого выгона, когда скармливали скоту: "Перехрéстная середá — хресты пекла. Их скóту ломали. Как стадо идéть коров, так и даéшь, скóту ломаешь" (Новая Погощь Сзм. Бр.). "Пту́шек берегуть, дають скоту́ на первый выгон" (Рсл. Смл.). "В Великий четверг пекли коровáшки жúтные (из ячменя — *О.П.*), высушивали, а когда коров выпускать — давали всему скоту́" (Олема Лшк. Арх.).

Показательны и темпоральные характеристики первого выгона: "Скот выгоняют зарёю" (Денисовка Сзм. Бр.). "Под вечер собираются бабы и девушки (чистые) в одну избу и ткут обы́денное полотно. Расстилают за деревней, гонят через него скот, потом сжигают. Все это непременно до восхода солнца" (Минский у. — 70, с. 284). Или: "Скот выгоняют в сумерки накануне Егория. В дверях хлева стелили шубу мехом вверх, в нее завертывали хлеб и яйцо и прогоняли скот. Потом пастух брал хлеб и яйцо, шубу надевал на себя и гнал скот в поле. Шубу не мог снять с себя до возвращения домой" (236, с. 167 — ср. обычай колядовщиков рядиться в вывороченную шубу).

Приведем еще несколько описаний ритуала первого выгона: "Первый раз вы́гон, чтоб благополучие в поле, расстилают два полотенца, вынося́ одно и друго́я с обоих боко́в. Набо́жники расстилают через дорогу на улице, ставят посеро́д скамеечку, хлеб-соль кладут и гонют скот у́ поле (через полотенца — *О.П.*). А потом, когда табун прыйшо́ў, женщины ти девицы молодые за ско́том тя́гнуть по улице полотенце, поку́да по вы́гон вы́гонють коров" (Прилесье Чск. Мгл.). В Демидовском р-не (Смл.) через стадо, которое стояло рядом со ржаным полем, бросали яйцо и закапывали его в том месте поля, куда оно упало. Туда втыкали также вербный прутик, которым гнали скот. Это называлось *топта́ть росу́* (ср. в этом же районе *руса́лок топта́ть* — обряд проводов русалок на Петровские заговины).

Наконец, определенное значение для понимания обрядов выгона скота имеют свидетельства о том, что в этот день посещали кладбища: "После выгона скота ходили на могилки с пирогами и вином" (Никольский у. Вологодской губ. — 186, с. 176). Или: "В день выгона скота служат молебен среди села, а потом мужики идут на кладбище, садятся на могилки своих дедов и отцов" (Ростовский у. — там же).

Кроме того, на Егория повсеместно чествуют пастухов: им в поле выносят *вы́гон (вы́гонщину, вы́нос, вы́гонное)*, состоящий, как правило, из яиц и хлеба (ср.: *отно́с, вы́нос Егорию* — оставление ритуальной пищи на поле). Пастуху в традиционной культуре приписывались особые свойства "из-за его связи со скотом, с 'хлевником', с 'домовым' и вообще с нечистой силой" (46, с. 145). Весьма симптоматична роль пастуха и в поминальной обрядности, где

он выступает как посредник между двумя мирами: "На осенние 'дзяды́' по́д вечер бабы начинали печь блины и готовить кушанья. Зная пору приготовления (еды), пастух отправляется по деревне и, останавливаясь возле окна каждого дома, спрашивает: 'Эй, хозяйка! Ти пекла блины? Прислали дяды́ по блины, сви́нки по соляни́нки, ове́чки по яе́чки, бара́нки по соль, а коровки по сыр'. При этом хозяйки выносят пастухам просимое" (236, с.609).

И последнее. Пахота и сев в народной культуре, наряду с другими, казалось бы, чисто хозяйственными процедурами, тоже получили свое мифологическое осмысление. С одной стороны, пахота и сев предстают как акты оплодотворения земли. Не случайно поэтому сеять ходили только мужчины, нередко обнажая при этом гениталии. Во многих местах процесс засевания сопровождался символическим изображением соития. Ср.: "Когда идут сеять хлеб, то баба с мужиком катаются по участку, чтоб жито двойные колосья родило. Это был такой обряд в старину" (Арельск Трб. Бр.).

С другой стороны, пахота и сев могут трактоваться народным сознанием и как проводы на "тот" свет, как похороны, тем более что сами эти действия дают основания для такого рода интерпретаций. Интересно, что буквальное уподобление похорон и полевых работ содержится в так называемых *сме́ртных ба́йках*, широко распространенных на Русском Севере:

Баю, баю, баю, бай,
Поскоре́е умира́й.
Завтра по́хороны.
Ба́тька пое́дет в по́ле ора́ть —
Тебе моги́лку копа́ть.
Потом бу́дет борони́ть —
Тебя бу́дет хорони́ть.
(Ни́согора Лшк. Арх.).

Вместе с тем, похоронная семантика пахоты и сева ясно читается и на уровне обрядовых действий, которыми они обставляются. Приведем лишь некоторые из них. Так, например, зерно для посева везли в незавязанных мешках, иначе *земля завяжется* — не будет родить (186, с. 146, ср. на покойнике не должно быть ни одного узла — см. хотя бы 228). Иногда горсть зерна клали перед иконой, а затем всыпали в семена и ехали сеять (186, с. 147, ср.: покойника в избе всегда кладут в красный угол головой).

Кроме того, В. Соколова отмечает обычай сеять в перчатке (186, с.148). Ср. также: "Ра́дуница — поминают после обеда. Покойников угощают, сами едя́т, вы́ют. Катали яйца — рукой го́лою не пойдёшь к покойнику" (Шмч. Смл.). Чрезвычайно широко у восточных славян был распространен запрет давать что-либо взаймы в первый день пахоты (равно как и в день первого выгона скота), а также переходить дорогу выезжающему в поле (186, с. 146). Аналогичные запреты связаны и с днем похорон.

Напомним также, что пахота и сев были одним из символических способов выпроваживания душ умерших. Так, обрядовый хлеб и верба, являющиеся знаками пребывания их на земле, часто удалялись из обжитого человеком пространства именно в поле. Засевать ехали с благовещенской просфорой, крестом, хранившимся от Средокрестья, с куском пасхального кулича, с вербой (186, с. 147-148). На поле пахарь либо сам съедал этот хлеб, либо скармливал его лошади, на которой пахал, либо закапывал в землю (как и вербу). Интересно и то, что по крестам, изготовленным на Средокрестье, определяли, кому начинать сев: засевать должен тот, кому достался крест с запеченной в него монетой (там же, с. 95).

Итак. Нам кажется совершенно очевидным, что, несмотря на размытость временных границ, на кажущуюся дискретность, ранневесенний обрядовый комплекс, группирующийся вокруг Пасхи, обладает все же известной целостностью и определенной логикой. Ему присущи все черты, характерные для ритуалов переходного типа, что мы и старались показать.

2. Музыкальное оформление ранневесеннего периода

Чтобы разобраться в музыкальном оформлении ранневесеннего периода, необходимо четко представить себе, что звучит в это время. Сразу скажем, что исполняемые весной напевы относятся к разным жанрам (в общепринятом смысле) и восходят к разным источникам, а потому и имеют неодинаковый семиотический статус в календарно-песенном цикле.

В наиболее сильной позиции находятся обрядовые календарные песни, к коим в первую очередь относятся весенние заклички (как их принято называть в этномузыкологии). Сами же исполнители для обозначения этих песен (хотя народные певицы собственно песнями считают лишь лирические) чаще всего пользуются предикатными конструкциями типа *гука́ть весну, кли́кать весну, весну загу́кивать* и т.п. В каждой локальной традиции могут существовать от одного до нескольких напевов весенних закличек. Есть и такие местности, где специальных напевов, служащих для закликания весны, нет. Напевы такого рода, особенно в западных восточнославянских регионах, где пласт календарных песен сохранился в достаточно архаическом виде, исполняются, как правило, только на открытом воздухе особым зычным, громким голосом.

Кроме того в интересующий нас период звучат и другие обрядовые песни — это волочёбные, о которых речь шла выше. В отличие от весенних закличек они поются не постоянно в течение периода транзита, а лишь в определенные календарные дни. Поскольку в предыдущей части работы мы уделили волочёбным песням достаточно внимания, то здесь не будем повторяться.

Третья группа песен — весенние хороводы. Они представляют наибольшую трудность для атрибуции по ряду причин. С одной стороны, по музыкальной стилистике и по особенностям функционирования в календарном цикле они обнаруживают удивительную близость к весенним закличкам (интересно, что в ряде случаев они имеют просто идентичные ритмические и мелодические формы). С другой стороны, в ареальном аспекте весенние заклички и хороводы этого типа (поскольку есть еще и другие, стадиально более поздние) территориально разведены, то есть там, где есть весенние заклички, от-

сутствуют весенние хороводы (или по крайней мере они представлены лишь единичными образцами и не образуют целостного цикла), там же, где существует развитый цикл весенних хороводов, весенние заклички исключаются. Таким образом, они соотносятся друг с другом по принципу взаимозаменяемости и с этой точки зрения должны рассматриваться как явления одного порядка. Вместе с тем, весенние хороводы включают в себя важнейший структурный компонент, которого нет в весенних закличках, — это определенным образом организованное движение.

В ранневесенний период исполняется также пасхальный тропарь "Христос воскресе", генетически не имеющий отношения к народной традиции. Однако, будучи сугубо церковным жанром, он некоторым образом переосмыслился в народной духовной культуре, что отразилось на особенностях его бытования и семантического наполнения.

Все перечисленные выше музыкальные жанры, включая и пасхальный тропарь, если их рассматривать в деятельностном аспекте, представляют собой особые виды ритуальных практик с ярко выраженной магической функцией.

Наконец, ранней весной звучат лирические песни, приуроченные к данному периоду календаря, что ясно читается в их атрибуции народными исполнителями. Они называются *весня́ными, весновы́ми, весно́вскими, весня́нками* и т.п.

Теперь попробуем более пристально приглядеться к каждому из музыкальных жанров, оформляющих ранневесенний период.

Весенние заклички. Первое, что необходимо установить — это сроки исполнения песен. До недавнего времени музыковеды, работающие в поле, редко фиксировали календарные сроки звучания песен, а если и делали это, то не систематически. И только в последние годы экспедиции Российской академии музыки последовательно собирали такого рода сведения по специально составленным программам в западнорусских и белорусских традициях, где календарно-песенный цикл представлен более или менее полно и хорошо сохранился. После анализа полученной информации ясно проступили две тенденции в определении сроков звучания песен.

Первая: когда сроки исполнения весенних закличек указываются по церковным праздникам. Например:

"Весну гука́ют от Евдокии до Благовещенья" (Стодоличи Пчн. Смл.);

"С Благовещенья до Пасхи весну гука́ли" (Мнст. Смл.);

"Весну гука́ют с Со́рок до Вели́кадня" (Шмч. Смл.);

"Весну гука́ли на Авдоке́ю — пекли булочки, выходили и пели весну. Эту весну пели до Благовещенья" (Шмч. Смл.);

"На Благовещенье весну гука́ют до Пасхи" (Глн. Смл.);

"Весня́нки поют от Благовещенья и до Вознесения, когда кро́сна ткали, в доме и на улице" (Мурыгино Пчн. Смл.);

"Як пост начинается — пою́ть весня́ные. Эти песни до Пасхи пели, а потом их не пою́ть" (Хтм. Мгл.);

"На четвёртой неделе поста, называлась Четвёртая Середа́, начинают весно́вые песни петь. И поют до Пасхи" (Липовка Хтм. Мгл.).

Но при такой системе обозначения возникает довольно много странностей. Это происходит в тех случаях, когда один из праздников *живёт в числе* (например, Благовещенье — 7 апреля), а другой является передвижным (как Пасха или Вознесение). Причем, амплитуда между ранней и поздней датами передвижных праздников равняется примерно месяцу. В результате в традициях, где весну гукают с Благовещенья до Пасхи, в те годы, когда Пасха ранняя и совпадает с Благовещеньем (предельный случай), весну гукают всего один день, а когда Пасха поздняя, то в течение целого месяца и т.п.

Кроме того, обращает на себя внимание разброс в датах как начала, так и окончания пения весенних закличек. Однако если мы вспомним о размытости границ ранневесеннего периода транзита, то это не покажется странным. Заметим также, что даты, фигурирующие в определении сроков исполнения песен, совпадают с рубежными датами ранневесеннего периода транзита и варьируют в тех же пределах.

Но есть еще и другой способ в обозначении временного периода звучания весенних закличек: по определенным явлениям, происходящим в природе весной. Например:

"Ранней весной, когда речка разливается, гука́ли весну. Крича́ли на проталинах, когда начинает появляться трава" (Марковка Хтм. Мгл.);

"Як снег тает, начинают гука́ть весну. На па́водок, як река разливается, ходили к речке петь" (Липовка Хтм. Мгл.);

"Весной, когда вода разливается, гука́ли весну" (Крсн. Смл.);

"Весня́нки пели девчата, когда расста́е снег. Пели в полово́дье у пу́ни" (Крсн. Смл.);

"Весну гука́ли: а вот на горку собираемся, где проталина. Пели. Начало весны называлось 'проталины' " (Новоселки Бр. Бр.);

"Весну́ гука́ли, как снег доло́й" (Осово Рдн. Смл.);

"Как лёд идёт — пели на горе" (Кошевичи Рдн. Смл.);

"Весня́нки пяю́ть, як снег расста́е и вода пойде́ть" (Жлб. Гмл.);

"Весну́ гука́ють, як снег начинаеть таять и пока тёпло станеть" (Громашево Рсл. Смл.).

Кликают весну "только до наступления теплых весенних дней", замечает М. Довнар-Запольский (70, с. 283).

"Весенние песни девки поют по вечерам до самого начала обработки земли" (236, III, с. 157) и т.д.

Бросается в глаза удивительное единодушие в выборе природных критериев для установления начала весны (это ледоход и появление проталин — следствие таяния снега) и ее окончательного прихода (наступление теплых дней, дающее возможность приступить к пахоте и севу). Данный способ определения сроков исполнения весенних закличек выглядит более естественным, поскольку, даже называя церковные даты, носители традиции всегда обязательно вносят уточняющие указания на природные процессы. Например:

"На Благовещенье, как проталины, гука́ют весну́" (Волоковая Смл. Смл.);

"На Пасху на горе кричали весну, когда снег сошёл" (Савеево Рсл. Смл.);

"На Благовещенье бабы молодые на горе пели постовы́е песни. Смотрели, как лёд по реке идёт" (Арельск Трб. Бр.) и т.п.

А кроме того, этот способ сразу снимает возникшие в связи с обозначением сроков по церковным праздникам противоречия. Интересно, что неестественность определения сроков пения по датам ощущается и самими исполнителями. Ср.: "Весну́ на Благовещенье гука́ют. Весно́вские до тех пор пою́ть, пока не ору́ть. Когда ранняя весна и на Благовещенье вовсю ору́ть, то уже не гука́ють весну́" (Трилесино Чск. Мгл.). Ср. также: "Если весна ранняя, то её гука́ли на Евдокию, а если поздняя — то на Благовещенье"

(Клюкино Хсл. Смл.). Или, например, З.Радченко замечает, что в Гомельском уезде первый раз поют на Сретенье одну веснянку, потом перестают петь, пока не потеплеет. А с марта начинают петь каждый вечер (167, с. XXII).

Такую двойственность и противоречивость в установлении сроков исполнения песен и размытость границ ранневесеннего периода транзита прекрасно объясняет, как нам кажется, гипотеза, высказанная еще в начале века Е. Аничковым (14, II, с. 57) и в более четком виде сформулированная Н.Толстым: "В самых общих, сильно огрубляющих чертах, можно сказать, что развитие шло от окказионального обряда к календарному, от обряда, вызванного необходимостью, к обряду превентивному, предупреждающему, от обряда темпорально (временно) не закрепленного, к обряду, закрепленному во временном отношении, то есть к календарному.

Этот процесс происходил и продолжает происходить сейчас в тех славянских зонах, где живы еще традиции народной духовной культуры" (212, с.97). Отсюда со всей очевидностью следует, что приурочивание определенных ритуальных практик (в том числе и обрядового пения) к конкретным календарным датам является довольно поздним достижением, а в России, по всей вероятности, связанным с принятием христианства и совмещением двух календарных систем: народной земледельческой и церковной. Причем, именно в способе определения сроков исполнения календарных песен вообще и весенних закличек в частности по явлениям природы проглядывают черты архаической календарной системы, что может служить одним из доказательств в пользу приведенной выше гипотезы.

Чрезвычайно важно и то, что исполнение весенних закличек всегда связано с регламентацией места и времени, а также с определенными ритуальными действиями, производящимися синхронно пению. Так, закликали весну, стоя на крыше бань, гумен, на берегу реки, *коло во́зера, на горочке*, на проталинах (то есть тоже на высоком месте, так как именно там в первую очередь появлялись проталины), на поле, рядом с *реля́ми*, у пу́ни, на кладбище и т.д.

Ср.: "На Благовещенье весну гука́ют: залезают на дрова или на крышу. Пекли пироги. Приносят решето, нарезают туда пирогов. Птицам побросаем" (Халеево Мнст. Смл.).

"Выходим, на дро́вы забираемся с пирогами и поём весну́. И пироги на крышу бросили" (Крсн. Смл.).

"Як придзіць блыгавешчыньня, дык дзеукі, хлопцы (і мыладзіцы, але мала) ідуць, дзе вісока, дровы ці мяльля кылы лазьні, узьлезуць, сыдзяцца і гукаюць вясну. Сьпірша пяюць: "Блыгыславі, Божа, Прячыстая маці вясну загукаці" (54, с. 68).

" — А весенние песни когда начинают петь? — А когда? Как тёпло. Вясной жа в холод же не пойдёшь на берег петь песни. Мы всегда на берегу пели. У нас там сухо, хорошо" (Кошевичи. Рдн. Смл.).

"А на Благовещанья идём, иде́ рожь посе́яна. Мамки напякуть нам пирогов, сяке́ть картошки — сяче́нечек назывался. Пайдём на жито, ну иде́ проталинки уже были. Собярёмся ну и пяём там песни 'Ай весна́ красна́.' Одну пяём. Пироги кидаем вверх, а ён у грязь ува́лится, абатрём — ядим" (Белый Холм Глн. Смл.).

"Щас во́та во стаить о дво́рня первая, тут были́ берёзки и кладби́ща, туда выходили на Благовещенье... Пирожки напякуть матки нам мале́нечких. Ну, туды мы выходим и пирожки свои кладём на моги́лочку, ну и начинаем песни там петь 'Весна красна...'" (Коншино Крд. Смл.).

Как правило, это происходило вечером:

"На второй неделе поста девушки по вечерам выходили за село и пели веснянки" (130, с. 469).

"Гукают весну каждый вечер, начиная с Благовещенья..." (174, с.147) и т.д.

Пение весенних закличек, то есть собственно призывание весны, сопровождалось действиями, которые могут быть интерпретированы как ритуальное кормление: "Пирогов брали, яички варим. Вверх кидали пироги эты: 'Красна́ весна́! Прими пироги! Красна́ весна́! Прими пироги!'" (Яковлево Глн. Смл).

"Весну́ гука́ют на поле: скатерть расте́лют, пироги разло́жуть" (Климщина Пчн. Смл.).

"На Благовещенье на улице с пирогами гука́ют весну́, чтоб приходила скорей" (Мнст. Смл).

"На Евдоке́ю встречали весну с пирогами. Высо́ко заберёшься и гука́ешь весну́" (Шмч. Смл.).

Часто обрядовый хлеб, с которым выходили *кли́кать весну́*, пекли в виде птиц:

"На Со́роки выходят с пту́шками, гука́ют весну́" (Хсл. Смл.).

"Весну́ гука́ют на Авдоке́ю: жаворо́нка поса́дят на дро́вы и поют" (Соино Шмч. Смл.) и т.д.

Необходимо отметить, что призывание весны является исключительно женской прерогативой. В большинстве традиций весенние заклички исполнялись только девушками и молодками (то есть женщинами, первый год состоящими в браке), значительно реже — бабами: "Девушки в Великий четверг кликают весну, и, ежели открылась река, входят в реку и, одна за другую схватясь за руки, припевают: 'Весна красна, приди, весна, с милостью'" (г.Буя Костромской губ. — 82, с. 49). "Весня́нки пели девчата, когда расстает снег" (Крсн. Смл.) и т.п. (см. также приведенные выше интервью). Причем, в ряде старых свидетельств отмечается нежелательность присутствия мужчин при совершении обряда. Так, М. Довнар-Запольский пишет, что в Мозырском у. кликают весну на улице девушки и молодицы, а "появление мужчины заставляет их удалиться" (70, с. 283). Возможно, с этим связаны такие тексты веснянок, в которых ругают, *дра́жнят* парней. Ср.: "Весну́ гука́ли: 'Весна́ красна́!' А тады ребята ту́та, мушшыны, а тада играють им. Ну так жа нельзя! — на ребят, гово́рить, порви́ще, на девок — здоровьи́ще, гово́рить, девкам чашку круп, ребятам — ску́лля в пуп. От так играют" (Болтунино Глн. Смл.).

На Слобожанщине (Украина) такого рода песенки называют также *ла́йками*. Как нам кажется, в них отражаются характерные для социальной группы неженатой молодежи отношения противоборства и противостояния.

Со слов исполнителей известно, что веснянки всегда исполняются громким напряженным тембром: *ва ўсю галаву́ крычаць* или "весну только висо́ко надо петь, иначе голос рвётся" (Крм. Гмл.). Ср.также: "Весну́ гука́ли на Благовещенье, один день толька — 'Ой весна красна!' — Одну песню пели? — Одну. Больше мы ня пели. Кричать, пока не надоест! Кричим и кричим, пока нам не надоесть! ..." (Яковлево Глн. Смл.). Или: "Быва́лы ны папо́ву лазьню узьлезім і пяём, аж ўсё трашчыць" (54, с. 182).

Если суммировать все вышесказанное с учетом более широкого этнографического контекста, то можно прийти к следующим выводам.

Призывание весны при помощи обрядового пения, сопровождающегося ритуальным кормлением, является по существу приглашением предков-опекунов хозяй-

ства с целью обеспечения безболезненного прохождения кризисного этапа в жизни природы. Причем, существует принципиальная разница между двумя видами обрядового пения, а именно пением во время закликания весны и пением в рамках волочёбного обряда. Если волочёбные музыкально-поэтические тексты "произносятся" от имени потусторонних сил и обращены к живым, то весенние заклички имеют прямо противоположную направленность. С этой точки зрения вполне логичным выглядит предшествование закликания весны волочёбному обряду (сначала предков призывают, затем они приходят).

Обрядовое пение вкупе с усиливающими его действие темпоральными, локативными характеристиками, а также ритуальными действиями, представляет собой один из языков общения с представителями "того" света, причем одним из наиболее "доходчивых" и мощно воздействующих ("убедительных") языков. В связи с этим встает вопрос о магической функции пения, вопрос о том, в чем она заключается. Как нам кажется, эту проблему совершенно невозможно решить, основываясь только на отдельно взятом жанре календарных песен. Но, подвергнув анализу существующие в народной традиции предписания петь и запреты на пение в течение календарного года, можно прийти к некоторым заключениям. А именно: обрядовому пению в народной культуре, по всей вероятности, приписывается способность усиливать определенные качества и процессы, происходящие в природе. Причем, обрядовое пение в равной степени может интенсифицировать как желательные, так и нежелательные природные процессы, чем и диктуются требования или запрещения петь в конкретные промежутки времени.

Почти во всех восточнославянских традициях отмечается необходимость пения во время ледохода с целью ускорения его прохождения: "Весну гука́ли, как па́водок пойдёт. Река спа́лася. И песни спа́лись" (Осово Рдн. Смл.). Или же во время таяния снега: "Весенние песни поют, как снег долой гонит" (Никонцы Рдн. Смл.) и т.п.

Кроме того, как было отмечено Т.Агапкиной, особое значение придавалось первым звукам, которые "очерчивают некое культурное пространство и сообщают всему тому, что находится в его пределах, искомые качества, например, плодородие и социо-возрастное развитие, не говоря уже о том, что они как бы закрывают это пространство от любых неблагоприятных воздействий извне" (6, с. 9).

Ср.: "У кото́ром концы́ ве́сну ра́ньшэ запе́юць — бу́дзе лён хоро́шый" (Стодоличи Ллч. Гмл. — там же, с.11). Или: "На Благовещенне в яко́м краю́ перш заспева́ють (зразу после обеда мо́на спева́ть), ў том краю́ вперёд пи́йдэ деўка за́миж" (Червоная Волока Лгн. Жтм. — там же). Или: "То от ў туом концу́ заспива́юць и здесь, то ка́юць, дава́йце заспива́емо, шчоб там не ўопереди́ли, шчоб тут грозы́ не так було́, шчоб тут весели́й бы́ло, в гэ́том краю́, шчоб там град збива́ў бо́льшэ, бу́ра така. То ўсё напро́ци дожжа́, напро́ци ле́та" (Стодоличи Ллч. Гмл. — там же, с.11). Во всех приведенных выше интервью хорошо заметен элемент соревнования между группами певцов, старающихся перепеть друг друга.

Запреты на пение, напротив, связывались с такими состояниями природы, когда нужные процессы еще не начались. Они часто определялись широко распространенными у восточных славян поверьями о том, что на зиму земля "замыкается", а "отмыкается" лишь весной: "На Благовещэне, кажуть старые людзи, земля рождаеца. Одным словум, кажды корэ́ньчык пу́йдзе жыву́й на Благовещэне" (Ллч. Гмл. — 8, с. 86). Недаром в текстах весенних закличек часто встречаются мотивы "отмыкания" земли, например: *Галочка-ключница, вылети с-за моря, отомкни землю...* и т.п.

Как пишет Т.Агапкина, до тех пор, пока земля "спит", "замерла", ее нельзя трогать: "рыть, копать, городить заборы, вбивать клинья, а главное — пахать и сеять" (там же, с. 85). К действиям, которые могут потревожить землю в это время, исследовательница относит и пение и в доказательство своей мысли приводит следующее высказывание носителей традиции: "До Благове́шенья, як заспива́ють, то коли́сь поп прибежы́ть и ўжэ их ви́зме и бье ўжэ их. Это шоб до Благове́шеньня пи́сне спева́ть: ко́рень не ожыва́э, нельзя пэрэба́ўночку (название песни — *О.П.*) спевать. А як ўжэ Благове́шенне перейдэ́, то ўжэ спева́ють. Поп запрешшал, батьки́ не давали спева́ть" (Выступовичи Овр. Жтм. — 6, с. 9).

Нам же кажется, что запрет на пение до момента "отмыкания" земли связан с тем, что пение способно усилить такое качество земли в этот период, как ее мертвость. А когда земля уже "открылась", пение способствует ее быстрейшему "разогреванию".

Наконец, широко известен во многих традициях запрет на пение во время пахоты и сева, что также отме-

чала Т. Агапкина: "Вообще в восточнославянском календаре есть немало запретов, ограничивающих весеннее обрядовое пение по причинам, связанным с вегетацией культурных растений. Обычно петь запрещали либо до пахоты, либо в период, когда пахота начинается... Во Владимирской губ. песен не пели до самого начала пашни, чтобы был хороший урожай хлеба" (6, с. 9). Ср. также: "Если во время сева льна услышишь пение человека или птицы, то лен не уродится" (236, с.349). Е.Романов свидетельствует: "Гукают весну каждый вечер, начиная со дня Благовещенья и до тех пор, пока не станет можно пахать землю, а тогда гукать весну старики не позволяют, и девушки начинают петь веснянки, не приуроченные к определенному дню" (174, с.147). Или: "Как се́ют — больше весны́ не пою́т" (Крп. Мгл.). Или: "Веснавы́е пают — ще работы нема́ (в поле — *О.П.*)" (Ргч. Гмл.) и т.д. Причина, по которой возбраняется петь во время пахоты и сева, заключается, по нашему мнению, в том, что зерно, брошенное в землю, еще мертво, является как бы "покойником" (вспомним об осмыслении пахоты и сева как похорон), а значит обрядовое пение в этот момент способно либо задержать всходы, либо вовсе воспрепятствовать прорастанию зерна. "По-видимому, — как пишет Т.Агапкина, — подобные ограничения можно толковать в контексте аналогичных запретов на любые интенсивные действия вблизи пашни во время (или до) начала полевых работ из боязни повредить земле (уже обремененной семенем, готовящейся его принять или просто еще погруженной в зимний сон). Назовем в этой связи запрет скакать на досках после сева, играть на некоторых музыкальных инструментах, водить хороводы (до начала пахоты)... В традиционной культуре пение воспринималось не как форма досуга, а как определенное действие, обладающее огромной силой — созидательной и разрушительной — в зависимости от того, на что оно было направлено, производилось ли с соблюдением установленных правил и т.п." (6, с. 9).

Этномузыкологи давно заметили, что насыщенность обрядовым пением и его интенсивность в весенне-летний период намного превышает их в осенне-зимнее время. Более того, только весной и летом в ряде традиций используются особые исполнительские приемы, такие как *гу́канье*, — применение которых в другое время запрещено: "Весня́ные обгу́киваются. Жниво́ гука́ются.

Летом тольки обгу́киваются, а в осень — не. Тольки те ж, что на поле спева́ють, а такие уже не будуть обгу́киваться. На поли тольки обгу́кивают" (Страдубка Лв. Гмл.). Или: "Весна и жниво́ обгу́киваются. И обгу́кинаются тольки на поле" (Острогляды Брг. Гмл.).

Отметим еще раз чрезвычайную строгость в регламентации обрядового пения в народном календаре. Известно, что в Полесье весну закликали на Благовещенье громким, зычным пением на воздухе. Однако заклички могли петь и раньше, во время Великого поста, но в этом случае тихо и в доме (148, с. 44). Ср. также: "На Благове́щенне так встречаем во́сну, а до того нэ ма́еш права спэва́ть на дворе" (Червоная Волока Лгн. Жтм. — 6, с. 8).

Несвоевременное пение, нарушающее установленные традицией правила, грозило очень серьезными негативными последствиями. Ср.: "На Благовещенне перший раз веснянку спевають, если раньшэ петь, то холод бу́де, снег бу́де ити, град усё повыбьёт" (там же, с. 9). Или: "Ежели летом заиграть вёшнюю песню, — считали местные жители, — то шолуди заведутся" (6, с. 8). Как нам кажется, это можно объяснить тем, что ритуальное пение, по существующим в народной культуре представлениям, является одним из самых мощных средств воздействия на природу, а потому должно употребляться не всегда, а лишь в случае крайней необходимости, которая в земледельческих сообществах возникает в связи с получением урожая. В осенне-зимний период, когда земля "спит", "замерла", нет нужды и даже вредно применять столь сильно действующее средство, как ритуальное пение.

Ранневесенние хороводы. В настоящее время накопилось уже достаточное количество сведений, позволяющих говорить о том, что хороводы имеют отношение к особого рода магическим практикам, в основе которых лежит определенным образом организованное движение (см. 4, 8). Такой вывод был сделан Т. Агапкиной на материале масленичной обрядности славян, где танцы и хороводы осмысливаются как действия продуцирующего типа, "направленные на обеспечение ускоренного роста и развития культурных растений: повсеместно — льна и конопли, а также хлопка, овса, жита, картофеля, репы, моркови, мака и т.п." (4, с.160). Однако в другом месте Т. Агапкина замечает, что "в отдельных восточно- и южнославянских тра-

дициях рост культурных растений связывался иногда с движением весеннего хоровода или обрядовой процессии" (8, с. 50). Вероятно, не случайны такие названия широко распространенных у восточных славян весенних хороводов, как "Просо", "Мак", "Лен" и т.п. Ср. также: "Радуница. Ходят, едят на могилах. По дороге с могил бабы-веселухи и девки принимаются за хоровод: 'А ну-ця, тайчки, на долгий лён, штоб лён радзиў!"(114, с. 5-6). Любопытно заметить в этой связи, что в ранневесенний период иногда встречаются обозначения определенных видов хороводного движения, отсылающие к ткачеству: *снавать, ткать* (Избичня Кмр. Бр.). Исполнение такого рода хороводов должно способствовать успешному выполнению этих работ во время Великого поста.

Уже говорилось о том, что ареалы весенних закличек и ранневесенних хороводов соотносятся по принципу взаимодополнительности, что имеет под собой, по всей видимости, глубинные основания. Вместе с тем, необходимо отметить, что в русско-белорусском пограничье есть зона, где происходит наложение двух ареалов и где весенние заклички и хороводы сосуществуют. Приведем описание одного из уникальных обрядов закликания весны, зафиксированного в наше время в Солигорском р-не (Гмл.). Несмотря на то что ранневесенние хороводы не характерны для белорусской этнической территории в целом (их развитые циклы известны только в восточных районах, в русско-белорусском пограничье), в этой локальной традиции они играют важную роль в названном ритуале. Интересно, что сам обряд называется *заскáкванне* или *затанцóўванне* весны и заключается в том, что девушки гуськом идут вдоль деревни, останавливаясь возле каждой хаты, где водят хоровод и просят хозяев присоединиться к ним. Таким образом они доходят до противоположного конца села и там гукают весну (38, с. 30). Из приведенного описания видно, что хороводы и заклички выполняют в данном случае практически одну и ту же функцию.

На русской территории в тех традициях, где весенних закличек нет, их функцию берут на себя хороводы, о чем ярко свидетельствуют сроки и условия их исполнения. Обратимся к высказываниям исполнителей, где сроки указаны по церковным праздникам. Ср.: "С Пасхи и шесть недель танки́ во́дять. На Ро́дичи з мо́гилок иду́ть —танко́м" (Новая Погощь Сзм. Бр.). "В Гове́йны — на Вербное, Благовещенье песни пе́ють, хороводы во́дють. А на Пасху уже не во́дять"

(Кмр. Бр.). "Только в Вербное и Благовещенье карагóды водили, а так в пост не пели. И на Егория карагóдные песни" (Бакшеево Бр. Бр.). "Хорово́ды на Свят э́й (на Пасхальной неделе — *О.П.*)" (Волоковая Смл. Смл.). "В Гомельском у. с четверга Пасхальной недели — Вели́кдень мёртвых — девушки начинали водить карагоды около каче́ль" (174, с.177). "После Благовещенья можно весну спевать, что на Пасху: и 'Василька́', и 'Танка́' — велико́дные" (Острогляды Брг. Гмл.).

Но не менее важны и природные приметы, по которым судят о наступлении поры вождения хороводов. Ср.: "Танки́ води́ли с проталин и до пахоты" (Берёзовая Роща Вгн. Бр.). "Как снег начина́е расстава́ть, как снег начина́е таять прота́лками — начинають танки́ води́ть. Бугóр растане́ — на нём водять. На Благовещенье, Вербное" (Денисовка Сзм. Бр.). "Вербное — это уже весна начинается. Это весенние песни играли. Как только начинается эта весна, так это уже карагоды танцевать. — А когда весна? — Ну как? Начинают прота́линки..." (Страшевичи Жрт. Бр.) и т.п.

Обратим особое внимание также на то, что водить хороводы (как и петь веснянки) можно было только до начала весенних полевых работ: "Хороводы водили: как высохнет и до пахоты" (Берёзки Хтм. Мгл.). Или, например, у старообрядцев-беспоповцев Верхокамья весной, то есть после сева, запрещалось "ходить круга́ми", иначе "хлеб позябнет" (139, с.106).

Характерной чертой хороводных песен у восточных славян является наличие довольно развитых рефренов или припевных слов. Интересно, что и они имеют временную, календарную прикрепленность. Так, В. Добровольский писал, что некоторые из припевок народ называет *божка́ми*, причем время их употребления в песнях строго и зависит от обработки полей. "Во многих местностях до запашки полей считается грехом петь припе́вок 'ле́лим', на Миколу уже разрешается припе́вок 'лелим ё' и протяжныя песни" (67, с. 291).

В некоторых местностях, как уже упоминалось, ранневесенний период оформляется достаточно развитыми хороводными циклами, обладающими внутренней структурой. В таких циклах чрезвычайно важную знаковую роль играет смена типа движения. Например, в полесских селах Сумщины пасхальный период в музыкальном плане является одним из доминантных. Он отмечен *великóдными* танками и хороводами, вождение которых на Благовещенье и Пасху преследовало ярко выраженные продуцирующие цели: "Тан-

ки́ водили, шоб лён родился" (Кренидовка Сбд. См.). *Велико́дные* танки здесь характеризуются почти исключительно круговым движением. В ряде случаев оно может быть усложнено либо за счет игровых моментов, либо за счет орнаментации. Ср.: "Уже к Пасхе можно и разговляться, можно и песни петь на Благовещенье. Можно было танки́ води́ть. Это уже как Пасха считалось. Танки́ води́ли: брались за руки и кру́гом ходили. Идёшь туды́ (по солнцу — *О.П.*), а голова закру́жится — на друге́й бок. А 'У крибо́го танка́' тогда уже детей одного посо́дишь тут, другого тут, третьего тут. И тады круго́м их так обвяде́шь. И пошел змейкой ходить. И так выведешь, что дети уже в кругу́. На Благовещенье начинали велико́дные песни петь. На Вели́кадень все уже на горе собираются. ... Бабы хороводы водять, мужики кра́шенки (крашеные яйца — *О.П.*) бьють" (Очкино Сбд. См.). Однако на второй день Пасхи — последний день звучания *велико́дных* песен — происходит резкая смена типа движения, когда вместо танков *ведут стрелу́* (Очкино Сбд. См.), *у́тку* (Мефёдовка), *журавля́* (Жихово), то есть идут шеренгой, взявшись за руки, через все село и вокруг него. Ср.: "Стрелу́ води́ли: бя́рутся за руки и: 'Лети стрела удоль села' — на ту́ю улицу бега́ть шаре́нгой, за́ руки бя́рутся. Да́йде до последней — ста́неть. Последний опять вяде́ сюды 'стрелу́'. Это на Пасху. Это уже не тано́к. У нас кажуть: по селу 'стрелу́' ведуть — на второй день Пасхи" (Очкино Сбд. См.).

Локативные характеристики, сроки исполнения хороводов, связанные с предписаниями и запретами на их вождение, состав участников — все это свидетельствует о том, что они так же, как и веснянки, обладают ярко выраженной магической функцией:

Дзе карагод ходзіць, там жыта родзіць,
А дзе ён не быва́е, там жыта ўлягае.

Пасхальный тропарь "Христос воскресе". За многие века сосуществования в одной среде церковная и народная традиции, типологически и генетически различные, породили множество явлений, возникших на их пересечении. Одним из них является пасхальный тропарь "Христос воскресе", который нашел свое место в народной календарной системе. Мы здесь не будем касаться вопроса о степени и способах его трансформации под воздействием народного музыкального мышления (о чем подробно

см. 75), а остановимся лишь на механизмах его включения в календарно-песенную систему.

По наблюдениям М.Енговатовой, "пасхальный тропарь распространен в народной традиции достаточно широко и органично вошел в систему местных, прежде всего календарных обрядов, функционируя сходным с календарными песнями образом" (75, с.72). Кроме того, "в подавляющем большинстве сел пение тропаря обозначают термином 'Христа кричать', что ярко отражает манеру его интонирования, сходную с календарными песнями: пение громким, напряженным, зычным звуком" (там же, с.73).

Как и календарные песни, он имеет определенные сроки исполнения (и в церкви, и в народной традиции) — от Пасхи до Вознесения. Однако, если для первых, как мы старались показать, более органичным является определение сроков их звучания по явлениям в природе, а не по датам; то для пасхального тропаря в силу его церковного происхождения фиксирование сроков пения по церковным праздникам представляется вполне естественным. Отметим также, что время его исполнения приблизительно (учитывая все календарные вариации) совпадает с ранневесенним периодом транзита, что позволило ему приобрести свойства музыкального маркера (наряду с весенними закличками и танками) этого временного отрезка. Именно поэтому в разных локальных традициях он мог звучать параллельно с весенними закличками.

Этот чисто церковный жанр на удивление органично вписался в календарные обряды и прочно занял там свое место. Например: "У нас когда вот Пасха пройде́ть, а на следующий вторник, на второ́й неделе бывают Роди́тели. Тогда собираемся мы на кладбище, расстилаем скатерть, что там принесли кушать, и три раза ходим кругом кладбища и Христа́ кричим" (Новоселки Бр. Бр.). Или: "Когда скот выгоняли первый раз на Его́рия — 'Христа́' пели. На Его́рию, быва́ло, скот выгонишь, и тады круго́м икону носим и поём 'Христа́'" (Морозовка Рдн. Смл.). В пос. Суземка Брянской области на Пасху ходили на кладбище с яйцами, там пели "Христос", затем на Родичи после обеда три раза обходили вокруг кладбища с пением тропаря, наконец, на Жён мироносиц собирались женщины, выпивали и пели "Христос" и "всякие песни велико́дские". А кроме того на Егорья в обед ходили коров доить и три раза обходили стадо, причем обход сопровождался исполнением пасхального тропаря. Или: "На Вознесе-

нье, значит, помню по большаку́ дю́же большо́я было игри́ща, танцы были́, игры были́. Ходили раньше в жито, носили ико́н. А носили ико́н протасе́и, играли 'Христос воскресе'. И мушшыны играли, и женщины играли" (Болтутино Глн. Смл.).

"Христа" могли петь также в любое время и при любых обстоятельствах в период с Пасхи до Вознесения. Ср.: "На Пасху Христа́ кричат до кукушек. Это у нас крича́щая неделя: кричали на улице, на работе" (Глоднево Брс. Бр.).

Интересно, что по народным представлениям в этот период "Христа" поют не только люди, но и небожители, спустившиеся на землю. Ср.: "На Ро́дичи 'Хрясто́в' пя́ють — и всё. Круго́м моги́лок хо́дять и так на моги́лках 'Хрясто́в' пя́ють. И на Пасху первый день тоже хо́дють так. А один поехал на Вознесение по ле́су. Навалил кряж, сосну. И взя́ло колесо поломалось. И ён стал подымать на Вознесение, стал подымать, стал сули́ться, матюки́ вали́ть. Идеть, 'Христос' пя́еть. Пришла, ка́же: 'Сегодняшний день никуды не ездют, а ты, ка́же, шо?' — 'Да', — каза́л. Лежал месяца два, спужа́лся да лежал. ... Это на Вознесенье же Божья ма́терь 'Христа' пела" (Новая Погощь Сзм. Бр.).

Вместе с тем, в ряде местных традиций известны случаи, когда пасхальный тропарь используется в несвойственной ему функции другого жанра. Так, например, он может выступать как бы в роли волочебных песен при обходе дворов на Пасху: "На Пасху ходили, икону носили и 'Христос' пели под ка́жными окошками. Это называется — богоно́сцы. Я сама сколько раз носила. Носим иконы, 'Христос' пе́им, нам яички за это дают" (Красная Слобода Сзм. Бр.). Или: "На Святой неделе образа́ носили. Зано́сят их в дом. Это называлось 'колосы́ топта́ть'. Солома по́слана, ведро со ржёй стоит у икон. О́браз покрывает хозяйка своим полотенцем. Батюшка служит, а люди в это время стоят на улице и кричат 'Христа́'" (Мостки Нвл. Бр.).

На наш взгляд, исполнение пасхального тропаря "Христос воскресе" следует отнести к разряду обрядового (в народном понимании) пения (наряду с весенними закличками и хороводами), что ясно проступает в особенностях его употребления вне церковного обихода.

Приуроченные лирические песни. Приуроченные к весне лирические песни, в отличие от обрядовых, не обладают магическими свойствами, что видно в характере их функционирования.

Во-первых, они звучат не только на протяжении ранневесеннего периода транзита (как весенние заклички и хороводы), но в тече́ние всего весеннего сезона, начало которого приходится на Великий пост, а конец — на Петровские заговины или Ивана Купалу. Иногда время их звучания может растягиваться вплоть до жатвы (нередки такие определения, как "весной и в жниво́").

Во-вторых, их отличает механизм календарного прикрепления. Большинство напевов приуроченных лирических песен являются политекстовыми. А основанием для прикрепления той или иной песни к определенному моменту времени, как правило (но нет правил без исключений), служит содержание поэтического текста. Так, например, песня "Ишла́, ишла́ Катюшенька бережо́чком" поется "як река идёт", а "Сады мои, садочки" — "як яблони цветут", "Пора, мати, жито жати" — в жниво, "Як пойду, пойду я в зелёные поля" — "весной по житу ходили, як жито ста́не зелёное", "Прошли сне́ги, пройдут и морозы" — "весня́ная" и т.п. Вследствие такого механизма две лирические песни, поющиеся на один напев, но различающиеся по содержанию поэтических текстов, будут атрибутированы народными исполнителями по-разному, чего никогда не бывает в отношении обрядовых песен (более подробно о приуроченных лирических песнях см. 224). Исходя из сказанного выше, можно сделать вывод, что если в обрядовых песнях центр тяжести падает на напев, который имеет знаковую природу, то в приуроченных лирических песнях определяющим началом выступает содержание конкретного поэтического текста.

В-третьих, в современных и даже в старых (конца XIX — начала XX века) этнографических работах не зафиксировано ни одного случая запрета на исполнение этих песен когда-либо в весенне-летний период. Они могут звучать и тогда, когда пение обрядовых песен возбраняется. А это значит, что такого рода песни не обладают магическими свойствами, присущими обрядовым.

Справедливости ради надо сказать, что приуроченная лирика с точки зрения музыкальной стилистики обнаруживает много общего с календарными обрядовыми напевами. Это выражается в узкообъемности мелодики, типе многоголосия (чаще всего гетерофония, иногда — с элементами бурдона), манере звукоизвлечения и тембровых характеристиках. Вместе с тем, музыкально-ритмические формы лирических песен и особенности их функционирования являются теми критериями, которые не позволяют перепутать их с календарными обрядовыми песнями.

ТРОИЦКО-КУПАЛЬСКИЙ ОБРЯДОВЫЙ КОМПЛЕКС

1. Этнографический очерк

Троицко-купальский обрядовый комплекс является центральным в календарном цикле. Во всех восточнославянских традициях он, как правило, чрезвычайно развит, насыщен и включает в себя множество компонентов и разнонаправленных магических практик. В силу этого обстоятельства его сложно описать.

Этот обрядовый комплекс в большинстве случаев осознается как пограничный между весной и летом, так как он приходится на пик расцвета природы. Практически всегда он имеет форму четко выраженной синтагмы, что ясно читается на всех уровнях его организации. Довольно часто синтагматические связи внутри ритуала бывают выражены и в обрядовой терминологии лексической парой *встреча/проводы*, хотя центр тяжести приходится все же на конец ритуала, то есть на проводы.

Интересующий нас обрядовый комплекс занимает довольно протяженный период времени. В разных традициях его крайние точки варьируют в следующих пределах: Вознесение (*Ўшéсстя, Шóстое*) — Троица; Вознесение — петровские заговины; Троица (Семик) — петровские заговины; Троица — Иван Купала; Троица — Петров день. Следует отметить, что в различных восточнославянских традициях название этого комплекса связывается с доминантной для него в сознании носителей традиции да-

той. У русских таковой является Троица, для украинцев и белорусов — Купала. Вместе с тем, типологическое родство совершаемых в это время ритуалов достаточно очевидно и отмечалось многими исследователями (Е.Аничковым, В.Проппом, Л.Виноградовой, С.Толстой и др.).

Обращает внимание тот факт, что данный обрядовый комплекс является средоточием широкого круга мифологических представлений, выраженных в быличках и народных поверьях, нередко выступающих как бы метаязыком, объясняющим ритуальные действия, мотивирующим их.

На всей восточнославянской территории существует общий набор обрядовых компонентов, входящих в этот комплекс. Но в наиболее полном виде (то есть в широком контексте мифологических представлений и ясности мотивировок) он представлен на западе восточнославянской зоны. Поэтому материал из западных областей будет для нас основным, базовым.

По поводу отдельных разновидностей троицко-купальского обрядового комплекса существует большое количество работ, назовем лишь основные из них преимущественно последнего времени. Так, русальной традиции посвящены известная работа Д.Зеленина (88), статья Л.Виноградовой (49), о ритуале похорон кукушки писали Т.Бернштам (28), О.Терновская (197), Е.Журавлева (80), в исследовании Г.Тавлай анализируется белорусское купалье (190) и др. Мы будем опираться на результаты этих исследований, широко использовать высказанные в них идеи.

Как и любой переходный между сезонами период, то есть кризисный период в жизни природы, это время характеризуется размыканием границы между двумя мирами и, как следствие, появлением душ умерших на земле, вступлением их в контакт с живущими.

Для восточнославянской традиции в настоящее время реконструируются представления о некоторой стратификации покойников, среди которых различаются умершие "своей" смертью ("старики", "деды", "предки", "родители") и умершие "не своей" смертью и не изжившие свой век (дети и молодежь) (49, с.128). Последние представлялись наиболее опасными, так как именно они становились "ходячими", то есть посещали живых, тревожили, пугали их и могли навредить (там же, с.92). В исследованиях последних лет показано, что "троицкие праздники (и купальские тоже — *О.П.*) были пе-

чи" и "проводов") исключительно душ умерших детей, девушек и молодых женщин, поэтому все основные ритуалы считались девичьими и женскими" (там же, с.128). К таким выводам побуждает большое количество экспедиционных данных, собранных в последние годы. Используя идеи вышеназванных исследователей, мы постараемся иллюстрировать их еще не опубликованными полевыми материалами (участником записи которых является и автор), тем самым вводя их в научный обиход.

Русалки. Одним из персонажей интересующего нас обрядового комплекса являются русалки. Основным источником информации о данном персонаже служат существующие в народной традиции поверья о русалках и данные обряда "проводы русалки", широко распространенного в полесской зоне.

Поверья о русалках содержат весьма важные сведения об их происхождении:

"Дитя некрещёное як закопа́ють — русалкой ста́новится" (Оздамичи Стл. Брст. — 49, с. 91).

"Хто родитца ци помре на Русальном ты́жне (неделе — *О.П.*), той русалкой бу́де, вроде, покойнык той" (Озерск Дбр. Рвн., там же, с.91).

"Молодые девушки умирали. Поу́мирали, да не успели замуж выйти, молодые девушки. Зове́тся русалка" (Кривоносовка Сбд. См.).

"Ну вот приме́рно, девочки як поме́рли молодые, ка́жуть: яны ж хо́дя тяперь русалочками по житу" (Боровичи Сбд. См.).

Кроме того, русалками становились неправедные покойники — утопленники, удавленники: "Ну, гово́рять, что, мол, которые то́нуть. Купаются да и тонуть. А потом вот на э́тыи дни они вроде выходять" (Красная Слобода Сзм. Бр.). Именно поэтому "зали́вщиков, уда́вщиков, присы́пщиков (приспанных матерью грудных детей — *О.П.*) поминают один раз в год — под Духа" (Мостки Нвл. Бр.).

И, наконец, люди, похороненные без соблюдения христианского обычая: "Ну, ка́жуть, что это люди мёртвыя. Видно тады эти заклятия не делали: без попа́ хова́ли" (Новая Погощь Сзм. Бр.).

Выглядят русалки либо как молодые красивые девушки, либо как страшные бабы. Вместе с тем, в их облике всегда есть черты, говорящие об их принадлежности к "тому" свету. Ср.: "Русалка сидит на берёзе и поёт песню: 'Матка женит-

ся, батька замуж де́нется'. Всё наоборо́т пели русалки. И колыха́лися: березинка к березинке стя́гивают. У ле́се жили́. Косы распу́скивают и гушку́ются (кольшутся — *О.П.*). Красивые, молодые, только голые — ни одёжи, ничего" (Струмень Крм. Гмл.). Или: "Русалка, ну, страшная такая, размалёванная. Женщина обыкновенная — русалка. Мы пойдём коло жита — боимся русалок. Ну, вы ж яе́ узнаете: у ей волосы длинные, черные, сама йна страшная, юбка длинная" (Берёзино Рдн. Смл.). (Более подробно о том, как выглядели русалки см. 88, 49.)

Большую часть времени русалки находятся на "том" свете, однако в определенный период времени — на *русальной, руса́личьей, руса́льской, гряно́й* и т.п. неделе, они появляются на земле и вступают в контакт с людьми. Ср.: "...Когда-то еще бабушки помнили, что были русалки. И е́ты русалки, как поедуть скороди́ть, вечером, вот у день поедуть скороди́ть до заката сонца. Пока за́йдеть сонца, чтоб у́ двор приехать, чтоб ещё при сонцу. Как заходит сонца, так сажа́ются на борону́ и е́дуть ены́. А если на человека — щеко́чуть человека. А потом уже как-то заклятие делали, и не стало русалок. Как в поле поедуть, сотке́ль яны, как сонце садится, набира́ются?" (Арельск Трб. Бр.). Или: "Русалки ... приходили в сумерки, во время ужина. В тре́щинки глядели и просили: 'Кума, дай кусочек хлебушка детя́м моим!' Когда ей подают хлеб, она за руку цапа́ет. 'Кума, дай мне иго́лочки, дитя́м рубашки надо пошить!' — и опять в лес уходили. Чтоб русалки в окно не влезли, хату раньше строили с окошками вверху. Их боялись, потому что они защекочут, если человека поймают" (Литиж Кмр. Бр.). Или: "По лесу, ка́же, ходили русалки на Троецкой. Троецкие русалки. Колись ходили, ка́же, в ле́се и поймали одну девку-русалку. И привяли её дамоу. И она, ка́же, год сидела. Ничо́го не бра́лась ни есть, ни пить, а только коли печь топится, варится карто́ха, пар э́той иде́ть. Прие́де, ка́же, к па́ру, наколта́ется (наглотается — *О.П.*) и сидить. А подышло́ то́е время, яна, ка́же, сидела-сидела так. Колись маленькие воко́нцы были́, и яны́ сидели на том вон — такие по́лочки бы́ли. И яна, ка́же, сидела-сидела, ноги подогну́вши, и закричала: 'Вой, наши идуть!' В ла́дки (ладони — *О.П.*), ка́же, заля́скала и ви́скочила, и пошла, ка́же, побе́гла. Наши, ка́же, йдуть! Нату́ральные де́уки идуть, за́ руки, ка́же, у́зя́уши, по ле́су ходють". (Денисовка Сзм. Бр.). Их видят также бегающими по житу, колышащимися в лесу на ветвях деревьев и т.д.

Встреча с русалкой, как правило, таит в себе опасность для людей. Русалки могут защекотать до смерти,

утащить в воду, потопить, забрать с собой на "тот" свет. Ср.: "Это рассказывала мама. Мы водили колись коней на ночлег. И повяли коней хлопцы... Ну и пожилой был старичок з ними. Кони теи пасутся, а конь был один запряжёный в дроги. А этый самый хлопец уже лёг на дроги да и спить. А етый старик не спал... был там далеко где-то коло коней. И чуе: идуть еты самые русалки, идуть они гурьбою. И вот идуть и юхають: 'Юх, юх, юх!' Подышли к возу, к етому хлопцу. Ён спить. Подняли его за голову и три раза ударили о колесо. А потом одна и говоря: 'Не надо губить, ён один сын у батьки'. И зноў заюхали, в ладки забили и пошли. Русалки теи так были" (Новая Погощь Сзм. Бр.).

В троицко-купальский период разгул нечисти приходится на полдни — самое опасное время суток, которое в некоторых местах называют *страшная часина* (Жзд., Лдн. Клж. Ср. *страшные вечера* на святки). В эту пору нельзя ничего делать, нельзя никуда ходить, поскольку можно встретиться с нечистой силой. Ср.: "Духовская неделя — перед Духом, кривая — после. Ну настерегаемся работать. Ну, детонька, раньше же как русалки были — я не знаю, то моя бабушка говорила. В лесе будеть сидеть на дереве, волосы длинные — я ж не знаю, это бабушкино все рассказывали, ти прабабушки. От длинныи. И вот полднями тада пиряд Духом нихто никуды не ходив по лесам. — А они там на венках качаются? — Качаеца она, да, грить, как всё равну ў качки ў какий. И вот говорили, ходив клад какой — я не знаю, бабушки нам говорили. Вот полднями. Иде, говорить, там будеть корова или что стыять — ета клад. И к яму не падыйдешь, грить. Страх бяреть" (Белый Холм Глн. Смл.). Или: "Духовская. Полни святыи! Никада ничо не делали! Вот щас полни вот у этый нядели, святыи полни шшыталися. Полную няделю. Как-то полнями все бывало, грить, ў лес не хади, а то русалки вас..! Знаешь, пробовала молодёжь та — разовьють вянки. Ну это так вот и пужали за то. Не хадитя в лес! К венкам не хадитя к етым, что вянки завили! А то вас русалка поймаеть!' Какие русалки? Говорить, волосы длинныи, белыи! Пальца, грить, длинныи — защщакочуть. Ну ни хадили никуда — быялись!" (Смогири Крд. Смл.).

Оберечься от русалок можно прочитав молитву, окрестив их (дав им имя), обчертившись и т.п. Ср.: "Обчирчивалися (от русалок — *О.П.*)! Вот пойдешь во, тремя пальцами кругом двора обчирчивалися: 'Дай, Боже, дай, обчертиться, оттородиться от русалок, от се-

мицких!' — пели. И опять дальше двор обчирчивали, чтоб они ночью уже не зашли к тебе. Тремя пальцами кругом двора по земле, три раза обойдуть кругом двора. Это бабки мои еще говорили. Хоть хозяин, хоть хозяйка обойдеть. Хоть кто захватить, кто большой захватить. Каждый день так обчирчивалися люди. И если в лесе, останешься в лесе, то тоже сам себе обойдёшь, обчертишься. Они (русалки — *О.П.*) будут коло тебя бегать и косоротить тебя, и той-то, а к табе не подойдуть" (Вздружное Нвл. Бр.).

В ряде традиций для того, чтобы задобрить русалок, им в течение всей русальной недели оставляли еду и одежду: "Им оставляли на столе еду всю гряную. Ўсю няделю гряную каждую ночь становять еду. Шо сам ешь, то и им ставишь. Ложек много кладёшь, потому что их же много. И в миски, в тарелки как накладаешь. И одежду им на забор вешали — рубашки женские. Закон такей, что вешали. На забор и на верёвочку вешали. И ўсю гряную висять эти рубашки" (Мефёдовка Сбд. См.).

Кукушка — другой персонаж пограничного весенне-летнего обрядового комплекса. С кукушкой также связаны определенные мифологические представления. Бросается в глаза, что кукушка имеет много общего с русалкой, хотя ей присущи и специфические черты.

Во-первых, анализ фольклорных текстов позволяет предположить, что кукушка является одной из ипостасей душ умерших, причем также не изживших свой век. Об этом, в частности, свидетельствуют тексты похоронных плачей, в которых обращение "серая кукушечка" употребляется только по отношению к молодым девушкам. Также в песнях, связанных с обрядом "похорон кукушки", она именуется "душой Марьюшки" (193, с.60). Напомним также широко известный в русском фольклоре сюжет "Дочка-пташка". При этом всегда подчеркивается именно женская природа кукушки. (Более подробно о кукушке см. 61, с.683.)

О том, что кукушка имеет отношение к "тому" свету, свидетельствуют и места ее обитания. Это лес, в народном сознании ассоциирующийся с иным миром, и кладбище (напомним об обычае плакать с кукушкой, известном в Псковской области, см. 170).

Как и в случае с русалкой, кукушка (по народным представлениям) появляется на земле в определенный период времени (весной) и заявляет о себе кукова-

нием. Считается, что кукушка находится на земле только пока кукует:

Кукуй, кукушка, не умолкай
А недолго тебе куковать
От Вели́кадня до Петра.

Среди прочих птиц кукушка выделяется тем, что не вьет гнезда и не выводит птенцов, в чем и выражается ее инакость. Именно за это на Петров день птицы изгоняют ее из леса: "После Петра уже её гоня́е. После Петра зязю́лечке не будеть места. Птицы её гоняють. До Петра она несётся, а после уж Пятра я́е уже не допуска́ють никуды́, я́е уже у́сюды гоняють" (Очкино Сбд. См.). Или: "У́се птицы её гоняють до Петра. Затем, что яна сама не сиди́ть. Подкра́дется, солове́йку яечко снесе́ть, иде́ яго яечки. Яна с соловьём и живе́ть. А мо́же у я́е живе́ и тот зязюля́к. Яна ж одна — зязю́ля. А солове́йка — Ива́нька. Вот яна у́ яго яечки вы́ведеть, снясе́ть и у́тяке́ть. Ён жа сядить, сваи́ выво́дя и я́е вы́ведя. А мамку ту́ю гоняють у́се птички. И яна уже лета́е. А мо́же яна диви́тся, де дитя то́е" (Кривоносовка Сбд. См.).

Кроме того, у славян существуют представления о том, что после Петра кукушка превращается в ястреба (коршуна) и начинает таскать цыплят. Отсюда русская поговорка: *променять кукушку на ястреба*. Таким образом это птица как бы с сезонно обусловленной ипостасью: в зимний период она имеет облик ястреба, а весной превращается в кукушку.

Поскольку кукушка осознается как медиатор между мирами, как вестница с "того" света, она наделяется и способностью предсказывать будущее.

Названия других персонажей троицко-купальских ритуалов чаще всего происходят либо от названия сезона (*проводы весны*), либо от названия праздника (*Купа́ла, Купа́лочка*), либо связаны с архаичным ритуальным термином *мара* (и его производными — *Мария, Мари́нка, Мари́на* и т.п.), репрезентирующим оппозицию жизни и смерти (о лексеме +mara и ее семантическом поле см. 193, с.62), и др. Чаще всего это женские персонажи, но иногда встречаются и мужские (преимущественно в традициях позднего формирования).

Из известных материалов можно заключить, что персонаж в ритуале может быть представлен в трех основных формах.

Во-первых, в виде антропоморфной куклы чаще всего женского рода, сделанной из тряпок, соломы, веток деревьев, травы (корня травы). Ср.: "На Троицу носили всё русалку эту. Не сено, а соломка прямая, солома. Ну, просто мы сделали так её, связали во такой во кулёчек, да и заложи́ли во так во, ну и перевязали го́лову е́така. Го́лову ей сделали как куклу. Детская рубаха, у меня платица были ж, как у́нучки были. Платок на го́лову, потом её на палку. И головку ей платочком завязали, мо́рдочку ету сделали, и глазки нарисовали, сделали как человека" (Любожичи Трб. Бр.). Или: "На Шо́стое (Вознесение — *О.П.*) вязали из тряпок куклу — кукушку с глазами, руками, ногами. Ей шили кофту, юбку. Кукла размером как рука до локтя. Голова платочком повязана. Надевали сни́зки (бусы — *О.П.*), ленты. Сажали её на раки́тку, тоже наря́женную в сни́зках и лентах" (Литиж Кмр. Бр.). "На Троецкой ходили у́ лес. Делаем кукушку — ве́твя с берёзы вот так во согнём и обвя́жем. А тогда делаем руки с веток, вянок ей сделають. Как человек из берёзовых ве́тьев. ... Её так подкида́ють, яна тру́сится как волосы..." (Волковка Глх. См.).

Во-вторых, персонаж может быть представлен просто украшенным деревцем, веткой, букетом цветов. Ср.: "На Вознесение в сере́ду то мы идём по ёлку... Уряжа́ли её в пу́не. Уря́дим ёлку в ленты да мони́сты. Ёлка — это кукушка. 'Кокушка, кокушка, где твой Петрушка?" — идо́м же по сялу́, кричим" (Стариково Глх. См.). Или: "Отши́ливали веточки так, чтоб торчали круго́м, как ёлочка. ... Обвива́ли платком. А тады к этому платку привешивали ленты. Ленты, ленты, круго́м, круго́м. И чтоб она вся была закрыта лентами. И мони́сты, и звоно́чик приве́сять. И уже идуть, тре́пють её, ленточки развиваются, она звенить" (Вышние Пены Ркт. Блг.). Ср. также: "На У́шесстя вечером делають букет цвятов. Букет цвятов собяруть, и неделю он стоить у квартире у какой. А тады этот букет на второй неделе несуть и кукушку хоро́нять. Идуть на мост над ряко́й, цваты те в воду кидають. Зовётся кукушка" (Хмелево Вгн. Бр.).

Наконец, главный персонаж ритуала может изображаться ряженой женщиной (девушкой) или группой женщин. При этом, как правило, ее наряжают в зелень и венки, сплетенные из трав. Ср.: "На Троицу русалку наряжают, почудне́й наде́ют, славне́й, краси́во убирают. Венок ро́бят. Соберутся женщины, нарядят её русалкой и ведут по селу, песни поют: 'На гряно́й неделе

русалки сидели'. Звяжут руки над головой, вяночек на руки наденут. Она высокая. А тады пяю́т уже. Приведут в конец села, хороводы водят тады" (Алёс Дбр. Гмл.). Или: "На Ўшесстя сбира́ются бабы вот так во, пообедают тама и на улицу выходять. Нарядять какую-нибудь коку́шкой: она в своём, а руки кулаками над головой (то есть как головка — *О.П.*), белый платок повяжуть вот так во (на руки — *О.П.*), как всё равно ребёнка. Идуть по улице, песняка́ и скачуть... И она скачеть" (Война Кмр. Бр.).

Достаточно прозрачная проводная семантика ярко выявляется в обрядовой терминологии: *пали́ть, топи́ть, зако́пувать, загоня́ть на гру́шу, топта́ть русалку, хорони́ть, зали́ть, провожа́ть, кстить, крести́ть кукушку, гонять Семика́, де́дел гонять* и т.п.

Совершенно очевидно, что способы выпроваживания персонажа зависят от того, как он представлен в обряде: либо предметным символом, либо ряжеными людьми. Если в первом случае возможно буквальное уничтожение обрядового символа, то во втором изгнание совершается в условной форме. Однако прежде чем осуществляется изгнание персонажа, его обязательно водят или носят по селу.

Антропоморфную куклу, деревце и т.п. уничтожают следующими способами: сжигают, топят, закапывают в землю, привешивают на дерево или сажают под него, разрывают на части. Ср.: "На Вознесение сбирались девочки. Делали себе куклу из тряпочек, её называли кукушка. Хоронили кукушку. Под Вознесение собирают угощение: на Вознесение ку́мятся в хате, делают жарёнку и толчёную картошку. Идут в церковь и там называются ку́мами. ... После церкви идут в хату, едят, а потом хоро́нят кукушку в дубня́к. Зарывали в землю" (Мостки Нвл. Бр.). Или: "На Петро́ дети идут, несут куколку — куку́шечку — хоронить. Сегодня перестала куковать — идём хоронить. Кукла из тряпочек, в ящичек покладут. В лесу ямочку выроют — закопают" (Свирковец Мнст. Смл.). Или: "Это наза́втрева на Троицу. А делали вот: солому связывали, руки так во свяжут, а потом какую кохту надеём, платок накры́ем, обкры́ем тряпкою морду, нарисуют нос и всё сделають. ... Большая. Сделають руки и носять по деревне. И по всей деревне. А потом несём в лог, там сховаем: привяжем к берёзе, поставим и пойдём сабе́. Так пря́мо и стои́ть. Ленточкой как её привяжем, так и

стоить" (Уты Вгн. Бр.). Ср. также: "Вечером под Вознесение собираем еду: молоко, яички, пшено. Кто-то готовит обед — старухи. Тогда пойдём в лес часов в одинадцать, ру́бим коку́шку — рябину, такое деревце. Эту кокушку уряжа́ем лентами, какие у кого есть, и тады нясём эту кокушку по улице. Две-три несут, а все поём и танцуем. Пообедаем, а тады несём эту кокушку залива́ть часа в два дня. Несём эту коку́шку в ко́пань. Копаня́ копа́ли як колодцы, пруды. Бросали её залива́ть эту коку́шку. Решили мы свою коку́шку" (Борщёвка Хмт. Крск.).

Если персонаж изображался ряжеными людьми, то после вождения по селу, его выдворяли в ржаное поле, на кладбище, в лес, на мост, вообще к воде, просто за пределы села. Ср.: "... Тады её в жито и кинуть ... и утекають от то́ей девки, а та русалка бежить, во́зьме крапивы целый куст и уже догонить и крапивой бье" (Пересвятое Рчц. Гмл. — 49, с.115). Или: "Во́зьме деу́ка, разденецца на́голо, тольки у́ саро́чцы да без ху́стки (платка — *О.П.*), у мо́гилкы зале́зя (то есть спрячется на кладбище), да тады уже... Як уже у́ляже за нами! И бе́гли ад ее́, и падали — чаго ни рабили... Пужа́ла так" (Ручаевка Лв. Гмл. — там же).

Часто в свидетельствах исполнителей указывается на то, что персонаж после выпроваживания разряжают, срывают с него венки, зелень и пр.

Зелень в виде деревьев, веток деревьев, трав, цветов является по сути главнейшим атрибутом и действующим лицом троицко-купальского ритуала. Во-первых, как это было показано выше, из зелени (веток деревьев, травы и т.п.) может изготовляться антропоморфная кукла, зеленью увешивают женщину или девушку, изображающую главный персонаж обряда. Показа́тельно, что в западном Полесье персонаж ритуала носит название *куст* (см. 112). Кроме того, во всех восточнославянских традициях на Троицу и Купалу плетут (*завивают*) венки из веток деревьев, травы и цветов, которые используют затем в разных магических целях. Наконец, в этот календарный период принято украшать зеленью жилище, двор, колодцы и т.п.

Зелень, которой украшают дома, в различных традициях называют по-разному: на западе русской территории и в Белоруссии она именуется *ма́ем, духово́й*, или *духовско́й* травой, на Украине — *кле́чаннем*. Отсюда часто происходят и названия календарного периода, в тече-

ние которого эта зелень находится в домах: *клечáльная неделя, зелёные свя́тки* и т.п.

Май. Обращает на себя внимание тот факт, что на уровне растительного кода практически полностью дублируется проводной ритуал, связанный с душами умерших. Это выражается в том, что *ма́й*, или *кле́чанне*, приносят из леса как раз тогда, когда духи покойников появляются на земле. И в течение всего срока их пребывания рядом с людьми *май* находится в обжитом человеческом пространстве села, дома. А затем, подобно главному персонажу ритуала, его "выпроваживают", уничтожают разными способами: сжигают в печи, закидывают на крышу, выбрасывают за пределы села, отдают на съедение скоту и т.п. Ср.: "Троица завтра, Дух заве́тся. Сейчас идуть, ломають липу, вяз, бузо́к, во такую всё зелень. И убираем ў хате. И кое-где на дворе посты́ркаем. Такое ё. А пол я́вором. Жно́м я́вор етый. Стелим ў хате, стелим по двору стёжки я́вором. Такое дело ё. Целую неделю висить ў хате го́лейко е́то, посо́хне. А тады уже, неделя кончается, сбира́ем. И печку топлю и ў печку — попало́ ўсё. И ўсё в печь. А я́вор е́той, коли посо́х, выметаем. То ў пу́ню посте́лим — ско́ту. А ён жа так па́хне ў хате. Ой запах хороший! Это ж на Троецкой" (Боровичи Сбд. См.). Или: "Под Духа раньше бывало май круго́м двора станови́ли. В лес, бывало, пойдуть, мост у нас был. По мосту́ притя́нуть ўсякого. Клён больше, клён и орешник, и берёзки. А осину — не. И травку по мосту́ (по́лу — *О.П.*) стлали. Обломали калину, самороди́ну. И вот затыка́ли по стенкам. Это май. И няделю ў хате стоить. А потом выкинуть да и всё" (Любожичи Трб. Бр.). Или: "На Ивана ходять, кра́ски рвуть и пе́ють по мурагу́ (траве — *О.П.*). Кладуть огонь, май па́лють. Снимають и несуть на перекрёсток, запа́лять, бегають, пе́ють. Май на Троицу вешають" (Омельно Рчг. Гмл.).

В ряде традиций *май* обнаруживает непосредственную связь с душами умерших, которые в троицко-купальский период появляются на "этом" свете. Ср.: "В духову́ю суббо́ту май приносять, ста́вляють ўсюды, на окна ста́вляють. Я́вор на пол сте́лють. До за́гвин висить. А потом убирають, чтоб не було́. А то як ня убере́шь, дак оста́ется один ро́дич и пла́ча — его оставять берегчи́ май. После Троицы ещё жо́родичи. Як же жту неделю зовуть? Грязна́я. Русалки ходять после Троицы до самых за́говин. Няделю целую. И тут же ро́дичи ходять до самых заговин. И потом убрать надо, а то родитель один остане́тся. Те́и пойдуть, а яму загада́ють май стяре́гти" (Кривоносовка Сбд. См.). Или: "В духову́ю суббо́ту май ста́вляли. Ставять, берёзы рвали, двор обса́живали. На воро́ты ста́вляли, чтоб ведьма колыха́лась. Русалка будеть на ма́е колыха́ться. В хату внясе́шь, красиво убяре́шь. На окно — пи́щики — пахучая такая трава. На Бога ста́вляли, на́ пол стелили. И стоить, поку́ль посо́хне. Потом в печь выкида́ють, а пи́щики пахучие — так на хату заки́ну — па́хне" (Очкино Сбд. См.).

В другом случае *май* и русалка отождествлялись: "Раньше станови́ли коло двора, се́кли, например, дерева́ и станови́ли круго́м. И ўтыкали ўсюды-ўсюды. А потом этой май, как проходить русалка (то есть русальная неделя — *О.П.*), так сади́тся, ве́тья кладуть один на одно́ и вязуть — русалку провожають. Вязуть по сялу́. Сади́тся на это ве́тье. Эты вязуть, эты сидять, пе́ють. Ну, всё ве́тья пособирають, за деревню вывезуть — русалку провожають. И пели руса́льные песни. Пройдеть две недели, больше эти песни всё, не пе́ють" (Арельск Трб. Бр.).

Кроме того, о связи *мая* с покойниками свидетельствует и тот факт, что им *обто́ркивали* могилы своих родственников. Ср.: "У нас это май. Поедуть в бере́зник. Запрягуть коня́ и поедуть на повозке. Мужчины насяку́ть бере́знику, вот тады обста́вять круго́м двор. Эта на Ду́ха, в субботу духовску́ю. Поку́ль на кладбище идуть. И на кладбище нарежуть пру́ття и свою могилку ка́женный обта́ркиваеть э́тым пру́ттем" (Никонцы Рдн. Смл.). А в деревнях Шмыри, Кадомы (Рдн. Смл.) в духовскую субботу ставили *май* на могилы, а на *Ро́зыгры, Ро́згоры* (петровские заговины) *вытóркивали, вытя́гивали май* из могил.

Венки. Наряду с *маем* венки также являются одним из важнейших обрядовых элементов троицко-купальского цикла. В различных традициях венками могут называть самые разные вещи. Венок бывает свит из цветов и травы, из берёзовых веток или представляет собой завязанные узлом ветки берёзы, либо выглядит как воротца, когда две берёзы связаны макушками; в том случае, когда берёзы срезают, венок может иметь вид дуги и т.п. Ср.: "На Духа, в воскресенье, венки из цветов на голову́, а на Троицу в поняде́лок завивают венки: каждая на своей берёзе сучок закрутит. А через неделю — петровские ро́звинки — развивают" (Ожеги Шмч. Смл.).

Или: "Венки завивают на Троицу в понедельник в берёзнике, де жито. Закручиваем берёзку одну на всех, а две берёзки — веночком" (Чернатка Шмч. Смл.). Или: "На Духа после обеда в лес идём с песнями. Наломаем веток, венки сплетём на голову. Ворота делали: макушки берёз совьём. Через неделю их разоряли" (Криволес Хтм. Мгл.). Или: "Вили вянок из красок (цветов — *О.П.*), потом его на кусты вешали. А развивают его на загвины на Петроўки" (Комиссаровка Шмч. Смл.). "Завьём венки: две берёзки в кучу завяжем концами" (Фролово Хсл. Смл.). "Делали воротЫ: две берёзы связывали. А венки — прутик на берёзе закрутишь как человечья голова" (Шершнёвка Хсл. Смл.). "Как завьют на Троицу на хлебе эти венки бабы, потом ходили развивать. Развяжут этот вузлячок и с оттулячи идут, опять песни пели, скачут перед кажным домом" (Война Кмр. Бр.).

Как видно даже из приведенных интервью, во многих традициях венки ходят завивать на Троицу, а развивают на Петровские заговины или на Ивана Купалу. Ср. текст песни:

На Троицу девки венки вили,
А на Купалу развивали.

Завивание венков как бы знаменует собой вступление в определенную пору (они остаются завитыми в течение того же времени, что и *май* находится в домах), а их развивание — ее окончание. Нередко в одной традиции могут существовать сразу несколько видов венков, о чем свидетельствуют приведенные высказывания исполнителей. При этом если венки определенной формы развивали по истечении некоторого срока, то другие уничтожали теми же способами, что и ритуальное чучело или *май*: их бросали в жито, оставляли на кладбище, пускали вниз по реке, палили на костре, закидывали на крышу, вешали на деревья. Нередко развивание венков сочеталось с их уничтожением. Ср.: "На Духа гуляли у берёз, где рожь посеяна. Там крутят венки на берёзе. Через неделю ходят развивать: ломают венки и кидают в речку" (Малая Буда Шмч. Смл.). "Венки на крышу бросали или в воду" (Криволес Хтм. Мгл.). "На Троицу венки в ржаное поле относили, коровам надевали, а можно и в речку бросить" (Приволье Рдн. Смл.). "Завтра Иван — праздник. Мы под праздника ровом цвяты. Кладом огонь и вяночки смажем (то есть опаливают на огне — *О.П.*).

Собирались девки — товарищки. Так 14-15 годоў партия наша девок. А бо́льшие деўки, такие уже самостоятельные, те сабе другое купало делают. Стоящие девки. А мы сабе делаем. Разные цвяточки рвали, вязали в пучки. Брат-сестра, папороть жёлтая, красочки красненькие такеи, хорошие пучочки.... И перестребаем (перепрыгиваем — *О.П.*). Добягешь — раз! — на огонь яго и через купало, через огонь. Як дохожу до яго — перестребнула. Венок на голове ещё, ещё не смажем пока. А тады уже добегаем и давай яго смажеть. Припалем — ў руке вянок, а тут букет в руке другой. И букет припалешь, и через огонь. Так нам казали, щоб мы присмаживали их. И добре присмаживали" (Боровичи Сбд. См.).

Иногда носителями традиции ясно осознается связь венков с душами умерших, русалками. Ср.: "На Купалу мы русалку загоняли на грушу. На грушу вянки кидали, и потым их на грады, на капусту носили" (Вербовичи Нрв. Гмл. — 204, с.188). Или: "У пятницу перад Троицей начинаются теи русалки. А проводять их уже у поняделок после Троицы. Увечари собираются бабы на улицу и с осины венка вьють и с хмелю. По два венки. И провядуть уже русалки, кидають одного с осины венка и с хмелю русалкам, а два венки несуть до дому. И уже несём, на капусту кидаем. На качаны. Делають два венка с осины, два с хмелю. По одному русалкам, а остальные — на капусту. Венки русалкам кидали не в жито, а на дорози. Идём обычно к кладбищам" (Углы Нрв. Гмл.).

Интересные сведения приводятся и в работе Д.Зеленина (88, с.235). Он обратил внимание на то, что обряд завивания венков на Троицу и развешивания их на берёзе назывался в Черниговской губ. *встречей русалок*, а развивание и раскидывание их в первый день петровского поста — *провожанием русалок*.

П.Шейн опубликовал следующие данные из Смоленской губ.: "Венок (на берёзе) остается завитым всю неделю, в продолжение которой к нему не подходят, боясь, чтобы русалки, качающиеся тогда на завитом венке, не защекотали подходящего; если же кому нужно идти непременно в ту сторону, где венок, то избирают другой путь... Спустя неделю, именно в первое воскресенье Духова дня, русалки оставляют венок: кончилась пора их наслаждений, и девки отправляются развивать венок и раскумливаться" (236, I, с.190-191).

Исследователи, анализируя обряды *про́водов русалки, по́хорон/крещения кукушки*, а также купальский ритуал, обратили внимание на настойчиво повторяющийся в них мотив ржаного поля.

Так, в поверьях о русалках постоянно подчеркивается, что они живут в жите, бегают по житу, отмечается также, что появление русалок на земле связано с цветущим житом, рожью. Ср.: "Русалки — это когда жито цветёт" (Нитяжи Крсн.,Смл.). "Бывало, всё идём коло жита — боимся. Где колос там зашеве́лится: 'Ай, мо́же там русалка!' — йна в жите. А как кончаетца руса́льница, мы, бывало, спрашиваем: 'А где ж тяперь русалка?' А пошла русалка тяперь, никого не поймала. Пошла на своё место" (Берёзино Рдн. Смл.). "Так вот она выходить, русалка, на Купа́ленку. Во сегодня Купа́ленка будеть, Иван. На Купа́ленку только и выхо́дить русалка. И сидить она в жите до Купа́ленки. Как Купа́ленка. Тады она выхо́дить, и больше русалок уже не вспоминаешь" (Никонцы Рдн. Смл.). "Песни пели русалки, когда жито красу́етца (цветет — *О.П.*). Песни пели русалки по житу. Старые люди рассказывали. Так тогда в Бога верили, так оно и придава́лося, а тяперь в Бога не ве́руют, и русалки те́и ушли. А жито красу́етца перед Троицей" (Кривоносовка Сбд. См.). "Русалки в жите. На жите кача́лися. Бе́лые. Так як человек. Я сама ба́чила даже. Ну вот жито. И яна вот как человек така голая, и так во вот и жито кача́ется. Ма́ленькая, а волосы распущены, тольки белые. Голая и руки до́лгия, пальцы до́лгия" (Очкино Сбд. См.).

Связь русалок с житом, рожью нередко проявляется и на уровне ритуальных действий вкупе с обрядовой терминологией. Ср.: "На руса́льной неделе девки ходили кругом жита русалок топтать" (Гари Рдн. Смл.). Или: "На руса́льной молодые ходили, где рожь, русалок топтать. А ребята оденутся в белое и пугают девок" (Волоковая Смл. Смл.). Известно также, что в обряде *про́водов русалки* ряженую женщину часто выпроваживали именно в хлебное поле (49, с.116).

Что касается кукушки, то она тоже оказывается связанной со злаками и хлебным полем. Во-первых, это проявляется в том, что в обряде кукушку хоронят чаще всего в ржаном поле. Ср.: "Сделают куклу. Ну, посо́дють её на веточку и в хлеб, ў жито отнесуть, ў рожь" (Лукинка Кмр. Бр.). Или: "Вот мы эту пря́чем — пря́чем кукушечку, зано́сим в рожь, и пря́чем её там, зака́пываем. Ямочку выкапываем, ну и делаем, чтоб незаметно было" (Алешенка Нвл. Бр.). А во-вторых, в народных поверьях часто конец кукования кукушки соотносится с созреванием злаков: кукушка перестает куковать, так как давится ячменным колосом (60, с. 691-692).

Напомним также, что место, куда ходят завивать венки, всегда выбирается рядом с хлебной нивой.

Проанализировав обширный материал, исследователи пришли к следующим выводам: "Можно предположить, что троицкие ритуалы с деревом, ветками деревьев, зеленью были связаны с мифологическими представлениями о появлении в этот период на земле душ умерших (девушек и детей), которые 'спускались с того света' по деревьям (или 'выходили из могилок', 'вылезали из воды') и которым через определенный период устраивали 'проводы', выпроваживая их на кладбище, сплавляя по воде, сжигая на костре или загоняя обратно на деревья. Напомним, что семантика 'дерева как дороги' устойчиво проявляется в составе погребального обряда (см. об этом: 136, с.228-239; 178, с.44)" (49, с.126). В связи с этим достаточно выразительны такие русские выражения, как *уйти в коко́рье* (где *ко́корь* — кривое дерево — *О.П.*) или *дать дуба* и т.п. И далее Л.Виноградова замечает: "Таким образом, души умерших могли переходить из потустороннего мира на землю не только из воды или по деревьям, но и 'произрастать' в зелени вообще" (49, с.128).

Гадания. Как уже говорилось, гадания возможны только в отмеченные периоды времени, когда границы между мирами нарушаются, так как знания о будущем люди получают с "того" света через его представителей, выступающих в роли посредников. Таким временем и был троицко-купальский период, когда души предков приходили на землю, "произрастая" в зелени. Для гадания о грядущем использовалась именно троицко-купальская зелень во всех своих разновидностях.

Во-первых, на троицкой зелени гадали о погоде на лето, о сенокосе. Ср.: "Наломають ма́ю. И в хату всё подто́ркивали этот май. Некоторые дак просто большой сук внясуть, поста́вять. И даже коло домов, коло се́нцев поста́вють май. Под окнами ставили снаружи. И даже в квартиру внесуть эту берёзку. Поста́вять коло кровати. Потом через три дня цапа́ють этот май. Если шарши́ть: 'Ой, нын-

че будеть горячее лето — сено хорошо будеть сохнуть, май высох за три дня!" А если вялый май: 'Ай, нынче ня дужа будеть лето хорошее. Май ня дуже высох!' А потом сбирають яго — да вон! На улицу" (Берёзино Рдн. Смл.). Или: "Май торкають на Духа. С каждого дерева ломають веточки. Для того, для сенокоса. Если май посохнеть и хорошо завянеть первый день, сенокос будеть сухой, а если май зелёный, значить, будуть дожди" (Прилесье Шкл. Мгл.).

Во-вторых, в основном пожилые женщины, но иногда и молодые, гадали о жизни и смерти: "На Троицу венки завиваем, на речку ходим. Собираются бабки, из берёз вьют. И говорят: 'Если мне жить — то плыви, а если умереть — то потони!' И кидала венок. Это она на себя кидала. И на хозяина кидают" (Дубровка Бр. Бр.). "На Жеономороносие (день Жен мироносиц — *О.П.*) кукушку крестили, а потом кукушку раскрещивают. Когда крестят, ребята, девушки в лес идут с яйцами, молоком. Костёр жгут, жарят яишницу. Потом ищут дерево, где кукушка сидит. Опоясывают её, дерево опоясывают, чтоб она не улетела. И спрашивают: 'Сколько мне жить?' Она кукует, а мы считаем" (Жемчужниково Кмв. Тл.).

В-третьих, молодые девушки гадали о замужестве, доле, богатстве: "Как на Духа мы ходили вянки завивать? А вот как. Матка напякёт нам блинов, сжарит яишницу, усё собираем в узелок и пойдём у лясок гулять. Раскладаем костёр, танцуем, поём. Потом садимся кушаем. А потом идём попарно завиваем венки. Усе девчаты и ребяты вместе. Прямо на самой берёзе. Берёзку гнём, ветки связываем в кучу и ломаем веточки, и обвиваем вяночком таким. Каждый по бярёзке. Я — берёзку, и ты — берёзку, третья — берёзку. Не на одной берёзке, а по всех берёзках. И вот чей вянок ссохнет, то замуж пойдёть в том году девка. Ну вот и ждём. Через няделю опять вянки этыя развивать. Если зелёные — ни одна не пойдём, целое лето ни одна не выйдем замуж. А чей ссох: 'Ой, ты пойдёшь замуж! А мой зелёный. Табе радость!' Поговорим так..." (Студенец Шмч. Смл.). "Венки завивали девки, бабы из берёзы, в речку пускали. Девки связывали макушку берёз, что свяжется жизнь с парнем. А когда развязывали — стерегли ветки: кто первым развяжет, будет богатым" (Петрополье Хсл. Смл.).

Гадали не только на венках, но и на колосьях ржи или в ржаном поле. Ср.: "Схопять колосов зубами: 'Милый, у!' — где аукнетца, туда и замуж выйдешь" (Китин Жлб. Гмл.). "Гадали девки на колосок. Сорвуть и на икону. Если расцвететь — выйдешь замуж" (Петрополье Хсл. Смл.). "Перед Духом ходять девки в жито, ле дороги ле якой или посерёд жита. Девки собираюць, кто быстрей, якую-нибудь приметуу: две житины кучей с одного ростка идеть, четыре или пять — это семья большая будеть, примета, а если две нашли яны — это уже быстрая пара" (Прилесье Шкл. Мгл.). "На межу далеко взойдуть и пяють купало. Девки идуть в жито в тулупах наизнанку и на четырёх (на четвереньках — *О.П.*). В жито придуть, на межу сядуть и долю гукали: 'Доля, гу!' Далеко отголоски" (Полюдово, Тлч. Втб.).

Оберег. Троицко-купальская зелень часто использовалась и в качестве оберега. Она могла, по мнению носителей традиции, определенным образом влиять на погоду, регулировать атмосферные осадки. Так, например, ее применяли для того, чтобы отогнать грозу: "Духовскую травку от грозы на загнетке палили. Приговариваешь: 'Як дым растелится, так и туча разойдись. Чёрная, бурная, разойдись на моря, на леса'!" (Студенец Шмч. Смл.). "А в Троицу май ставили. И во как гроза находить, хмара, счас спали, пусти у комин этот листок — и разгоняе хмары" (Кляпин Крм. Гмл.). "На Купалу венки навьють и кидають на крышу, каб гроза не запалила дом" (Чашники Грк. Мгл.). "На Купалу травы собирали. Венок надо сплести из двенадцати трав. Три венка. Один — на крышу, чтоб не загорелось (от грозы — *О.П.*), другой — на икону, а дубовый — на капусту, чтоб червь не зародился" (Монастырщина Смл.).

С другой стороны, при помощи *мая* можно было как отвратить дождь, так и вызвать его: "Если дождь после маю, то кидають в печку май, а если погода, то кидають в колодец, чтоб был дождь" (Мёдковка Шмч. Смл.).

Кроме того, зелень использовалась и в целях оберега скота, так как именно в этот период ведьмы отбирали молоко у коров. Ср.: "Под Ивана ведьмы молоко отбирають. Так борону делали, клали коло ворот — ловили ведьму. И брат-сестру (род травы — *О.П.*) покидають по двору и за ворота, где скот стоить" (Йоргиново Шмч. Смл.). "Ведьму стерегли, шо молоко отбирала: деда (репейник — *О.П.*) и крапиву вешали к дверям, цибулю рвали" (Нитяжи, Крсн. Смл.). "Маком двор обсевали, крапиву вешали: 'Як змее маку не собрать, так ведьме от моей коровы молока не отобрать'" (Китин Жлб. Гмл.). "На Троицу пастух коро-

ве венок наденет. И хозяин ему два яйца выносит. С маем, с берёзой венки сделают корове" (Будница Влж. Смл.). "В воротах хлева воротца из двух берёз сделають, чтоб скот проходил" (Сельцо Дмд. Смл.). "Май то́ркали в ворота, где корова идёть" (Красное Смл.) и т.п.

Май также кидали в погреб от мышей и крыс, он способствовал сохранению урожая: "Надо май беречь и класть в по́греб, чтоб мыши и крысы не грызли карто́х" (Паниковец Вгн. Бр.). "Як бу́льбу в бу́рту закладаешь, шоб мыши не ели, нужно маю положить и сказать: 'Ты, май, не ляжи́, да мышей стережи́!' " (Хвалевичи Ргч. Гмл.). "Як сыплешь бу́льбу в ямку, возьми ма́ю листо́к, три угольки́ и туда клади под мост. Тады и засыпа́й бу́льбу, чтоб мыши ня ели" (Кляпин Крм. Гмл.).

Использовали *май* и как средство для изгнания вредных насекомых из дома: "В Духовську́ю субботу выгоняют мух и тараканов. Двенадцать сортов веток — май — во все углы стано́вишь и: 'Блохи, прусы́, жуки, крысы, вся не́чисть вон'!" (Кадино Мнст. Смл.).

Таким образом: троицко-купальская зелень, отвращающая грозу, способствующая сохранению урожая, охраняющая скот и дом, выступает как "покровитель", "опекун" хозяйства.

Троицко-купальская зелень, наряду с защитными свойствами, обладает и ярко выраженными продуцирующими качествами. Так, венки и зелень, сорванные с *русалки*, относили на огороды: "Бабы зрываюць гэ́ты хмель и нясуць яго на грады. Каб расли гурки́, капуста" (Будка Рчц. Гмл. — 49, с.116). "Венок зрывають (с 'русалки'), в жито кидають. ... Венки з хмеля, каторые (девки) рвуть на куски и на капусту несуть, шоб качаны завивались. Кажный кладе́ на ту́ю грядку, шоб капуста хорошая была" (Заспа Рчц. Гмл. — там же, с.118). "На Купалу кача́ются, перека́чиваются (катаются — *О.П.*) по мурагу́ (траве — *О.П.*), чтобы огурцы большие росли" (Хвалевичи Ргч. Гмл.). "На Егория в старину катались парами по траве, чтоб урожай был. Тоненькую бабёнку не ва́лят, а какя́ погрузне́й, прокатиться на ней!" (Войлово Лдн. Клг., запись Е.Минёнок).

Кроме того, соприкосновение с троицко-купальской зеленью приносит людям и скоту здоровье: "Если наденешь духовско́й венок на голову — болеть не будешь"

(Осмонь Дмт. Орл.). "Букетик, е́той вянок на вокно́. Просыха́е и кладо́м. Як мыть голову́, мы яго́ у куне́ль у те́й. Мыттё и мы́ем го́ловы. Ка́же, шоб голова не болела. Это так каза́ли старые: ты́ми цветами мыть, шо на Купале — ня бу́де голова болеть" (Боровичи Сбд. См.). "На Купалу новые веники вязали, парятся в бане, чтобы здоровыми быть" (Нитяжи Крсн. Смл.). "В духовскую́ субботу вымоють квартиру, нато́ркають маю. Собираются на кладбище, пумяна́ють родителе́й. Идуть в баню, мы́ются. Берёзовый венок совьють. А тады як помы́ются, так прола́зять скрозь (венок — *О.П.*). Три разы́. А так положать яго на баню. А тады на Ро́згоры баню топять, и так опять... В субботу дак вот так яго снимають (то есть через голову — *О.П.*), а на Ро́згоры, як уже топять, так сюды (через ноги пролезают — *О.П.*). А так кладуть, знадо́бен, говорю́ть. Ти животи́на какая кружи́тся, дак тады принима́ють скрозь этот вянок" (Боярщина Рдн. Смл.). "На Иван день, Иван Купала все травы собирають утром рано. По росе катались, где трава не кошена. С бугра и до низины голые катались, чтобы болезни не приста́ли, чтобы быть здоровыми. Первую траву рвали — иван-да-марья — домой носили траву" (Иваново Блв. Тл.). "Если вот рука заболит, берёзу понатыкаем и липу. Ли́стьем намы́ли, и всё прошло" (Княжичи Жрт. Бр.).

Ритуальные запреты. С периодом появления душ умерших на земле связано довольно много ритуальных запретов. Эти запреты касаются прежде всего разного рода хозяйственных работ, причем наиболее строго они должны были соблюдаться беременными женщинами. Ср.: "После Ду́ха, на Руса́льной неделе женщины не работають, а празднуют: не мы́ють, не ши́ють, чтоб у скоти́не кале́кой не рожда́лись. Серди́тая Руса́льная неделя. И женщины выполняли, чтобы этого не было́" (Дольск Трб. Бр.). "Перед Духом — духовска́я неделя, вся неделя крива́я: ни шить, ни ла́дить нельзя" (Зверовичи Крсн. Смл.). "Дух — в воскресенье, Троица — в поняде́лок[1], а во второк — уже крива́я неделя: качаны нельзя садить, беременной нельзя прясть, веретено мотать, лата́ть. Хозяину нельзя кол тесать, прибива́ть — отёл плохим будет" (Новомихайловка Мнст. Смл.). "На Руса́льницу нельзя огоро́д городи́ть, нельзя ничего делать. Вроде по э́тых приме́тах, ну, будеть неуда́ча какая там. Если корова сте́льная — будеть что-то неудачно. И бельё не стирала, нельзя ни кол вбивать, нельзя земельные еты работы делать на Руса́льницу"

(Березино Рдн. Смл.). "И вот у нас кро́сны ж ткали. Хто ня вы́тке кро́сны и остаются у́ ле́то, они (русалки — *О.П.*) на Троицу приходять и садятся на э́тыи кро́сны и колы́шутся. ... "О! — говорять, — надо дотка́ть, а то русалки будут колыха́ться" (Красная Слобода Сзм. Бр.). "Градова́я неделя после Духа. Она называется так, чтобы забор не городи́ли, а то дождя не будет. Бывает, если кто горо́дит, старики идут, ругаются: 'Что ты горо́ду горо́дишь? Чтобы дождя не было? Сейчас бросай!' Или бросают, или назавтра утром зава́лят всё" (Дубровка Бр. Бр.).

Встречающиеся мотивировки этих запретов свидетельствуют о том, что они связаны с опасением навредить незримо присутствующим душам умерших. Ср.: "Руса́лочья неделя — после Духа. Нельзя прясть, а то русалки заплута́ются в этой пряже" (Полушье Вгн. Бр.). "На Русалны тыждень не шыем, не мажем на дворе, шоб русалкам очей не забрызгать глиною" (Червона Волока Лгн. Жтм. — 49, с.106). "На Русальници ... стирать не можно, белить не можно. Кажуть: мёртвым вочы зашыеш, замажэш" (Чудель Срн. Рвн. — там же, с.107). "На Русальны тыждень, кажуть, не тре́ба шыть, бо русалку ушыеш" (Трохин Овр. Жтм. — там же, с.106). И т.п.

Вместе с тем существовали и способы нейтрализации негативных последствий от нарушения запретов в троицко-купальский период. Ср.: "Есть Ро́згоры. ... Такие дни ёсть, что вот делаешь на Ро́згоры на э́тыи, ну работаешь на эти дни, а на Ро́згоры берёшь веник и посяке́шь его, посяке́шь на поро́зи (порогe — *О.П.*). Посяка́ют этой веник бярёзовый. Вот порассяка́ешь его на кусочки и кидаешь его: 'Что насеряди́ла — ляти́ по ве́тру! Что я нароби́ла — ляти́ по ве́тру! На чатыре стороны́!' И так во на чатыре стороны́ раски́дываешь!" (Любожичи Трб. Бр.).

Представления о том, что урожайность полей, плодородие, плодовитость скота и людей посылаются "предками" из "области смерти", широко распространены в народной культуре, что много раз отмечалось в этнографической литературе (см., например, 178, с.66 и далее). Характерно, что нарушение ритуальных запретов чаще всего влечет за собой убыток в хозяйстве. Создается впечатление, что души умерших вредят тем, кто нарушает эти запреты, и помогают людям, соблюдающим соответствующие нормы поведения в период появления *родителей* на земле и тем самым выказывающим им свое уважение.

Свадебные мотивы. Инцест. Хотя свадебные мотивы известны в составе всех основных годовых обрядовых комплексов, наиболее выпукло они выступают в момент смены весеннего и летнего сезонов, связанной в народном сознании с зоной летнего солнцестояния. У восточных славян в троицко-купальском ритуальном комплексе базовой, как мы старались показать выше, является модель похорон, так как основные действия в обряде сводятся к уничтожению разными способами (сжиганием, потоплением, разрыванием на части и т.п.) какого-либо ритуального предмета (соломенного чучела, ветки, деревца и пр.), что отмечал еще В.Пропп (165). Однако в троицко-купальском комплексе ясно проступают и элементы свадебного ритуала.

Две обрядовые структуры — похороны и свадьба — обнаруживают тесное типологическое родство и по сути представляют собой две ипостаси одной сущности, так как обе относятся к типу rite de passage. Именно поэтому они могут взаимопроникать друг в друга, что осуществляется в различных формах. В качестве примера можно привести хорошо всем известный тип свадьбы-похорон, широко распространенный на Русском Севере (см. 77), а также присутствие свадебных элементов (одежды, свадебного деревца и пр.) в похоронах не успевших вступить в брак молодых людей во многих восточнославянских традициях (см. 228, 178. Более подробно о соотношении свадьбы и похорон см. 23).

Подобные формы взаимопроникновения двух ритуальных структур можно встретить и в календарных обрядах и прежде всего в троицко-купальском комплексе. Существенно, что моделирующая роль свадебного ритуала в календарной обрядности может проявляться на уровне субстанционально различных кодов: чаще всего персонажном, предметном, акциональном, но также и музыкальном. Иногда в календарной обрядности свадебные элементы могут присутствовать лишь в одном из названных кодов, в других случаях используются все средства кодирования. Сам по себе свадебный ритуал чрезвычайно богат семантически. Каждый элемент этого обряда может быть интерпретирован с разных точек зрения, что позволяет при его использовании в календарных ритуалах акцентировать те или иные заложенные в нем смыслы.

Наиболее ярко свадебные мотивы выступают в персонажном коде ритуала. Это выражается в присутствии в обряде пары, воспринимающейся как свадебная. Так, в д.Смелиж (Сзм. Бр.) на Троицу две пожилые женщины наряжаются в белые одежды — мужскую и женскую. Это — *Русалка* и *Русали́м*. Затем эту пару с песнями водят по селу (более подробно см. 151). В работе В.Смирнова (184) приводится описание обряда *похорон кукушки*. По его сведениям, участники ритуала делают два чучела — кокуна и кукушки, — а затем разыгрывают свадебный пир. Ср. также: "...Ему шили рубашку мущи́нскую. Я сижу на лавке, а ей уже ши́ю юбку и кофту, этой коку́шке. А ему шапочку ши́ю. Косыночку повязываем этой кокушке и прямо несём в хлеб, где жито. В эту рожь идём, стано́вим берёзку, их под берёзку сажаем — этих коку́шечек. Сами уже ку́мимся" (Скуратово Вгн. Бр.). Приведем еще несколько примеров: "На Духов день шли в поле, мы вот когда девчата были. Дак шли в лес, ломали берёзки... Троица святая — вот три дня: воскресенье, поняде́лок и вто́рок. А третий день ужо́ — цыга́нь води́ли. Цыга́нь выводи́ли: знаряжа́лася цыганкою, а ты наряжалась цыганом. А еты все девки песни кричали..., а мы скака́ли. Я цыганкою: и воло́сья, и нама́зана всегда, ето цыганское всё — платки раньше были, юбки такие стрижа́стые, цвяти́стые. Ну вот снимут, на меня привяжут, а тут какие-нибудь та́пки худые. А мы плясали, а нам выносили яички, сало. И ходили по всей деревне в эту пору: днём, часа в три ужо́. 'Цыга́нь вядуть, цыга́нь!' — интересно было" (Рожковичи Сбд. См.). А. Дембовецкий в "Опыте описания Могилевской губернии" отмечает, что на Ивана Купалу распорядителями танцев были Купа́лиш и Купа́лка (65, с.517).

В некоторых селах ульяновского Заволжья (Ундорах, Кузнечихе) характер семицких ритуалов носит откровенно эротический оттенок. "Женщины наряжают Семика и Семичиху, причем остовы чучел делаются из деталей ткацкого станка и других приспособлений для прядения и ткачества, и идут с ними *гонять Семика́*. Участницы обряда рядятся, увешивая себя предметами фаллической формы (что характерно и для свадьбы — *О.П.*), надевают самодельные маски. Группа ряженых женщин (мужчины не допускаются) с пением песен и пляской под заслонку, косу, печную трубу, ведро и пр. направляются за пределы села. Там Семика́ и Семичи́ху ставят на какую-

либо постройку — баню, амбар, — и веселье продолжается: женщины скачут на мётлах, палках, кочергах, кувыркаются по земле, совершают ритуальные заголения, сквернословят, поют и пляшут" (73, с.11). Ср.: в д.Избичня (Кмр. Бр.) на третий день Духа "понаря́дятся в бабу и мужика, в засло́нку, в косу дринькают. Вокруг села ходили, танцевали. Только бабы. Пели скака́льные (плясовые — *О.П.*) песни".

На Слобожанщине (Харьковская, Полтавская области Украины) на Купалу молодую девушку наряжают *Мары́нкой*: на поднятые кверху связанные руки, из которых потом делают голову, ей надевают несколько сорочек так, что каждая следующая оказывается короче предыдущей. Из-за рубашек, закрывающих девушке лицо, она ничего не видит, поэтому ее за руки водят по селу. В пару ей наряжали *будя́к* — репейный куст, придав ему антропоморфные черты. Его ставили в ведро с землей и несли к реке. Туда же приводили и *Мары́нку*. Вокруг них водили хороводы, а затем *будя́к* и тряпки с головы *Мары́нки* топили в реке (сообщено Д.Лебединским, сотрудником Харьковского ОНМЦ). Иногда кроме наряженной *Мары́нкой* девочки наряжали также и мальчика, которого называли *Купа́ло*.

В станице Бесстрашная (Отр. Крснд.) на Троицу *водят тата́рку*. Если в самом названии обряда, как и в предыдущих случаях, содержится намек на похоронные мотивы, то персонажный ряд ритуала явно ориентирован на свадьбу. *Татарка* — наряженная в костюм невесты женщина. Ее водит по селу другая женщина, одетая в мужскую одежду. За ними с песнями и плясками следуют другие жители села. Н.Бондарь, исследователь календарной традиции кубанского казачества, также отмечает обычай рядиться в жениха и невесту на Троицу (32, с.13).

Интересно, что и календарная обрядность в свою очередь может оказывать некоторое влияние на собственно свадебный ритуал. Например, в д.Мостки (Нвл. Бр.) на второй день свадьбы делают два соломенных чучела — жениха и невесты. Сва́дебщики носили их по селу с песнями и плясками. А затем сжигали на разных концах поля.

Справедливости ради следует отметить, что кроме персонажного ряда в календарной обрядности могли использоваться и элементы других кодов (прежде всего

предметного), отсылающие к свадебному ритуалу. Так, в с.Хотмыжск (Брс. Блг.) в обряде *вождения кукушки дба́ют* (делают — *О.П.*) *коровай* как на свадьбе. На средней Оке *коровай* — крутую пшенную кашу — готовят на свадьбу и на Семик, когда девушки после совместной трапезы топят в реке огромный венок из берёзы (сообщено М.Енговатовой). Ср. также: "Мико́льщину гуляли (на *Мико́лу вёшнего*, 22 мая — *О.П.*): пекли́ коровай, в коровай ёлку (свадебное деревце — *О.П.*) то́ркали и убирали цветами. Называлась 'мико́льщина'. Выберут парня и девку и им отдавали коровай с ёлкой" (Малеево Крсн. Смл.). Как отмечает В.Каминский (108, с.14), на Украине купальское деревце часто называют так же, как и весильное (свадебное) — *гільце* или *вільце* и т.д. и т.п.

Стоит отметить и такие спорадически встречающиеся у восточных славян явления, когда пограничные весенне-летние обряды моделируются только на основе свадьбы. В этих случаях в создании обрядовой структуры участвуют почти все коды ритуала, в том числе и музыкальный как один из них. Ср.: в д.Дмитровка (Пчн. Смл.) на Вознесение "ели яе́шню — как свадьбу гуляли. 'Давай, — говорят, — свадьбу гулять!' Ну и гуляем свадьбу. Кто жених, кто невеста. Ребят же ж не было, девку за жениха посадят. Песни пели свадёбные. Духовы́е пели на Духа — по дороге и у берёз. Сперва́ свадьбу сгуля́ем, а потом ку́мимся. Жених с невестой кумы́лись друг с другом как все". А одна из исполнительниц рассказала следующее: "Ну, вянки завивать ходили. Ну да, на Духа наверное... Вянки плели с цвято́ў. Каждый сабе́. И песни пели. Песни пели, свадьбы играли. На поле. Одна женщина в мужскую одёжу оденется, а другая девушка в женской. И вот поста́вють и вянок наденуть. На поле прямо. А хо́хота! А песни пе́ють свадёбные! Же́нють их уже" (Марышки Смл. Смл.).

Использование свадебного ритуала в качестве модели в календарных обрядах не удивительно в первую очередь потому, что они также призваны обеспечить смену состояния, но только не в жизни человека, а в жизни природы. А при том, что мифопоэтическая картина мира в принципе атропоцентрична, то можно предположить, что и кардинальные изменения, происходящие в природе, осмыслялись человеком по аналогии с событиями собственной жизни.

С другой стороны, свадебные мотивы в пограничных весенне-летних ритуалах, связанных с летним солнцестоянием, по всей вероятности, восходят также к древнейшим индоевропейским мифологическим представлениям, которые реконструируются на базе языковых, этнографических и других данных.

Согласно этим представлениям, верховным божеством индоевропейцев, как пишут Вяч. Иванов и В. Топоров, является "дневное сияющее небо" или "бог солнца". Ему "соответствует оплодотворяемая небом обожествляемая земля (часто в противоположность светлому богу — "темная", "черная" как женское божество — мать (рус. земля-мать)" (99, с.528). И далее: "... наличие таких сложных сочетаний, как др.-инд. dyavā-prthivī "небо-земля", дает основание предполагать мифологический мотив единства неба и земли как некой древней супружеской пары — прародителей всего сущего" (там же).

От отца-неба происходят дети-близнецы — "сыновья неба" и "дочь неба". Как далее пишут исследователи, "на основе отдельных индоевропейских традиций реконструируется мотив разнополости близнецов и инцестуозных отношений между близнецами" (99, с.529). Отголоски этих мифологических представлений до сего времени сохранились в восточнославянском фольклоре. Так, в белорусской традиции широко известны купальские песни, в сюжетной основе которых лежит мотив инцеста брата и сестры — *Ивана да Марьи*. Ср.:

А брат сястру́ прижал к кусту́. Купала́ на Йвана́!
А ты, сястра́, роди Христа́. Купала́ на Йвана́!

У русских этот мотив, почти не нашедший отражения в текстах песен, сохранился тем не менее в названии духовской травы, которую именуют либо *иван-да-марья*, либо *брат-сестра*. А кроме того на близнечность свадебной пары в русских троицких обрядах указывают и имена ритуальных персонажей, образованные от одного корня, такие как *Русалка и Русали́м, кокушка и коку́н, ведме́дь и ведме́дица, Семи́к и Семичи́ха* и т.п. Как пишет один из исследователей близнечного культа Л. Абрамян, "идентичность мифологических близнецов непременно так или иначе подчеркивается, хотя бы их именами, максимально близкими (ср. Яма-Ями, Крипа-Крипи) или даже совпадающими (вспомним близнецов Номмо). Иногда одно совпадение имен супругов может выдать их утерянную в сюжете близнечность" (2, с.122).

Почти совершенно утраченный у восточных славян мифологический мотив "свадьбы солнца" (отголоски которого можно усмотреть только в представлениях о том, что на Купалу солнце *купается, играет, гуляет, красу́ется, веселится, до венца́ идёт* — все эти глаголы принадлежат к сфере брачно-продуцирующих значений — 208, с.10-11) довольно хорошо сохранился у южных славян (в частности, у болгар) в песенном фольклоре, связанном с *е́невой бу́лей* — обрядом Иванова дня. В этот день специально выбранную девочку одевают в наряд невесты, и она ходит по рукам стоящих кругом людей, держащихся за руки. Девочку нельзя ставить на землю, так как земля может от этого сгореть.

По мнению исследователей, "сам сюжет об инцесте в своей древнейшей форме истолковывается как воплощение в мифе взаимосвязей основных полярных противоположностей: огонь/вода и т.п." (101, с.29). Об этом свидетельствуют и номинации персонажей, участвующих в троицко-купальской обрядности восточных славян. Так, слово *купала* происходит от индоевропейского корня *кир-*, поле значений которого связано как с водой (купать), так и с огнем (купе́ть — гореть, недаром в ряде белорусских традиций обрядовые огни, причем не только купальские, часто называют *купа́йло, купа́ло* и т.п.), и в конечном счете сводится к значению 'кипеть, вскипать', смысл которого можно выразить словосочетанием "огненная вода" (там же). Кроме того, О.Терновская, в одной из своих работ касаясь болгарского ритуала *е́нева бу́ля*, пишет: "Собственно название (имя, прозвище) 'невесты' выражено архаичным ритуальным термином +mara (который может, в частности, ассоциироваться с христианскими именами Мария, Марина и — по аналогии — с целым рядом вторичных имен, иногда имен 'невест' Христовых, со всеми вытекающими отсюда последствиями). Этот корень, очевидно, репрезентирует оппозицию жизни и смерти, так как, с одной стороны, с помощью его производных обозначается именно сфера смерти (ср. рус. *смерть, мере́ть, морить, зама́ривать* и т.п.), а с другой стороны — сфера любви (ср. такие его дериваты, как, например, рус. *мару́шиться* 'любить друг друга', *мару́шить* 'встречаться, проводить время вместе — об отношениях парня и девушки', 'изменять — мужу, жене', *мару́ха* 'возлюбленная, любовница', 'гулящая женщина', *мару́шка* 'женщина, жена', *ма́ро* 'кавалер, поклонник'" и т.д. (193, с.62-63).

И последнее, о чем необходимо сказать в связи со свадебными и близнечными мотивами в календарном цикле восточных славян, это то, что с инцестом и близнечным культом самым непосредственным образом связана идея плодородия (ср. сдвоенный колос — спорыш — как символ плодородия). Опосредованно эта связь проступает и в текстах песен:

Марья Ивана в поле зва́ла:
— Пайдём, Иван, па межа́х хадзіць,
Па межа́х хадзіць, жы́та радзіць
и т.д. (117, № 85).

Напомним, что троицко-купальский обрядовый комплекс, так или иначе соотнесенный с солнцеворотом, в народном сознании связывается со сменой сезонов. Ср.: "Дух — это весна, а на загвины — лето начинается" (Скоблянка Мнст. Смл.). "Как венки разовьют — так лето" (Халеево Мнст. Смл.) и т.п.

Между двумя сезонами, как уже говорилось, располагается некая буферная зона, во время которой осуществляется переход от одного сезона к другому. Это кризисный период в жизни природы, период временного хаоса, длящийся до тех пор, пока не установится порядок, соответствующий новому статусу природы. Время хаоса характеризуется особым состоянием природы, особыми атмосферными и другими явлениями, погодной неустойчивостью. Во-первых, в переходный период бывает холодно. Ср.:

Сидела русалка на берёзе
Делала, ряди́ла себе холодо́к:
— Как мой холодо́к холодёшенек:
Холоде́й водицы в крыни́цы,
Холоде́й до́ждику си́льного,
Холоде́й ве́трику бу́йного.

А также ветрено, *сквозняки*, что говорит о появлении душ умерших на земле. Так, в своей работе, посвященной мифологическому осмыслению ветра в славянской традиционной культуре, А.Плотникова замечает: "Причины возникновения ветра часто связываются с общеславянскими представлениями о нем как о пристанище души и местонахождении демонов. Душа, представляемая как дыхание, дуновение, отождествлялась с воз-

духом, паром, ветром. Считалось, что с сильным ветром, вихрем летают души грешников, прежде всего самоубийц и колдунов, а также людей, умерших не своей смертью" (158, с.358). Белорусы, например, считали, что холодный ветер дует с той стороны, где утонул человек (там же). В связи с этим напомним, что духовская суббота, или Семик — единственный родительский день в году, когда разрешалось поминать висельников, утопленников, самоубийц: "На Духов день поминаю тех, кто залился, удавился" (Дубровка Бр. Бр.). Или: "На Сями́к на кривой неделе обе́дни по удавленникам, утопленникам служат" (Свирковец Мнст. Смл.). (Более подробно см. об этом 88.)

Кроме того, в этот кризисный, опасный период проявляются две противоположные тенденции, связанные с неустойчивостью погоды.

С одной стороны, в это время возможна засуха. В южнославянских традициях засуха связывается с мифологическим мотивом "свадьбы солнца" (напомним, что невесту солнца нельзя ставить на землю, отчего последняя может сгореть). Вероятно, именно поэтому одной из главный целей обрядов Иванова дня (додольских, перерудских) является вызов дождя. На восточнославянском материале эта идея не так явно выражена, вместе с тем достаточно частая приуроченность ритуальных практик, направленных на вызывание дождя (таких как игра в *мокри́ду* — обливание друг друга водой и др., а также запреты на работы, способные *загородить* дождь и др.), к троицко-купальскому циклу дает основание предполагать актуальность этого мотива и для восточнославянских территорий. Помимо этого у русских, украинцев и белорусов широко распространены представления о том, что умершие "не своей" (преждевременной) смертью (так называемые "заложные" покойники), принадлежа к хтоническому миру, управляют механизмом атмосферных явлений (облаками, дождем, градом), так как верхние (небесные) и нижние (хтонические, подземные) воды связаны по принципу сообщающихся сосудов (213, с. 99), и могут вызывать засуху. И в этом контексте не случайным выглядит поминовение умерших "не своей" смертью в духовскую субботу и на Семик. Часто их могилы поливают водой и даже разрывают их, чтобы бросить в воду самого покойника с целью вызвать дождь (ср.: потопление купальского деревца, чучела кукушки, русалки и т.п. Более подробно о вызывании дождя в связи с "заложными" покойниками см. 88, а также 213, с. 107-112).

С другой стороны, в этот период часты грозы, град (ср.: одно из названий духовской недели — *градова́я*), также представляющие опасность как для человека (молния может вызвать пожар или, попав в человека, поразить его насмерть), так и для будущего урожая (град может побить посевы). Именно поэтому в троицко-купальский период существует определенная система оберегов от грозы и града (см. выше).

Взаимосвязь умерших и атмосферных явлений ясно читается в текстах песен, исполняемых в это время:

А сы по́ля, по́ля туча йде́ть
А сы по́ля, по́ля гро́зная.
А на горке девочка пшёнку жне́ть,
А на горке красная пашени́цу.
Утека́й, девочка, туча йде́ть,
Утекай, красная, грозная.
А я етой тучи не бою́ся,
А я етой грозной не бою́ся.
А у етой туче — мой ба́тюшка,
А у етой туче — мой ро́дненький.
А у етой туче — моя ма́тушка,
А у етой туче — моя ро́дная.
(Манцурово Трб. Бр.).

Как и любой переходный между сезонами промежуток, троицко-купальский период является амбивалентным по своей сути.

Так, он представляет опасность для людей, так как границы между мирами открыты, а контакт с "тем" светом всегда связан с риском. Ср.: "Семи́цкая неделя — она вредная для скота и для людей" (Паниковец Вгн. Бр.), а также название духовской или троицкой недели *кривая* (см. более подробно 154). Поэтому в данный период для людей существуют особые правила поведения, которые должны соблюдаться непреложно. Только их выполнение может обеспечить безопасное преодоление кризисной временной зоны. Эти правила включают в себя, с одной стороны, запреты на совершение определенных действий, а с другой стороны, напротив, предписания что-либо делать. Заметим, что если запреты достаточно четко деклариру-

ются носителями традиции, то предписания действовать определенным образом представлены в основном в текстах песен. Причем, в них, как правило, указывается также на наказание, грозящее за несоблюдение нормы поведения и, наоборот, награда за следование ей. Ср.:

Кто вянки не вьеть — ў того мамка ўмреть.

Или: *Дзеўкі, бабы — на купа́льню,*
Ла́ду-ла́ду, на купа́льню!
Ой, хто не выйдзець на купальню —
Ой той будзець пень-кало́да.
А хто пойдзець на купальню —
А той будзець бел бярёза. (117, № 59, с.87).

Или: *Гарэла купала я́сненька,*
На купале дзевачак па́ўненька.
А хто гэта купала разлажыў,
Каб яму Бог жыта зарадзіў.
А хто гэта купала патушыў,
Каб яму чорт жонку задушыў. (117, № 78, с.93)

Ср. также: "Пугали русалками: если не придёшь на Духа — спать не будут давать!" (Пригоры Рсл. Смл.).

Вместе с тем, именно нарушение границ между "тем" и "этим" светом дает людям возможность, используя различные магические средства, повлиять в нужном направлении на природу с целью получения урожая, приплода скота, здоровья и т.д., а также узнать о будущем (о гаданиях см. выше). Воздействовать на природу можно двояко: совершая либо продуцирующие магические действия, либо отвращающие. Например: "А дома ж делали, огурцы чтоб большие, раньше старые деды́ делали это: утром встають, косу беруть и косять вроде по огурца́х в штанах уже, ў кальсонах ў белых, чтоб уже огурцы были большие, чтоб уже как у старого уже — вышел в белье старый и косить. Такая обы́чая была. Старый дед на Купалу, на Ивана" (Хвалевичи Ргч. Гмл.). "На Ивана цветно́го голый забирает колесо от телеги и тяня по ржи, рожь пережина́ли — через поле стега́ прожа́та. Это колдуны. Хлеб сабе отбирала. Так де́да (репей — *О.П.*) на дерево вешали, чтоб колдун не пришёл" (Борисенки Сбж. Пск.).

Кумление. Один из важнейших способов вхождения людей в особое ритуальное время-пространство — это кумление. Кумление в троицко-купальском цикле представляет собой очень сложное явление, выполняющее сразу несколько функций.

Одна из них заключается в том, чтобы в период хаоса утвердить социальную структуру общества. Посредством кумления проводится как бы "инвентаризация" существующих в данном традиционном обществе половозрастных групп, внутри которых только и происходит кумление. Так, в различных традициях особые отношения между собой устанавливают отдельно парни, мужики, девушки и молодухи, бабы, нередко женатые мужчины и женщины кумятся совместно. Примечательно, что кумление в определенных половозрастных группах может совершаться в разные календарные сроки, то есть быть разведенным во времени. Ср.: "Венки на Троицу завивали в жите. Две берёзы загина́ем... Скрозь ворота ходим — ку́мимся, меняемся платками, кра́лями (бусами — *О.П.*). В следующее воскресенье (на петровские заговины — *О.П.*) идём развивать. Девки осо́бо, молодухи — сабе́. Парни тоже могли" (Липовка Рдн. Смл.). "На Духа (в воскресенье — *О.П.*) молодые куми́лись — девки. А женщины — в понедельник на Троицу кумились: менялись венками под воро́та (сделанные из двух берёз — *О.П.*)" (Горлово Рсл. Смл.). "Мужчины куми́лись на Николу весно́вского, а бабы — на Духа" (Темный Лес Грц. Мгл.). "На Духа венки завивали. Где берёзки. Девки, бабы молодые и дети. Мужики отдельно пойдут в жите. На берёзе закрутишь так и из цвято́ў вянок. Куми́лись: менялись кто на кофту, кто на юбку. Все отдельно кумились и завивали на разных берёзках" (Скоблянка Мнст. Смл.).

Кумление как способ породнения уравнивает всех членов одной половозрастной группы, консолидирует их. В местных традициях породнение может происходить по-разному:

а) посредством совместной трапезы: "Кумились на Духов день: собярёмся, по два яичка (принесем — *О.П.*). Нажарить одна хозяйка какая, хоть вместе сядем. Поедим. Это мы дитя́ми были" (Хмелёво Вгн. Бр.) и т.п.;

б) посредством обмена вещами (одеждой и другими личными предметами). Ср.: "На Духа пойдём в лес, там куми́лися. Завьём вянки: берёзка стоит тут и тут, мы их ў кучу завяжем концами. А тогда мы: ты по ту сторону стоишь, а я — по

эту. И мы с тобою кумúмся: ти на платки, ти на крáли (бусы — *О.П.*) через берёзки. И тады мы говорим: 'Кумочка, мы кумúлися, не сварúлися, не бранúлися!' Еще мы ходили развивать (на петровские заговины — *О.П.*). Тогда ты мне уже отдаёшь своё, а я тебе — своё" (пос. Фролово Хсл. Смл.):

в) целованием через венок, крестильный крест: "На Троицу утром идут в церковь, пообедают и идут на улицу гулять. Собираются, идут в лес. Если лесá близкие, собирают там цветы; потом берёзочки ломают, ветки такие гибкие. Из этих берёзочек вьют венки... И потом идут с венками, подходят к прýду, поцелуются через венок — вот хоть бы мы с ней подруги. И, значит, кýмимся. Будем кумовáться, 'кумá' будем звать друг друга" (Иваново Блв. Твр.). Или: "На Духа после обеда в лес с песнями идём. Наломаем веток, венки сплетём на гóлову. Ворота делали: макушки берёз совьём. Через неделю их разоряли. А на Духов день у ворот травку выполем и через них проходили, крестик целуем и меняемся на платкú — кумúлись. Бабы ходили, но не кумúлись, только девки" (Криволес Грц. Мгл.);

г) совместным пролезанием через венок или прохождением через ворота из берёз: "Ходили в рощу. Венки из деревьев делали и в реку кидали. Венок большой совьют, и в него парень с девкой парами пролезали" (Грачёво Мнст. Смл.). Или: "На духовýю неделю закручиваем берёзку одну на всех, а две берёзки — венóчком. Девки парами за руки в воротца проходили — кумúлись. А через неделю и раскýмливаются, и развивают" (Чернатка Шмч. Смл.);

д) возможно также совмещение нескольких из названных действий при кумлении: "На Духа у нас венки завивали, мы дитями были и такими уже лáдными девочками были. Собираемся у кого что ёсть: яички, сало, молоко хто, чия́ матка лáдок (оладьев — *О.П.*) напякеть, каши наварить. Все сбираемся в одну хату девочки, и там яишницу жарим. И пойдём на этой, где берёзки низкия, ў жито, и делаем вянки. Вянки таки́ завяжем, зделаем вянки. И меняемся: у кого крáли же — раньше носили, на носовые платочки, и кольца носили. Меняемся и скрозь етот вянок целуемся. Это в одно воскресенье. Ну и кýмами зовутся. И вот другое воскресенье приходит — идем развивать. Собираемся и разменúваемся и цалуемся у этой вянок" (Надейковичи Шмч. Смл.).

В обряде кумления находят отражение и взаимоотношения между полами, которые характерны для людей, обладающих разным социальным статусом. Так,

для неженатой молодежи важным оказывается противостояние, противоборство половых групп, активная позиция парней по отношению к девушкам. Ср.: "Кумúлись девчата. Вознесение в середу — то мы идём по ёлку, уряжáем, а на другой день гуляем: яйца варим, пироги пякём, гуляем. Уряжáли её в пýне — ховáлись от ребят. Там урядим ёлку, они кругóм бегают, мы их не пускаем... Кумúлись мы так: кофтами, платками менялись в пýне. И ходим до Троицы покýмленные. На Троицу раскýмливаемся..." (Стариково Глх. См.). Или: "Бабы собирались гулять на Пятрó. Кумúлись. На Петра кýмятся девчаты, тольки девчаты, бабы и хлопцы — не, и мужчины — не, только для девчат. Ну и пяóть деўки:

Девки-панёнки по застóлью сидять,
Хлопцы-собаки под вакóнью глядять!

Яешню девкам нажарят бабы, тады з ягод настоечки" (Кляпин Крм. Гмл.). (См. также 154).

В то же время в среде женатых людей такой антагонизм уже отсутствует, противопоставление полов снимается, что выражается в их совместном кумлении: "На Вознесение кумятся только девки. В доме жарят яешню. А в понедельник — на Троицу — кумятся уже мужчины и женщины: на улицу несут стол, поют песни" (Асовица Кмр. Бр.).

Обращает на себя внимание, что, в отличие от состоящих в браке членов общины, девушки кумятся только на определенный период времени, совпадающий с переходной зоной между весной и летом, что не случайно. При этом они обмениваются одеждой, вещами (чего не делают женатые), что представляется весьма существенным моментом в обряде. Как и любое ритуальное действие, обмен одеждой, предметами многозначен. С одной стороны, как уже говорилось, это один из способов породнения (ср., например, обмен дарами в виде одежды на свадьбе, принятие новорожденного в рубашку его отца и т.п.). С другой стороны, это также способ попадания в иной мир. Причем, переход девушек в другое — ритуальное — время-пространство с помощью переодевания подчеркивается в обрядовом комплексе и параллельностью действий: завивание венков/кумление — развивание венков/ раскумливание, и местом кумления, которым чаще всего является лес, ассоциирующийся в народном сознании с "тем" светом.

В обмене одеждой есть еще и третий смысл. Попадание в иной мир, а точнее балансирование на грани миров, небезопасно для человека. И в этой ситуации обмен одеждой служит оберегом, так как переодетый человек одновременно равен и неравен самому себе, что спасает его от неприятных последствий при контакте с потусторонним миром.

Обряд кумления девушек можно интерпретировать и как инициационный ритуал, всегда осуществляющийся в виде временной смерти и возрождения в новом статусе. В ряде случаев возрождение девушек в новом качестве происходит в условной символической форме последующего кумления состоящих в браке женщин и мужчин уже после раскумливания девушек: "На Вознесение девочки ку́мятся в хате: делают жарёнку (яичницу — *О.П.*) и толчёную картошку. Меняются платками. Раскумливаются на Духа — отдают платки назад. А на Троицу куми́лись бабы и мужики в хате: делают жарёнку, пьют квас, водку. Ничем не менялись" (Мостки Нвл. Бр.). Иногда это может выражаться также в совместном кумлении парней и девушек, чему предшествует обряд породнения только в девичьей среде: "Собственно девушки кумятся на Троицу, а совместно с хлопцами на Петра. Вот почему Духовские песни так сближаются с Петровскими. ... Обыкновенно же кумование представляет вид пирушки, причем там, где завивались венки" (174, с. 229).

В этой связи вполне закономерным выглядит и соотнесение весеннего сезона, когда происходит вегетация злаков, с социальной группой девушек, а летнего сезона — времени зрелых хлебов, — с социальной группой замужних женщин.

Кроме того, анализ обряда кумления приводит к мысли, что кумление происходит не только внутри определенных половозрастных групп, но также и с душами умерших. Тем самым достигается как приобщение живых к миру предков, так и задабривание "родителей" через оказание им уважения. Об этом позволяют говорить многие особенности и самого названного ритуала, и некоторые моменты троицко-купальского комплекса в целом.

Так, обращает на себя внимание сходство действий, совершаемых по отношению к русалкам и "родителям" в переходный период, и действий во время кумления между людьми: обмен вещами и совместная трапеза

кумящихся находит параллель в обычае оставлять еду и одежду для духов предков в течение кризисного времени (см. об этом выше). Ср. также: "На Купалу гоняли русалок на озере поздно. Начнёшь петь — белая выскакиваеть, воло́сья трёпает. Кольцо, хрестик просили (русалки — *О.П.*) у кого-нибудь" (Петрополье Хсл. Смл.). Красноречив и текст песни, исполняемой во время обряда *похорон кукушки*:

Ой ель! Да кукушка ряба́!
Ой ель! Как тебя зовут?
Ой ель! Вот ты моя кума́!
Ой ель! Ой ку́мушка, да голубушка!
(Синезёрки Нвл. Бр.).

На то, что кумление происходит одновременно и между живыми, и между живыми и мертвыми, указывают следующие этнографические факты. Так, в одной из смоленских традиций кумлением девушек руководит ряженая старуха, явно изображающая представителя "того" света и имеющая ритуальное прозвище *бабушка Куприя́новна*: "Дух — в воскресенье. Делают чучело или каток — палят в жите. Чучело соломенное было. Палят, чтоб рожь была. Венки завивали девушки, бабы из берёзы, в речку пускали. Куми́лись: менялись платками, кольцами. Ку́мами зовутся. Старуха руководила: оденется как чучело, венок больше всех сплетёт, длинное наденет. Как поку́мятся — яешню жарят" (Петрополье Хсл. Смл.). (Ср. также 68, II, с.184-185.) Ср. также: на Духа в обед ходили завивать берёзки "усе, усе женщины, раньше все-все: и дети, и малые, и все. — Расскажите про Куприяновну? — Круг обчарти́ть, иде́ стаи́м мы вси под вянком там. Ну и больше она ничо́га, тада бяреть этот вянок и ку́мить. — А все становятся под венок? — Усе́ стаи́ть под вянки́, а она повядеть круг там... Палочку вазьметь там. У́сех, как бярёзки тут, коло этой бярёзки. ... Ну вот мы их завиваем и вот у в е́том кругу́ мы стоим. — А когда кумятся, можно за круг выходить? — Нет, у кругу́ тут стоим. Ну это уже так: что в кругу́ — то наше, а за кру́гом — то чёртово. Да, то чёртово. — А когда раскумливались, то круг чертили? — Не, то уже не чертили. Тада токо затаптывали, да, круг затаптывают. — А кумиться — это хорошее дело? — Хорошее.... Мы с табой куми́лися: ты мяне завешь ку́мушка, а я — тябе. — А одеждой не менялись? — Платки. И вот в етот вянок кидали платки. Там оты́йдешь, чтобы перяйти вот етот вянок, она отте́да, а ты

туды́ кидаешь. — А кто стоял в кругу: кто кумился или вообще все? Кто поёт? — Уси́, уси́. Там пели: кто в кругу́ — то наше, за кругом — чёртово. — Переступать нельзя было? — Да, переступать нельзя. Вот бярёзка с бярёзкой так согнува́ем, а тада ку́мимся вот так во... А одна баба будить е́тая бабушка, буду я бабушка Купруя́новна. Это уже бу́дить называеца которая ку́мить их, да. — А она всех кумит? — Усех. А тада уже када перяку́мит, тада ба́бушки пяють так: 'Уж ты бабушка Купруяновна!' — А каждый год одна и та же бабушка Куприяновна была? — Да не, не 'биза́тельно 'дна... — А кто ее выбирал? — Ну вот так, сами мы: вот ты постарше́й! Которая постарше́й — выбирають эта бабушка, это ку́мють их. — А она как одета? — Ну обыкнове́нныя так наде́та, да. — А кумятся кто — подруги или любые? — Любые, а со стороны мы стоим и песни поём. Переменя́ють платки: ина́ мне 'тдае́ть свой, а я ей свой. И полную няделю, а тады ужо ящо через няделю пайдём раскумливаться тада обра́тно. Тада она нас бу́дить так вот: сюды́ бу́дим становитца, а сюды́ бу́дить уже вытя́гивать. Это раскумливаить так. Када кумились, то так во — зве́рьху, а как раскумливаеца, то ужо́ зни́зу йна. О так это де́лаица. (Бабушка кумит девушек венком в виде дуги из двух берёз, через которую они переступают назад три раза, как через скакалку. При раскумливании наоборот: девушки сначала перешагивают через венок, благодаря чему он проходит за их спинами от ног к головам — *О.П.*). Вот две таких веточки завьють и в обои руки бяруть, как вянок вот так. Яны уже через етот вянок шагають з ногами, и кверьху — это уже раскумливаюца так. — А этот венок куда девают? — Этот вот каторый в руках, каторый кумили, это нясуть там на ваду́ раньше. У каго иде́ вода есть: ти вже там ко́панька какая, ти река... То у нас Хмость был, то на Хмость носили девки. Девки ужо́ молодыи. Куда вянок поплуве́ть — туды они замуж пойдуть. — А венок, через который кумили, тоже туда бросали? — Ето етот! А которые берёзки завитые, а ето развивають и пуща́ють, а тада пяють: 'Вы стойтя, бярёзки, стойтя, не шатайтесь!' — А как их развивали? — Ну так! Ну раскру́тють там, как закру́тють. Обратно такие становятца. Развюва́ть: 'Хто вянок развивает, тот добро наживает'. — А этот венок, которым кумят, его кидают или вешают куда? — Нет, его надо несть на ваду́. Нясуть девки холосты́и, которые нязамужнии. Будут глиде́ть: куды он поплуве́ть — туды вы замуж пойдёте. — А когда раскумливаются, то новый венок де-

лают? — Не, не! Этот венок вешают на етыт венок на большой, что завитый! Ён висить полную няделю. Када приходють раскумливаца, то она сыма́ет, эта Купруяновна сама етот вянок. Етот вянок ужо развивають, каторый завит, а етыт тада начинаеть раскумливать. Тада этот вянок отдаеть девкам: 'Девки! На́те, нясите́! Пускайте на ваду́ — куды поплыве́ть — туды вы замуж пайдётя!' — Это на заговины на воду бросали? — Да. ... — А сами берёзки — это тоже венок? — Вянок, вянок! Во вянок, а тута ку́мюца и хрестик ста́вють! Хрестик висить на этом на вяночке и цалуюца. — А чей крестик? — А кто повесит. — А он и висит там целую неделю? — Да, няделю. И вот тада раскумливають их, хрестик бяреть ина́. Это уже няделя во, наша во приступить, вон мы сённи вянки завили́ — значит мы няделю эту не должны ни стирать, ничего́. Это святая няделя. Это русалка ходить. — А если вдруг постираешь? — А русалка спугаить! — А не говорили, что ру́салки будут на венках кататься? — Да, йны будуть на венках кататца. Туды нельзя ходить, иде вянки завиты, да. Там будуть русалки танцевать, будуть гулять русалки под вянками под ты́ми, под тым вянком. Туды, бывало, нихто ня ходить, ну а там жа лес, знаешь, вот так буваить. — А венки на берёзе один завивали или каждая себе? — Етыт один завьём, это большой вянок мы все завюва́ем, каторыи ку́мюца. А тада — завива́йтя сябе: ти пайду я замуж? Как ссо́хнеть вянок — то замуж пайде́ть, ... или памре́ть. — А завивали и девки и бабы? — И девки! Да, девки! Девки и бабы, да!" (Шокино Крд. Смл.).

Весьма показательно и непременное участие в обряде кумления и троицко-купальской зелени (в виде разной формы венков), являющейся, как было показано выше, репрезентантом душ умерших. Как видно из приведенных интервью, в большинстве случаев кумление происходит через венок или связанные берёзки — "ворота".

Кроме того, выразительно название одного из троицких обрядов — *крещение кукушки* (напомним, что кумами в восточнославянской культуре назывались также крестные родители новорожденного). Ср.: "Раньше кумова́лись. А мы уже нет. Кумова́лись, когда крестят ребёнка. Старые рассказывали: ту́ю кукушку несуть соттулева, с ле́су, тётёхкають как дитя вроде. А потом подруга с подругою какого парня увидють: 'Кум, пойдём, кукушка просить, чтоб ты батько́м ей был!' — 'За то, что ку́мом назвала, ты моя кума́ будешь!' И так кумовья́ми зва́лись" (Волков-

ковка Глх. См.). (Ср. также: при встрече с русалкой, чтобы она не причинила зла, нужно дать ей имя и бросить крестик, то есть как бы окрестить ее — 82, с.64-65).

Наконец, хотелось бы отметить и наличие в обряде кумления особых ритуальных диалогов, в основе которых нередко лежит имитация кукования кукушки. Например: "Ку-ку! — Кума, ты чья? — Моя!" (Лески Нвл. Бр.). Напомним, что кукушка и вообще птицы часто в народной традиции осмысляются как вместилище душ умерших. Приведем еще несколько примеров ритуальных диалогов: "Куклу наряжали — мони́ста, ленты. Из соломы сделають. Обедать идуть и её с собой. Кисяли́ варим. Куми́лись — платками менялись, а тады венки вили, на речку кидали и куклу туды. Сперва кукушку по га́ю носили, потом к двору́ приходили — куми́лись. Вот она (кукушка-кукла — *О.П.*), сидит на кусте, а две девки садятся с двух сторон куста и: 'Кума, кума, тут, тут? — Тут, тут, кума!' — и поменяются платочками. Две покуми́лись — отходим, ещё две идут. И в листик говорили: ти дубовый, ти липовый — на яко́м кукушка сидить (говорили в листик, имитируя птичий тембр — *О.П.*)" (Комаровка Глх. См).

Любопытно, что такие диалоги характерны не только для обрядов, связанных с кукушкой, но также и других троицко-купальских ритуалов. Ср.: в селе Гетьмановка (Швч. Хрк.) из соломы делают куклу *Мары́нку*, одевают ее в женский костюм. Идут с нею по селу, доходят до кладбища. Одна из девушек — родственница похороненного человека — становится в головах могилы, другая — в ногах. Далее через могилу они произносят следующий диалог:

Ку-ку, кума! — Ку-ку, кума!
Сварыться не будешь? — Не буду!
До віку? — До віку!
До су́ду? — До су́ду!
До смерти? — До смерти!

После этого девушки идут навстречу друг другу, меняются "ху́стками (платками — *О.П.*) або намістом (бусами — *О.П.*)" и целуются. *Марынка* в это время находится в руках у других наблюдающих за происходящим девушек (сообщено В.Н.Осадчей). (Более подробно о ритуальных диалогах см. 81, с.12, а также о том, что русалки могли издавать звуки кукования, см. 88, с.168.)

В заключение хотелось бы отметить особую четкость в организации троицко-купальского обрядового комплекса в отличие от других. Это выражается в зеркальной симметричности действий, совершаемых в начале и в конце обрядового хронотопа, что находит свое отражение и в обрядовой терминологии:

а) встреча/проводы (похороны). На акциональном уровне это может выражаться в помещении в обжитом человеком пространстве села, дома определенных предметов, являющихся либо репрезентантами потусторонних сил, как, например, троицко-купальская зелень, либо сигнализирующих о появлении духов на земле (еда, одежда для "родителей" и т.п.), а затем, по прошествии некоторого периода времени, их выдворение за пределы человеческого пространства;

б) завивание венков/развивание венков (с возможным последующим их уничтожением). Ср.: названия петровских заговин: *ро́звянки, петровские ро́звенки*;

в) загадывание/разгадывание (в основном на венках и троицкой зелени);

г) кумление (часто обмен одеждой или другими предметами)/раскумливание. Ср. одно из названий петровских заговин — *разме́нки*.

2. Звуковое оформление троицко-купальского периода

Троицко-купальский период является одним из самых богатых и наполненных с точки зрения звукового оформления. Звуковой мир в это время чрезвычайно многообразен. Он включает в себя как природные, так и производимые человеком звуки. Это как бы две крайние точки, расположенные на оси натура/культура. Вместе с тем звуки, порождаемые людьми, достаточно неоднородны и различаются по своей природе: это и шумы, возникающие в результате битья в металлические и деревянные предметы, хлопанье в ладоши, свист и т.п. (то есть мало структурированные звуки до некоторой степени близкие природным), но также пение и инструментальные наигрыши, представляющие собой строго организованное во всех отношениях (временном и звуковысотном) звучание, принадлежащее сфере культуры.

Многие исследователи отмечали такое специфическое свойство архаической культуры, как ее целост-

ность, "нерасчлененность знаковых систем, использование в семиотических целях 'языка реальности', наличие единой и общей системы значений" (20, с. 3). Именно это качество традиционной культуры заставляет рассматривать музыкальный код, являющийся ее составной частью, не сам по себе, а в единой системе с природными звуками, тем более что имеющиеся в нашем распоряжении полевые материалы дают для этого основание. Экспедиционные данные показывают, что две звуковые сферы — природная и культурная — находятся в тесной взаимосвязи и постоянном взаимодействии, формы которого могут быть разнообразны: это и диалог, и комплиментарность, взаимодополнение и др.

Хотя природная звуковая среда является стихийной по своей сути (нельзя управлять звуками природы), тем не менее человек — носитель народной духовной культуры — включает их в свою звуковую систему, тем самым овладевает природным звуковым ландшафтом, присваивает его через мифологическое осмысление и интерпретацию его составляющих. Благодаря этому мир природных звуков становится четко регламентированным и структурированным в сознании людей, как бы подчиненным неким глобальным культурным идеям.

Вместе с тем, многое в структуре звучащего космоса так, как он существует в сознании носителей традиции, еще не ясно. В настоящее время можно наметить лишь предварительную картину этой структуры, которая тем не менее может стать основой для последующих изысканий. Поэтому задача данной работы видится в том, чтобы обрисовать в первом приближении звуковой "ландшафт" троицко-купальского календарного периода в целом, описать его составляющие и формы их взаимодействия, а также соотношение звукового кода с другими кодами ритуального комплекса.

Природная звуковая среда. С самого начала следует сказать, что особую семантическую нагрузку несут на себе те из природных звуков, время проявления которых корреспондирует с очень важным для земледельца периодом вегетации растений и в особенности злаков. Именно эти звуки приобретают значимость: по ним гадают о будущем урожае, с ними связано множество примет, нередко они являются отправными точками для начала

тех или иных сельскохозяйственных работ и т.п. К такого рода звукам относятся прежде всего голоса птиц, пение которых имеет определенные временные рамки, приблизительно совпадающие с периодом вегетации растений.

Кукушка и соловей. Можно сказать, что в восточнославянской народной культуре две названные птицы — кукушка и соловей — более других мифологически нагружены (о чем отчасти уже шла речь). Именно поэтому их голоса воспринимаются как голоса "того" света. Отсюда большое количество связанных с ними примет предсказательного характера.

Прежде всего обратимся к календарным срокам пения как кукушки, так и соловья. Нередко его начало и окончание соотносится в народной традиции с конкретными датами церковного календаря. Так, 15 мая — день Бориса и Глеба — считается соловьиным праздником: "День Бориса и Глеба называется соловьиным потому, что с этого времени начинают петь соловьи" (137, с.183). И поет соловей до Петрова дня (там же, с.268). Однако трудно представить, чтобы соловьиное щелканье подчинялось церковному календарю, поэтому более естественным выглядит соотнесение его сроков с определенными природными явлениями: "Соловей запевает, когда может напиться росы с берёзового листа" или "соловей защелкал, значит берёза лист пустила" (137, с.163). А "потерял соловей голос на ячный колос" (т.е. когда ячмень начинает колоситься).

Календарные сроки кукования кукушки аналогичны срокам соловьиного пения и также могут определяться двумя способами: либо по датам церковного календаря ("от Вялікадня до Петра"), либо по явлениям природы: начинает куковать, когда лес оденется, а умолкает, так как "ячменным колосом давится" (137, с.268). Вероятно, именно в силу совпадения сроков пения кукушки и соловья, они часто осмысляются в народе как супружеская пара: "кукушка с соловьем живет". Интересно, что и в приметах они часто выступают вместе: "Если соловья услышишь раньше кукушки, счастливо проведешь лето" (137, с.183), а "если кукушку услышишь раньше соловья, несчастливо проведешь лето — прокукуешь" (там же, с.175).

Любопытно, что в Нижегородской губ. был зафиксирован обряд *Соловушка*, аналогичный обряду *похорон кукушки*. Здесь при проводах весны из лопуха или соломы делали чучело соловья, насаживали его на пал-

ку, наряжали, водили вокруг него хороводы, а затем *хоронили* — бросали в рожь (61, с. 641).

Очевидную близость обнаруживают и приметы, связанные с первым кукованием кукушки и первым пением соловья. Так, например, по их голосу определяли время посевной: "Соловей запел — вода на убыль пошла, можно начинать посевную" (137, с.183). "Кукушка закуковала, рябина зацвела, на дубе почки почти раскрываются — пора сеять лен" (там же, с.213). "Как кукушка закукует, так и сеять лен" (там же, с.202).

Вместе с тем, как начало кукования кукушки, так и начало соловьиного пения *на голый лес* считалось аномальным и предвещало несчастье, что-то недоброе: "Если кукушка кукует, когда еще не оделся лес, будет голодный год" (137, с.175). "Кукушка кукует до Егорья — скот падёт" (там же). "Ранняя кукушка (прежде листа на дереве) — ворам неудача" (там же) и т.п. "Если соловей запел на голые деревья, то неурожай на садовину" (137, с.183).

Лягушка и гром. Лягушка как мифологический персонаж, занимающий определенное место в народной картине мира, обнаруживает много общего с кукушкой. Подобно последней, являющейся одной из ипостасей не избывших свой век душ умерших, лягушка в народных представлениях связывается с душами некрещеных младенцев (61, с. 386). Соответственно лягушачье кваканье тоже может интерпретироваться как потусторонний голос. Кроме того, в лягушке (как и в кукушке) ярко выражена именно женская сущность, недаром в некоторых местностях Полесья ее называют *па́нной* (61, с. 381). Оборотничество кукушки (напомним, что она после того, как перестает куковать, превращается в ястреба или коршуна) находит соответствие в оборотничестве лягушки. Известны поверья о том, что в лягушек превращаются старые ласточки, перезимовавшие в болоте (там же, с. 388). Наконец, сроки квакания лягушек практически аналогичны срокам кукования: со времени, когда лес покрывается листвой, и до Петра — "жабы не крумкают после Петра" (204, с.219).

Приметы, связанные с голосом лягушки, как и в случае с голосами птиц, касаются прежде всего урожая, но также и удоя молока: "О предстоящем урожае овса судят по поведению лягушек в Николин день: если на Николу заквакают лягушки — хорош будет овес" или: "В Николу лягушка квачет — овес скачет" (137, с.191). Если первое кваканье лягушки придется на скоромный день, то у коровы будет много молока (61, с. 387). Последняя примета, как нам кажется, корреспондирует с одной из функций лягушки как домового: она часто живет в хлеве и сосет коровье вымя.

Вместе с тем, лягушка принадлежит хтоническому миру и как хтоническое существо она самым непосредственным образом связана с подземными и небесными водами, дождями и грозами. Дожди необходимы земледельцу именно в троицко-купальский период — период вегетации злаков. Они способствуют быстрейшему росту растений, набиранию ими силы (напомним, что обряды вызывания дождя бывают нередко включены в троицко-купальский обрядовый комплекс). С окончанием же этого сезона и началом сенокоса (которое часто приходится на Петров день) дожди нежелательны (недаром *май* нередко используется с целью их предотвращения). О нужности дождей в это время свидетельствуют многие пословицы и поговорки: "Велика милость Божья, коли Николин день дождик польет", или:

Батюшка Никола!
Дай дождя большого!
На нашу рожь,
На бабий лён
Поливай ведром! (137, с.190).

Шум дождя является непременным атрибутом звуковой среды в этот период: "Зашепчет дождь тихим голосом — поднимется рожь тучным колосом". Раскаты же грома во время грозы предвещают затяжное ненастье (137, с.229).

Интересно, что о погоде в троицко-купальский период часто судили именно по тому, как разносится звук: "если голос звенит — будет ясно", "если звон колокола явственно раздается, будет ясно, глухо раздается — дождь" (там же, с.210). Еще один пример: "После дождя дети идут в такое место, где раздается звучное эхо, и громко кричат:

Гнилая колода, гнилая колода!
Чи будет завтра погода?
Когда будет — отгукни-ись!
А не будет — заикни-сь!

Если отголосок немой — непогода продолжится. Звучное эхо предвещает вёдро" (там же, с.242).

Вернувшись к лягушке, заметим, что на огромной территории (и в Белоруссии, и на Украине, и в России) она — один из главных персонажей обряда вызывания дождя. Для того чтобы пошел дождь, нужно *забить лягашку* и похоронить ее, завернув в тряпочку (как в саван) и положив в старый лапоть (выступающий в качестве гроба). О близком дожде также судят по поведению лягушек, которые особенно сильно квакают перед дождем (137, с.242).

Теснейшим образом лягушки связаны и с громом — "голосом" грозы. Так, у русских начало квакания лягушек соотносится с первым громом (61, с. 387). Не случайно поэтому полное совпадение магических практик, исполняемых и при первом громе и при первом квакании лягушек. В обоих случаях катаются (кувыркаются) по земле для здоровья и чтобы спина не болела во время жатвы (там же, с. 388).

Наконец, квакание лягушек и первый гром, подобно пению соловья и кукованию кукушки, являются знаком того, что настало время сеять яровые: "Пора пахать, когда гром гремит, лес в листву одевается, жаворонок запел, а водяные лягушки квакать начинают" (137, с.179).

В заключение этого небольшого раздела хотелось бы сказать о том, что в троицко-купальский период весь мир наполнен звуками, которые издают не только птицы и животные, имеющие "голос", но даже растения: "По убеждению народа в ночь на Ивана Купала деревья переходят с места на место и разговаривают между собой посредством шелеста листьев, беседуют друг с другом животные и даже травы, которые этой ночью наполняются особой, чудодейственной силой" (там же, с.246).

"Голоса" русалок. К осмысленным и приобретшим определенное значение звукам природы в каком-то смысле примыкают звуки, производимые мифологическими персонажами, такими, например, как русалки. С одной стороны, русалки вкупе с кукушкой, соловьем и лягушкой образуют единую группу мифологических персонажей, поскольку все они являются ипостасями душ преждевременно умерших. С другой стороны, в отличие от птиц и земноводных, они не имеют способных издавать звуки коррелятов в природе. И тем не менее голоса русалок, пусть существующие только в сознании носителей традиции, составляют неотъемлемую часть звукового пейзажа в троицко-купальский период. Так, широко известна в народе любовь русалок к танцам и пению, о чем свидетельствуют рассказы исполнителей. Причем, в пении русалок всегда присутствуют некие черты, выдающие их принадлежность к потустороннему миру. Ср.: "Русалка сидит на берёзе и поёт песню: 'Матка женится, батька замуж де́нется' — всё наоборот пели русалки" (Струмень Крм. Гмл.). Или: "Это коли́сь каза́ли: русалки ходили. (...) Так вот идуть, ка́же, партия и какие же и взрослые, и девки. Идуть и пя́ють, ска́жа. Одна даже пришла и год сидела. Вот стояли поля́ и стояла вы́шница, так вот як лавка — вы́шня звали, вы́шница, — и вот села и та́ко, ка́же, сидела год у тей вон, у стяны́. Завернулась и сидела. Это у Костюковой, это коли́сь-коли́сь рассказывали. И вот идуть, ка́же, партиями русалки э́тыя, идуть и пою́ть: 'Вот хрен да рома́н, не сей муки́ над дежо́ю, не пей воды́ над водо́ю'. Идуть и поють. (...) ... тут она соскака́ла: 'Ой, наши идуть, ой, наши идуть!' — и побе́гла к ним" (Новая Погошь Сзм. Бр.). Интересно, что русалки поют в тот период времени, когда жито цветет: " — А не говорили, что русалки в жите живут? — Да, песни пели, когда жито краску́ется. Песни пели русалки по житу. Старые люди рассказывали" (Кривоносовка Сбд. См.). Ср.: "Русалки — начиная с воскресения Духа. Петро́вки кончаюца — русалок ниде́ нет. Только у́ Пятро́ўки и́хня самая игра! И танцують, и свадьбы руса́льныя. Усё, усё кала жита" (Сельцо Дмд. Смл.).

Сфера культурных звуков представлена, как уже говорилось, звуками, производимыми человеком. Интересно, что в троицко-купальский период оказываются задействованы чуть ли не все музыкальные жанры, известные в традиции. Прежде всего это песни, оформляющие обрядовый комплекс. Среди них выделяются собственно календарные (*тро́ицкие, духовски́е и купа́льские*) танки и хороводы, а также плясовые и свадебные, выступающие в функции календарных (о чем см. выше). Кроме того, в троицко-купальский период звучат и лирические приуроченные песни, редко исполняемые во время ритуальных действий, но постоянно сопровождающие полевые работы. Частушки (припевки) под гармошку или балалайку — тоже непременный атрибут любого праздничного гуляния в данный период. Среди других вокальных жанров следует назвать и плачи. Голосят в основном при вызывании дождя и похоронах того или иного риту-

ального персонажа, но также и просто в лесу, в поле, на болоте *по свои́х горя́х*. К плачам часто примыкают ауканья, в некоторых традициях представляющие собой достаточно развернутые мелодические композиции, обнаруживающие интонационную близость плачам (120). Отметим и детские заклички (преимущественно речитативного характера), призванные либо вызвать, либо прекратить дождь. Вполне органично включаются в звуковой "пейзаж" троицко-купальского периода и церковные жанры, исполняемые вне церкви при обходах полей, стада и колодцев. Нередко условия исполнения на открытом воздухе в корне меняют их звучание, приближая его к звучанию календарных песен. Наконец, существуют звуки, извлекаемые на музыкальных инструментах. Это прежде всего пастушьи сигналы и наигрыши, ежедневно оглашающие как пространство деревни, так и окружающие поля и леса, а также наигрыши на кугиклах, калоках и других духовых инструментах, вполне возможно имевших прежде сезонную приуроченность. В заключение укажем также на игру на металлических предметах, таких как косы, ведра, печные заслонки и пр., часто оформляющую проводные обряды.

Далее попытаемся описать каждую из названных звуковых составляющих, обращая внимание на проблемы, возникающие при их изучении. Вряд ли в рамках настоящей работы нам удастся их решить, но задача состоит в том, чтобы их поставить.

Календарные обрядовые песни. Сначала обратимся к песням, которые принято называть собственно календарными, поскольку они непосредственным образом связаны с календарными обрядами и служат их музыкальным оформлением. Они являются обязательным компонентом обрядового комплекса и того периода времени, который этот комплекс охватывает. Вместе с тем, анализируя сроки пения этих песен (так, как они определяются исполнителями) и календарные сроки отправления самого ритуала, можно заметить, что они далеко не всегда совпадают. Это свидетельствует об относительной самостоятельности музыкального кода по отношению ко всем другим. Вероятно, музыкальный код организуется по своим собственным законам, которые не обязательно четко скоординированы со структурой акционального ряда ритуального комплекса. Как нам кажется, это может объясняться несколькими причинами, о которых скажем ниже.

В данном разделе речь пойдет о *духовски́х* (или *тро́ицких*) песнях, связанных с троицко-духовским ритуалом, характерным преимущественно для русской этнической территории, и о купальских песнях, звучание которых сопровождает купальский обряд, более распространенный на Украине и в Белоруссии. Как мы пытались показать выше, троицко-духовской и купальский обряды по сути являются вариантами одного и того же ритуального комплекса, так как, с одной стороны, обладают бесспорным типологическим сходством, а с другой — выполняют одну и ту же функцию в календарном цикле в целом, а именно: оформляют границу между весенним и летним сезонами.

До сих пор в отечественной музыкальной фольклористике троицко-духовские и купальские песни принято считать разными жанрами. При этом первые относят обычно к весеннему песенному циклу, а вторые — к летнему (см., например, 96 и 132). Однако, как будет видно из дальнейшего изложения, они обнаруживают удивительное сходство в своем функционировании, а имеющие место незначительные расхождения — того же рода, что и расхождения между обрядовыми комплексами и обусловлены локальными особенностями традиционной культуры. Это дает основание заново поставить вопрос о жанровой атрибуции календарных обрядовых песен. Причем в решении этого вопроса, как нам кажется, следует принимать во внимание не только и не столько номинации песен исполнителями (как это было до настоящего времени), а широкий круг связанных с ними представлений, что, на наш взгляд, позволит исследователю построить более адекватную модель жанра.

Как это ни странно, но в этномузыкологических работах, за редким исключением, практически невозможно найти сведения о функционировании тех или иных музыкальных жанров и форм и связанных с ними представлениях. Однако свидетельства такого рода содержатся в этнографических публикациях конца XIX — начала XX века, принадлежащих к тому же не музыкантам. Внимание музыковедов-фольклористов обычно направлено прежде всего на анализ самих музыкальных текстов, а не на этнографический контекст, в котором они существуют. Вовсе не отрицая важности собственно музыковедческого анализа фольклорных образцов, нам хотелось бы восполнить существующий пробел, касающийся этнографическо-

го контекста музыкальных жанров, поскольку именно последний подчас помогает решить многие неясные вопросы.

Возвращаясь к проблеме жанровой атрибуции календарных обрядовых песен, заметим, что мы намерены доказать принадлежность троицко-духовских и купальских песен к одному жанру, реализующемуся в местных традициях в разных музыкальных формах, которые, впрочем, иногда могут и совпадать. Поэтому для удобства сравнения информацию о функционировании двух названных групп песен будем давать параллельно, в сопоставлении.

Несмотря на разницу в номинации, прежде всего бросается в глаза сходство сроков исполнения как троицко-духовских, так и купальских песен. На наш взгляд, расхождения в названии связаны с тем, какой календарный праздник в местной традиции осознается как доминантный в обрядовом комплексе, что в свою очередь, вероятно, обусловлено историко-культурными причинами. Так, для России, как уже говорилось, более характерна приуроченность ритуального комплекса к Троице, поскольку влияние церкви на русской территории было гораздо сильнее, чем в Белоруссии и на Украине. Последние вплоть до XVI — XVII веков были окраинными землями польско-литовского государства, где большая часть населения при официальном католицизме исповедовала православие. Естественно, что в таких условиях православная церковь на украинских и белорусских землях находилась в более слабой позиции, что не могло не отразиться на культурных процессах. Кроме того, сложившееся на Руси особое почитание Троицы сделало этот праздник одним из центральных. Что же касается католических стран, то там не существует такого, как в России, культа Троицы, но достаточно сильны древние традиции, связанные с днем летнего солнцеворота — Иваном Купалой. В свете всего сказанного становится вполне понятным, почему календарные песни, звучащие в одно и то же время, носят разные названия.

Для того чтобы дальше было проще ориентироваться, приведем номинации как троицких, так и купальских песен, известные в местных традициях на восточнославянской территории.

Так, троицкие песни могут иметь следующие названия:

1. *тро́ицкие, трое́цкие* — по празднику Троицы;
2. *ду́ховские, духо́вские, духовски́е, духовы́е* — по

названию Духова дня. Заметим, что в народной культуре западнорусских земель существуют расхождения с церковным календарем, по которому в воскресенье празднуется Троица, а Духов день приходится на понедельник. Здесь же наоборот: Духа справляют в воскресенье, а Троицу — в понедельник. Поэтому вторник, примыкающий к Троице, иногда называется *Тройчёнком* или *Притро́йчиком*;

3. *ма́йские* песни, *ма́ю, май* — вероятно, название происходит от рефрена "Ма́ю, ма́ю, маю зеляно́!" — одного из самых распространенных в троицких песнях. В ряде случаев название песен — *ма́йские* — исполнители объясняют либо тем, что их поют в мае месяце, когда на деревьях появляются листья, либо тем, что их поют на *духовско́й* неделе, в течение которой в домах находится *май* — ветки троицкой зелени;

4. *гряны́е, игряны́е* песни — по названию *гряно́й* недели, во время которой они звучат;

5. *венко́вские* песни — по одному из главных атрибутов обрядового комплекса;

6. *руса́льные, руса́личьи, руса́лка* — по обрядовому персонажу;

7. *кумы́льные* — по одному из основных ритуальных действий — кумлению.

Как дополнительные могут использоваться и такие определения, как *весенние* и *летние* песни. Два последних названия требуют пояснений. В различных локальных традициях нет единства в отнесении этих песен к тому или иному сезону (времени года). Это связано с неодинаковыми представлениями о структуре годового круга. Как справедливо замечает И.Земцовский, древнейшим является деление года на две половины, соответственно двум природным сезонам — летнему и зимнему, что нашло свое отражение в русском фольклоре (96, с.27). Ср.: в праздник Сретения (в народе нередко именуемый *Встре́чанием*) — "зима с летом встречаются", а также тексты весенних закличек — "Весна красна, тёпло летечко!" или "Зиму замыкать, лето отмыкать" и т.п. Согласно такому делению года троицкие песни являются летними: "Как только весна начане́тся, так и летние песни начинаем" (Волоковая Смл. Смл.). Или: "Летние песни поются сразу после Святой недели. И на Духа тоже уже летними считаются" (Щекуны Смл.Смл.).

Вместе с тем, в определенных традициях заметно различие в названии одних и тех же календарных периодов-сезонов. Так, например, в Холм-Жирковском и Духовщинском р-нах (Смл.) время с момента потепления (иногда с Егория) и до Петровских заговин считается летом, а период жатвы — осенью, что видно из следующего интервью: "Загвины: как только разовьёшь (венки — *О.П.*), так ты́и уже духовски́е песни кынча́юца. Тады начинаются во́сенные песни. — А летние песни какие? — А летние — это духовски́е" (Боголюбово Хлж. Смл.). Те же сезоны в других местах называются соответственно весна и лето: "Ма́ю-ма́ю зеляно́" — вясе́нние песни. Вот до Купа́линки поють вясе́нние песни. На Купа́линку тут же, значить, сенокос начинаецца, тада уже летние" (Шапы Дмд. Смл.).

Наконец, в ряде традиций троицко-духовской период осознается как переходный между двумя сезонами, в силу чего и песни, исполняемые в это время, не принадлежат ни одному из них, а образуют некую особую группу: " ... вот и з е́стаго дня, як во вянки развивають, — так лето. Летния (песни — *О.П.*), а до е́того еще духовски́е бы́ли. Духовски́е, а до Духа — весе́нние" (Скоблянка Мнст. Смл.). Или: "Духовски́е песни начинают петь с Вознесения. До этого были весенние, а уж после Духа — летние" (Мирополье Ярц. Смл.).

Номинации купальских песен:

1. *купа́льские, купа́льные, купа́линские, купа́ленка, купа́ла* — по главному празднику, нередко служащему нижней временной границей их звучания;

2. *ива́нские, ива́новские* — по названию Иванова дня;

3. *петро́вские*, так как исполняются во время петровского поста или, как его еще называют, *петро́вок*. Заметим, что Иван Купала всегда приходится на Петров пост;

4. *жи́тные* — поскольку нередко эти песни поются во время ритуального весеннего обхода полей. Именно это название ввело в заблуждение белорусских исследователей, которые поместили купальские по сути напевы в том жатвенных песен;

5. *сенока́сные* — по основному роду сельскохозяйственной деятельности в этот период;

6. *толо́чные, толо́тные, толоча́нские* — от слова *толока*, обозначающего общественные помочи. Обычно в петровский пост собирали весенние *толо́ки* — всей деревней вывозили навоз на поля в преддверии будущей озимой пахоты.

Как и духовские, купальские песни так же в одних местах называют весенними, а в других — летними.

Для начала сравним сроки исполнения духовских и купальских песен так, как они определяются самими носителями традиции. По экспедиционным данным последних лет выявилось четыре основных способа их обозначения.

1. Поскольку сознание крестьян за много веков существования христианства на Руси ориентировано преимущественно на церковный календарь, то и сроки исполнения песен нередко соотносятся с определенными датами (праздниками) этого календаря. Назовем те из праздников, которые чаще всего служат для маркирования временных границ звучания песен: начало пения связывается с Пасхой, днем Жен Мироносиц (*Романо́сья, Жерманосья, Женмарано́сья* и т.п. — второе воскресенье после Пасхи), Егорьевым (Юрьевым) днем, Вознесением, Духовым днем, а окончание — с Духовым днем, петровскими заговинами (следующим воскресеньем после Троицы), Иваном Купалой и Петровым днем. Например, ср.: "Песни это духовски́е. Их как начинають петь? Вот Яго́рья. Да, в Яго́рья уже начинаюца духовски́е песни петь. Их жа многа (...) И поють, пока за́говины ко́нчуцца, вянки развивають када" (Боголюбово Хлж. Смл.). "Ива́нскии ни абяза́тельна перед Иваном паю́ть. Аны́ вот посли Вазнясенья уже пают их усё время. З Яго́рья, с шесто́га мая их паю́т. Уже начынают петь до самага Ивана...(...) Как Иван прайдё, тады уже не пают" (Веремеево Сбж. Пск. — 157, с.115). Или: "Песни эти можно сейчас петь: после Духа и сейчас вот. Сейчас уже Пятро́ прайшло́, до Пятра́ всё эти песни. Ну вот духовски́и песни такие. Это то́ка духовски́е вот на 'маю-ма́ю' — вот так, то́ка духовски́я" (Ракиты Крсн. Смл.). " — А когда начинали петь эти купальские песни? — Я ж табе говорю, что с Духа. С Духа и во — пе́ють до се́днишна, до Ивана. Это з руса́лки во начинають и до Ивана песни всё пе́ють" (Карташевичи Рдн. Смл.).

2. Нередко исполнители указывают сроки звучания песен по праздничной неделе, следующей за Духовым днем и, как правило, выделенной терминологически. Например: "Духовски́е песни только в криву́ю неделю пели, раньше — не" (Ожеги Шмч. Смл.). " — А песни духовские когда пели? — Только-только ету неделю и всё. Вот называлась духовська́я" (Новосёлки Нлд. Твр.). "Игряны́е песни поются на игряно́й. Две недели до пятро́уки

поются (недели перед Духовым днем и после здесь называют игряны́ми — *О.П.*)" (Мощёнка Грдн. Чрн.). А также ср.: "— А духовская неделя была? — Ну а как! — руса́льница. Дух вот пра́йдеть, а тады русальница. Духовськи́е песни, бывало, мы пе́ем" (Лоино Смл. Смл.). " — А на русальную неделю не пели какие-нибудь песни специальные? — Ну пели, это такие... (...) по житу вот что ходють. Это вот мы ж спели. — Купальские? — Купальские, да. — На русальной неделе? — Да, да, на русальную" (Кадомы Рдн. Смл.).

В отличие от духовских временной зоной звучания купальских песен могут называть также петровский пост: "— А петровские когда начинали петь? — Ну када́ заговины пра́йдуть, тада́ уже и пятровские. До Пятра, до Пятра. Петро было 12-го и пятро́вки кончились... Они все на один мотив, и купальские ж тожа..." (Капосино́ Дмд. Смл.).

3. Третий способ определения сроков связан не с датами или определенными календарными отрезками, а с природными приметами, чаще всего касающимися состояния злаковых культур. Ср.: "Ну, духовски́я поють во пока́мест ета... жито созреть. Пока жито созреть. А жито созреть, уже другия песни пойдуть. Духовы́я месяц поють. Ну, не то, что ровно месяц, но... Жито начинает созревать, так уже и кончат петь духовы́я песни. И тады́ начинают жниво́. Жни́вныя песни уже пойду́ть" (Па́лом Мнст. Смл.). Аналогичное высказывание: "Когда жито краску́ется (цветет — *О.П.*), надо петь ва ўсю галаву́!" (Клт. Бр.). "Вот ива́нские как з вясны́ паю́ть, тольки што там уже рожь как ўсхо́дить. Как там даку́ль дайде́ть, тады ива́нские месяц целый пяю́ть бо́льше" (Дашково Сбж. Пск. — 157, с.115). "Весной ходили в жито, как оно колосится, перед Троицей. Пели песни. Называли жи́тние песни, купальские" (Савейки Врх. Втб.). "Купальские песни поют, когда жито колосится" (Рудня Грд. Втб.). "А купа́ленку начинали петь, как уже рожь под цвет подходить, высокая станови́тся. Тады́ во русалок, говоря́ть, русалки то́пчуть рожь. И купа́ленку поють. И всю руса́льницу. Руса́льница — во как ета купа́ленка начинается, так и руса́льница. Руса́льницы — две нядели. — А когда начинается русальница? — Ну вясной. Вот я знаю, когда рожь уже перед цвятением, вот тут и руса́льница когда-то бываеть" (Березино Рдн. Смл.).

В некоторых случаях окончание пения песен достаточно явно соотносится с окончанием кукования кукушки: " — А духовские и майские — это одно и то же? — Да, да, это всё равно. (...) Это 'май', это с Духа только. А так после поют на Петра там это всё. — А на Петра поют еще эти песни? — Да, да, можно петь на Пятро́. — А после Петра уже нет? — Ну, и после Петра. Говоря́т, что кукушка только до Петра. — А когда она начинает куковать? — Она куковать начинает с весны рано, в мае. С мая месяца, наверное. — И до Петра? — Да, только до Петра. Тогда вот говорят, соловьём стано́вится и всё, и не кукуеть больше" (Ракиты Крсн. Смл.).

4. Наконец, четвертый способ определения сроков пения троицко-купальских песен — по тем или иным видам сельскохозяйственных работ. Во-первых, эти песни начинают петь после пахоты и посева яровых: "Весенние песни (лирические — *О.П.*) — это уже в пахоту, пашуть, тады и... Як запа́шуть. — А когда кончали петь? — Ну, а кончають уже во, я табе скажу, посев пройде́ть, тады и кончають. Тады начинають 'ду́ха' петь..." (Палом Мнст. мл.). В д.Шумилово (Влж. Смл.) купальские песни называют *весе́нними* и поют их после того, как засеют.

Во-вторых, очень часто сезон пения песен исполнители связывают с сенокосом: "Выбираем картошку с бурто́в и песню поём. Это, бывало, зака́пывають в бурты́ её, а весною отка́пывають, открыва́ють, и идём убирать эту картошку с бурто́в на семена. (...) — Вот тогда и пели ма́йские песни. Тогда и пели. — А духовские на Петра не пели? — Духовски́е пели. На Петра ета, лог ко́сится ужо́. (...) Логи́ уже ко́сятся, а песню пяю́ть эту самую" (Доброселье Мнст. Смл.). "Песни ма́йские поють долго: ко́сют и их поють" (Хильчицы Крсн. Смл.). "Купальские песни после Купалы еще две недели поють, пока сенокос" (Осово Рдн. Смл.).

В-третьих, песни поют во время прополки льна: "Тряны́е песни пою́ть, як поло́ли лены́" (Глыбовка Втк. Гмл.). Ср.: "Когда ходили под венки на Духа, как пообедають, встають в круг все — сколько было народу! И все рвуть вот траву, нагибаются, рвуть траву и подбрасывають её вверх: 'Чей это лён няпо́лоный?' (поют — *О.П.*) — вроде тей женщины, чей лён няпо́лоный! И поють вот эту песню. Вот, значить, если хочешь, что не дражни́ли вот женщины... — А кого дразнят? Кого попало? — Чей лён няпо́лоный! Знають же в дяревне! Действительно — няпо́лоный. Другие ляни́вые были ду́же, ля́жуть — ду́же поло́ть! (...) И ня по́леть ана́! Были ж и такие!" (Мурыгино Пчн. Смл.). В Шкловском р-не (Мгл.) петровские песни также поют *як по́лють лён*.

В-четвертых, песни исполняют и на весенней толоке́ — общественных помочах: "В петровки — толо́ки, возять навоз на поле, и духовски́е песни поють" (Велисто Дхв. Смл.). Или: "Эту песню, 'купа́ленку' (поют — *О.П.*) — это как навоз возють, на толоке́. Как навоз собирають. Вот толока́. Я же говорю, говорили, что: 'Поедем на толоку́, там картошка с салом будеть'. Так на етой толоке́ играють всякие песни... Эта 'купа́ленка'. Это на Купалу навоз возять, такая неделя бываеть, что толо́ки играють. Её тогда и пою́ть, как навоз возять. (...) Толоча́нску надо спеть, купа́ленку..." (Городище Влж. Смл.). (См. также 157, с. 115).

Для полноты картины следует отметить, что по отношению к троицко-духовским песням имеется еще два способа обозначения временных рамок их звучания. Один из них касается в основном песен с припевом "Ма́ю, ма́ю, маю зеляно́!", который в сознании исполнителей ассоциируется с месяцем маем: "Как начинает май — так и пей ма́йскую песню! Ну? Вот пожалуйста и пой её! Пока́мест май кончится. — А в другое время? — В другоя? Ма́я пока не було́, так ещё не пяём, таких жа хватает песен, летних" (Рябцево Пчн. Смл.). В другом случае сроки исполнения песен увязываются с определенными ритуальными действиями. Это происходит, вероятно, потому, что троицко-духовской ритуальный комплекс, в отличие от купальского, обладает гораздо более ясно выраженной синтагмой: "Начинаешь венки завювать и тады до загвин играешь (здесь *играть* в значении 'петь' — *О.П.*). Загвины: как только разовьёшь, так ты́и уже духовски́и песни кынча́ющца" (Боголюбово Хлж. Смл.).

Все вышеизложенное, касающееся сроков исполнения троицко-купальских песен, на первый взгляд, изобилует массой противоречий. Из приведенных интервью следует, что песни могут петься в одних случаях всего неделю, в других — месяц и больше; Пасха, повсеместно завершающая ранневесенний ритуальный комплекс, может называться носителями традиции и как дата, открывающая поздневесенний период; Духов день может служить как начальной, так и конечной датой звучания троицко-купальских песен и т.д. и т.п. Все это требует объяснений.

Прежде всего необходимо разобраться с датами церковного календаря. Как известно, среди них есть строго фиксированные, такие, например, как Егорьев день (6 мая по н.с.), Никола (22 мая), Иван Купала (7 июля), Петров день (12 июля), а есть передвижные, к коим относятся Пасха, день Жен Мироносиц, Вознесение, Троица и Духов день, петровские заговины. При этом разница между крайними точками последних составляет около месяца. Так, самая ранняя Пасха совпадает с Благовещеньем (7 апреля), а самая поздняя приходится на 5 мая, то есть почти смыкается с Егорием. Соответственно и ранняя Троица по срокам приближается к *вёшнему Николе*, а поздняя выпадает на конец июня. Результат выглядит таким образом, что каждый год сроки пения песен меняются, "переезжают". В тех случаях, когда исполнители говорят, что песни поются в течение недели (*духовско́й, кривой, грязно́й, русальной* и пр.), они явно ориентируются на обрядовую синтагму, хотя это не всегда, а по сути дела никогда не соответствует действительности, что видно хотя бы из следующего интервью: " — А были ли специальные песни на Егория? — На Ягорья? Тоже эти... духовски́е поють. — А вы же говорили, что духовские только неделю поют? — Ну, няделю. Няделю, а на Ягорья тоже поють. После нядели той не поють, а прядеть Ягорья — паю́ть" (Новосёлки Дмд. Смл.).

На самом деле наиболее точно носители традиции указывают сроки исполнения песен, когда обращаются с этой целью либо к состоянию злаков, либо к тем или иным сельскохозяйственным работам, поскольку перемещение дат церковного календаря в пределах месяца в весенний период, когда изменения в природе чрезвычайно интенсивны, весьма существенно (вкупе с ежегодной разницей в погодных условиях). Звучание троицко-купальских песен, судя по всему выполняющих магическую продуцирующую функцию, необходимо именно во время вегетации злаков, которые из *зелени* после цветения становятся *житом*. "Пой пу́ще (громче — *О.П.*), чтобы жито росло гу́ще!" — говорят народные исполнители. Пение способствует также росту яровых (например, льна) и трав в преддверии сенокоса. Ср.: "Ети песни ма́йские были. Пели под Вознясенья. Пайдуть круго́м жита и на етыт голос пели. — А эти песни можно петь, когда берёзки завивают? — Не, не. Это на коно́пли, это када́ коно́пли посеють, вот пеку́ть эты песни" (Смогири Крд. Смл.). На Брянщине когда сеяли лен, обходили поле с батюшкой и пели духовские песни, чтобы лен долгим был (Колычево Жрт. Бр.).

Скорее всего действительными сроками пения троицко-купальских песен является период с момента, когда

озимые достигают такой высоты, что в них может спрятаться ворона, и до их цветения — *когда рожь красуется*.

В заключение хотелось бы обратить внимание на ряд неизвестных фактов, зафиксированных в экспедициях последних лет. Они касаются связи рефренов в духовских песнях со сроками их исполнения. Пение этих песен за рамками названного периода было возможно, но нежелательно. В этих случаях обязательной была смена рефрена, который, по всей вероятности, мыслился как наиболее значимый, выполняющий маркирующую функцию. Ср.: " — А песни ма́йские (т.е. с припевом "Ма́ю-ма́ю" — *О.П.*) когда пели? — Когда вянки завьювають, когда подходють. — А на Благовещенье можно их петь? — Говорили, что можно, только 'лю́ли-лю́ли' надо петь. Это взрослые не разрешали" (Нитяжи Крсн. Смл.). "Ма́е-ма́е" начинають петь от Духа. Июль месяц проходить — у́сё, уже их не поють. До Петра. А теперь если хто и запоёть эту майскую песню, то уже не 'ма́е-ма́е', а 'лю́ли-лю́ли'. Вот так, после Петра" (Шапы Дмд. Смл.). "Ма́йские поют долго. Но когда уже косят, то 'Лу́ге, лу́ге, лу́ге зеляно́го!' поють" (Хильчицы Крсн. Смл.).

В народном календаре строго регламентировано не только обрядовое пение, но также и игра на музыкальных инструментах. Так, Д.Зеленин отмечал, что "северорусские пастухи только 23 апреля (Егорьев день — *О.П.*) начинают дуть в трубу или играть на рожке. До этого дня они подают сигналы лишь щелканьем кнута (белор. *пуга́*, севрус. *бич*), который является необходимой принадлежностью каждого пастуха" (85, с.92).

Обращает на себя внимание и сезонность игры на кугиклах (многоствольной флейте) — одном из древнейших музыкальных инструментов, звук которого, вероятно, наделялся магической силой. Об этом свидетельствуют связанные с данным инструментом мифологические представления. Одна из исследовательниц курской традиции игры на кугиклах пишет: "В календарном году существовало два периода, в которые игра на кугиклах находилась под запретом, — Великий пост и жниво. В пост играть, по объяснению местных жителей, нельзя потому, что кугиклы — 'греховный инструмент', на нем играли русалки из провалившегося карагода. По легенде, и сегодня бытующей в Плёхово, некогда на Троицу карагод на лугу был поглощен землею, причем все игравшие на

кугиклах обратились в русалок" (36, с.80). Что ка́сается запрета игры на жниво, то в этой же статье приводятся интересные объяснения исполнителей, записанные К.Квиткой в конце 30-х годов. Ср.: "Спа́сивка подходит, так стары люди признавают — задуют зелень, не бу́де расти́, (и) пока посеют жита, не играют, а отсеются, тады начинают опять играть" (там же).

В других традициях, напротив, практиковалась игра на музыкальных инструментах во время озимого сева. Так, в с.Щедрогор Ковельского у. по возвращении с поля вечером после сева крестьянин начинал трубить в трубу, "щобы так трубы́ло жыто" (191, с.391).

К сожалению, данных о регламентации игры на музыкальных инструментах очень мало, что, вероятно, связано с чрезвычайно разрушенным состоянием традиции, когда уже невозможно получить необходимые сведения, а также с отсутствием в течение долгого времени интереса собирателей к этнографическому контексту их бытования и связанным с ними мифологическим представлениям.

Обратимся к анализу обстоятельств исполнения календарных песен троицко-купальского периода.

Пожалуй, чаще всего исполнители указывают на пение песен по дороге: к месту совершения тех или иных ритуальных действий (в рожь, к берёзам, на кладбище, к реке и т.п.), но также и на обратном пути в деревню, то есть обрядовое пение нередко соотнесено с движением, с перемещением в пространстве. Например: "А на второй день (Троицы — *О.П.*) уже идём у́ рожь, первую рожь. Идуть-от у́ рожь, идуть: 'Бласло́ви, божа́, нам у рожь итти́ть, нам венки́ зави́ть красным девушкам!' — поють" (Всходы Угр. Смл.). Или: "Справляли Дух — вянки завювали. Ну, ходили на поле, иде́ посеяна рожь. С берёзки завьём вянки — с песнями, оттуда идём — с песнями! — А когда эти песни пели? — Как туда шли, отту́дава када́ ишли" (Понизовье Блс. Твр.). Ср. также: "Ездили за берёзой. Веничков, веток молоденьких, тоненьких возами. Лошадь запрягають, двора́ два-три в кучу собираются — куда ж много как веников! — и с песнями! С песнями, поють песни всё 'ма́ю', такие весенние песни. И веников, прутьев как нарубять" (Никулино Крсн. Смл.).

Чрезвычайная важность **пути-дороги** связана, как нам кажется, с определенным сценарием троицко-купальского ритуала. Поскольку потусторонний мир мыс-

лится как источник жизни и всяческих благ, то в кризисные моменты возникает необходимость обращения к его обитателям с целью получения этих благ. Подготовленный приход в мир живых представителей "иного" мира, в отличие от их стихийного вторжения, оценивается носителями традиционной культуры как положительный (19, с.191). В соответствии с данными верованиями ритуал разворачивается по следующей схеме: на первом этапе основное внимание уделяется достижению границы между мирами (которая располагается в некоторых отмеченных точках пространства), разработке способов ее преодоления и установлению контакта с "тем" светом, призыву его обитателей (там же, с.186). В этой фазе обряда главной пространственной категорией является категория пути к месту контакта с "тем" светом. Несмотря на то что его местонахождение в концептуальной сфере мыслится в вертикальной плоскости (на небе, под землей), в ритуале (для большей наглядности) вертикальный план переводится в горизонтальный, и потому особое значение приобретает движение из обжитого человеком пространства деревни за его пределы — в поле, лес, на кладбище и пр. Это движение сопровождается обязательным пением ритуальных песен. Как можно предположить, по существующим в народной культуре представлениям сам по себе звук человеческого голоса благодаря мощной энергетике (заметим, что обрядовые песни всегда поются очень громко, открытым и пронзительным тембром) обладает способностью проникать сквозь границу между мирами, способствовать ее размыванию. Пение выполняет ярко выраженную фатическую, контактоустанавливающую функцию: адресатом служат обитатели другого мира, которых люди побуждают вступить в диалог.

Пением же сопровождается и совершение ритуальных действий в сакральном месте. Обрядовые песни звучат: 1) при завивании и развивании венков, 2) при кумлении и раскумливании. Ср. "К берёзкам подходять, выбирають две рядышком, чтоб вот так — одна от другой были, ну так, шире (как ворота — *О.П.*). А ещё две бярёзки тоненьких выбирають — с корнем выдирають... (...)... женщина с этими берёзками (выдернутыми — *О.П.*), колы́шет берёзки одна с другой ещё не связанные. И начинает (петь — *О.П.*): 'Ты ня бойсь, берёза'. Вот тады счас завьють эты бярёзки. Теперь, вот, скажем, Яфимовна дяржи́ть эты бярёзки, две бярёзки дяржи́ть — вот так их, они чтобы звиты листья (дугой — *О.П.*). И вот две женщины ище́ — вот мы с тобой: 'Пойдём поку́мимся!' — 'Ну, пойдём!' И вот ходят кругом тех бярёзок (что стоят как ворота — *О.П.*): онна́ — сотту́да, другая — оттуда. ... Вот так кругом раз обойдуть через это, две больших (берёзки — *О.П.*) и поють: 'Нука, кума, покумимся!' А она етыми бярёзками вот так — раз! — а мы и ходим. — Как через скакалку, да? — Да-да-да. Вот так вот бярёзками — раз!" После этого менялись платочками. На двух берёзках, стоящих воротами, завивали веночки, на которых загадывали на жизнь и смерть. Через неделю на загвины развивали венки и раскумливались. "Развивали: 'Стой, берёза' — поють. Её растрясуть, и она стоить". А когда раскумливались, то через берёзовую дугу шагали не вперед, как при кумлении, а назад. При этом пели:

Давай, кума, раскумимся, разлюбимся!
Не приходи, кума, ко мне в гости
Кисялю́ есть со сметаной!
(Мурыгино Пчн. Смл.);

3) при ритуальном обходе поля: "Русалки тады. Топтали ж русалок ходили. Пели песни. Ро́зыгры. Ето ж во как заговины уже бывають после Духа, а тады в понядельник — Ро́зыгры. Ну тады, бувало, кругом жита ходишь и пе́ешь песню. Ребята там, и девки, и взрослые" (Гари Рдн. Смл.);

4) при возжигании костров: "Ну, на Ивана Купалу большинство это гуляние коло речки бываеть. Девушки, ну вот костры запалили, костры там, ну какие та́мо купа́линские попели" (Кадомы Рдн. Смл.). Или: "Усё забирають, усё. Это сушки́ (засохшие ветки мая — *О.П.*), они же уже высохли. На Купалу! Из хаты... И нясуть яго туда, иде́ вот... жито посеяно. Там дорога. На дороге вот раскладаю́ть огонь, жгуть. У нас была деревня 170 домов. Так в нашем краю, и там — в другом краю, ти там — высо́ко-высо́кое кладбище — Дями́дов даже виден з нашего кладбища! — тама другие девушки и ребяты. И вот калясо́ — калясо, вы знаете же? — от тяле́ги... И вот ребяты такую сделають жердь, зажгуть это калясо и высоко́ поставять. Он горить до́лго-до́лго! Это ка́лясо. И в нашем краю, и мы тут так делаем. Ну, песни поем — вот эту 'купа́лу'! Май, усё-усё там сжигается. И поють вот эти песни!" (Озерецкое Двх. Смл.).

Совершение обрядовых действий имеет целью воздействовать на потусторонние силы в нужном для человека направлении и тем самым обеспечить благополучие социума. Это воздействие осуществляется с помощью всех доступных человеку средств (в том числе и пения). Как уже говорилось, отправление ритуальных действий, как правило, происходит за пределами обжитого пространства. Мифологический хронотоп ритуала осмысляется как находящийся на грани миров, представляет собой зону контакта с "иным" миром, а потому требует особого к себе отношения. В ритуале происходит овладение обрядовым локусом, его освоение. Для этого применяются разные способы, в их числе — опевание пространства, которое контролируется в зоне распространения звука. Вероятно, именно с этим связано использование антифонных звучаний, возникающих из-за того, что поющие располагаются в разных точках пространства (ср. хотя бы предыдущее интервью). Нередко исполнители используют и акустические эффекты, порождаемые особенностями ландшафта. Так, например, пение на краю леса вызывает эхо, усиливающее и иногда многократно повторяющее сигнал. Традиционный выбор мест для пения — на возвышенности (на горке), над водой — не случаен и обусловлен законами распространения звука. Даже на самих носителей традиции (не говоря уже о посторонних) мощный энергетический заряд обрядового пения производит сильное эмоциональное впечатление: "Отгалóсся по лясу́! — паю́ть хто там... По ля́су такое отгало́сся, ага, вот эта быва́ить. Бывало, мама вы́деть на улицу, даже запла́четь!" (Никулино Рдн. Смл.). Или: "В них самая красата́. Ня то краси́ва, што там жгуть калёсы да ве́ники — эта ништо́. А вот красата́ — у пе́снях, даже серце замираеть ат э́тых песен!" (Лосево Влк. Пск. — 157, с.112).

Кроме того, обрядовые песни звучат при любых обстоятельствах в течение всего ритуально отмеченного периода. Ср.: "Игряны́е песни поются на Игряно́й, две нядели до Пятроўки поются. Куда едуть на́ поле, так спива́ють игряны́е. На ву́лицы выходя́ть, сидя́ть и шо ро́бять, где шо ро́бять и спива́ють. У́сюду игряны́е. И даже де и свадьба, дак пе́ють свадёбные, а потом и игряны́е пе́ють" (Мошёнка Грдн. Чрн.). Как нам кажется, это связано с необходимостью поддержания постоянного контакта с потусторонними силами посредством специфического

музыкального "языка". Показательно и то, что полевые работы, выполняемые в этот период, также сопровождаются пением календарных песен, что наряду с другими признаками свидетельствует о ритуализации первых.

Ярче всего это видно в организации весенней толоки (помочей) по вывозу навоза на паровые поля. Между всеми участниками помочей существовало четкое распределение обязанностей: мужчины ("копачи́", "копцы́") работали в хлеву и грузили навоз на телеги, женщины и девушки ("трясе́нницы", "разбива́льщицы") разбрасывали пазём по полю, дети ("пово́зники", "го́нщики") водили коней, на которых возили навоз (157, с.116). "Бывало, ... забяруть весь навоз, накопають на тялегу после́нняму, поло́жат кра́ешек хлеба туды́ яму́, два яйца ты́й поскрябихе, повёз туды на по́ле, чтоб ето... хлеб бы там родиу́ся. А ён тады... ето, едеть отто́ля, а яго вси тады навозом, чем, палками бьють, кидають в яго — а шо, мол, ха, поскрябиха! (...) Возют с двора, раньше же от дво́ру свойго́, и тай после́нняму усё подобрали, весь навоз — во и поскрябиха называется" (Добрино Дхв. Смл.). Как следует из приведенного выше рассказа, даже обычные сельскохозяйственные работы включали в себя магические практики, направленные на получение урожая. К их числу относится и пение. Как пишет А.Мехнецов, "толочные песни пели, в основном, женщины-разбивальщицы на поле, по дороге в деревню, во время обеда в момент чествования хозяев: "Разбива́им навоз на по́ли и арте́лей песни на всю мочь! ... Как на во́тдых, так песни и начинаем играть, тало́шный. Пряма на по́ле. А то идём дамой, а то идём из дому. Када́ узьду́маетца, тада́..." (Зайцы Влк. Пск. — 157, с.117). Ср. также: "Эту песню, купа́ленку, это как навоз возють, на толоке́. Это на Купалу навоз возють, такая неделя бываеть, что толо́ки играють. Её тогда и поють, как навоз возють" (Городище Влж. Смл.).

Заключительный этап ритуала связан с восстановлением границы между "тем" и "этим" светом. И если обрядовые акты, направленные на выход из ритуального хронотопа, еще сопровождались обрядовым пением, то после их совершения исполнение обрядовых песен прекращалось, хотя в деревне могло продолжаться празднество и даже могла звучать музыка, но уже другого рода: частушки, плясовые наигрыши на гармони, балалайке и пр.

Нередко смена акустического кода, заключающаяся в прекращении звучания одних песен и переходе к пению других, в некоторых традициях могла сопровождаться символическими похоронами первых. Так, в полесском обряде *похороны стрелы* вместе с куклой, олицетворяющей весну, *ховали* также и весенние песни. Ср.: "в д.Бартоломеевка наряжали и хоронили в жите 'ляльку'." Обрядовая процессия, обойдя все село, останавливалась у поля с озимыми. После хороводных игр одна из женщин выкапывала ямку в земле и под песню: "Песенка моя маленькая / Сховаю цябе к налетейку..." — зарывала куклу, а потом причитала над ней:

Лялечка моя милая
Да схавала я цябе к ўшéсцейку
К ўшéсцейку, к налéтейку
Ка такому врéмю як сёлета
Прыду к табе з сахою
Да буду гаварыць з табою
Моя миленькая лялечка
Ой, ой, ой!
(62, с.85-86).

На обратном пути в деревню с места совершения обряда пели уже летние песни.

Вообще модель похорон, лежащая в основе многих календарных обрядовых комплексов, естественным образом обуславливает включение жанра похоронного плача в орбиту музыкального кода народного календаря. Ср.: "На Троицу (в понедельник — *О.П.*) делали мертвеца соломенного с руками и ногами ростом с человека. Делали его парни. Несут на полотне с оглоблями вперёд ногами. Те, кто идут, голосят на́ смех. Пронесут его по деревне и выкинут. И зимой тоже мертвеца носят" (Глядино Кмр. Бр.). В Шумячском р-не (Смл.) для того, чтобы вызвать дождь, хоронили таракана, завернув его в тряпочку-саван и поместив в старый лапоть-гроб. При этом причитывали:

На земелюшку дожжичек
На прусика смертухна...
И т.д., и т.п.

Похоронные плачи зафиксированы собирателями не только в составе троицко-купальского, но и всех без исключения календарных обрядовых комплексов. Их звучание лишний раз подчеркивает принадлежность календарных ритуалов к типу rite de passage, оформляющих перемену статуса не только в жизни человека, но и в жизни природы.

Одной из важнейших и актуальнейших проблем, встающих при изучении обрядовых песен, является их прагматика. Специальных этномузыкологических работ, посвященных этому вопросу, не существует, что отчасти обусловлено сложностью проблемы и ее неразработанностью даже в смежных дисциплинах. Лишь в последние годы появились отдельные этнолингвистические исследования, где делаются попытки наметить подходы к изучению прагматики культурных (в том числе ритуальных) текстов (см. 19, 200, 201). И тем не менее проблема прагматики обрядовых текстов — одна из животрепещущих и заслуживает особого внимания.

Прагматика любого текста определяется ситуацией коммуникации, которая диктует форму высказывания. В настоящее время диалогическая организация ритуала не вызывает сомнений (см., например, 19 и др.). Эта диалогичность обусловлена существующей в сознании носителей традиционной культуры двумирностью Космоса. В соответствии с этим закономерно разделение участников ритуала на две группы, каждая из которых является выразителем определенной точки зрения. При этом музыкальный язык служит одним из основных языков ритуального общения, вероятно, благодаря своей ярко выраженной специфичности и силе эмоционального воздействия.

Практически все песенные обрядовые тексты можно классифицировать по признаку: кто является их отправителем. Часть из них произносится от лица человеческого коллектива и адресована иному миру, репрезентантом которого может быть кто и что угодно. Как справедливо замечает А.Байбурин, для человека "в качестве партнеров могут выступать практически любые объекты, которые в таких случаях приобретают статус адресата со всеми полагающимися качествами: способностью воспринимать сообщение, адекватно реагировать на него и т.п. Причем эти объекты могут существовать как в овеществленной, так и в чисто концептуальной форме" (19, с.196).

Иллюстрацией этой мысли могут служить многочисленные поэтические тексты троицко-купальских песен.

Так, например, отправляясь завивать венки, участницы ритуала обращаются к деревьям:

Ты не радуйся, дубник-ясенник,
Не к тебе идут девки красные
Не тебе несут яешню смашную... и т.д.

А ты радуйся, белая берёзонька,
Мы к тебе идём девки красные,
Мы тебе несём яешню смашную... и т.п.

В других случаях песни адресованы персонажам, существующим только в сознании крестьян. В ряде традиций на Троицу предполагается появление русалок в мире людей. Как бы встречая их, девушки поют:

Русалочки троéцкие, троéцкие, нямéцкие,
А мы вас встречаем, хорошо угощаем!

В этом контексте определение "немецкие" может иметь двоякий смысл. С одной стороны, оно может восходить к этнониму и в данном случае использоваться для обозначения сферы чужого, не-своего. С другой стороны известно, что в некоторых русских диалектах слово "немец" является производным от "немой". "Немцами" нередко называли глухонемых. Эта характеристика вполне подходит и русалкам, поскольку глухота и немота — отличительные признаки обитателей "того" света. Правда, попадая в мир живых, они часто обретают способность слышать и говорить.

Другая группа песенных текстов выражает некую внешнюю точку зрения на события, происходящие в коллективе. В них дается этическая оценка этих событий. Несмотря на то что данные тексты также исполняются людьми (а точнее — всегда определенной группой людей), они тем не менее представляют позицию и реакцию на события высших сил. В этом случае люди — исполнители — выступают в двойственной роли: принадлежа человеческому социуму, они в ритуале либо репрезентируют, изображают, отождествляются с потусторонними обитателями, либо посредством определенных ритуальных действий вступают с ними в особые отношения (например, кумовства), что дает им право говорить от имени представителей "того" света.

Но изображать духов или находиться с ними в некоторых взаимоотношениях небезопасно для человека. С этим связаны ограничения на участие в конкретных обрядах определенных половозрастных групп. Заметим, что, как правило, исполнители ритуала одновременно являются и исполнителями песен, его оформляющих. Так, в ряде традиций в троицко-купальском ритуале задействованы только девушки и молодухи (первый год состоящие в браке и еще не имеющие детей), поскольку, по народным представлениям, они занимают переходное положение в социальной структуре общества, и контакт с "тем" светом для них "облегчен" в силу лиминальности их состояния. В других традициях, напротив, существует запрет на участие девушек (по той же самой причине) в обряде, который совершают только замужние женщины, не имеющие, в отличие от таких маргинальных возрастных групп, как дети, девушки, старухи, почти никакой связи с потусторонним миром благодаря своему социальному и биологическому статусу, а потому в максимальной степени защищенные от его влияния.

При реконструкции форм традиционной культуры выяснилось, что наиболее ярко репрезентация людьми духов предков выступает в обходных обрядах (см., например, 46), входящих составной частью (в отдельных традициях) и в троицко-купальский комплекс. Так, в Поозерье (Белоруссия) и в прилегающих районах Смоленщины широко известен обход молодежью дворов на Купалу с пением специальных песен с требованием угощения:

Пойдёмте, девоньки, а вдоль по деревне.
Зайдёмте, девоньки, у крайний дворочек,
К Митичке у хату, к Польке под окошко.
Полечка панёнка, уставай раненько,
Неси нам кулáги...[2]

На западе Поозерья обходчики давали хозяевам купальские цветы, которые те скармливали скотине. Если просьба обходчиков была удовлетворена и они получали угощение, то в награду за него исполнялось благопожелание (в песенной форме) хозяину, его семье и хозяйству:

Народи Бог, народи Бог табе жита, табе жита
Колоси́ста, колоси́ста, ядрани́ста, ядрани́ста!

Если же требование не выполнено, то девушки — участницы обходного ритуала — пели корильные песни, например:

А в твоей кула́жке квакали люга́шки... и т.д.,

а парни наказывали хозяев действием: "Мы раньше ходили, дак мальцы подопруть хозяина, нехай сидить ў хате. — Запирали? — Да, шо не дасть ничо́га!" (Карташевичи Рдн. Смл.)[3].

Корения в песенной форме за нарушение правил поведения встречаются не только при обходе дворов, но и вообще распространены в троицко-купальский период. Ругать могут за несвоевременное выполнение тех или иных полевых работ (см. выше), за опоздание на сбор участников обряда, корят девушку за то, что ее не сватают: "Зеленые вишни, ти все девки вышли" поють, которая девка опоздаеть или засидится — её не сватають" (Лесное Сфн. Смл.) и т.п.

Необходимо отметить существование в рамках троицко-купальского ритуального комплекса (и шире — в рамках всего весеннего периода) другого рода песенных корений — перебранок (дразнилок) между девушками и парнями. Эти песенные тексты выполняют иную функцию. Они акцентируют актуальную для весеннего сезона тему брачных игр молодежи. Брачная тематика занимает одно из ключевых мест в это время, так как в ее терминах осмысляются и явления природы (дождь как оплодотворение земли, птицы, в том числе кукушка и соловей, поют только в брачный период и т.д.), и полевые работы — пахота и сев (недаром их выполняют исключительно мужчины), и др. При этом представления о взаимосвязи всего со всем во Вселенной влекут за собой совершение людьми продуцирующих действий эротического характера, оказывающих влияние на плодородие земли и плодовитость скота. Песенные дразнилки между парнями и девушками (как и дифференцированные величания и корения на свадьбе) призваны подтвердить их статус как холостой молодежи и продемонстрировать нормальные для данной возрастной группы отношения антагонизма, противоборства между полами.

Возвращаясь к двум группам песенных текстов — произносимых от лица человеческого коллектива и от лица потусторонних сил, — заметим, что, различаясь с точки зрения адресанта и адресата, они нередко исполняются на одни и те же напевы, что кажется довольно странным. Единственное возможное объяснение этого феномена, как нам кажется, заключается в том, что музыкальный язык в этом случае выступает в качестве общего языка для ритуального общения, которым партнеры по диалогу владеют в равной степени.

Помимо функции установления контакта между мирами, музыкальный звук выполняет также и функцию оберега, "держателя" границы между "тем" и "этим" светом, он не позволяет потусторонним силам полностью завладеть миром живых людей. Это качество звука вообще, и музыкального в частности, определяется тем, что звук, как пишет А.Байбурин, "один из наиболее явных признаков жизни, а его отсутствие указывает на близость смерти или на саму смерть" (19, с.207). При этом человеческий голос воспринимается как усиленная форма дыхания (там же). С этой функцией звука связано применение его в ритуальных актах защитного характера, когда "чужое" находится рядом, и представляет опасность для благополучия социума. Так, перед Купалой "вот собярутся молодёжь. Като́к (колесо от телеги — *О.П.*) етот возьмуть, тады яго на жердь на высо́кую привяжуть. Парни это делали, а девчаты только песни пели. Потом етыт като́к, яго ж надо зажечь, чтоб он горел бы. И тады поды́муть яго сразу на жерди́ну, и горить. И девки поють: 'Выйди, ведьма, с жита вон, а ня выйдешь, то сожжём!' На Купа́линку так делали. Это ведьма сидить ў жи́те. Яна обязательно на Купа́линку сидить ў жи́те, ўпра́ву сидить. 'Выйди, ведьма, с жита вон' — дак выбегаеть тады. А страшно... Это русалка — волосатая, страшная..." (Будницы Влж. Смл.). Много и других примеров такого рода.

При внимательном рассмотрении звукового кода ритуала ясно проступает апотропеическая функция не только поющего человеческого голоса, но и всякого рода ритуальных шумов. Создается впечатление, что пение и шумы не просто сопровождают обрядовые действия, но сами являются сильным целенаправленным действием, наделенным отгонной функцией. Удаление, изгнание мифологического персонажа из культурного пространства осуществля-

ется именно посредством звука — пения и шумов (см. об этом 6, с.16). Ср.: на Петровские заговины "Дрёму прогоняли: берут заслонки от печи, бьют по ним палками, чтоб звон стоял — это вечером. А венки развивали днём" (Титовка Бр. Бр.). Или: "Водили русалок на заговины. Русальская неделя до заговин. Женщины в воскресенье прогоняли русалок до 12 ночи. Поздно вечером ходили по улице, в заслонки били" (Синезерки Нвл. Бр.). Или: "В воскресенье через неделю после Духа — 'Хворо́ба' — провожают русалку. Русалкой наряжались: баба мужиком, мужик бабой на поле. Русалка прогоняет Хворо́бу (?— *О.П.*) — в косу били" (Мостки Нвл. Бр.). Еще пример: "На третий день Духа жарёнку (яичницу — *О.П.*) жарили, понаря́дятся в бабу и мужика. В заслонку, в косу дри́нькают. Вокруг села ходили, танцевали только бабы, скака́льные (плясовые — *О.П.*) песни пели" (Избичня Кмр. Бр.).

Практически любое обрядовое действие (в том числе и пение) всегда имеет двоякую направленность: с одной стороны, оно призвано "отделять части пространства", а с другой — "обеспечивать регламентированную связь между ними" (19, с.188). Вопрос заключается только в том, какая из этих функций является приоритетной на данном этапе ритуала, а какая носит подчиненный характер. На начальной стадии ритуала главенствующую роль, скорее всего, играет фатическая, контактоустанавливающая функция, на завершающей — отграничивающая, разделяющая.

Кроме магических функций, музыкально-песенные тексты выполняют и структурные функции, причем эти последние могут выступать на разных уровнях: внутри ритуального комплекса и в рамках календарного цикла в целом.

Внутренние функции песенных текстов в границах обрядового комплекса непосредственно связаны с его организацией. Сама по себе структура троицко-купальского цикла, как известно, в конкретных локальных традициях варьирует в значительных пределах. Это касается и музыкального кода как одной из составных частей ритуала. В некоторых традициях троицко-купальский комплекс обслуживается всего одним политекстовым напевом, тогда он берет на себя всю функциональную нагрузку. Но это бывает редко. Гораздо чаще данный обрядовый комплекс оформляется двумя и более политекстовыми напевами. В этом случае заметна их функциональная дифференци-

ация. При наличии двух напевов в обряде они могут распределяться следующим образом: один из них, как правило, связан с преодолением пространства (то есть с концептом пути) и действиями с венками, другой же маркирует момент кумления (разумеется, подобное функциональное разделение напевов не может быть строгим и реализуется как тенденция), в результате чего каждая из крайних точек обрядового комплекса (например, Троица и петровские заговины, Троица и Купала и т.п.) с точки зрения звучащего материала имеет трехчастную форму aba. Возможны и другие варианты функциональной дистрибуции напевов. Например, один из них может звучать в течение всего ритуально отмеченного времени и при любых обстоятельствах, а другой — брать на себя структурную и семантическую функцию конца, так как исполняется всего один день — последний в обрядовой синтагме. Окончание особого, кризисного периода времени в этом случае обозначено при помощи резкой смены звукового кода на заключительном этапе обряда, поскольку второй напев по музыкальной структуре отличается от всего, что звучало до этого.

Следует заметить, что если изучение музыкального кода свадьбы в последние годы развивалось именно в направлении выявления функций входящих в нее напевов, то в отношении музыкального оформления календарных обрядов так проблема не ставилась. Вместе с тем, как показывают исследования, когда ритуал имеет достаточно развитый музыкальный код, включающий в себя не один, а несколько напевов, функциональный подход является чрезвычайно плодотворным. Странно, что до сих пор никто из музыковедов-фольклористов не использовал аналитическую методику, разработанную на свадебном материале, для анализа календарных обрядов.

Если рассматривать роль троицко-купальских обрядовых песен в годовом цикле в целом, то они, на наш взгляд, призваны вычленить, выделить звуковыми средствами определенный период календаря, связанный, как мы постарались показать, с вегетацией злаков. Своим звучанием троицко-купальские песни маркируют этот период, являются его музыкальным знаком. В этом смысле они включаются в общую систему календарных музыкальных текстов, которые наряду с ритуальными действиями определенным образом структурируют время, организуют его.

При этом входящие в календарный цикл песенные формы строго специализированы, четко закреплены за конкретным календарным сезоном, о чем свидетельствуют многие высказывания народных исполнителей. Например: "Летние песни — в сенокос, но не тады как жито жнут. Усе песни были разделёны. Весна начинается — тоже адны песни. А запоёшь, бывало, осеннюю ў жниво́ песню — это уже както не подходит. В каждый период свои песни" (Лужная Ерш. Смл.). Или: "Раньше всё по вре́мю: вот вясе́нние, летние. Вясенние во эты в ма́ю, а потом уже так летние, а потом уже во́сенные" (Крсн. Смл.). Ср.: "Ну вясну гука́ють: у нас речка большая разольётся — коло речки поють, а потом уже пошли луговы́е песни. Раньше, как вам сказать, и жни́вные, и луговы́е, и во́сенные — кажная песня в своё время пелась" (Стайки Хсл. Смл.). Именно поэтому нередко в полевой работе приходится сталкиваться с нежеланием исполнителей петь календарные песни, не отвечающие сезону.

Однако в календарном цикле музыкальный код может использоваться не только в качестве "инструмента", упорядочивающего время. Музыкальный звук — мощнейшее магическое средство, при помощи которого можно воздействовать на время, управлять временем, менять его ход. В критических ситуациях люди сознательно использовали это свойство звука в ритуальных целях. Так, на Гомельщине если в селе начиналась эпидемия кори или оспы, "то старые гоуорили люди, надо ходить да спеуать коледа́ на Тройцу" (Симоничи Ллч. Гмл. — 6, с.8).

В смоленско-белорусском пограничье и в Поозерье в троицко-купальский период либо для вызывания дождя, если его долго нет, либо для обезвреживания ведьмы практикуется обряд под названием *борона*. Термин *борона* относится именно к звуковой — неизменной — части ритуала, а вовсе не связан с использованием бороны как ритуального предмета. Дело в том, что слово *борони́ть* часто употребляется народными певицами в значении 'петь неправильно'. Ритуал заключается в одновременном исполнении его участниками всех известных в традиции календарных песенных жанров. Возникающий при этом звуковой беспорядок, звуковой хаос создается благодаря сочетанию сразу нескольких факторов: 1) разнице произносимых певцами словесных текстов, из-за чего полностью нивелируется смысл каждого из них; 2) несходству исполняемых песенных напевов, отличающихся как по своей ритмической, так и мелодической организации, к тому же нередко сдвинутых относительно друг друга как по "горизонтали" (то есть по временной оси), так и по "вертикали" (звуковысотно); 3) единовременному звучанию песенных текстов, которые обычно разведены во времени (см. о дистрибуции музыкальных текстов в годовом цикле выше). Звуковой ряд ритуала сочетается с определенным акциональным рядом, который меняется в зависимости от прагматической направленности обряда. Ср.: "Когда дождя нет — круго́м дяревни обпа́хывали. Вот собярутца женшыны. Хахочуть, па́шуть. Па речке пашуть. Девочки, девки, каторыи замужем не были́ — тёе девки штоб пахали ету речку. Пяють песню — борону́ звали — хто што! Хто вясну, хто зиму́, хто што — у нас бывало так. Пяють абы што! И тянуть плуг и пяють эты девки незамужнии. Это заветца борона́ такая" (Скоблянка Мнст. Смл.). Или: "Купала. Борону́ (берут — *О.П.*), на борону́ стано́вять подо́йничек, что корову до́ять, и вязуть. Собирается молодёжь, человек сто девок, хлопцо́в, тя́гнуть эту борону́ и пяють песни ўсякие в борону́: и жниво́, и вясну, и во́сень, и свадьбу. Всё пяють. Один пя́е свадьбу, один пя́е жниво́, один пяеть во́сень, один — вясну, хто чаво — и называется борона́. И бо́рону тя́гнуть. И три ра́зы кругом села. Вот так по сялу потя́гнуть, дети тя́гнуть ме́ньшие, а бо́льшие пяють. И протя́гнуть по загоро́дью туда и опять по улице. Три ра́зы кругом села. Ну, ведьму гоняли. Это так ведьму гоняли, чтоб она молоко не отбирала. А тады в конце села деревянную борону́ и спа́лять, а подойник бяруть. Борону́ или смыкву, что в лесе скоро́дють, такие во. Укра́дуть, укра́дуть. И третий раз на раскре́сток спалють, где дорога так иде́ть и так" (Кляпин Крм. Гмл.). (В скобках заметим, что свадебные песни попали здесь в разряд календарных потому, что в народной традиции достаточно строго были определены периоды, когда можно было играть свадьбы.)

Последний из названных факторов — одновременное звучание всех календарных жанров — приводит как бы к намеренному ритуальному коллапсу времени, "стягиванию" его в одну точку в момент отправления обряда. Использование такого необычного звукового приема связано, как нам кажется, с необходимостью магического воздействия особой силы, которое применяется лишь в экстраординарных обстоятельствах. (О "бороне" см. также 34.)

Хороводы. Прежде чем приступить к рассмотрению роли хороводов в троицко-купальском обрядовом комплексе, необходимо сказать несколько слов о самом термине *хоровод*. В восточнославянских языках этот термин употребляется в нескольких значениях, из-за чего нередко возникает путаница, неверная интерпретация собирателями сообщений информантов. Так, носители традиционной культуры *хороводом* могут называть 1) всякое веселье, гулянье на открытом воздухе, 2) толпу, сборище людей, 3) особый род песен, связанных с коллективным организованным движением, 4) копну хлебных снопов в поле (ср. строки из волочебной песни: "А цястыбуйны́ на небе звёзды, / А цясте́й-буйне́й в поле карагоды") и т.п. Столь же многозначно использование термина *хоровод* и в гуманитарных науках, занимающихся изучением народной духовной культуры (см. 59, с.161-162). В настоящей работе под термином *хоровод* будет иметься в виду песенно-хореографический жанр восточнославянского фольклора. Наряду со словом *хоровод*, *карагод*, *каравод* и т.п. для обозначения этого жанра довольно широко распространен и другой термин — *тано́к*, соответственно песни могут носить названия *тано́чных*, *тано́шных*, *танко́вых* и т.п.

Анализ троицко-купальской обрядности и ее музыкального оформления позволяет условно разделить восточнославянскую территорию на две части: в западной зоне пограничный между весной и летом ритуальный комплекс озвучивается почти исключительно календарными обрядовыми песнями (о которых речь шла выше), в восточной же — при отсутствии календарных доминирующее положение в троицко-купальский период занимают именно хороводы. Они полностью берут на себя музыкальное обслуживание обрядового комплекса и в этом смысле выступают заместителями обрядовых песен, которых в зоне распространения хороводов практически нет.

О том, что хороводы на восточных землях заняли место обрядовых песен, говорит многое и в первую очередь — сроки их исполнения, регламентированные так же, как сроки исполнения календарных. Они могут определяться носителями традиции и по датам церковного календаря (при этом нередко период их исполнения ограничивается крайними точками обрядовой синтагмы), например: "после Пасхи и до Духа водят 'Ле́лем ё' " (Вой-

на Кмр. Бр.), "от Красной горки до Петрова дня, до страды́" (Казанская губ., 59, с.168), "от Пасхи до загвин — в троецкий мясое́д" (Тверская губ., там же) и т.п., и по природным приметам, ср.: хороводы начинают водить "после Пасхи как только высыхает и делается тепло" (Казанская губ., 59, с.168), или: как лягушки заквакают и до Петровских загвин (Закамье, сообщено М.Енговатовой). В.Гусев отмечает, что в с.Казацкие Болсуны (Втк. Гмл.) поют и водят хороводы, когда "сны́точка зацветает" (62, с.85).

Еще один яркий пример. В лесных селах Брянской области (Сзм.) бытуют хороводные песни под названием *Луге́й*, происходящим от рефрена "Ой, луги, луги, ой, зялёны!". По словам исполнителей, "после Ўпе́сстя уже 'Луге́й'. (...) 'Луге́й' пе́ють ўсю Троицу. 'Луге́й' пе́ють, як лес разовьётся и уже до Троицы, коли заговины на Пятроўку. — А вот если лес разовьется до Ўпесстя? — Петь 'Луге́й' всё равно!" (Герасимовка). Или: "Как начина́ють дерева́ распускать листки, зелене́ться, мураже́к пробивается — так начина́ють уже 'Луге́й'. А если голый лес, ещё не развиваются по́чки, то ня пе́ють. Это, мол, на голод или там... Это нехорошо!" (Денисовка).

Во-вторых, хороводы во многих случаях являются неотъемлемой частью ритуала. Как правило, они звучат в те же обрядовые моменты, что и собственно календарные: по дороге, при завивании венков, кумлении и т.д. (более подробно см. 59, с.181 и далее). И это не случайно. Структурный анализ хороводных песен показывает, что их генетические корни содержатся в календарных песнях. Основу многих хороводных составляют, как это убедительно продемонстрировано в статье Л.Винарчик (43), модифицированные структуры весенних обрядовых песен, которые переосмыслены в соответствии с жанровой природой хороводов. Последние характеризуются более развернутой по сравнению с календарными строфикой, часто с несколькими рефренами. Таким образом взаимосвязь календарных песен и троицких хороводов прослеживается не только в особенностях их функционирования, но и на музыкально-структурном уровне. Более того, нередко и исполнительский стиль в хороводных песнях обнаруживает удивительную близость календарным: они также поются открытым громким голосом с напряженной подачей звука. Такая манера исполнения как календарных обрядовых песен, так и хороводов, органично вошедших в троицкий обряд, обусловила терми-

нологическое противопоставление этой группы песен всем остальным: если песни других жанров *поют* или *играют* (термин, употребляемый на очень большой территории в значении 'петь'), то календарно приуроченные хороводы и обрядовые песни *кричат*, иногда *ва ўсю галаву́*: кричат весну, купаленку и т.п. Ср. также: "На Духов день водят танки и 'Ле́лем' кричат" (Дедоводье Кмр. Бр.).

В связи с обрядовой спецификой хороводов на коренной восточнославянской территории особо хотелось бы отметить случаи, когда само по себе хороводное действо и есть ритуал, когда хоровод является не просто одним из обрядовых компонентов, но некоторым централизующим стержнем, вокруг которого организуются все элементы ритуала. Ср.: "— А что такое танки́? — Танки́ — это карагодная песня, вот вянки завива́ют — идуть (на Троицу — *О.П.*). Ну, сперва́ идуть на жито Богу молиться. А потом ети пойду́ть с иконами, ну что ж? А мы давайте оставаться — вянки завивать. На жите. (...) Пучок жита так нямножечко, вузлячо́к завязать. Это завивать ходили. Потым соттелючи йдуть — перед кажным двором становя́тся и кричать (песни — *О.П.*). И вот такая женщина, над каким двором становя́тся (то есть хозяйка дома — *О.П.*), — выходи скакать (плясать — *О.П.*)! Карагод, и скачуть. И вот с жита йдуть и под ка́жный двор становя́тся. Ка́жная скачить перед своим двором. (...) Песни кричать карагодные, скачуть ўсе. В ладони бьють, скачуть. Кру́гом ходять, кру́гом. Тут прямо на улице. Карагод прямо делають кру́гом. — А тано́к что такое? — А это бабы стоя́ть кру́гом ўсе, стоять бабы по три человека, по четыре кру́гом — вот это карагод баб. Карагод называется. А потом выходять четыре человека и скачуть, в ладони бьють. И так у ка́жного дома. (...) С конца (деревни — *О.П.*) и до конца идуть скачуть". А через неделю "развивать ходили. Развяжуть это вузлячо́к и сотту́лячи идуть — опять же песни пели и скачуть перед ка́жным домом" (Война Кмр. Бр.). По сути дела это хороводное действо представляет собой ритуальный обход дворов, отмечающий крайние точки обрядовой синтагмы. В приведенном интервью не отражены некоторые важные детали, которые прямо об этом свидетельствуют, а именно: хозяйка дома, у которого остановился *тано́к*, выносит на улицу маленький столик с едой — угощением для участниц хоровода. Это наводит на мысль, что пляска перед каждым домом, по всей вероятности, имела некий магический смысл.

Описанный выше хороводный ритуал вызывает ассоциации с похоронным обрядом, на котором нам удалось присутствовать летом 1994 года в Жиздринском районе Калужской области. Здесь по дороге из дома на кладбище принято останавливаться у каждого дома, хозяева которого выносят стул с едой и ставят его впереди процессии. Печенье и конфеты тут же раздаются детям. На протяжении всего пути, а также и во время остановок возглавляющие шествие "святые" (пожилые женщины, совершающие отпевание умерших в отсутствие священника) беспрерывно поют церковные песнопения (какие знают, зачастую не соответствующие церковному канону). Еще одна параллель: на верхней Оке (в Тульской области) на Троицу женщины после завивания венков и бросания их в реку с пением, правда, не хороводных, а лирических песен возвращаются в деревню, где останавливаются у домов умерших певиц и поминают каждую исполнением ее любимой песни. Вполне возможно, что и в основе описанного хороводного действа лежат поминальные мотивы, не противоречащие мифологической подоплеке троицко-купальской обрядности.

Несмотря на то что хороводы обнаруживают много общего с собственно календарными песнями, что видно и в особенностях их функционирования, и в музыкальной стилистике, это два разных жанра музыкального фольклора. Хороводы отличаются от календарных обрядовых песен одной очень существенной деталью: в них хореографический компонент, кинетика входит в структуру текста. Однако и обрядовые песни троицко-купальского периода так или иначе связаны с движением, что следует из описания их функционирования: нередко они поются на ходу, по дороге, сопровождают прохождение через венок при кумлении, под них ходят вокруг ритуального предмета и т.п. Ср.: "Вянки на Вознесение завивали, а на Духа развивали. (...) Ну, бо́льша на берёза или там рябина... На таком дереве. Завязывают и потом песни поють — ходять кругом таго вянка. На Троицу идуть развязывать опять же с песнями" (Дубьё Дмд. Смл.). Или: "А венки во ржи ставили и завювали. Ў рожь носили берёзок... Вот вам четыре угла — поставють берёзки, а потом ходёть, 'Святой Ду́ха-Тро́йца' поють. Это называеца венки. Вот так берёзки, тут берёзки, четыре угла вот. А тут вот их так во съединя́ть (по две берёзки — *О.П.*), и вот

венки получаюца. Круго́м ходють, поють песни. (...) Вокруг берёзок. Посерёд и вокруг" (Печатники Хлж. Смл.). Или: "А потом эту ещё пели песню — 'Медуни́ка лугова́я' — на Ду́хов, это ду́ховская. — А что делали, когда ее пели? — Карагоды водили по траве" (Всходы Угр. Смл.).

Возникает вопрос: если троицко-купальские песни так же, как и хороводы, сочетаются с движением, то в чем разница между ними? Действительно, нередко эту разницу уловить довольно трудно, слишком зыбкой кажется граница, тем более что народные исполнители даже пользуются термином *хоровод* для обозначения кругового движения, сопровождаемого пением троицко-купальских песен. И все же между собственно календарными и хороводами существует принципиальное различие. Троицко-купальские песни, всегда поющиеся на политекстовые напевы, в самом деле могут быть связаны с разнообразными формами движения, но именно разнообразие форм соотнесенного с ними движения, а также возможность его отсутствия и не позволяет считать последнее их структурным компонентом. В хороводах же, напротив, определенная хореографическая композиция закреплена за конкретным напевом (который тоже может быть политекстовым) и даже за конкретной песней и никогда не меняется. Это дает основание думать, что форма движения является неотъемлемой частью целостного хороводного текста, куда входят три структурных компонента: поэзия, музыка и танец. Отсюда и специальный термин, в котором проакцентирован именно кинетический момент: хороводные песни *кричат*, но хороводы *(танки́) водят*.

По форме движения среди хороводов принято выделять хороводы-шествия, круговые и орнаментальные. В некоторых традициях существует терминологическое разделение хороводов в соответствии с формой движения. В таких случаях *танка́ми* чаще называют хороводы-шествия, а песни, сопровождающие хождение по кругу, — *карогодами*. Ср.: "— А карагод и тано́к — это одно и то же? — А это станови́ся и карагод делай. Пройде́ть тано́к, да станови́тся и карагод делаеть. — Тано́к — это когда по улице идут? — Да. А карагод — когда кру́жатся на краю села. До краю дайде́ть, делается карагод. Тано́к — идуть взявшись за руки, а впереди две женщины танцують. Танко́м как идуть, так карагод делают на конце танка́" (Вздружное Нвл. Бр.). Возможно и обратное соотношение терминов, которые в других традициях могут употребляться и как синонимы.

Имеет значение и направление движения при хождении кругом: *посолонь* (по солнцу) или против солнца. В связи с известными в восточнославянской традиции различными формами движения в хороводах, а иногда и их терминологической дифференциацией встает вопрос об обрядовой семантике хореографических рисунков. Вопрос этот практически не исследован в силу разных причин, одна из которых — недостаток материала и неразработанность методики его собирания в поле. Тем не менее данная проблема, весьма актуальная для современной фольклористики, была поставлена в работе Т.Бернштам "Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора (традиционный аспект русской культуры)", где автор обращает внимание на "семантику пространственного перемещения в простых или сложных фигурах", так или иначе нашедшую отражение и в народной терминологии (29, с. 243). "В течение весны, — пишет Т.Бернштам, — направление и рисунки движения менялись, сообщая на своем 'языке' об изменениях в природном мире и поведении участников игр" (там же). Однако семантическая интерпретация как самих форм движения, так и их названий — дело достаточно сложное, требующее привлечения не только обрядового, но и широкого мифологического контекста, что и попыталась показать исследовательница в своей работе. Так, ей удалось убедительно продемонстрировать, что существующее в народной культуре противопоставление кругового движения по солнцу и против солнца связано с оппозициями *светлый/темный, чистый/нечистый*, а в конечном счете с оппозицией *жизнь/смерть*, что подтверждается и данными южнославянской традиции, где *коло*, исполняемое против солнца, называется *мртвачко* (29, с. 244).

Особым образом организованное движение, как и организованный звук, в народном сознании наделяется магическими свойствами, что характерно не только для восточнославянской, но и для всех славянских традиций (см. 4, 8). Это касается и троицких, духовских хороводов, которым приписывается некая продуцирующая сила, способствующая росту растений, в том числе и культурных. Ср.: "Сеяли лён и обходили поле с батюшкой. Пели духовские песни (в этой традиции — хороводные — *О.П.*),

чтобы лён долгим был" (Колычево Жрт. Бр.). (См. также 59, с.175 — 176.) У русских старообрядцев в Удмуртии ходить кругами позволялось только, когда поспевал хлеб, весной же запрещалось (там же, с.200). Этим же объясняется необходимость вождения хороводов, "когда лес распускается и муражок пробивается", и, напротив, запрет исполнения хороводов "на голый лес" (см. выше).

Следствием включения хореографии в структуру целостного хороводного текста являются определенные условия его исполнения, требующие достаточно большого количества людей, некоторого обширного пространства на открытом воздухе, так как троицкие хороводные песни, как уже упоминалось, рассчитаны на звучание на улице, поскольку поются громко и напряженным тембром. Кроме того, необходимость организованно двигаться целой группе людей делает невозможным вождение хороводов в любое время и при любых обстоятельствах. Именно поэтому хороводы закрепляются в традиции преимущественно как элемент праздничного гуляния. Если календарные песни могут звучать в рамках ритуально отмеченного времени, не только сопровождая совершение обрядовых действий, но и при выполнении полевых работ, и в свободное время, то хороводы водят обычно лишь в праздничные дни (на Вознесение, Троицу, Духа, петровские заговины, Иванов и Петров дни), когда люди не заняты работой. Это обуславливает еще одну особенность в функционировании хороводов: во многих традициях они обнаруживают ярко выраженную тенденцию к циклизации, образуя развернутые, достаточно протяженные хореографические композиции, зачастую с жестко регламентированной последовательностью действий (см., например, описания, приведенные в 59, а также хорошо известные полесскую "Стрелу" — 63 и усть-цилемскую "Горку").

В целом же при движении по территории (от западных земель с коренным восточнославянским населением к восточным, которые осваивались позднее) можно проследить определенную динамику в бытовании хороводов. При синхронном рассмотрении традиций вырисовывается картина постепенного замещения хороводами собственно календарных песен в троицко-купальском обрядовом комплексе, при этом они не только выполняют сходные ритуальные функции, но и обнаруживают непосредственную генетическую связь с обрядовыми

песнями. В более восточных традициях позднего формирования при сохранении прикрепленности к троицкому комплексу степень ритуализации хороводов (не в смысле их регламентированности, а в смысле их включенности в обряд) может значительно снижаться. Тогда они перестают сопровождать акциональный ряд ритуала, а исполняются только во время праздничных гуляний, завершающих обрядовое действо. Тем не менее и жесткая календарная привязка специфических хороводных форм, и их тесная связь с ритуалом, и особые строго соблюдаемые нормы поведения во время хороводных гуляний (более подробно см. 59), и исполнительские особенности троицких хороводов, и, наконец, приписываемая им магическая сила — все это позволяет говорить о том, что хороводы (независимо от степени их ритуализации в конкретных традициях) восходят к достаточно древним слоям народной культуры. В дальнейшем они претерпели некоторую трансформацию в сторону усиления в них развлекательно-игрового начала. Выстроенный нами при синхронном взгляде на традиции ряд: от собственно календарных песен, также тесно связанных с движением, к обрядовым хороводам и от них — к хороводам в их классическом виде, — может быть опрокинут в диахронию и представлять этапы исторического развития хороводного жанра.

"Срамные песни". Кроме обрядовых песен и хороводов в троицко-купальский период звучат и плясовые песни с текстами непристойного содержания, получившие в ряде традиций название *срамны́х, страмню́чих, страшных, грешных* (42, с.259). Несмотря на то что музыкальная стилистика этих песен не позволяет отнести их к разряду обрядовых, условия их функционирования, строгая календарная приуроченность, а также заложенный в поэтических текстах смысл явно свидетельствуют об их магической функции.

Скабрезное поведение, выражающееся как в неприличных действиях, так и в исполнении *срамных* песен (иногда только в пении), принадлежит к одному из типов ритуального поведения. В обычной жизни оно осуждалось, но допускалось и даже считалось обязательным в определенные календарные периоды. Снятие в ритуале всех социальных и моральных запретов, действующих в другое время, говорит о магической ценности такого рода деятель-

ности и объясняется существующими в народной культуре мифологическими представлениями, согласно которым "соединение мужского и женского начал есть всеобщий источник жизни, коитус вечен и преодолевает смерть, женское лоно охватывает собой весь мир..." и т.п. (217, с.17).

В период расцвета природы и вегетации злаков сексуальная гиперактивность людей, по всей видимости, считалась необходимой. Однако, как замечает А.Топорков, она выражалась "не в реальных оргиях или коитусе, а в слове, игре, фантазии — одним словом в творчестве" (там же, с.13).

Все ритуальные действия в троицко-купальский период выполнялись исключительно женщинами, которые являлись и исполнительницами *срамны́х* песен. Возможно, это связано с тем, что в мифологии земледельческих народов мира vagina отождествляется с землей (там же), которая в это время "беременна" и которой надо помочь.

В.Винарчик, опубликовавшая тексты *срамных* песен Смоленской области, особо подчеркивает, что их разрешалось петь только в духовской период. Ср.: "Страмщи́ну только на Духа пели, когда в венки ходили. Всё это было прошшёно! Это как положено было" (Жарынь Рсл. Смл. — 42, с.259). Или: "Духовски́я — страмну́чие! По дороге (в лес — *О.П.*) танцуют под них. Страмщи́ну пёрли!" (Мурыгино Пчн. Смл.). Или: "Только раз в году вот этот самый Тро́йца. Да, когда шли в рожь. Там вот такое веселье! Шли все в таком настроении! И разрешалось раз в год петь вот такие грешные песни" (Всходы Угр. Смл.). Ср. также: "Вереницей на Духа шли, гра́ем, гармонист, танцуют, поют. Под венком — страмны́е песни женщины (поют — *О.П.*). На загвины — тода уже всё стонет! С бере́зника идут, под вянком пляшут, поют песни страмны́е" (Жарынь Рсл. Смл.).

Кроме того исследовательница отмечает, что "в этот календарный отрезок особенно актуальным становилось разделение деревенской общины по половому признаку, причем в сложившейся структуре женщины (чаще всего замужние) занимали главенствующее положение, иногда откровенно демонстрируя свою власть" (там же, с.260). Ср.: "Гуля́льня. Женщины склада́юца. Пяют такия... Если мушына иде́ть, дак у-ха-ди! Мушын ловють, аны утикаюць. Жимаро́стя (день Жен Мироносиц — *О.П.*) — мушыны все ховалися от женшын. Песни похабные пели. (...) Такая песняка́, что по всём Мурыгино колоти́лось!" (Мурыгино Пчн. Смл.). Или: "Да, вот собираемся, бярём водки, жарим там (около поля — *О.П.*) яе́шню, а мушшыны, бывало, под гаро́дой (забором — *О.П.*) сидять, дожидаюца — яе́шню крали. (...) Ходили, слу́хали наши́ песни. Аны ховалися. Песни пели всякия, песни пели страмны́е:

Под гаро́дою сядить п...а сковоро́дою...
Пошли девочки в лужочку
Нашли х..й в бороздо́чку...
Подялили по кусочку.
Одна одну за косу:
'тдавай мою ковбасу!"

(Шокино Крд. Смл.).

Ср. также: "Это Дрёму провожають после Троицы. Наряжаются и поют все вместе. Одни бабы. А мужика какого схватять, повалять, душать яго. Наряжутся хто как — цыганями. Провожають Дряму́. Духов день прошёл, чтоб не дремали — провожають!" (Теменичи Бр. Бр.).

Интересно, что из мужчин только музыканту (чаще всего гармонисту) разрешалось открыто присутствовать на *бабьих бры́ках*, что говорит о его особом статусе. Вероятно, наряду с пастухом, кузнецом, мельником и др. в некоторых ситуациях он играл роль ритуального специалиста, наделенного специальными функциями. Ср.: "Женщины на Духа кли́ном шли, как журавли летят. А впереди — гармонист, хотя мужикам не разрешалось. Если увидят — штаны спустят" (Сырокоренье Рсл. Смл.).

Непристойные песни пели и во время купальских празднеств. Так, в Рославльском р-не (Смл.) у купальских костров женщины парням "страмщи́ну спюют. Ему деваться некуда — прыгает (через огонь — *О.П.*)". На Купалу снимались и церковные запреты. В некоторых деревнях Монастырщинского р-на (Смл.) "ночью пели нецензурные песни — дразнили попа песнями".

Очевидно, что в задействованных в ритуале песнях эротического характера на первый план выступает магическая функция. Само исполнение этих песен, нередко подкрепленное разнузданностью поведения и демонстрацией гениталий или их имитации (ср. привешивание женщинами морковок, палок, яичной скорлупы и т.п.), призвано было способствовать не только всеобщему плодоро-

дию и изобилию, но выполняло и роль оберега, защищая человека от вредоносных сил.

Вообще эротический элемент очень силен в троицко-купальской обрядности. Как это не удивительно, в наиболее мягкой форме он проявляется тогда, когда обряд построен по модели свадьбы (см. выше) и очень ярко — в проводных ритуалах, состоящих в уничтожении, похоронах того или иного мифологического персонажа (более подробно см. 11).

Некоторые исследователи придерживаются мнения, "согласно которому эротические обряды и фольклорные тексты являются принадлежностью сферы антиповедения, магического по сути и связанного по происхождению с языческими представлениями о потустороннем мире" (11, с.246). Поэтому сквернословие и вольное поведение в календарных обрядах "зачастую соотносилось именно с областью смерти, пусть даже символической" (там же, с.247). Это объясняет присутствие эротического элемента и в других календарно-обрядовых комплексах, таких как святки и масленица (222, с.119).

Звуковая палитра троицко-купальского периода уникальна. В это время все и вся обретает голос, весь мир наполнен звуками: птицы поют, лягушки квакают, гром гремит, деревья и травы "разговаривают", даже обитатели "того" света звуками и голосом сигнализируют о своем появлении в мире живых, так как граница между двумя мирами оказывается открытой. Чрезвычайно разнообразна и активна в этот период и звуковая деятельность людей, включающая в себя не только пение, голошение, крики, но и игру на музыкальных инструментах, создание ритуальных шумов и пр. Каждый из этих звуков выполняет одновременно сразу несколько функций, что хорошо согласуется с полифункциональностью самого календарно-обрядового комплекса. По истечении ритуально отмеченного времени все смолкает: кукушка перестает куковать, подавившись ячменным зерном, русалки, возвратившись в иной мир, становятся немыми и т.д. Интенсивность звукового поля резко понижается. Однако эта пауза необходима, так как только она "создает возможность получения информации 'через звук'; кроме того она служит ритмическим и временным организатором соответствующего действия" (227, с.150).

ЖАТВЕННЫЙ ОБРЯДОВЫЙ КОМПЛЕКС

1. Этнографический очерк

Жатва — единственный из всех календарно-обрядовых комплексов, который не получил строгого временного прикрепления к датам церковного календаря. Это объясняется вполне естественными причинами: сроки уборки хлебов определяются, с одной стороны, особенностями климатической зоны, а с другой — ежегодными погодными условиями, из-за которых жатвенный период может сдвигаться во времени.

В основе жатвенной обрядности всех восточных славян лежит единый круг мифологических представлений, который тем не менее каждый раз реализуется в специфически местных формах. Продолжительность данного обрядового цикла неодинакова у разных восточнославянских народов. Так, у украинцев и белорусов жнивные ритуалы связаны преимущественно с рожью — озимым хлебом, в то время как у русских они отправляются и во время уборки яровых — ячменя и овса, которые созревают позже. Поэтому жатвенный ритуальный комплекс на русской территории оказывается более дифференцированным и развернутым.

Цикл жатвенных обрядов организован по тому же принципу, что и остальные календарно-обрядовые комплексы. В нем особо маркированы начало *(зажи́нки)*

и конец *(дожи́нки, обжи́нки, пожи́нки)*. В отличие от других ритуально отмеченных периодов народного календаря в жатве семантика начала и конца как "встречи" и "проводов" не получила своего выражения в обрядовой терминологии (или присутствует лишь косвенно), но ясно проступает на уровне ритуальных действий.

Напомним, что универсальный сценарий, на котором основан и жатвенный комплекс, включает в себя: появление некоего ритуального предмета в обжитом человеком пространстве, его пребывание в этом пространстве в течение определенного времени и затем его изгнание, выпроваживание из мира людей. Для жатвенного периода характерны также все признаки, присущие кризисным, опасным периодам календаря, когда границы между мирами разомкнуты. Безопасное прохождение этих временных зон требует от человека соблюдения особых правил поведения. Вместе с тем, в такие периоды он получает возможность, используя магические средства, обеспечить себе благополучие.

Зажинки. Начало жатвы, повсеместно носящее название *зажи́нок (зажо́на)*, отмечено ритуальными действиями, среди которых выделяются несколько моментов, общих почти для всей восточнославянской территории и кажущихся наиболее важными.

Особое значение придавалось тому, кто первым зажнет хлеб. Это лицо (обыкновенно женщина) специально избиралось всей общиной и к нему предъявлялись определенные требования: в первую очередь здоровья и "легкой руки", чтобы жатва была легкой. Ср.: "Выбирають на сходке женщину здоровую, чтоб зажать жито. ...Назавтра утром она одевается во всё беленькое, чистенькое, берёт серп и одна идёть жать" (Тростино Хтм. Мгл.). Или: "Вот у нас одна была крепкая, хлёсткая женщина. Специально посылали: 'Вуля! Иди зажни!' А другая какая-нибудь зажне́ть — то палец порежешь, то ска́бки (занозы — *О.П.*) загоняли. Оденется, обмы́ется, чистая взяла серп, брала хлебушка и водичку" (Рожковичи Сбд. См.). Второе требование — ритуальной чистоты. Последнее может выражаться в том, что зажинать выбирали либо молоденькую девушку (ср.: "Зажинать посылають быстренькую, лёгонькую девочку" — Полюдово Тлч. Втб.), либо старуху (ср.: "Посылали самую лёгкую старушку зажинать. Старушка зажинала, чтоб не болели спины у женщин. Самую лёгонькую, не тяжёлую. Не ка́жная. Другая зажнеть — руки будуть болеть и спина!" — Яковлево Глн. Смл.) как не состоящих в брачных отношениях, а потому "чистых". Кроме того, зажинщица должна была выходить в поле только после совершения ритуального омовения и надев чистую, белую одежду. Ср.: "У нас раньше бы́ло: собрание соберуть, выбирають деўку... Баню топить, чтоб помылася в бане и шла зажинать" (Кораблёво Шмч. Смл.). Во время зажина запрещалось отправлять естественную нужду на поле: "А зажинають, бывало, выходить первая женщина, которая хорошая, здоровая, крепкая, чтоб зажинала жито... И чтоб ня пися́ла. Да, чтоб ня пися́ла, як зажинаеть, а то будеть дождик ўсё" (Нитяжи Крсн. Смл.).

Очевидно, что зажинщица выступает в качестве ритуального специалиста, наделенного в народном сознании особыми сверхъестественными свойствами. До некоторой степени она репрезентирует или замещает божественного "зажинщика". Среди крестьян широко известно такое явление, как *зажи́н* или *пережи́н*, представляющее собой прожатую на ниве полоску. Нередко народные исполнители объясняют ее происхождение так: "Если было зажато до людей, то говорили: "Полевая жнейка зажала!" (Митьковщина Орш. Втб.). Или: "Если вот не зажнуть вперёд, то зажинаеть полевая хозяйка. Просто так во жито, дорожечка будеть, ка́лев по несколько хрест-нахрест — пережата полоса" (Студенец Шмч Смл.). Ср. также: "Это я уже видела сама — Илья (Пророк — *О.П.*) зажинал. Вот такая стёжечка, жне́вничек, так ровная-ровная дорожечка. Говорили, Илья зажал. Это хорошо. Это же не во ўсех, а вот у кого-то" (Рожковичи Сбд. См.). "Зажинки начинаеть хорошая хозяйка или Пречистая мать" (Кульшичи Слв. Мгл.). Ср. также: "Зажинает Господь — по три колоси́ночки. Первый сноп стоял в доме, потом курам отдавали. Зажинали, говорили: 'Помоги нам, хозяин с хозяюшкою, чтоб спина не болела!' Носили еду полевому хозяину, клали на меже. Полевой на человека похож — высокий, во всём белом" (Опыхань Бр. Бр.). Именно в связи с жатвенной обрядностью исследователями было отмечено характерное мифологическое неразличение собственно мифических и реальных персонажей ритуала (196, с. 237), следы которого сохранились до сих пор.

О ритуальном характере зажинок свидетельствует и то, что для них выбирался определенный день: "Идуть зажинать. Ў який зря день не пайдуть, надо толька наверна ва вторник или жа в суботу. Ну, понядельник — это день, гово́рить, какий-то нешасливый" (Палевичева Буда Мнст. Смл.).

Зажинать ходили обычно к вечеру. В этот день не работали, а срезали только *зажи́н (зажи́нок, обжи́нок)* — от одного до пяти снопов, колосья которых обладали, по мнению носителей традиции, особыми свойствами. На зажинки было принято приносить с собой еду, которая съедалась на поле после срезания первых колосьев: "Одна старуха там зажинаить... Ну ета, зажнуть, три снопика нажнуть, ну тада садятца на етым, на снопах, ну и начинають водку пить, и начинають яешню ету йисть. Бывало, соберутца, ета уси по два яйца, ли по три собяруть: сковоро́да такая большая! Сжарют ета, поедят, а тада дамой" (Шокино Крд. Смл.). Нередко еду оставляли на поле, в меже, вероятно, предназначая ее "полевому хозяину" (ср. *относ* "лесовому хозяину").

Первые сжатые колосья в виде небольшого снопа приносили в дом и ставили под иконы в красный угол, где он и находился до молотьбы (наиболее частый случай). Потом, как правило, *зажи́н* обмолачивали, его зерна освящали в церкви на Спаса (19 августа) и непременно добавляли в семенное зерно, веря, что от этого "спор будеть ў хлебе". "Як зажинають жито — нажнуть снопик, приносять и ста́вляють ў кутко́ (красный угол — *О.П.*). Той снопик стоить до сева. А там его обмолотять, того сно́пика, и им засевають. Это самый первый снопик" (Кузмичи Елс. Гмл.).

Иногда первый сноп выпроваживают из дома и другими способами: относят в овин, в хлев, бросают курам, чтоб склевали и т.п. Ср.: "Вси тада на сваих нивах зажнуть па три снопика. Один — в овин, другой — ў хату под Боженьку, а третий — в анбар, ў за́кром. То-то стаить, пока молотить зачану́ть, засыпать в анбары хлеб... Ну тада етот вазьмуть, да как в первый овин начинають садить, так эты снопики вси собирають ў в овин" (Шокино Крд. Смл.). Или: "Хто первый зажал и сделал яго — этот первый сноп, — тот и нясеть дамой, ставить в святой угол. А сноп стаить пока во, например, ну... ўсё жито сожнуть и помолотють, и всё поделають и как первый раз тока с мельницы привязуть муку, так етот сноп выносють ў хлев!

Ў хлев выно́сють! И стано́вять тоже ж так же ж — где скот стаи́ть, чтоб уголок такой... И тот стаить сноп до осени! Пока́ стануть овёс с ячменём жать! Тада́ етот сноп выносють, а ты́е приносють. А етот сноп выносють и яго, значить, пускають молотить" (Белый Холм Глн. Смл.).

Напомним о магической силе первых колосьев. Они могут предотвращать, предупреждать боль: "Первую жме́ню сожнёшь и перевяжешься (как поясом — *О.П.*), чтоб не болела спина и голова. Перевя́сло (то, чем связывают снопы — *О.П.*) из жита крутят" (Кузьминичи Дбр. Гмл.). Зажином лечат: "А ещё берягуть три года зажи́н, хранять его. И када́ рябёнок испугаетца, чи шо, тогда им оку́ривають: несколько соломинок этих бяруть и рябёночка де́ржать над этим дымком — подку́ривають рябёнка от испуга" (Нижние Луги Дмд. Смл.).

Кроме того, первые сжатые колосья обладают ярко выраженным продуцирующим действием, которое распространяется не только на семенное зерно, о чем уже говорилось, но и на домашних животных (недаром первые зерна дают клевать курам и ставят в хлев) и людей. Так, на Русском Севере в низовьях реки Вашки известен обычай *ело́шиться*, когда жнея, сжавшая первый сноп, называемый здесь *ело́хой*, тычет им под зад другим женщинам. Эротическая подоплека этого обычая вполне прозрачна. Не случайно и практикуемое достаточно широко сидение на первом (или последнем) снопе женщин, в особенности беременных. Ср.: "Матка моя сноп нажне́ть, ... на сноп сядеть и тебе посадить. Бере́ть обязательно яичко туда, ну такое всё, чтоб уже целое было. Молодые коли вот ёсть, коли ёсть, примерно, женщина, там она ти беременная, ти што, и тая садится на тот сноп. Тады то яйцо там зъядуть с со́льцей, тады тот сноп подымають: ти много там цаго́? Ти пусто под снопом, ти нет? Если под снопом пусто — ето нехорошо, а если под снопом там уже то козявки ползуть, то букашки — ето уже хорошо. ... Значить, будеть вот, спор будеть ў хлебе..." (Осово Рдн. Смл.).

Дожинки. В жатвенной обрядности восточных славян наиболее развит комплекс действий, связанный с окончанием сбора урожая. Если зажинки справляются исключительно на озимом хлебе — ржи, то дожинки отмечаются как при окончании озимой, так и яровой жатвы. Причем, они оказываются так или иначе противопоставленными друг другу на уровне ритуальных действий

и обрядовых реалий, а в ряде традиций и/или на музыкальном уровне.

Собиратели конца XIX — начала XX века выделяли две социальные разновидности дожинок: семейную, когда ритуальные действия совершались членами семьи на своей полосе, и общественную, рожденную обычаем работы помочью или толокой. Он заключался в том, что когда оставалось дожать незначительную часть жита, хозяин поля звал соседей на дожинки. Приглашенные жнеи работали по очереди у каждого хозяина за угощение. Однако из описаний непонятно, каким образом соотносятся эти две формы дожинок. Современные записи не могут помочь в прояснении этого вопроса, так как после организации колхозов все дожинальные обряды стали носить общественный характер.

На восточнославянской территории, как отмечает О.Терновская (195), известны три основных типа дожинального ритуала, различающиеся между собой формой ритуального предмета. Это ритуалы, связанные с 1) дожинальной "бородой", 2) последним снопом, 3) дожинальным венком. Во многих случаях они могут контаминироваться, переплетаться, сочетаться друг с другом.

Особое место в дожинальной обрядности восточных славян принадлежит **ритуалу пожинальной бороды**. В большинстве случаев *борода* представляет собой специально оставляемые несжатыми на поле колосья, с которыми производят ряд действий.

Прежде всего им придают ту или иную форму: "борода бывает завязана узлом" (Прилесье Чск. Мгл.) или "скручена крутнем" (Берёзки Хтм. Мгл.) и т.п. Однако чаще всего несжатые колосья просто связывают либо стеблем жита (ср.: "Богу на бороду — кустик жита: 'Дажынай, Марья, да пакинь жа Богу на бараду!' Хлеб клали, сало. Звяжем житом тот кустик" — Великие Лозицы Шкл. Мгл.), либо красной ленточкой: "Кидали (бороду — *О.П.*). Кинуть трошку, жита клочок ленточкою звяжуть краснаю..." (Краснополье Шмч. Смл.). Колосьям могли придавать и другую форму (195, с.104).

Почти везде, где *борода* — несжатые колосья, ее пропалывают: "Оставляем немного ржи несрезанной. Полем её чистенько, чистенько выпалываем. Потом завязываем как борода. Козлиная. Как козлиная борода, да. И ложим туда хлеба с солькою — посерядине этого кустика, этой бороды..." (Надейковичи Шмч. Смл.).

Бороду также поливали водой, чтоб не было засухи (195, с.106), катались (кувыркались) по ней (ср.: "По бороде качались (катались лёжа — *О.П.*) и приговаривали: 'Ниука, ниука, отдай силку, как я жала, а ты лежала!' Так делали три раза..." —Надейковичи Шмч. Смл.), вокруг *бороды* танцевали и пели: "Жито человик жать кончае, дак оставляють несколько колосьев и их извязывають краснай ленточкой, а потом туды увязывают хлеб и соль, а тады уже берутца усе жанцы за руки да кругом этай бороды танцують. А одна стаить да водой поливаеть" (Деражичи Лв. Гмл.).

Как можно было заметить, обязательным в обряде пожинальной бороды является оставление на поле ритуальной еды. Ей приписывались особенные качества: "Як кончали, бороду делали: пучок жита из корня. Под низ — хлеб-соль. Другие приходять и собирають обжинки (хлеб-соль — *О.П.*), чтоб не болеть" (Кузьминичи Дбр. Гмл.). Или: "Жита жменьку звяже, хлебу-соли покладе, цветами поукрашае. ... Хто ту бороду зъесть, тот будеть куделю прясть и не дремать" (Страдубка Лв. Гмл.). Кроме того, считалось, что хлеб в *бороду* нужно класть, "чтоб родило боле всяго, хлеба родило" (Новое Заселье Шмч. Смл.) и т.п.

У восточных славян известна и другая разновидность обряда пожинальной бороды, когда оставляя стебли на корню, колосья срезают, но только после совершения некоторых ритуальных действий. Причем со срезанными колосьями *бороды* поступают точно так же, как и с колосьями зажинка. Ср.: "Борода — рожь, кустик оставишь уже последний. Убрано поле, кустик стаить ржи, потом его свяжуть ленточкой, ну и звали — борода! А тогда своих святков домашних (иконы — *О.П.*) несуть. Бороду тогда хозяин снимал, в церковь носили, обмолачивали. И как начинають рожь высевать на зиму, так бороду перву высевають" (Белое Плц. Втб.). Показательно, что в некоторых традициях (западное Поозерье) именно первый снопик называют *бородой*: "Борода — три колоска. Их срежут и несут домой за иконку. Дедова борода. Это в начале жатвы" (Клёсино Сбж. Пск.)

"На большей части территории своего распространения ритуал пожинальной бороды является жертвенным актом (борода для Бога, святого, полевого и т.д.), и борода часто отождествляется в нем с бородой подателя урожая", — пишет О.Терновская (198, с. 140). Ср.: "А эту

бо́роду делали полевому хозяину, который ходил по полю и высматривал, рожь чтоб росла хорошая, зёрна были полные, чтоб град не пабиў. А мы ету бо́роду оставляли всегда... Пополю яе, говорю: 'Чисто поло́то, иди на болото! Ниўка, ниўка, отдай маю силку!' Кладу хлеба кусочек, сама ложусь, по земле катаюсь и говорю три раза: 'Ниўка, ниўка...' Вот и всё. — 'Вот табе бородку!' — Кому? — Иллюшке! (Илье Пророку — *О.П.*)" (Студенец Шмч. Смл.). Или: "А оставляли, бывало, на бороду́ хозяину. Это возьмешь пря́чок (клочок жита — *О.П.*), вот так во свяжешь закру́ткою — это хозяину на бороду́. — А кто хозяин? — А мы знаем, кто хозяин? Кто там хозяин над полем? Думаешь, это дилектора́? Не, там ещё есть хозяева́! А как же? Снега нам Бог даёт, и сонца, и месяц, и дождь. Кто это нам даёт? Дилектора́? Нет. Пойде́ть, говори́ть, гром, дождь да гром, дак — Ильюшкин (Ильи-пророка — *О.П.*) громи́н!" (Вздружное Нвл. Бр.). Чаще всего *бороду* посвящали Илье Пророку и Богу. Любопытно, что в д.Клястицы (Рсн. Втб.) в прошлом *бороду* из колосьев привешивали хозяину нивы, тем самым идентифицируя его с мифическим подателем урожая. После коллективизации *бороду* стали привешивать председателю колхоза.

Иногда функциональной заменой ритуала пожинальной бороды выступает ритуал, связанный с последним снопом, что неудивительно в свете того варианта бородного обряда, когда колосья срезаются. Так, в западном Поозерье (Белоруссия) известен ритуал *ловли перепёлки*: "Последний сноп — ловят перяпёлку. Кладут под сноп гро́ши, хлеб, яйца. Потом качнут сноп и смотрят: много ли мураше́й (муравьев — *О.П.*)? Если много — выйдет (девушка-жница) замуж и будет богато жить" (Городиловичи Врх. Втб.). В некоторых местах *перепёлку*, как и *бороду*, обжинали: "Как дожинать — перепёлку ловят. Перепёлку обжинали. Хлеб кладе́шь (в жито — *О.П.*) и обжинаешь кругом перепёлку" (Ведино Сбж. Пск.)[4].

Посвящение ритуала перепёлке отнюдь не случайно. Она является одним из важнейших мифических жатвенных образов. У многих славянских народов крик перепёлки возвещает начало жатвы (60, с.16). "Будучи мифической хозяйкой полей и жатвы (нередко колосья в поле оставляют и для перепёлки — *О.П.*), перепёлка, подобно другим мифическим персонажам жатвенных ритуалов, постоянно сравнивается с реальными хозяевами

поля", — пишет О.Терновская (196, с.248). Ср. текст дожиночной песни: *Ой, рада, рада, наша перепёлка, что лета дождала / Рада, рада наша гаспадынька, что жыта пожала.*

В отличие от первых сжатых колосьев, последние колосья, как оставляемые на поле, так и срезаемые, могут быть опасны для людей (195, с.108), с чем связан запрет касаться их голой рукой. Ср.: "Як дожинаем — бо́роду Илле́ делаем. ... Тогда рукав на руку спу́стить, кру́гом былинки скрутить, чтоб жито в трубы вилось" (Берёзки Хтм. Мгл.). Или: "Оставють такой клочок... водки да та́ма пирог спяку́ть /.../ — в ету бороду́! Ну тада хозяйка йдеть, во так во го́рсточкой ета нажне́ть и кладе́ть круго́м е́той бороды́. А тада́ бороду́ ету вазьме́ть так во, закрутить, и тада вазьметь хва́ртуком утак во, руками и тада́ режеть (колосья бороды — *О.П.*) так повы́шей. У е́та борода́" (Шокино Крд. Смл.).

В то же время *борода* обладает ярко выраженной продуцирующей силой: "... и если эту бородку съест корова или овца, то она обязательно уходится, то есть корова отелится, овца объягнится, а кобыла ожеребится" (Ветлужский у.), если "девица переступит (через бороду — *О.П.*) — паренька принесёт" (Кологривский у. — 195, с.108-109).

Ритуал, связанный с последним снопом, состоит из нескольких основных моментов. Первый из них — изготовление снопа — включает: а) выбор жницы, которая срезает колосья, оставленные на последний сноп; б) особый способ срезания колосьев (нередко остров жита обжинают по кругу, что может сопровождаться гаданием); в) придание снопу антропоморфного вида (не всегда, но во многих случаях). Часто носители традиции отмечают, что последний сноп делают самым большим, толстым и тяжелым и наряжают его как *ба́бу*. В связи с этим обращает на себя внимание важная роль беременных женщин в жатвенных обрядах и в особенности в ритуале последнего снопа. Ср.: "Как кончають жать, то беременную женщину на последний сноп со́дють. Да. Если поползе́ть пау́к — то сына ро́дишь, козявочка — девочку ро́дишь. Мне садили на сноп — я родила мальца" (Репино Ярц. Смл.).

После изготовления снопа с ним производят ряд действий: транспортируют с поля в дом, для чего также

выбирают определенное лицо, помещают в доме в особое место (чаще всего под иконы), где он и находится некоторое время, наконец, уничтожают сноп тем или иным способом (расколачивают его, отдают скоту, курам, обмолачивают, используя его зерна для засева, и т.п.). (Более подробно о ритуале последнего снопа см. 195, с.110-115).

Мы же в качестве иллюстрации приведем одно из описаний такого рода обряда: "Толоку́ называ́ют: 'Собирайтесь на бороду́!' — звали. ...Дак хозяйка до этого жала, может, день, может, два поле своё. А тогда гово́рить: 'Надо собирать людей. Тяжело одному много жать'. Так соберу́т женщин, штук десять женщин, вот тогда ставять яишницу, сде́ланную принясуть. Вот так во, кинуть кру́гом... нямножка выжнуть тут, а так кру́гом оставють овса, как вяночек. Туда-сюда яишницу ставють (в центр овсяного круга — *О.П.*), тогда обжина́еть. И пою́ть:

Ты Пречистая мать, ходи бо́роду 'бжина́ть
Своей правою рукой, золотым своим серпом
И кисейным рукавом...

Это когда она обжина́еть, пя́сти ло́жить и ло́жить. Девка незамужняя обжинаеть. Тогда эти пя́сти собирають. Если па́рно выхо́дить — замуж выйдеть нынче, а непа́рно — значить, ня выйдеть замуж. Яишницу кладуть посереди́ны, а это овёс вокруг стои́ть. Тогда она жне́ть, пя́сточку отре́жеть — ло́жить, ще́ — ло́жить. И вокруг так. Вокруг сковороды́ этой. ... А жнеть обязательно девушка, старухи уже не лезуть туда. Это овёс, это последний хлеб. А напосле́дку как жнуть, как идуть домой зако́нчивши, тогда уже толстый сноп сделають, платок повяжуть, пере́дник подпоя́шуть (снопу — *О.П.*) и нясу́ть. А спориня́ зовётся:

У нас сягодня спориня
Йна звалилась сы корня́,
Сы поста́тушки доло́й... (текст песни — *О.П.*)

Идуть бабы гурьбой, так штук десять, несеть одна наперёд этот сноп — с пере́дником ба́бу — несеть наперёд. И идуть и поють песни. — А в поле не пели? — Ну, я ж говорю, ставили яишницу! ... И тогда ели её. Сковороду́ большую сделають и поста́вють у́ круг этого овса. — А не пели ничего? — Только обжи́нски песни пели, что до краю до-

жали, да нам ничо́го не дали. Да, и несуть, и в кут поста́вять на нагу́льнику (на полотенце — *О.П.*), тут постои́ть несколько... Тоже поставили на кут, к образа́м. Постояла несколько. ... В анба́р носили, как молотить начинають. Тогда ж эту рожь моло́тють молотилками, а кто цепами..." (Городище Влж. Смл.). Или: "Абжи́нки — как дожинаем. Приносить хозяин горелки. Спарено́ (сноп — *О.П.*) приносили в кут, обвя́занную, в дом, где вячеря́ем (ужинаем — *О.П.*). Тяга́ем с ко́рня спарено́. Платком обвяжуть, венок сделають снопу́. И борода́ называлась (сноп могли называть также бородой — *О.П.*). Песню играють, когда с поля шли. Борода́ — это конец. Скачем с ней, с бородой, расколо́тим её чи́сто. А когда проходить этот день, завтра мы её относим в сара́й, спарено́, там, где хлеб, вместе со снопами. Когда вся жатва кончилась — тогда спаре́ня. За все поля — одна спаре́ня, чаще овсяная" (Логово Влж. Смл.).

Применение термина *борода* к различным обрядовым реалиям говорит о том, что между словом и вещью в традиционной культуре не существует жесткого соответствия, на что не раз указывалось исследователями (см., например, 198, с. 2).

Сходство сценария, лежащего в основе жатвенной обрядности, со сценариями других календарно-обрядовых комплексов наводит на мысль о единстве мифологических представлений, на которых они базируются. Универсальная схема, однако, каждый раз приспосабливается к конкретному сезону, времени года, виду сельскохозяйственных работ и т.п.

Исходя из этого, можно предположить, что период жатвы, как и другие кризисные периоды, связан с приходом и пребыванием душ умерших на земле. Вероятно, хлеб, злаковые растения (по аналогии с троицкой зеленью) являются одной из ипостасей душ умерших, чем и определяются ритуальные действия с ними. Но если по отношению к другим календарным периодам зафиксированы представления о появлении духов в мире живых (ср. пасхальный, троицко-купальский периоды), то по отношению к жатве такие представления не известны и их приходится реконструировать. Постараемся привести доводы в пользу высказанной гипотезы.

Первое, что обращает на себя внимание, — это часто встречающиеся антропоморфные наименования

снопа и других ритуальных предметов в жатвенных обрядах даже тогда, когда им не придается антропоморфный облик. Наиболее широко распространенные названия, как пишет О.Терновская (196, с.240), совпадают с терминами родства, которые используются в функции наименований представителей старших поколений: баба и дед. Ср.: "В Бельском уезде Смоленской губернии последний сноп обвязывают платком и надевают на него рубашку, называя его тогда какой-то бабою", — замечает П.Шейн (236, I, с.268; см. также 196, с.240-247). Известны и другие антропоморфные названия снопа, такие как *Солоха* ("Из последнего снопа наряжают куклу Солоху..." — 196, с.242), *Матрёха, Харитон* ("Такой сноп бальшой нажнуть, толстай. (...) и тады принясём этава Харитона (сноп — *О.П.*) дамой и пляшим кругом этава Харитона..." — 157, с.123) и т.п. Представляется, что подобные наименования снопа вовсе не случайны. В традиционной славянской культуре лексемы *baba и *dedъ нередко используются для обозначения умерших предков.

Так, например, у восточных славян достаточно широко известен обычай "гріты діда" или "гріты родычів померших", описанный Д.Зелениным (86). Он заключается в том, что на Святки разжигают костры, веруя, что души предков приходят к ним греться. В некоторых местностях и вносимый в дом рождественский сноп называли *ди́дом, дидухо́м*. Еще А.Потебня считал сближение названий снопа и предков не случайным в цикле святочных обрядов (162, с.73). Кроме того, календарные поминки у восточных славян нередко обозначаются как *деды́* и *бабы́*. Ср.: "Деды́ бываюць перед Пасхой, перед Миха́йлом и перед са́мым Роздво́м у пьятницу, а ў суботу — бабы́" (Боровое Ркт. Рвн. — 204, с.202). Любопытно, что в загадках снопы всегда осмысливаются как люди, причем мертвые: "На поле нагайском, на рубеже татарском лежат люди побиты, у них головы обриты" (64, IV, с.264).

Вместе с тем, как справедливо замечает О.Терновская, "для лексемы *baba в отличие от лексемы *dedъ характерна соотнесенность с обоими старшими поколениями (старшим и средним)" (196, с.240), в силу чего последний сноп, в котором подчеркивается его тяжесть и толщина, коррелирует не только с душами умерших (как одна из их ипостасей), но и с "тяжелой", беременной женщиной. Соотнесение дожинального снопа с женщиной,

находящейся в детородном возрасте, видимо, повлекло за собой приуроченность к окончанию полевых уборочных работ *ба́бского праздника* с ярко выраженными эротическими элементами (198, с. 34), на котором мужчинам не разрешалось присутствовать (ср. *ба́бий брык* в троицко-купальский период). *Бабский праздник*, как правило, отмечал наступление *бабьего лета*.

Номинации последнего снопа *ба́ба*, пожинальной бороды *де́дова борода* и т.п. позволяют предполагать, что в отличие от троицко-купальского периода, когда на земле появляются души не изживших свой век людей, в жатвенный период в мир живых приходит иная категория покойников — умершие своей смертью.

Обратим внимание также на другие наименования ритуальных жатвенных предметов. Так, в Витебской губернии первая горсть колосьев, приносимая в дом к иконам, зовется *новым го́стиком* (195, с. 99). Употребление слова "гость" применительно к умершему неоднократно отмечалось исследователями (см., например, 46, с.182). Так, Л.Невской подробно проанализирован семантический комплекс "гость — гощение — гостинец" в погребальном обряде (136, с. 228-239).

Наконец, нередко последний сноп могут называть *хозя́ином* — особенно в ритуале *выгона мух*, исполняемом в конце жатвы. Когда последний сноп, обыкновенно овсяный, вносят в дом, то произносят следующий приговор: "Мухи, мухи вон — хозяин идёт в дом!" (195, с.93). Напомним, что *хозя́ином* часто величают домового. О непосредственной связи домового с культом предков писали многие ученые (см. выше).

Кроме антропоморфных названий снопа в интересующем нас плане любопытны и другие, такие как *молча́льный, молча́ный* и т.п. (см., 195, с.98). Они происходят из обычая соблюдать ритуальное молчание во время срезания и вязания последнего снопа, а также при его перенесении. Так, в Вологодском уезде молчали "до тех пор, пока не сойдут с полосы" (196, с.245). Ср. также: "По окончании дожинок все заканчивается молчанным снопом, который жнут молча, колосья кладут в разные стороны" (Чухломский у., там же, с.246). Известно, что ритуальная тишина и молчание как одна из форм ее реализации являются знаком близости смерти или знаком самой смерти (19, с.207). И с этой точки зрения показательна одна

из мотивировок, объясняющая необходимость соблюдения молчания: "потому что, если промолвишь хотя и одно слово, то в этом году умрешь" (Чухломский у. — 195, с.111).

Устойчивым в жатвенной обрядности оказывается оставление на поле ритуальной еды как в начале, так и в конце жнива. Например: "Как жать прúдуть ... у каго пирогú — накрыúшуть вот это там на поле, а тада зачануть, помóлютца Богу и зачануть..." (Андросово Сфн. Смл.). Ср. также оставление ритуальной еды в *бороде*. Исполнители обрядов обычно говорят, что последние колосья и еду в поле оставляют для птиц и мышей, полевых духов ("для полевого хозяина"), Бога, святых (Илье), а иногда и прямо "для умерших" (195, с.106). Как пишет Л.Виноградова, "действия такого рода прямо смыкаются с традицией, известной во многих обрядах, гаданиях, магических практиках, так называемого "кормления-задабривания" духов — опекунов дома и хозяйства обрядовой пищей ..." (46, с.141). При этом, добавляет исследовательница, "мотивировка таких действий, как правило, содержит самые разнообразные толкования исполнителей обрядов" (там же).

С точки зрения нашей гипотезы весьма выразителен и следующий факт, сообщенный собирателем XIX века Н.Никифоровским: последний сноп не несут домой, а оставляют в поле только в том случае, если к этому времени в доме есть покойник, и для того, чтобы "мыши и птушки помянули нябощика" (Витебский у., — 140, № 820). Возможно, что оставление на ниве снопа как ипостаси душ умерших связано еще и с тем, что его место в доме оказалось занятым (ср. с запретом колядовать в хате, где в течение года был покойник — 46, с.232).

В жатвенные обряды обязательной составной частью входит трапеза либо непосредственно на поле, либо в доме после окончания работы. Ср.: "Каля барады жнеі ядуць бліны, хлеб, п'юць гарэлку, мёд, пасля чаго ідуць да гаспадара" (Велижский у. — 240, с.138). Обращает на себя внимание состав блюд, которые готовят на дожинки: это каши, пироги (из новой муки), блины, овсяный кисель, яичница, мёд, водка и т.д. Все они традиционно являются принадлежностью и поминального стола, что, вероятно, тоже не случайно.

О взаимосвязи дожинального ритуального предмета и умершего говорит также и параллелизм в использовании одной и той же вещи в одних и тех же магических целях как в жатвенном, так и погребальном обрядах. Ср.:

"Ноги (мертвецу) зъязывали краснай запалачью (нитки для вышивания — *О.П.*). Як мертвеца выносят, разъязуют и нитку забярают тую. У каго шо балит, перевъязвуют тэй ниткай" (Злеев Рпк. Чрн. — 160, с.94). И: "Ну, бóраду так рабили. Вибирали хоть пьять, хоть сем шúбанак, жытин, от. ... и везали ниткаю. ... А тады ўжэ заберé, тую нитку разяжэ, не перерезае жэ..., развязуе тые вузлы и завязуе, як нага балить, на нóгу, як рука — на рýку. (Это была) крáсна нитка" (Плёхов Чрн. Чрн., там же, с. 95).

Для жатвенного периода, как и для любого календарного периода, когда границы между мирами открыты, характерна строгая регламентация поведения людей. Так, на поле следует выходить чистым, в белой чистой одежде; заканчивать работу до захода солнца; нельзя перевязывать чужой сноп, а то у сжавшей детей завяжешь (сноп можно вязать только у старухи — 195, с.125), нельзя приносить серп домой голым (его оборачивали соломой, цветами и пр.), нельзя втыкать его в землю и т.п.

О времени жатвы как кризисном времени свидетельствует и разгул нечистой силы, нередко использующей хлебные колосья во вредоносной магии. Почти на всей восточнославянской территории распространены представления о *залóмах* и *пережúнах*, которые делаются ведьмами и колдунами с целью навредить хозяину нивы или отобрать спор у выращенного им хлеба. Залом представляет собой завязанные в узел или заломленные колосья на поле. По форме залом аналогичен *бороде*, но противоположен ей по значению. Ср.: "Залóм в жúту: такая найстя́на жита и вся позалóмана колосьем вниз. Як сожнешь его — человека скрутить. Залóм палили. Мы сами палили. На костюковском поле купили жита. Пришли жать — залóм большэ́й! Тут говóрить: 'Возьмите дéжку, хлебницу, запалите залом éтый. И, — говóрить, — накрыйтя, нехай под дéжкой. А сами сядьте на дéжку'. Ну, мы запалили, сели. На́ табе! — бягить баба: 'Штой-то вы тута?' Мы говорим: 'А тута вот найшли залóм!' — 'А Божа мой! Тяперь вы скажете, что это я ведьма!' Мы говорим: 'Ну, мы не знаем ти ты ведьма, ти кто...'" (Орловка Шмч. Смл.).

Пережúны — это появившиеся на поле еще до начала жатвы места, где колоски срезаны либо в виде круга, либо в виде дорожки, либо крест-накрест. Как мы старались показать выше, иногда подобные явления оцениваются носителями традиции положительно, они считают, что это зажала "полевая жнейка", Божья мать и т.п.

Однако часто они получают и отрицательную интерпретацию: это сделал колдун или ведьма, чтобы забрать себе урожай с чужого поля. Ср.: "И як только зажинáють, другой раз бывáеть на полóске тут колёса, тут колёса — это уже забрáтый спор" (Прилесье Чск. Мгл.).

Как видно на примере заломов и пережинов в фольклорной традиции одно и то же явление может осмысляться как в продуцирующем, так и во вредоносном значении, что говорит об удивительной диалектичности народного мышления.

Наконец, обратимся к способам выпроваживания, выдворения жатвенного ритуального предмета за пределы обжитого человеком пространства.

Уже говорилось о том, что как первый, так и последний сноп находятся в доме до обмолота, после чего его со всеми снопами отвозят на гумно и обмолачивают первым, используя зерна для засева. По всей вероятности, молотьба в мифологическом сознании воспринималась как один из способов ритуального уничтожения снопа. В этом случае, как впрочем и в случае самой жатвы, в народной культуре не делается различий между технологическим процессом и магическим (ритуальным) действием. На восточнославянском материале мифологические представления, связанные с молотьбой, не зафиксированы, но они известны у южных славян: "babo ubije (бабу убьет) — тот, кто во время молотьбы последним ударит в вымолоченный сноп" (196, с.242).

Мифологическое неразличение мифического и реального хозяев поля, характерное для жатвенных обрядов, проявляется и в проводных действиях. Ср.: "Вот они собяру́цца жне́и. Собираюцца женщины, мужчины, хозяина со́дють сюда, ў серяди́ну (несжатого хлеба — *О.П.*), обжина́ють яго: ка́жная сярпом режеть и стано́вить — стано́вить это, яго обло́жать (сжатыми колосьями — *О.П.*)... На главу́ ставять яму сноп, круго́м яго обставля́ють, и сидить **как хозяин**. Только што закуску там, водку (кладут — *О.П.*) — обычай такой. Потом выпьють — начинають щипать хозяина, и тот уходить. Эта ўсё оставляеть и убегаеть. А за ним гон. Для смеху бы́ло..." (Дубьё Дмд. Смл.). Ср. также ритуалы *ловить перепёлку*, *имáть зайку*, а кроме того ритуал бросания серпа: "После дажынок серп обмотаешь колосьями, размотаешь и кинешь в солому или в сено" (Заходы Шкл. Мгл.). Как считают исследователи, кидание серпов в сноп, сено восходит к соответствующим мифологическим представлениям, связанным с убийством мифологизируемых животных и птиц, причастных к механизму смены времен года (198, с.45). "Известно, что этимологически глагол жать имеет значение 'гнать', преимущественно 'гнать скот', представляющее собою ступень развития значения 'охотиться, убивать'" (там же, с.106).

К этому же типу ритуала относится и обряд изгнания мух в конце жатвы: "И мух выгоняли: 'Рожь с поля — муха в поле!' Рожь пожали — мухи в поле! Ишшо́ другая и запоёть, бывало. — А чем выгоняли? — Да хто чем! И веником (берёзовым, которым парились в бане — *О.П.*) и рожью, ветку какую схвата́ешь да и выгоняешь, ветку зелёную или што..." (Андросово Сфн. Смл.).

На обширной территории бассейна Волги в Семёнов день (1/14 сентября) мух хоронили. Ср.: "На Семёнов день хоронят мух, блох. Поймают, в коробок посадят и похоронят. За одну наказанную должны умереть семь мух, чтоб больше не кусались" (Минино Тпл. Тл.). Или: "Похороны мух — в Сёмин день. Мух ловили, в тряпочку завёртывали и в землю зарывали. И причитывали над ними" (Иваново Блв. Тл.).

В некоторых местах проводы лета сопровождались поминовением мух. Ср.: "Бабье лето было. У нас только блины пякуть да мух поминають. На Семёна. — А блины куда-нибудь носят? — Да никуда! Сядуть за стол и поминають мух" (Городище Влж. Смл.).

Отметим и такие способы уничтожения жатвенных обрядовых предметов, как скармливание скоту, курам, сжигание, расколачивание, растаскивание снопа. Ср.: "Пасярёд избы ставють сноп. ... Впярёд паходишь круго́м, папляшешь, патом... там уже Харитона нет — всё сплясана, весь разбит и па всей избы... Па снапу ня плясали, а растяга́им..., раскидаим весь..." (Колюбак Влк. Пск. — 157, с.123). Или: в конце жатвы "сноп наряжали, шли с ним и играли песни протяжные (лирические — *О.П.*). Потом сноп сжигали, чтобы урожай был, а зёрна по полю разбрасывали" (Гурьевка Дбн. Тл.). И т.д. и т.п.

Гипотеза о том, что души умерших (в различных ипостасях) появляются на земле в разные календарные периоды, в том числе и в период жатвы, находит подтверждение и в других фактах. Л.Виноградова в своем исследовании о русалках пишет: "... души умерших могли пе-

реходить из потустороннего мира на землю не только из воды или по деревьям, но и 'произрастать' в зелени вообще. Косвенно это проявляется в поверьях о способах переселений 'нечистиков'. Ср., например, белорусское поверие: черт, переселившийся после Крещения из воды на вербу, покидает ее в Вербное воскресение и ищет себе убежища на земле 'у зельли', вообще на какой-нибудь растительности (Виленский вестник, 1895, № 68). Создается впечатление, что необходимость церковного освящения воды на Крещение, вербы перед Пасхой, хлебных колосьев и плодов на Спаса была вызвана архаическими народными представлениями о сезонных переходах душ умерших и 'нечистой силы', при которых основными локусами выступали: вода, деревья и травянистые растения" (49, с.128). Ср. также: "На Ягóрья жито святи́ли. На поле ходили с иконами. А Хрёстнаю серядóю, в Перепла́вную серядóю — на речку. Речку святили. Сперва́ на хлебе, на жите. Постой... В самый Хрященский день святят речку. Выгоняют чёрта з речки, з воды. Ён лятúть на жито, на зелень. А потом Ягóрья. Этот день подыйдя, и идуть на́ поле с иконами и там читают, вычúтывают и свя́тють святою водой, круго́м ходють, поле свя́тють. А потом уже до Спаса. Ён уже из жита ухóдя: Во. И садится на яблони. А потом уже Спас, 19 августа быва́е Спас. И в этой день свя́тють сады, яблоки. Сгоняють яго з яблонь. И зноу́ ён в речку — буртых!" (Денисовка Сзм. Бр.).

В завершение приведём единственное опубликованное и известное в настоящее время свидетельство того, что в народной культуре всё же известны представления о появлении душ умерших на земле в период жатвы: "Ой, пажáтки, пажáтки... Давайте пажинáтца, штоб пажáтца как-никак рáна. Пóздна не пажинáйтеся! Тадá лучше брасайте да завтра — ... штоб тёмно не пажинáтца... штоб радителям гулять... которыи умёрши радители, штоб им там (на поле — *О.П.*) гулять бы было весело́" (Воронково Пшк. Пск. — 157, с.122).

Кроме комплекса представлений, связывающих жатву с культом предков, для нее характерны также свадебные мотивы, что в какой-то степени определяется амбивалентностью свадьбы и похорон в народной культуре (напомним о типе свадьбы-похорон, известном на Русском Севере, а также об оформлении похорон не успевших вступить в брак как свадьбы).

Свадебные мотивы в жатвенной обрядности находят свое выражение на разных уровнях. Так, на русской территории ясно проступает противопоставление ржи (озимого хлеба) и овса (ярового) как женского (из ржаных колосьев плетут *косу*) и мужского (оставляют на поле *бороду*) начал (198, с.52). Ср. также: "Ну, а кончают жать, дак у нас, если жито кончают жать — обжúнки справля́ют. Ну, особенно у нас хорошо справляли, как овёс добирают. Овсéя éтыга. А жито, когда жнуть жито — бяруть одёжу: саян (род сарафана — *О.П.*), рубашку, платок, ўсё. Там из жита делают *Солóху*. Всё с жита: руки, ноги, оденуть, и эту Солóху нясуть прямо в контору и сáдють ў кут. А председатель колхоза опла́чиваеть ету Солóху. У нас очень Солóху справляли. А потом, когда уже всё убирается с поля — последний овёс. Потом нясуть Овсéя. Такого, как Солóху, сделают с овса: штаны наденуть, рубашку наденуть, шапку. И яго уже посóдють на председа́телево место. Сидить етот Овсéй. А потом выносють яго, снимають ету рубашку, овёс етот связывають... И Солóху так. Разбирали..." (Марышки Смл. Смл. — ныне эта деревня не существует — *О.П.*).

На украинских и белорусских землях, где такого противопоставления не наблюдается из-за того, что все жатвенные обряды совершаются только на ржи, свадебные реминисценции наиболее ярко представлены в **ритуале дожинального венка**.

Как пишет О.Терновская, "ритуал, связанный с изготовлением венка, восходит к незафиксированному у славян в своем чистом виде, но тем не менее отчетливо прослеживающемуся типу дожинок, который состоит в использовании в функции дожинок свадебного обряда и сводится к устройству при окончании жатвы свадьбы тех или иных лиц, что до определенной степени является актом магическим, обуславливает свадебную окраску песенного репертуара дожинок и вовлечение в терминологию дожинок терминологии свадебных чинов" (195, с.116).

Ритуал включает в себя: 1) изготовление венка, 2) избрание жницы, на которую надевают венок, 3) перемещение жницы в венке с поля к дому хозяев нивы, 4) передачу венка хозяину, 5) помещение венка в определенное место (чаще всего в доме под образами), 6) использование венка.

Если в ритуале последнего снопа именно он является главным "героем", то в ритуале с венком обрядовый предмет оказывается по существу лишь атрибутом

жницы, на которую его надевают (195, с.118). Выбор жнеи связан с определенными требованиями, которые указывают на свадебную подоплёку ритуала. Так, в Витебском уезде Витебской губернии после *завивания бороды* "вьют венок и надевают его на голову девушке-жнице. А если среди жниц девушки нет, то венок надевает себе на руку одна из женщин" (174, с.265). В Полесье в ритуале с дожинальным венком также прослеживаются свадебные элементы, причем рассказчица пользуется и свадебной терминологией. Ср.: "Бо́роду делали (здесь *борода* — букет из срезанных колосьев — *О.П.*). Если несли пану, то одну девку в венок убирали як молоду́ (*молодо́й* в местной свадьбе называют невесту — *О.П.*) и до па́на идуть, а девки спева́ють. Венок из жита, из цветочков из всяких" (Кузмичи Елс. Гмл.). Ср. также: в Подолии девушек, сопровождающих двух других девушек, увенчанных дожинальными венками, называют *дру́жками* — широко распространенное название подруг невесты в восточнославянской свадьбе (195, с.88).

Есть и такие варианты обряда с дожинальным венком, в которых свадебная символика практически отсутствует. Ср.: "Вянок из ржи плятуть з цвятами. Хороший вянок и колючий — для злого хозяина. Толоко́ю жнуть. Плохой хозяин в обед не дал пообедать, дак ему из де́да колючего (репейника — *О.П.*) сплятуть вянок и постараются повесить" (Прилесье Чск. Мгл.).

Зерна дожинального венка используются так же, как и зерна первого и последнего снопа: их освящают на Спаса и добавляют в семенное зерно. Иногда венок хранят и применяют в лечебной практике. Ср.: "Як дожинають, венок из жита, васильков несуть домой. Яго забираеть баба, которая лечить. Через венок (протягивая — *О.П.*) лечить детей" (Проскурни Жлб. Гмл.).

Во всех тех случаях, когда в дожинальном ритуале на акциональном и персонажном уровнях проступают свадебные мотивы, его музыкальное оформление осуществляется при помощи собственно жатвенных напевов. Вместе с тем, на обширной территории русско-белорусского пограничья в период яровой жатвы и уборки картофеля, в некоторых местностях принимающего на себя функцию последней убираемой сельскохозяйственной культуры (раньше эту роль играл овес), принято петь свадебные песни, хотя в обрядовых действиях свадебные эле-

менты отсутствуют. О том, что "при жатве яровых чаще всего поются песни свадебные", писал Е.Романов еще в начале века (174, с. 240). Два ареала: первый, где в дожинках на акциональном и персонажном уровне фигурируют свадебные элементы, но свадебные напевы не звучат, и второй, где свадебные песни выступают как единственный знак дожинок-свадьбы, — территориально противопоставлены друг другу и соотносятся по принципу дополнительности.

Использование моделей похорон-поминок и свадьбы в календаре, как нам кажется, связано с антропоморфизмом, с идеей отождествления макрокосма и микрокосма, мира и человека, пронизывающей все архаические культуры. Включение элементов свадебного ритуала в календарную обрядность осуществляется, по нашему мнению, с целью маркирования в календаре ситуации перехода (одного сезона в другой), а также с продуцирующей целью.

Как мы постарались показать, моделирующая роль свадебного ритуала в календарной традиции может проявляться на уровне субстанционально различных кодов. Особо следует отметить, что моделирующую функцию в земледельческом календарном цикле может выполнять и музыкальный код даже тогда, когда он не подкреплен другими средствами кодирования. В этих случаях знаком свадебного обряда выступают свадебные напевы. Такая форма "отсылки" к свадебному ритуалу в календарном цикле является специфичной именно для восточнославянской традиции, поскольку примеры такого рода в других славянских зонах нам не известны.

2. Музыкальное оформление жатвенного периода

В отличие от троицко-купальского периода, чрезвычайно насыщенного несущими семантическую нагрузку в традиционной культуре природными звуками, жатвенный период ими почти отмечен. С жатвой связан только крик перепёлки. Как пишет А.Гура, "крики птиц воспринимаются и как сигналы к началу различных действий, часто к началу тех или иных полевых работ" (60, с.16). Так, голос перепёлки возвещает начало жатвы. Среди другого рода природных звуков выделяется гром, непременно гремящий в период уборки хлебов. Одним из важных праздников в это время является Ильин день (2 августа

н.с.), когда, по мнению крестьян, Илья Пророк на колеснице ездит по небу, отчего бывает гром. Период жатвы включает в себя и много других праздников, ассоциирующихся с грозой и громом (137, с.286-296).

Центральное место в звуковом оформлении жатвы занимают **жатвенные песни**. Наиболее полная классификация жатвенных песен содержится в труде П.Шейна (236, I), хотя и до него многие этнографы разделяли их на определенные группы. П.Шейн по существу подвел итоги и выразил ставшую затем традиционной точку зрения, которая сформировалась в процессе собирательской работы этнографов XIX века. Он пишет[5]: "Жнивные, или жатвенные песни, по роду обрабатываемых злаков, разделяются (по крайней мере в губерниях Витебской, Могилёвской и Минской) на два главных разряда: на жатные, распеваемые при жатве ржи или жита, и ярные, сопровождающие уборку яровых хлебов. Первые служат как бы продолжением песен купальских и петровских. Последние же приближаются к осенним, свадебным, с которыми они, видимо, сливаются по складу и содержанию. Оба эти разряда распадаются на два (три? — *О.П.*) подразделения: а) на зажиночные, которые поются при начале жатвы, на зажинках, и б) на собственно жнивные, которые поются на ниве в продолжение всего рабочего времени, от зажинок до последнего дня уборки, и наконец в) на дожиночные, которые составляют необходимую принадлежность празднования дожинок или окончательной уборки последних снопов какого-либо хлеба. Они поются и на ниве, и по дороге к дому, и на хозяйском дворе, и наконец за столом, во время угощения" (236, I, с.237). Данная классификация послужила отправной точкой для современных исследователей жатвенных песен. Однако музыковеды-фольклористы к функциональному аспекту, лежащему в основе классификации П.Шейна, добавили еще структурный аспект, учитывающий форму песен (см., например, систематику З.Можейко — 132, с.110 — 114). Действительно, если принять во внимание строение напевов, то выяснится, что зажиночные песни в музыкальном отношении никак не выделены среди собственно жнивных, то есть не имеют самостоятельных музыкальных форм. Собственными музыкальными формами обладают только жнивные песни и в некоторых традициях — дожиночные, хотя в большинстве районов Полесья и центральной зоне Белоруссии, как отмечает З.Можейко, напевы дожиночных песен сливаются со жнивными (там же, с.112), но "на Поозерье дожиночные песни имеют свои специфические напевы" (там же). Песни, связанные с уборкой яровых, в музыкальном отношении всегда противопоставлены жнивным песням, исполняемым при уборке озимых. Таким образом, противопоставление озимые/яровые, выраженное на уровне ритуальных действий, находит свое воплощение и в музыкальном плане.

Структурное разделение песен собственно жнивных и дожиночных, с одной стороны, а также жнивных в период озимого жнива и яринных, с другой, связано с достаточно широко известным в народной культуре принципом смены звукового кода в конце календарного периода с целью маркирования его конца.

Обозначенные группы песен имеют в народной традиции свои терминологические обозначения. Так, собственно жнивные могут называть: *жниво́, жни́вские, жне́йские, жниве́ньские, жниво́вские, жи́тные, ржаны́е* (отсюда: "У моей мамки голос был! Она как, бывало, заржёт! Раньше говорили — ржали песни!" — Сбж. Пск.) и т.п. Дожиночные песни зовут: *дожи́нка, обжи́ночные, обжи́нки, обжи́нские, пожи́нные, пожи́нки, борода́, боро́дные, козёл, спорыш, раёк* (последняя группа названий основана на поэтических текстах песен) и т.д. Наконец, песни, звучащие в период яровой жатвы, именуются *яри́нными, ярына́, я́рное, овся́ное жниво́, зама́шные* (при уборке конопли), *конопля́ные, льняны́е, на копа́ння* (при уборке картофеля), *карто́фельные, во́сенные, во́сень* и т.п.

Разница между песнями собственно жнивными, дожиночными и яринными хорошо ощущалась как собирателями, так и самими носителями традиции. Ср.: "Цикл жнивных песен очень обширен (...). Их содержание и мотивы крайне печальны. Но дожиночные песни уже меняют и содержание и мотив на более веселые. При жатве же яровых чаще всего поются песни свадебные" (174, с.240). И: "...На яри́нский — голас атде́льна, на жне́йский — атде́льна. Як ерину́ убирали, лён ирвали — тады яри́нскии" (Питюли Сбж. Пск. — 157, с.125). Или: "Два мати́фа — аржаны́и и ерави́и. Вот я ерави́ую пела 'Жните, жните, маи жнейки', аржаная — та́я ешшо́ тяже́ле. Ой, тя́жкий таке́й! — (аржаной). Яго как затяну́ть адно слово, дак яго зыба́ют-зыба́ют, на жи́во Бог кончуть. Адно

слово. А ерави́и — так тут сейчас же и гато́во — и кончили.... Была вяли́кая разница... Бывало, — лето, жарко. И затяни где-нибудь вот там, киломе́тров за пять и всё слышно. Сильно звуковы́е такие галасы́ — аржаны́и. А ерави́и — такии крути́и" (Данченки Влк. Пск., там же).

Складывается впечатление, что жатвенный цикл песен делится на две части, различающиеся по своему эмоциональному настрою. Исполнителями всегда подчеркивается унылый характер собственно жнивных песен ("жниво пяе́шь, як пла́чашь"). Исследователи связывали такую манеру интонирования жнивных песен с тяжелыми социальными условиями, подневольным трудом на барщине и т.п. (см. работу З.Эвальд "Социальное переосмысление жнивных песен" — 241). Однако, как нам кажется, "плачевое" интонирование жнивных песен определяется не только и не столько этим исторически достаточно поздним осмыслением ситуации жатвы, но имеет более глубокие корни, лежащие в мифологических представлениях о жатве как периоде поминовения умерших и восприятии хлебных колосьев как одной из их ипостасей.

В связи с этим чрезвычайно интересны недавно опубликованные материалы об исполнении плачей и голошений по умершим родственникам непосредственно в процессе полевых работ — пахоты, боронования, пастьбы, жатвы — "на протяжении всего весенне-летнего сезона и, особенно интенсивно, в период колошения зерновых", (121, с. 9). Зафиксированные в северных районах Псковщины голошения на поле или по дороге с поля домой звучали в период уборочной страды на вечерней заре — времени общения с миром мёртвых (там же, с.10) и были обращены к кукушке, птицам, солнцу (посредникам между мирами) или умершим родственникам. По всей видимости, исполнение плачей на поле обусловлено системой представлений о причастности душ предков к получению урожая, их непосредственной связи с растительными силами.

Полевые голошения представляют собой один из ритуальных "языков" общения с потусторонними силами, чем и определяется особая эстетика подачи звука при их исполнении, рассчитанная на эффект умноженного отголоска — эха (там же, с. 14). Далеко разносящиеся звуки причитаний долетали и до деревни, где уже не имеющие сил работать старики выходили на улицу и, слушая, плакали (там же).

При окончании жатвы настроение резко меняется, переходит в праздничное, что выражается и в характере песенного репертуара. Такая музыкальная драматургия жатвенного цикла (разумеется, существующая только в виде тенденции) вызывает аналогии с музыкальной драматургией свадьбы в некоторых традициях, где первая часть — "похороны" невесты в качестве девушки — сопровождается плачами, а вторая, когда невеста "воскресает" в новом статусе замужней женщины, — отмечена песнями плясового характера, соответствующими настроению свадебного пира (напомним об использовании свадебных напевов в звуковом оформлении жатвы). Кроме того, такого рода музыкальная драматургия характерна и для календарных поминок. Так, о Радунице обычно говорят, что в этот день "до обеда плачут, а после обеда — скачут".

Обратимся к условиям исполнения жатвенных песен. Начнем с собственно жнивных, которые звучат в течение всего жатвенного периода и тесно связаны с работой на поле.

Прежде всего необходимо отметить, что эти песни могут исполняться лишь представителями одной половозрастной группы, а именно — замужними женщинами. Ср.: "Весня́ные — и бабы и деу́ки пе́ють, а жниво́ — тольки бабы" (Дережичи Лв. Гмл.). Или: "Сейчас всё ета атлягло́. А ра́ньши быва́ла. Дяу́ча́та: 'Бабы, спойте песню, а мы пажнём за вас!' Ну вот и бабы становя́тца, пают, а мы жнём" (157, с.278, комментарий к № 377).

Во многих традициях фиксируется пение жнива на поле непосредственно во время работы, как говорят певицы, "по́д руку". Ср.: "Жито як жнуть — пели жниво́. Жнешь и пяе́шь" (Старые Громыки Втк. Гмл.). Или: "Жнеть жнея́ и игра́еть их тихо́нько. Это уже такие песни тихие, унылые, вечари́нкой их игра́ють" (Ляховки Грд. Втб.). "Под руку" пели только в тех местностях, где существовала традиция сольного исполнения жнива ("Жито са́мо спива́ють — па аднаму" — Головчицы Нрв. Гмл.). "Жну одна жито, и жну и пею́ жниво́. И весь день пропею́. И бога́то пе́сень на ум ле́зло" (Петравичи Крм. Гмл.). При этом певицы подчеркивают, что во время работы пели тихо. По свидетельству Е.Романова, жница запевала только тогда, когда "начнет уставать, заболят руки и спина" (174, с.239).

В других традициях, где петь жниво сольно было не принято, во время работы не пели (ср.: "Як жнуть — не

спе́ють, жа́вши не спе́ешь" — Севки Лв. Гмл.), а *кричали* или *играли* песни "гуртом" (хором) в обеденный перерыв или когда отдыхали на поле. Ср.: "И жнём, и поём. Шли с работы — пели, и на отдыхе — пели. Сядем, поиграем-поиграем песни и опять работаем" (Чайки Сбж. Пск.). Нередко певицы отмечают, что в первой половине дня песни обычно не звучали: "Як начнут жать, так петь начнут. До обеда не будешь же петь — с обеда только. А после обеда, як отобедаем, тады кто-нибудь и песни спяёт. И жну́ча песню тады спяёт" (Полюдово Тлч. Втб.).

Совершенно очевидно, что исполнение жатвенных песен на поле в период уборки хлебов было обязательным. С одной стороны, и это отмечалось многими исследователями (см. хотя бы 96, с.143-144), жнивные песни выполняли некую психотерапевтическую функцию, снимая напряжение от работы, а с другой стороны, их пение продиктовано и другого рода необходимостью. Так, на вопрос: "А зачем вы поете жнивные песни?", одна из женщин ответила: "Кали́ рожь ня чу́е жни́у́ных пе́сень — яна́ пла́ча" (Пионер Гмл. Гмл.).

Но более всего жнивные песни звучали вечером, по дороге с поля в деревню. Тогда их пели хором и очень громко. Ср.: "Жниво можно петь не только по́д руку. А отрабо́тались и домой идти — можно по дороге. 'Давайте, девки, вда́рим песни!' — вот уже и запева́ем. А в деревне слышат, что уже кончили работу и идут домой — с песня́ко́м на зака́те" (Пионер Гмл. Гмл.). Или: "Рожь када́ жнём, тада́ пяём. И пия́ли — дамой шли с работы. Во время работы не пеяли... Ве́чэром, гу́лка, тады си́льна гу́лка, как иде́шь пе́ешь" (157, с.277, примечание к № 338). Ср. также: "А идо́м домой с поля, собираемся гурто́м, вот идо́м и пеём. До речки доходжа́ем, купа́емся, зно́у пяём. Дети шоб почу́ли, шо идут ма́тки с работы. Усталости не было́" (Петравичи Крм. Гмл.).

В традициях, где известны две формы исполнения жнивных песен, они противопоставлены на всех уровнях: соло — ансамбль, тихо — громко, на поле — по дороге с поля, днем (после обеда) — вечером.

В некоторых традициях в функционировании жнивных песен ярко выражены свадебные мотивы. Жниво поют "холостому неженатому", "хлопцу и девке" (Глыбовка Втк. Гмл.), поют "припе́вки" парню и специальную песню невесте — девушке на выданье (Белёво Тлч. Втб.).

Ср.также: "Я жну у себя, а там девочка — она дружит с парнем. 'Давай Фросе с Иваном споём!' — шуткой..." (Дережичи Лв. Гмл.). Тексты песен, используемые в этой функции, обычно величального или припевного (символически соединяющего пару) содержания, известны в других местах как свадебные.

Наконец, собственно жнивные песни могут петься при любых обстоятельствах и в любое время в период жатвы, что отмечала З.Можейко (134, с.65). Так, например, их пели вечером в деревне: "Жниво як отдыхають — пе́ють. Гуляли вечером. У нескольких дворов по несколько компаний собирались" (Кузьминичи Дбр. Гмл.). Часто жниво звучало и в лесу, когда ходили по ягоды. На обширной территории период уборки хлебов совпадает с временем созревания ягод: лесной малины, черники и др. Поэтому во многих местах, особенно в Полесье, жнивные песни называют также *ягодными*. Исполнение жнивных песен в лесу было сродни их исполнению на поле: они пелись сольно и не очень громко. Ср.: "У ягодах пела на той нядзеле жни́у́ные песни. У ягодах каждая свою пе́е" (Михальки Гмл. Гмл.). При этом первые сорванные ягоды не принято было есть. Их оставляли в лесу на пеньке для умерших "родителей".

Кроме сольной и ансамблевой зафиксирована также стреттная форма исполнения жнивных песен несколькими группами жниц, работающих на соседних полях. Эта форма известна преимущественно в Полесье. Стреттное звучание может возникать как во время отдыха на поле, так и по дороге домой. С одной стороны, в нем заложен некий соревновательный момент между разными группами жниц (ср. жать "наперегонки"), а с другой, благодаря такому исполнению, нивелирующему цезуры между строфами, создается впечатление единого, нерасчлененного звукового потока, действующего как на исполнителей, так и на слушателей завораживающе. В результате возникает ощущение и переживание особого ритуального хронотопа, корреспондирующего с вечностью.

Особо хотелось бы остановиться на таком ярком исполнительском приеме в жнивных песнях, как *гуканье* (громкий возглас в конце каждой строфы в песне, обыкновенно октавный или квинтовый). В любой традиции, где есть *гуканье*, существует четкое противопоставление песен осенне-зимнего цикла, в которых не гукают, и песен весенне-летних, которые, по словам исполнителей, *обгу́киваются*. Ср.: "Весной и в жни-

ва́ сгу́киваются" (Новые Громыки Втк. Гмл.). При этом певицы подчеркивают, что *обгу́кивают* песни (не только календарные, но и других жанров) исключительно летом и на поле. Ср.: "Весна и жниво́ обгу́киваются. Некоторые коли́шные (то есть старинные, здесь — наиболее старый пласт узкообъемных лирических песен — *О.П.*) обгу́киваются, но только летом, а в во́сень — нет. Обгу́кивают (песни) только на по́ле" (Дераживичи Лв. Гмл.). Или: "Полевы́е песни — петь да обгу́кну́ть! Шоб обгу́кивать — надо кре́пко петь!" (Севки Лв. Гмл.).

Встречаются традиции, где гуканье становится тотальным исполнительским приемом и распространяется почти на все музыкальные жанры, в той или иной степени несущие на себе магическую функцию. Но даже в этих случаях весенне-летние песни, связанные с полевыми работами (прополкой и жатвой), выделены среди прочих особой формой гуканья, которая закрепляется также в народной терминологии. Так, в сумском Полесье если все песни *гука́ют*, то полевые песни *перегу́кивают*. В черниговском Полесье, наоборот, полевые *гука́ют*, а свадебные песни *подгу́кивают*.

Сохранившаяся до сих пор достаточно строгая временная (только в период весенне-летних полевых работ) и пространственная (только на поле) ограниченность гуканья свидетельствует о его некогда существовавшей магической функции скорее всего продуцирующего характера. Хотя, на наш взгляд, продуцирующее действие всегда опосредовано коммуникативным, контактоустанавливающим характером пения вообще и в частности — пения с гуканьем, связывающего мир живых (просителей) с миром мертвых (подателей благ).

Подобно тому, как жатвенные ритуалы существуют в массе местных версий, так и музыкальное оформление этих ритуалов в локальных традициях имеет свои особенности, в силу чего одни и те же песни могут по-разному вписываться в обряд.

Для обрядовых ситуаций характерна более строгая регламентация пения, касающаяся участников обряда, времени, места и т.п. Кроме того, для цикла жатвенных обрядов по сравнению с другими особое значение приобретает оппозиция звук/тишина, во многом организующая ритуальный хронотоп. Но, повторим еще раз, правила, регулирующие звуковые проявления в ритуале — сугубо местные, свои в каждой конкретной традиции.

Жатва начинается с зажинок. Во многих местностях на зажинки не принято было петь вообще. Жнея, помолившись тихонечко Богу, молча срезала *зажи́нок* (первый сноп). Жнивные песни начинали звучать только со следующего дня, когда все жнеи выходили на работу. Ср.: "Зажинки Бога бывають: бывало, придёшь, начинаешь жать — отрежешь три ра́за: 'Господи, благослови!' Тады этот обжи́нок возьмёшь, его свяжешь и приносишь домой. Это без песен, безо всего" (Будница Влж.Смл.). Или: "На зажи́н не пели нико́ли" (Китин Жлб. Гмл.). В других местах, напротив, "жнивный голос" сопровождал ритуальное срезание первых колосьев: "Зажо́ны — зажинают первый сноп... Гремит всё вокруг — пели! 'Зажон, зажон, рожон' — тянули... И даже подзыкивают — как какую заклику́ху выкликают из леса — у-у-у!" (Чухово Сбж. Пск. — 157, с.121).

Чрезвычайно насыщены обрядовым пением ритуалы, связанные с окончанием уборки урожая. Среди дожиночных песен выделяются несколько тематических групп, между которыми, однако, нет жесткой грани. Но для удобства описания мы все же разделим их на обрядовые песни, сопровождающие совершение тех или иных ритуальных действий, и обрядовые песни, связанные с дожинальной толокой, — и попробуем установить особенности их функционирования.

Особую группу составляют *бородные* песни, которые поют при *завивании бороды* (один из наиболее распространенных текстов: *Сидит козёл на меже дивуетца бороде*). В некоторых случаях *бородные* песни поются непосредственно во время изготовления *бороды*. Ср.: "В Витебской губернии и уезде, оканчивая ржаную жатву, одна часть жниц, срезав горсть ржаных стеблей с колосьями, начинает плести из них венок; в то же время другая часть, отделившись от них, садится на землю и поет соответствующую случаю песню (...). Первая из певиц садится на корточки перед нарочно оставленным на поле кустом ржаных стеблей с колосьями и, продолжая петь с прочими, полет, т.е. выдёргивает траву, оставшуюся в недожатом кусте ржи. Эта работа продолжается и кончается одновременно с работою венка. Когда все готово, половшая выдергивает один стебель и им связывает в пучок весь куст у самых колосьев — что и называется бородой..." (236, I, с.263). В других местах (и это наиболее частый случай) песни пели около бороды, но уже после ее изготовления, которое совершалось в молчании. Ср.: "Бороду завива-

ли... Оставляли вот столько жита, кладут булку, еду. Поють, а тады как идуть домой, усим эту еду раздадуть. Борода́ — сидять, да еду́ть, да песни пяють" (Репино Ярц. Смл.).

В Полесье достаточно широко распространен обычай не только петь около бороды, но и плясать (*скакать*) вокруг нее: "На поле несжатые колоски лентой завяжем, поливали бо́роду. Поскачуть ле бороды́, попе́ють кто как умее" (Проскурни Жлб. Гмл.). Или: "...оставляють несколько колосьев и их извя́зывають красной ленточкой, а потом туды увязывають хлеб и соль, а тады уже берутся у́се жанцы́ за руки да круго́м этой бороды́ танцують, а одна стоить да водой поливаеть. А яны пе́ють: 'Вот табе, борода, хлеб, соль да вода!' И кончать жито жать. Это они на голос беруть (т.е. поют — *О.П.*), в кружка́ бороды́ берутся и танцують, а потом хлеб-соль там оставляють" (Деражичи Лв. Гмл.).

Однако встречаются и такие традиции, где бороду завивали молча, в тишине и песен во время обряда не пели: "Бо́роду на поле оставляли — пучок... Тады завяжуть куклу такую... — А пели? — Нет, ти́хенько завяжуть" (Мхиничи Крп. Мгл.).

В дожинальном обряде, связанном с последним снопом, песни также могли исполняться как во время его изготовления, так и после. В западном Поозерье отмечено пение на поле, сопровождающее ритуальное сидение на последнем снопе: "Как пожи́нки — последнее поле пожинают и последний сноп большой звяжут, сядут на сноп и, бывало, песни кто начинает, а кто подхватывает" (Сухарево Пст. Пск.). Или: 'Как всё баба дожала, садилась на снопок и песню пела: 'Как на нашей нивке сягодни обжинки' " (Долосцы Сбж. Пск.). Другой пример: "Дожнёшь, на последний сноп садишься и тогда поёшь" (Прошки Врх. Втб.).

Но более всего песни в обряде последнего снопа, как и в обряде дожинального венка, поются по дороге с поля к дому хозяина нивы (см. выше). А также: "Калі вянок спляцены, яго кладуць на галаву аднэй жанчыне і, сьпяваючы песьні, ідуць да гаспадара. Дарогай сьпяваецца асаблівы від песень, які завецца 'раёк' " (240, с.140).

Наконец, вокруг последнего снопа так же, как и вокруг *бороды*, поют и танцуют (см. выше описание обряда со снопом Харитоном), но уже не на поле, а в доме, куда этот сноп приносят. Как и в случае с троицко-купальскими песнями, обращает на себя внимание тесная связь собственно жнивных и ряда дожиночных песен с движением. Чаще всего их поют по дороге с поля в деревню, в результате чего особое значение в рамках всего ритуально отмеченного времени приобретает концепт пути. Часть дожиночных песен сопровождается также круговым движением (вокруг *бороды*, снопа) и пляской.

Мы уже говорили о том, что дожиночные обряды, завершающие период жатвы, нередко строятся на оппозиции звук/тишина. Эта оппозиция может быть выражена по-разному. Во многих случаях ритуальные действия совершаются молча, в тишине и только после их совершения начинают звучать обрядовые песни. Напомним о ритуале *молча́льного снопа*, который жнут молча, и запевают песни лишь сойдя с полосы. Аналогичным образом в некоторых местах построен и обряд *завива́ния бороды́*. Однако эта оппозиция может реализоваться и по-другому — в разделении исполнителей обряда по их звуковому поведению. Так, девушка, обжинающая жито для последнего снопа, делает это молча, в то время как замужние женщины поют дожинальную песню. Ср.: "Борода́ — жнём рожь и кончаем. Каждый свою бороду́. И песню поють. Кидають клочок жита и заставляють девушку обжинать эту бо́роду. Бабы играють песни. На поле прибира́ють сноп цветами и несуть домой. Песни поють. Это с бороды́ сноп" (Нижние Луги Дмд. Смл.). Таким образом подчеркивается особый статус обрядового лица — девушки, находящейся в возрасте невесты. Нередко жнея, на которую надевают дожинальный венок, также не участвует в исполнении песен (ср. "немота" и "слепота" невесты в свадьбе, маркирующие ее лиминальное состояние).

Среди дожиночных выделяется также особый род песен, связанных с дожинальной толокой. Как правило, эти песни содержат, с одной стороны, величания хозяину нивы, на которой работали жнеи, а с другой — насмешки над теми, кто еще не окончил жатвы. При коллективной работе, на толоке, считалось позорным отставать от других жниц. Жали наперегонки и того, кто отстал, дразнили *козой*. *Козой* называли также полосу в поле, по которой проходила жнея с серпом, а сжатый хлеб в снопах — *козлята́ми* (157, с.122). При этом само поле, осмысливаемое как нечто зооморфное, имеет *голову* — самое близкое к дому место, и *хвост* — самое далёкое (196, с.252). Все полевые работы начинали всегда с *головы*, а заканчивали на *хвосте*. Отсюда и жатвенное по своему происхождению выражение "быть в хвосте", "плестись

в хвосте" (там же). Ср. текст одной из песен: *Я думала — зажалася, аж я с казой осталася / Я думала — дуда́ играеть, ажну мене за хвост лають / Я думала — пирог дають, ажну мене к хвосту ведуть* (166). Как пишет А.Шлюбский , "калі дажынаюць збожжа (...) сьпяваецца асобная песьня, якая завецца 'казёл'; пры спяваньні першай часткі 'казла' ці 'першай барады' памінаецца асоба, якую ня любяць і хочуць аблаяць, а пры сьпяваньні 'другой барады' памінаецца той гаспадар, чыё дажата збожжа. Песьня гэтага разраду па ўсей Белорусі існуе толькі адна, розьніца ў некаторых драбніцах. Ёсьць 'казёл' і з 'ма́цернай лаянкай" (240, с.140). Ср. также: "Мы пожались, а соседи отстали — им поём "козла". А они тогда помахают, покланяются" (Бояриново Сбж. Пск.).

В некоторых традициях дожиночные песни, звучащие во время общественной трапезы, имеют плясовой характер — под них пляшут и веселятся. Там же, где дожиночным песням присуща сугубо обрядовая манера интонирования, на застолье поют собственно плясовые песни и частушки, являющиеся составной частью любого празднества.

Приуроченные лирические песни в период жнива. В западных восточнославянских традициях к периоду жатвы приурочены узкообъемные лирические песни, составляющие наиболее старый пласт традиционной лирики. С точки зрения музыкальной стилистики эти песни чрезвычайно близки календарным, нередко исполняются в той же фактуре (гетерофонной или диафонической с бурдоном) и с гуканием. Однако некоторые особенности их формы, связанные в основном со структурой поэтических текстов и ритмической организацией напевов, выдают их принадлежность к другому жанру — жанру лирических песен.

Анализ функционирования приуроченных к жатве лирических песен обнаруживает как удивительное сходство, так и различие по сравнению с календарными. Два параллельно существующих жанра (жнивные и приуроченные лирические песни) столь тесно переплетаются друг с другом, что иногда даже терминологически в традиции не разведены. Лирические песни тоже могут называть *жни́вскими, жниве́ньскими, ягодными* и т.п. И всё же в большинстве случаев народные исполнители достаточно хорошо чувствуют разницу между ними и стараются разграничить их и в названиях. Ср.: "Жни́вные — это отдельные песни. А полевы́е (т.е. лирические — *О.П.*), когда полют и на жниво́" (Севки Лв. Гмл.).

Если жатвенные песни поют только во время уборки хлебных злаков, то зона действия лирических песен, как правило, гораздо шире и охватывает все весенне-летние полевые работы: прополку, сенокос, жатву. Ср.: "Со жнива́ шли — песни пели. Поко́сные и жни́вные — одно и то же. Только осенью свои песни — когда картошку ко́пали" (Харитоновка Клт. Бр.). Или: "Это в жнива́ поют, когда жито жнут. Серпы на плечо, идём и кричим. Как идём с работы. В покос те же самые пели — летние всё песни" (Прыща Клт. Бр.).

Подобно жнивным, лирические приуроченные песни пели в основном по дороге с поля (ансамблевое исполнение), работая на огороде, но не на поле (сольное исполнение, ср.: "На огородах одна — так полевы́е поёть. Их больше в одиночку пе́ють" — Дережичи Лв. Гмл.), а также в лесу во время сбора ягод. Ср.: "А больше женщина вот эту песню паёт, када ана пашла прагулятца па ле́су. У ей сваё горя, ана и высказываеть вот, вроде, лесу, а эхо падхватываеть" (Усово Нвл. Пск. — 157, с.119).

В заключение еще раз вернемся к свадебным напевам, оформляющим яровую жатву. В ряде традиций (например, на Могилёвщине или в сумском Полесье) для *овся́ного жнива́*, песен *на копа́ння* (т.е. при уборке картофеля) и *як зама́шки беруть* (коноплю) характерна сугубо обрядовая манера исполнения: поют всегда "гуртом", напряженным громким тембром как и в свадьбе. В других же местностях (например, в восточной части Гомельшины) *во́сеньские* или *як карто́шку ры́ють* песни звучат совсем иначе. Здесь в этой функции используется один из самых лиризованных свадебных напевов, на который в местной свадьбе поются прощальные и сиротские песни. Он часто исполняется соло, в манере, близкой рубато, богато орнаментирован. При этом, на наш взгляд, свадебный напев частично теряет свою обрядовую сущность и приближается по характеру функционирования к приуроченным лирическим песням.

Закончить хотелось бы высказыванием одной из исследовательниц славянского календарного цикла Т.Агапкиной: "Структуру звукового поля календаря отличает известная жесткость; ее сохранение относится к обязательным требованиям ритуала или календарного периода, а нарушение чревато природным дисбалансом и может негативно отозваться на человеке" (5, с.11).

4 глава

СВЯТОЧНЫЙ ОБРЯДОВЫЙ КОМПЛЕКС

1. Этнографический очерк

В восточнославянском народном календаре в его современном виде на период Святок приходится основной годовой ритуальный комплекс, отмечающий и оформляющий рубеж между старым и новым временными циклами, старым и новым годом. Однако так было не всегда, поскольку празднование нового года было перенесено на январь только в царствование Петра I. Необходимость совершения этого ритуала диктуется мифологическими представлениями о "старении", "ветшании" года и мира, усилении в них деструктивных тенденций, ослаблении границ между двумя сферами бытия — "этим" и "тем" светом (19, с. 124).

Представления о конце ("смерти") года и мира в обрядовом комплексе выражаются в формах, вызывающих множество аналогий с погребальной обрядностью. Этот круг идей — смерти и возрождения — объективируется на уровне всех субстанционально различных кодов, задействованных в ритуале, включая и звуковой, акустический. Период Святок являет картину деструктуризации, временного хаоса, необходимых для последующего обновления мира и установления новых связей и отношений. Пронизанность святочного комплекса идеей преобразования, превращения старого в новое хорошо корреспондирует и с происходящими в это время природными

ми процессами, связанными с зимним солнцеворотом (ср.: *солнце на лето — зима на мороз*). Кризисная ситуация переходного периода, одновременно таящая в себе опасность, но и дающая шанс повлиять на нее в нужном человеку направлении, разрешается в ходе ритуала путем диалога между представителями социума и некими высшими силами, являющимися подателями всех благ. Именно поэтому Святки включают в себя большое количество разнонаправленных магических практик, а также строгую регламентацию поведения людей, нацеленных на благополучное преодоление опасного времени.

В отличие от некоторых других ритуальных комплексов (таких, например, как пасхальный или жатвенный) Святки имеют четкое прикрепление в календарном круге и четкую структуру, образуемую тремя взаимосвязанными праздниками — Рождеством, Новым годом и Крещением. Святочный период, длящийся около двух недель, строится как целостная синтагма, организованная на основе универсального сценария встречи/проводов тех или иных мифологических персонажей. При этом центральным, как это отмечалось многими исследователями (Л.Виноградовой, Д.Зелениным, В.Проппом и др.), является комплекс представлений, связанных с культом предков, с приходом и пребыванием душ умерших в течение положенного срока в мире людей. Вокруг него группируется большая часть ритуальных и магических действий, совершаемых в коляды.

Как мы старались показать в других главах, в календарных обрядовых комплексах обычно маркированы начало и конец, что верно и в отношении Святок. Однако в святочный период, нередко у восточных славян именуемый также *колядами*, особо выделена и середина, что нашло свое отражение как в народной терминологии, так и в сериях повторяющихся в основные праздничные дни обрядов. Между тем каждая из праздничных дат — Рождество, Новый год и Крещение — имеет свою ярко выраженную смысловую специфику, что не могло не наложить отпечаток на характер совершаемых в эти дни ритуальных действий, музыкальный репертуар и пр. Так, Рождество и Крещение — важнейшие церковные праздники, несущие в себе мощный заряд христианского вероучения. Естественно, что в Рождество, отмечаемое 7 января по новому стилю, мотивы, связанные с рождени-

ем Христа, стали доминировать в его ритуальном оформлении, хотя и не смогли полностью вытеснить обрядовые практики, восходящие к более архаическим представлениям. То же касается и Крещения, центральным эпизодом которого является церковный обряд водосвятия, получивший в народной традиции наряду с собственно христианским и другое осмысление. Новый год представляет собой скорее "светский" праздник, в котором очень сильны языческие элементы, основанные на древних мифологических верованиях.

Оппозиция в рамках святочного периода трех ключевых календарных вех и вместе с тем их теснейшая взаимосвязь, благодаря которой они образуют единый обрядовый цикл, ярко демонстрируют такое характерное качество восточнославянской народной культуры как двоеверие. Дихотомия христианства и язычества иногда подчеркивается и разделением Святок на две части, одна из которых (с Рождества до Нового года) называется *святы́е вечера́*, а другая (после Нового года) — *страшны́е вечера́* (103, с. 61). В этих названиях ярко проступает идея неоднородности ритуально отмеченного периода, где выделяются *чистое, святое* время и *кривое, нечистое, поганое* — время разгула "нечистой силы".

Наряду с этим во временной организации Святок значение имеет также актуальное для многих календарных дат противопоставление кануна и самого праздничного дня, которое реализуется трижды в различных ритуальных формах и прежде всего в колядовании.

О **колядовании** написано много. Ему посвящено большое число специальных работ, где данный ритуал проанализирован с разных сторон и в разных аспектах. Среди них особо хотелось бы отметить книгу Л.Виноградовой о генезисе колядования (46), представляющего собой обрядовый обход домов группой людей с пением благопожелательных песен. Подробный анализ этнографического контекста в сопоставлении с поэтическими текстами колядок помог исследовательнице "раскрыть первоначальный смысл ритуального зимнего обхода как инсценирования прихода духов из 'иного мира' с целью получения специальной обрядовой пищи" (46, с. 231).

Практически во всех восточнославянских традициях отмечается многократность зимних поздравительных обходов дворов, которые могут быть приурочены к

разным календарным датам. Анализ обходных ритуалов позволяет обнаружить, что они организованы на основе ряда оппозиций, разнообразно реализующихся в конкретных календарных традициях. И на Рождество, и на Новый год зафиксированы как вечерние, так и утренние обходы, противопоставленные друг другу по всем параметрам: календарным датам, времени суток, локативным характеристикам, составу участников, музыкальному репертуару и т.д.

Для начала обратимся к циклу рождественских обходов. Как правило, они могли совершаться либо вечером в сочельник, либо рано утром на Рождество, либо (в некоторых местностях) дважды — вечером и утром. Вечерний поздравительный обход в западных традициях чаще всего был прерогативой парней и мужчин, которые *рожествили*, то есть пели тропарь "Рождество твоё". Ср.: "Под Рождество мужчины ходят со звездой да поют так, по-церковному поют. Ря́дом, под двор ходили. И та́мака у кого како́е же́ртва. Якая у меня жертва ё: копейка там, две... А уже моё усердие" (Смелиж Сзм. Бр.). Парни и мужики под Рождество *сла́вили Христа́*, исполняя рождественский тропарь под окнами, и в д. Самотевичи (Хтм. Мгл.). Иногда вместо тропаря пели специальные припевки: "Под Рождество а соберутся два парня и ходили:

Рождество твоё Христо́во
Молоко твоё густое
Ло́жка — нет, соро́м трясётся,
Кишка́ ра́дуется!

А тады дава́ем им я́ичек за то, что пришли попеть" (Буризи Дхв.Смл.). В некоторых этнографических зонах парни и мужчины под Рождество *водили козу* по домам, хотя чаще обход с козой встречается на Новый год (о чем см. ниже).

Гораздо реже в рождественский сочельник по дворам ходили старухи. Ср.: "Пели 'Рожаство' кто умел, но яго не каждый умел петь. Это старухи, которые знали, рожестви́ли и пели. А тады им даёшь колбасы, то сала кусок, кто што дасть..." (Прудники Крсн. Смл.). Или: "Ходили ещё — батюшка был, матушка была, ходила. Сделали звезду такую с красной бумаги пятиконечную, отсе́да бумага и отсе́да. А там горит свеча... Так красиво но-

чью, мы ходили ночью. Влезешь в хату и запоёшь это: 'Рождество твоё, Христе Боже наш!" А тады и кончáвши своё: 'Многая лета!'." (Городище Влж. Смл.). В тех местностях, где были известны колядки, под Рождество при обходе дворов, пели их: "Пришла колида вперёд праздничка. Колида!" — под Рождество старые, бедные ходили" (Томсино Сбж.Пск.). Или: "Вечером перед Рожеством старухи пели детям: 'Шла коляда́, коляда́!' Поют тому дому, где есть дети" (Прошки Вхд. Втб.).

Нередко рождественские обходы накануне праздника совершались несколько раз различными половозрастными группами. Ср.: "На Рождество ходили щендровáть: девки сáмо сабе таким табуном, подростки и молодые женщины сáмо сабе. Мужчины козу водили. Поделают из соломы рóги, наденуть на него нáйскую шубу, вывернуть наверх, и тоже ведуть. Вводять ў хату мужики, хлóпцы: 'Встаньте у ряду́, я козу веду...' Хозяева дивлются, рагóчуть. Наколяду́ють, а потом гуляють: девки сабé, бабы сабé... Козу водили и щендровáли под Рождество" (Комаровка Глх. См.). Или: "Колядовать ходять молодня́к, дети. Дети с вечера ходять, собираются табуном. Женатые молодые отдельно ходили. Походять по хатам, хто бутылку вина дасть, хто горелки. Потом собираются в одну хату, гуляють" (Мефёдовка Сбд. См.).

Что касается утренних обходов, то по хатам на Рождество чаще всего ходили дети еще затемно. Ср.: "Утром рано ходили христослáвили дети обычно. Прибегуть, кто умел христослáвить, им всегда давали. Кто и рубли давал, а кто копейки. Только деньги. Они, знаете, по скольку насбúрывали денег? Вот они прибегуть, заходю́ть в хату и поють: 'Рождество твоё...', Здравствуй, хозяин с хозяечкой! С праздничком вас, с Рождеством Христовым! Вот поздравляем, а они детя́м этим дають денежки, блинами угостять. Это утром на Рождество" (Салтановка Нвл. Бр.). Или: "Дети ходили христослáвить. Мальчики рано утром ходят по домам, поют 'Рождество твоё. Затем: 'Здравствуйте, хозяин с хозяюшкой! Отворяйте сундучок, подавайте пятачок! Не дадите пятачка — я й корову за рожка́, овец за хвост и выкину за мост!' Оделя́ют детей деньга́ми" (Мостки Нвл. Бр.).

В случае двойных рождественских обходов — вечером и утром — они противопоставлялись по всем параметрам: составу участников, репертуару, манере исполнения и др. Так, в д. Марковка (Хтм. Мгл.) вечером *рожествúли* (пели тропарь) парни и мужики, а утром дети (в основном мальчики) — *христослáвили* — кричали речитативом коротенькие припевки, начинающиеся словами: *Христослáв, христослáв, мяне бáтька послáў*... В других местах (Красное Одв. Тл.) коляду под Рождество исполняла неженатая молодежь, а утром, "ещё тёмно", маленькие дети ходили *Христá слáвить*.

Новогодние обходы тоже бывают вечерними (накануне Нового года) и утренними. Если рождественские вечерние обходы чаще совершались мужчинами, то под Новый год щедровать ходили преимущественно женщины. Ср.: "Щадрýхи поють только женщины. Входять ў кáжную хату — щадрýють перед старым Новым годом" (Пересвятое Рчц. Гмл.). Или: "Колядки поють под Новый год девки и молодые женщины — щандрýють" (Суземка Бр.). Или: "Под Новый год мы ходили по дворам. Подойдём к двору́ и начинаем петь. Пели девочке: 'Ой, ёлка, ёлка зелёная...' А ребятам пели: 'Ой, рáно-рáно кýры попéли...' И тады уже выносять. Пели под окном девушки" (Рожковичи Сбд. См.).

Но нередко дома посещали несколько различающихся по полу и возрасту групп обходчиков. Ср.: "Новый год у нас святкýють так. На Новый год у нас спивáють колядки. Не на Новый год, а прóтив Нового гóду. Тадá идём колядовáти. Собираемся бáби и идём спевáем по-под вóкнами. Нас дáрять: и якúе грóши там скольки надаю́ть, дак это на церковь несём, отдаём их. Да уже дáли и сало, хлеб — продукты. И спивáем уже колядки, по-под вóкнами хóдим. А это щадрикýють. Это дети щадрикýють, дéтки мáлые. Они идýть тоже ж прóтив Нового гóду. Во такýю пóру уже начинáють, идуть. А бабы спявáють. Новый год подходить, идуть дéтки щадрикýють. Детки ходили спевать и молодúцы" (Углы Нрв. Гмл.). В других местах женщины обходили дворы с пением щедровок, а мужчины водили козу. Ср.: "Коляда́ на Новый год (колядой здесь называют канун Нового года — *О.П.*). Ходили по дворáм бáбы, пели хозяину. Их угощали. Прóтив Нового гóду ходили мужчины. Зробять козу́ эту. Рóги такие у козы́, бóроду зробять, óчи повырéзывають, хлóпца нарядять. Идзе́ в хату и прóсять разрешения зайти: 'Разрешите, хозяева, зайти с козой!' — 'Нýте, пожалуйста, если кто хочеть!' — 'Ого-гó, коза́, ого-гó сера́...' Мехонóша но-

сить пироги. Кто што даé, мехонóша уже в мешок носить. Нам заплатять: дéду дасть (что козу водит — *О.П.*), козе заплатить" (Кузмичи Елс. Гмл.). Ср. также: "Козу водили на богатую кутью́ (под Новый год — *О.П.*). Надеють козу, кожух выворачивають, хвост делають, рóги из соломы приделають и наденуть якóго хлопчукá за козу. Он танцуеть ў хате:

Пуц, коза впáла — он падает,
Пуц — и не дышит — и не дышит,
Тольки хвостиком колышет — он хвостик колышет так.
Вставай, кóзухна, вставай, мáтухна,
Расходúся, развеселúся,
Старшему пану́ в ноги кланяйся.
Старший пан идé, коляду несé,
Щай колядúцу, щай поляницу,
Грýдочку кáшки, наверх колбаски.
Колбаска впáла, дай ще кусок сала...

Водили козу, а потом уже тоже ж дóрять. Все идуть по квартирам, и то ж заробля́ють уже гроши, колы́ же гро́ши не давали, так пироги пекли специальные..." (Алешня Рпк. Чрн.).

Утром Нового года почти повсеместно в западных восточнославянских традициях ходят *посевать* в основном дети — преимущественно мальчики". Ср.: "Засевали на Новый год. Хлопчики уходять ў хату, беруть зернецá ў сумочку и пяють: 'Ходить Илля́ на Василя́...' — 'Ну, садитесь, детки, здесь на поро́жку, чтоб курочки неслися!' На поро́жку посидять — только мальчики"(Волковка Глх. См.). В некоторых местах наряду с детьми засевают и мужчины. Ср.: "А это назавтра рано, на Новый год идуть засевають. Мужчины засевають, дети: 'Сею-сею, засеваю, с Новым годом поздравляю! Жито, пшаницу, а ты, дядько, поляницу...'" (Углы Нрв. Гмл.). Или: "'Сею-вею, пасеваю' — это на Новый год мы ходили. Возьмём овсецá в карман, вот и сеем по хате. Поздравляем хозяев, чтоб копеечку подали. Это и дети ходят, и взрослые наряжёные. Нарядятся почудне́й, похорхора́тей!" (Красное Одв. Тл.). Новогодний обряд посевания (=символического сева, почему он и выполнялся мальчиками и мужчинами) Д.Зеленин считал земледельческим, призванным обеспечить в будущем хороший урожай (85, с. 402). Основанием для

такой интерпретации обряда послужило то, что в некоторых традициях на Украине зерна, разбросанные на Новый год, добавляли в семена для посева (там же, с. 59). Вместе с тем у этого обряда есть и другие толкования, о чем скажем ниже.

Как видим, в обходных ритуалах реализуются две временные оппозиции — канун праздника (сочельник) — сам праздничный день, а также вечер (после захода солнца) — утро (пока не рассвело). Противопоставлены обходы и по составу участников. Как правило, в вечерних обходах задействована взрослая часть населения — неженатая молодежь, состоящие в браке мужчины и женщины, старики, но в ряде случаев принимают участие и дети. Интересно, что до сего времени в некоторых местностях детям разрешается ходить колядовать вечером только после достижения ими семи лет (Большебыково Кргв. Блг.), когда, по народным представлениям, завершалась определенная стадия их формирования, и уже вполне определился пол ребенка (более подробно об этом см. 18, с. 257 и далее. Как известно, у восточных славян до какого-то возраста дети не имели полового статуса и мыслились как бы беспольми существами). Наконец, отмечены и многократные вечерние обходы, совершаемые различными половозрастными группами, порядок следования которых часто закреплен.

Нередко колядовщики ходили ряжеными. Л.Ивлева, которой принадлежит замечательная книга о ряженье в русской традиционной культуре, отмечает связь окрутников с миром сверхъестественного, демонического. По ее словам, они предстают как "выходцы с того света" (103, с. 64), о чем свидетельствуют как детали их костюма, так и особенности поведения. Среди наиболее часто встречающихся персонажей ряженья исследователи отмечают старика и старуху, цыган, нищих, зооморфные маски медведя, волка и т.п. "Между тем, — пишет А.Байбурин, — различные группы ряженых объединяет один общий признак: все они в той или иной степени связаны со сферой чужого и противопоставлены своему во всех актуальных для данного коллектива планах..." (19, с. 132). Кроме того, в способах ряженья достаточно ясно просматривается мотив старого, поношенного, обтрёпанного, ветхого, что вполне корреспондирует с идеей изжившего себя старого мира (19, с. 134; 103, с. 155-172). Ср.: "Наряжа́ются. Это сейчас наря́ды хоро́шие, а раньше шубы вы́вер-

нем, вывернем шубы; сумку большую повесим, да сумку какую замáшную (из конопли — *О.П.*) ткали, и какеюнибудь тряпкаю подвяжемся, ну и сажей помáслим, тут усы сделаем. На гóлову там бóроду сделают из пенькú этой-то. Ну вот и так-то наряжаются. Ну, мы идём три или чатыре — все так-то понаряжены. Там штаны наденем какие худые, ладыжка будет наружи, а ета штанина будет так-то висеть, а ета оторвавши. А тады так-то колядú-ли. И под Новый год колядú-ли. Это богатая коляда́ — на Новый год" (Дедоводье Кмр. Бр.). Ср. также весьма показательный пример ряженья в смертную одежду: "Ходили колядовать под Новый год, рядились цыганами, смерётное надевали" (Титовка Бр. Бр.).

Красноречивы и локативные характеристики вечерних обходов. Колядовщики, как правило, пели песни под окнами, не заходя в дом. Но даже в тех случаях, когда их пускали в дом, они либо останавливались на пороге, либо занимали пространство между порогом и матицей (ср. в свадьбе запрет для сватов до получения положительного ответа заходить за матицу), то есть располагались в зонах контакта с "тем" светом.

Одаривание колядовщиков, как отмечает Л.Виноградова, — ключевой момент ритуала. Требование обходчиками подарка должно было быть обязательно удовлетворено хозяевами дома. В противном случае со стороны колядовщиков следовало немедленное наказание. Чаще всего оно облекалось в форму угроз и страшных пожеланий, действие которых основано на вере в магию слова. Ср.: "Не дадут — ругаешь: 'О! Сколькú в бороне́ кляцоу́ — столькú табе мертвяцоу́!" (Глинное Нвл. Бр.). Но иногда наказание выражалось и в акциональной форме. Ср.: "Ходили колядовать перед Новым годом, на коляду́. Водки давали им, хто што. Соберутся молодые, пойдут человек пять-шесть. Молодые переоденутся в одёжу в другую и пошли по дворам ходить. Кого залóжать, кого замкнуть, кого што сделають. Не дасть кто им выпить — так навредять што. Да, бывали, што и не дадут ничего... Ну, тогда ему чудя́ть што, поддела́ють" (Барок Дхв. Смл.). Заметим, что ритуальные бесчинства могут совершаться молодежью в течение всего святочного периода и вне связи с обходным ритуалом. Т.Бернштам высказала предположение, что подобное поведение является способом "ритуализации разгула 'нечисти', которую молодежь (...) как бы олицетворяла" (27, с.247).

Немаловажное значение имеет и то, чем одаривали колядовщиков — обычно специально приготовленным для этого обрядовым хлебом. В д. Большебыково (Кргв. Блг.) с этой целью варили кутью из зерен пшеницы с медом в особом горшке, который использовался только раз в году, а все остальное время хранился на печке.

В народной культуре до последнего времени сохранялось почтительное отношение к колядовщикам. Ср.: "... раньше по-старúнному-та пачыта́ли их, дажыда́ли, прила́живали" (157, с.14). По всей вероятности, это обусловлено некой мистической связью, ясно проступающей в рассказах народных исполнителей, между обходом дворов и благополучием в хозяйстве, а это лишний раз свидетельствует об особом "неземном" статусе колядующих. Ср.: "Под Новый год, чтоб свúньи велúся, ходили колядова́ть" (Страшевичи Жрт. Бр.). Или: "Колядовали: наряжались, ходили на Новый год. Угощали хозяева, зазыва́ли колядо́вщиков, чтоб свúньи велúсь" (Госома Бр. Бр.). Или: "Колядовали только женщины по две-три ряженые. Надевали мужские маски, вывернутые шубы, обсыпали хату зерном, чтоб урожай был хороший" (Синезёрки Нвл. Бр.).

Особое внимание хотелось бы обратить на связь колядовщиков со снегом. В некоторых местах удалось зафиксировать запрет колядовать, если снег еще не выпал. Ср.: " — У вас ходили колядовать? — Да, на старый Новый год. Это у нас называли 'ў цыга́не гуля́ть'. Собирались, ходили по двора́м, песни играли. Если нет снега — не ходим" (Паниковец Вгн. Бр.). Это наводит на мысль, что подобно троицкой зелени снег является одной из ипостасей потусторонних сил. Ср. также отмеченный Л.Ивлевой севернорусский обычай в Рождество *топтать шули́кунов* (ср. *топтать русалок, топтать росу́, колосú топтать* и т.п.). Слово *шули́кун* известно и в значении 'ряженый', и в значении 'нечистый дух', 'чёрт'. Ср.: "Шули́кунов топтали в Рождество. Ездили там гуляли на вёрстных лошадях. Так будто бы этих шули́кунов топтали..." (Усть-Цильма, Коми — 103, с. 69-70). Или: "Топчут их два раза (...) 7-го до Рождества топчут ве́чером, а после Рождества с утра до вечера. Хороших лошадей (...) брали. Парни, девки, взрослые этих чертей затаптывали в снег" (Медвежка, Коми — там же).

Как пишет Л.Виноградова, с магистическим характером колядования связан целый ряд и других запретов, например, "колядовать в хате, где в течение года был покой-

ник" (Стодоличи Лтч. Гмл.) или "участвовать в обходе тем, у кого недавно умер кто-нибудь из близких родственников" (46, с. 232). Исследовательница объясняет эти запреты "традиционными представлениями о том, что в определенные поминальные периоды нельзя оплакивать покойного, называть вслух его имя, приглашать прийти в дом (и инсценировать его приход ритуально), так как он может стать "ходячим" и чрезвычайно опасным для семьи и хозяйства" (там же).

Утренние обходы во многом отличаются от вечерних. Во-первых, в них участвуют преимущественно дети (обычно мальчики), хотя иногда также парни и мужчины. Обращает на себя внимание отсутствие ряжения среди участников, а также то, что они не стоят под окнами, а входят в дом, где совершают обряд посевания, разбрасывая зерна по всей хате с пожеланиями урожая. Если в вечерних обходах имитируется прибытие потусторонних сил в мир живых, то утренние обходы (особенно связанные с посеванием), по предположению Л.Виноградовой, "включались некогда в комплекс 'выпроваживающих обрядов" (46, с. 221). Об этом в частности свидетельствуют сходные действия в похоронной обрядности. На обширной восточнославянской территории было принято сразу же после выноса гроба посыпать зерном пол и лавку, на которой лежал покойник, а также сыпать зерно вслед похоронной процессии с целью предотвращения несвоевременного прихода умершего и обеспечения благополучия его родных.

Особое внимание обращает на себя участие в новогодних обрядах мужчин и детей, что не характерно для других календарных ритуалов. Исполнение утренних обходов преимущественно детьми в символической форме выражает смену старого новым — наступление нового года и нового дня. В связи с этим А.Байбурин дает еще одно возможное толкование обряда. По его мнению, обсыпание зерном функционально близко омыванию в значении смывания признаков принадлежности чужому. Отсюда и обычай "обмывать" все то, что относится к категории нового (19, с. 178). Участие детей в утренних обходах свидетельствует также о характерной для мифопоэтического сознания синхронизации годового и жизненного циклов в ключевые моменты космического бытия.

Таким образом, похожие на первый взгляд вечерние и утренние обходные ритуалы, по всей вероятности, противоположны по смыслу, так как первые инсценируют приход иномирных жителей, а вторые — их выпроваживание из мира живых. Противопоставление по всем параметрам вечерних и утренних обходов указывает на то, что именно в промежутке между ними совершается главное событие — переход от старого к новому временному циклу, символическое обновление мира в целом. Идея преобразования проведена на всех уровнях организации обходных ритуалов и может быть выражена рядом оппозиций:

канун праздника/праздник
вечер/утро
все половозрастные группы/дети (реже мужчины)
ряженые/отсутствие ряженых
под окнами/в доме и т.п.

Судя по полевым материалам, рождественские и новогодние обходные обряды строятся на основе одной и той же ритуальной модели, оформляющей главный временной рубеж года. В различных восточнославянских традициях доминирующим, как правило, является один из праздников — либо Рождество, либо Новый год. На какую из календарных дат приходится смена временных циклов зависит от особенностей самой традиции. Об этом говорит и территориальное разведение основных музыкальных жанров, исполняемых при зимних обходах дворов. Так, щедровки — новогодние поздравительные песни — характерны для южных восточнославянских зон, а колядки, поющиеся на Рождество, — для более северных. Вместе с тем встречаются такие традиции, где обходы в соответствии с ритуальной моделью, базирующейся на оппозиции вечер/утро, совершаются и на Рождество, и на Новый год. В этих случаях, как нам кажется, произошло дублирование порубежного ритуала в силу совмещения церковной и народной календарных систем. Поэтому несмотря на сходство формальной структуры обходных ритуалов на Рождество и Новый год, обнаруживающей их общую подоплеку, они различаются на смысловом уровне, что ясно проступает и в репертуаре обходчиков.

В западной восточнославянской зоне (в отличие от других) базисная ритуальная модель как бы рассредоточивается во времени: вечерние обходы исполняются и

в рождественский, и в новогодний сочельник, а утренние только на Новый год. Кроме того столь свойственный вечерним обходам "парад" половозрастных групп традиционного сообщества реализуется тогда в закреплении тех или иных социальных групп обходчиков за определенными датами. Так, рождественские обходы совершаются чаще всего парнями и мужчинами, а новогодние — девушками, женщинами и детьми.

Как уже говорилось, в основе многих обрядовых практик святочного периода лежат верования о посещении душами предков своих домов в ритуально отмеченные промежутки времени, а затем их возвращении в загробный мир. Специально для них в каждой семье готовили поминальную пищу — кутью, блины. В Святки кутью варили три раза в кануны главных праздников: "Рождествинская, васильевская и крещинская кутья. Кашу в кут ставили, потом скоту давали" (Липовка Хтм. Мгл.). Сходство ритуальных действий, маркирующих начало, середину и конец Святок, нашло свое отражение и в народной терминологии. Так, кануны всех трех праздников, связанные с обязательной обрядовой трапезой, назывались *колядами*. Ср.: "Перяд Рожеством, перяд Хрященьем, перяд Новым годом — всё колёды" (Прудники Крсн. Смл.). Вместе с тем различия в подаваемой к столу обрядовой пище (постной на Рождество и Крещение и скоромной на Новый год) не могли не сказаться в определении каждой из коляд. Ср.: "Постная коляда, толстая и малая — это колёды" (Приволье Рдн. Смл.). Или: "Первая — рождественская, потом богатая коляда, а потом голодная коляда" (Суборово Рдн. Смл.). Или: "Под Рождество постныя коляда, под Новый год — жирная, а под Хрященье — голодная коляда" (Лемеши Влж. Смл.).

Чаще всего кутью ставили в красный угол, но иногда на окно, где она вместе с обрядовым хлебом (лепешкой) находилась на протяжении всех Святок. Этот обычай очень напоминает поминальную практику, когда в течение 40 дней после смерти оставляли на окне воду и хлеб для покойника. Ср.: "На коляду под Ражство и варишь куттю, салодишь. Вот эту куттю, бывало, дети ядуть, и сам исть, и все. А так: на вакошка клали полотенца, на полотенца там спякешь ляпёшку, ну там яшшо чаго-нибудь, и куттю ету в чашечке становишь на вакошка... Ложку в чашку. Так и стояла вот она коляду эту самую" (Яковлево Глн. Смл.). В украинских селах Слобожанщины под Рождество было принято за столом оставлять место для умерших родственников как на поминках (сообщено В.Осадчей). Ср. также: "Это, значит, коляда была, там тоже поминали родителей, варили кутью. Колёды такие были" (Приволье Рдн. Смл.).

Кашу и лепёшки от каждой коляды специально хранили на куте до Крещения, а затем удаляли из внутреннего пространства дома, чаще всего скармливая скоту и домашней птице. Это действие, по всей видимости, в символической форме выражало идею выпроваживания душ предков в иной мир по истечении ритуально отмеченного срока. Ср.: на Крещение "на первый блин клали со всех колёд кашу и скоту дают" (Жукнево Тлч. Втб.). Обращает на себя внимание и то, что данный обрядовый акт совершался часто в полном молчании. Ср.: "Три кутьи и мама клала лепёшечки (на кут — *О.П.*). Они лежали до Йордани. А тада мама это всё бяреть — просо, гречки, лепёшки — и выносила козочкам, курочкам, корове, свиньям. Манить не манили, молча носили" (Рожковичи Сбд. См.).

В святочной обрядности восточных славян широко известен **обычай приглашения к праздничному ужину различных мифологических персонажей**, чаще всего "мороза". Подробно проанализировав этот обряд, исследователи пришли к выводу, что "обрядовые детали, сопутствующие обычаю приглашения 'мороза', выдают черты ритуала 'кормления душ' " (46, с. 196). В большинстве случаев данный обряд совершался в рождественский сочельник. Ср.: "Это рождественскую куттю становять под стол да мороза кличуть. А, бывало, дети ж были: 'Лезь под стол!' И: 'Мороз, мороз, красный нос, куды табе сюды Бог занёс?' — это детей посылали, под стол подлезуть: 'Ходи кашу есть!' Это дети так говорили" (Любожичи Трб. Бр.). Или: "День постничали, вечером куття стояла на столе. По ложечке брали все куттю и приговаривали: 'Мороз, мороз, ходи куттю есть!' Мороз отвечал: 'Спасибо, я наелся. Сел на коня и полетел через поля, и леса, и долы, и высокие горы!' За Мороза отец говорил, повернувшись к иконам" (Кадино Мнст. Смл.).

В ряде традиций этот обряд мог переноситься на канун Нового года или Крещения, а также исполняться троекратно перед каждым из основных праздников святочного периода. Ср.: "На толстую коляду, ну, я пойду

покличу: 'Мороз, ходи холодец исть! Свинячее рыло, а тоди уж пойдеть к косе, а не к колбасе!' До свя́ток же день до Рожства́ — это к колбасе, а после — к косе, к лету" (Гари Рдн. Смл.). Или: "Значить, на последний день Святок, на Ивана Крестителя... Отец! Устаёть против своей семьи и зовёть: 'Мороз, мороз, ходи кутью есть!' Да на иконы, к иконе! Кутья на столе! А вот он че́рпаеть ложку каши и говорить: 'Мороз, мороз, ходи есть кутью, это ж последняя кутья! А то будешь голодать!' Тут ведь уже станеть таять всё" (Андреевка Рсл. Смл.). А также: "А мороза зовём мы на каждую коля́ду. На одну коля́ду — вот перед Рождеством, перед седьмым (января — *О.П.*) зовём, значить, кутью есть. Перед Новым годом — зовём холодец, перед Хрященьем, перед девятнадцатым — зовём уже на толстую колбасу" (Карташевичи Рдн. Смл.).

Кроме мороза могли приглашать и других мифологических персонажей. Ср.: "На жирную кутью кличут: 'Дед, ходи ухо-рыло исть!' Это уже холодец называют так, сто́день... Так, сквозь вокно (кличут — *О.П.*)" (Лемеши Влж. Смл.). А также: "Варили кутью, приглашали домово́го: 'Хозяин-хозяюшка, пожалуйте к нам ужинать'!" (Опыхань Бр. Бр.). Или: "На Крещение варили кашу, ставили крест в кашу. Потом брали три блина и кутью, и хозяин обходил стол. Затем клали на стол сено, зажигали свечу и ели кутью. Медведя кричали: 'Медведь, медведь! Ходи каши есть!' На следующий день кашу раздавали скоту́" (Госома Бр. Бр.).

Иногда призывали "кутью", которая, будучи поминальным блюдом, видимо, выступала в качестве символической замены душ умерших. Интересны и мотивировки, объясняющие цель совершения ритуала. Ср.: "Кутью́ варили вечером. Всего три кутти́. Приглашали: 'Кутья́, кутья́, ходи кашу есть!' Под Рождество приглашали, чтоб лошади вели́сь. В пирог клали крошку сала — 'копы́т'. Под Новый год — чтоб коровы молочные были. И под Хрещенье". Кричали "кутью" во двор, высунувшись в маленькое окошечко (Титовка Бр. Бр.).

Как пишет Л.Виноградова, "можно предположить, что многочисленные варианты персонажей, приглашаемых к обрядовому ужину, возникли на основе запретов называть в рождественский вечер имена умерших родственников" (46, с. 202). И далее: "По-видимому, правило табуирования имён умерших, которых следовало

пригласить и накормить в сочельник, привело к разным формам замены, а новые названия постепенно повлекли за собой переосмысление обычая: стало считаться, что 'мороз' зовут, чтобы он не морозил посевов, и 'волка' — чтобы не трогал скот. В основе же этих просьб некогда лежали представления о всесилии умерших, которые якобы управляют погодой, посылают урожай, засуху, удачу и несчастья" (там же, с. 204, ср. также приведенные выше мотивировки). О том, что обряд направлен на установление контакта с обитателями "того" света, свидетельствуют и его локативные характеристики, которые, по словам исследователей, могут интерпретироваться как символическое преодоление границы между мирами (53, с. 96).

Сами по себе тексты, произносимые исполнителями ритуала, включают в себя не только приглашение, но и запретительную или (реже) желательную формулы, относящиеся к будущему году, а также формулу угрозы в случае невыполнения предъявленных требований. Ср.: "Варили куттю́, гука́ли мороз. Отец разбрасывал кашу по избе, дети хватали и ели. Приговаривали: 'Мороз, мороз! На́ твою горсть! Мороз, мороз! Не побей наш овёс! Мороз, мороз! Не побей нашу гречиху!' Разбрасывали кашу, чтоб был урожай хороший!" (Колычево Жрт. Бр.). Ср. также: "Под Новый год — это жирная коля́да. Мороз гукали. Бабушка, бывало, пякеть блины, варить холодное, отварить ры́ло, и блин, и ву́хо, и выйдеть на вулицу: 'Мороз-мороз Васильевич! Ходи на вухо-рыло, половина бли́на! У ле́тку не бывай, шу́бкой нивку прикрывай! Наши бабки сярдитыи, забьють тябе кочерга́ми, помела́ми!' — это под Новый год гука́ли. — А куда она выносила? — На улицу, на дро́вы или чо... Три раза так скажеть, там поставить. Ну ён и придеть мороз, и зъисть. А куттю́ сами ели — поминали родителев" (Шокино Крд. Смл.).

Интересно, что среди пожелательных формул встречаются такие, где содержится требование забрать на "тот" свет изживших свой век стариков. Например: "Становили кутью, снимали верьх, и говорять: 'Во́дя (я — Евдокия)! Неси морозу!' Вот я возьму эту кашу, заверну и выхожу: 'Мороз, мороз! На́ табе каши, да не бей наши яечки, картошки, просо! А убей бабку старую, какая жить ня хочеть!' Меньшие дети кутью носили' (Рожковичи Сбд. См.). Или в канун Крещения дети бежали на улицу, кричали: "Мороз, мороз! Не бей овёс, убей бабку Дашку!" (Княжи

Жрт. Бр.). Подобные формулы имеют аналоги (не только словесные, но и акциональные) в других календарных обрядах. Ср.: во время проводов русалки ряженые русалками бьют палками сидящих на завалинках стариков (Смелиж Смл. Бр.).

Общение с потусторонними силами в ритуале определяет и необычность голосового поведения исполнителей, что выражается в особой интенсивности звука ("крычы́мо на ўсю хату") или неестественном тембре (53, с. 97-98).

Тот же круг представлений о пребывании душ умерших в домах живых лежит и в основе известных в святочный период запретов на выполнение тех или иных хозяйственных работ. Особенно строго соблюдался запрет работать с наступлением темноты, после захода солнца, откуда и происходит название *святы́е вечера́*. Как нам уже приходилось говорить, эти запреты связаны с боязнью навредить находящимся в доме и во дворе духам, невидимым для людей. Ср.: "Коля́ды — это святы́е вечера́. Только прясть — не пряли! А вышивали, кружева делали. То́ко не прясть! Нельзя! — святы́е вечера́. И ста́рое... Старое перешивать нельзя было ни в коем случае! И плотничать. Пло́тницкого так во ничо́го на святы́й няделе нельзя. И вот две нядели е́тых Рожества́" (Лесники Рсл. Смл.). Или: "Две нядели не толкли́ зама́шки (коноплю — *О.П.*), не мы́кали мы́чек, не пряли. И не стирали. А потом уже пришли тёки-притёки, свя́тки на утёки, бабы за мы́чки, а хло́пцы за лы́чки — лапти плесть. Ну, уже кончаются свя́тки... Две нядели ничего́. До Нового го́ду совсем даже не бра́лися, а по́сле Нового го́ду дни три было бу́дних" (Гераси́мовка Смл. Бр.).

Нарушение правил поведения в ритуально отмеченный период, когда границы между мирами открыты, могло повлечь за собой весьма серьезные негативные последствия. Ср.: "И беременным — очень, очень нельзя! Говоря́ть, что вот хто в эта время загну́ли ў са́нки — са́ночки, сала́зки — поло́зья — и дочка родила́сь... (уродом — *О.П.*)" (Лесники Рсл. Смл.). Или: "Пуговку приши́ешь — оторвать... Брат лапти плёл ў коля́ды. Сплёл, а овца окотила ягнёнка, и в яго были зубы па всей галаве́, як ла́пти. Пуговку пришила в коля́ды — и родился мальчишка, и ши́стый палец у яго. Нельзя (ничего делать — *О.П.*)" (Нитяжи Крсн. Смл.).

В коляды также гадали, стараясь узнать свою дальнейшую судьбу, так как присутствие духов предков

на "этом" свете давало возможность заглянуть в будущее. Ср.: "А ещё юбку снимали, валенок или там сапог бросали через крышу. А куда ляжеть юбка — в ту сторону жених будеть. И валенок куда мы́сом ляжеть — там жених. Ещё мама, быва́ло, говори́ть: 'Ну, я печку вычистила, иди золу высыпай! Где собака будеть лаять — там твой жених!' С курицей тоже: и золы посы́плешь, и ячмень... Куда курица клюва́ет... Которая в стакан с водой — точно уже мужик будеть пьяница, если в зерно клюванёть — то ой рад, исключительно рад! Эта уже бога́та бу́деть! А который раз курица как полетить и через стол, через кровати — это уже будеть какой разбойник мужик. Раз курица летаеть как глупу́ша — это уже будеть мужик разбойник. Забо́р обнима́ли: сколько-то палочек? Если па́рные палочки — замуж выйдешь, если не па́рные палочки — значить, не выйдешь" (Печки Рдн. Смл.).

Отметим, что особую роль в святочных гаданиях играли "вещие" звуки, которые становились таковыми только в ритуально отмеченное время и в ритуально отмеченном месте. Ср.: "На Новый год сме́тье (мусор из дома — *О.П.*) выносили вот как раз у полдвенадцатого. Собярут-собярут на засло́нку и на ро́стани (перекрёсток — *О.П.*), а там — иде́ отзавётца. Де кони, де поезд, а кому на кладбище доски ля́пнуть — ну, это, говори́ть, умирать. И сыходи́лось" (Красная Слобода Смл. Бр.).

К гаданиям примыкают и прогностирующие обрядовые практики, при помощи которых старались определить будущий достаток в хозяйстве. Ср.: "Под Крещение выносят иконы на речку, батюшка служит. Выпускают голубя: в какую сторону он полетит — такой и год будет. От Брянска — год будет урожайный, на Брянск — холодный, неурожайный" (Кокино Кмр. Бр.). Существовали и многочисленные приметы, по которым судили об урожае, плодовитости скота и др. (более подробно см. 137).

Кроме обрядовых практик, позволяющих предугадывать будущее, совершались и специальные действия продуцирующего характера, направленные на обеспечение прибытка в хозяйстве. Ср.: "Ребята бегали па́ртиями. Шубы им стелили, а они: 'Ройки рои́лися — пчёлки води́лись, кобылки жеребились — жеребяточки водилися, курочки садилися — цыпляточки водилися!' — всю так-то хозяйство переберут, говорят" (Жемчужниково Одв. Тл.). Или: "Под Крещение — куття́. Мороз гука́ли и самих вы-

пи́хивали: как возьмут штук пять (детей — *О.П.*) и за порог — поморозиться, чтобы овечки водилися" (Шапкино Бр. Бр.). Или: "Кликали Васи́лья Касаре́цкого на свини́ный праздник — под старый Новый год. Приговаривали: 'Василий Касаре́цкий, дай Бог, чтоб у хозяево́в велись да свинома́точки, да борово́чки, да нам давали са́льца, да нас угощали!' " (Синезёрки Нвл. Бр.). Или: "В коляды у бабы украдут мя́лицу, и чтоб баба выкупила, чтоб на лето у я́е хороший лён был. Чтоб легко ей было мять, трепать, чтоб руки не болели. А у хорошего хозяина, чтоб кони велись во дворе, крадут подкову, даже расковывали коня" (Прилесье Чск. Мгл.). А также: "Под Новый год ходили вокруг сада и той яблоньке, что не роди́ла, говорили: 'Я тябе ссяку!' А сидевший за яблоней говорил: 'Не секи, я буду родить!' " (Кустино Сбд. См.).

Помимо прочего в святочный период большое значение придавалось брачным мотивам, что проявляется и в гаданиях, и в посиделочных играх, и в других ритуальных действиях. Ср.: "На куте́ сено клали под Рождество. Кутья́ бываеть. На кут — сено, шубу распостира́ють. Варять кашу, узва́ру (компот — *О.П.*). Кладуть на кут шубу, чтоб выросли (девочки — *О.П.*) да замуж выходили. Шуба шумит на куте́, так и вы будете с мужьями шуметь. (...) Бедная кутья — под Рождество, богатая кутья — под Новый год, постная — под Крещенье. Сено — на все кутьи́, а мех — один раз!" (Волковка Глх. См.). Или: "Под Крещенье — игри́ще с обедом. Са́дять девку с хлопцем попарно. Заканчивают свой обед, варять кашу, и хлопцы купля́ют кашу. Кто больше всех покладе́ть денег, тот и бьеть кашу. Порежуть, едять кашу, черепки в порог кидають, чтоб девки замуж шли" (Марковка Хтм. Мгл.).

Приход обитателей загробного мира и их пребывание на "этом" свете в святочный период влечет за собой необходимость их выпроваживания в мир иной и закрытия, восстановления границы между мирами. Отправление проводных и очистительных обрядов приурочивается обычно к Новому году и Крещению. Подобно тому, как приход и встреча иномирных жителей могут быть рассредоточены во времени и совершаться поэтапно, так и проводные ритуалы, отличаясь по форме, могут повторяться несколько раз и в разные сроки.

Прежде всего отметим известные в некоторых традициях проводы Святок, выражающиеся в вождении

по улицам села тех или иных (часто зооморфных) персонажей. Ср.: "Вот, например, коля́ды пройду́ть, а на Хряще́нье, на Хрясти́теля нарезаю́ть кобы́лу. Два парня там лезуть у дерю́гу, делають кобыле голову́, хвост и вядуть по селу́:

Ишла коляда с конца на конец,
Зашла коляда в крайний дворец...
Девки за мы́чки, ребята за лы́чки — сход коля́дам!

Ходять по улице, поють — ведуть коляду́, кобы́лу. Провожають коля́ды — ведуть кобылу наряженую. И за ей, за этой кобылой народу — Господи! — идеть ско́льки! По селу ведуть и чуть не до Глинёва (соседняя деревня — *О.П.*) ведуть. А потом уже разряжа́ють, дерю́гу снимають и ... Это провожали свя́тки" (Арельск Трб. Бр.).

Иногда вождение ряженых персонажей, в какой-то степени олицетворяющих Святки, происходило дважды: и на Новый год, и на Крещение. Ср.: "Кобылу водили это раньше, теперь — не. Как сы́йдутся, а снятя́ были больши́е. Гриву сплятуть с соло́мы, дерю́га. И гриву, и голову́, всё сделають как коня. Зала́зють два человека. ... Вот тады́ уже хо́дють, голово́й — круть-круть — па всей дяревне. Три кова́ля, а то и пять кова́лей понаря́жутся. Шубы повы́вернуть кова́ли, ето кнут. И старуху сделають. Всё мужчины делають. А ето в козла наряжа́лись. Ето на Ива́на Хрясти́теля. А дуга́ — коней запряга́ють, счас выворачиваешь шубу и один рог в одну шею, а ета — в другую. Ета на хвост. Как козёл. А ето рукав поки́нешь — ето голова́. Кобылу водили на Новый год, а козла водили на Ивана Хрясти́теля" (Любожичи Трб. Бр.).

Как уже говорилось, во многих традициях в конце Святок было принято удалять за пределы дома обрядовую пищу, оставшуюся с трех коляд и предназначавшуюся душам умерших. Ср.: "На Крещение выносили на двор хлебушка — значить, Рождество кончилось. Кресты ставили — Крещенье началось" (Подловка Хсл. Смл.). Или: "А баба́чки (маленькие булочки — *О.П.*) дают у нас у свя́тки! Это пекли у нас на коляду́ под Рождество́ такие баба́чки. Тады́ эты баба́чки прибира́ют, потом перед Хряще́ннем, почти на исходе свя́ток, тада́ это собирают у́сё там: и жито, зёрнушки разныи, баба́чки э́ты, и дают ско́ту" (Лесное Сфн. Смл.).

В некоторых местах уничтожение ритуальной пищи (чаще всего скармливание скоту), в символической форме воплощающее проводы духов предков, могло сопровождаться специальными словесными формулами. Так, в с. Плосков (Влбр. Хрк.) на Крещение *выгоняли Святки*: женщины на улице во время гулянья кричали: "Гей! Куття́ — с по́куть, а узва́р — на базар!" В этот вечер категорически запрещалось петь (сообщено В.Н.Осадчей). В других местах при удалении обрядовой пищи произносились отгонные формулы в адрес тех мифологических персонажей, которых в начале святочного периода приглашали разделить трапезу. Ср.: "Коляда: варили куттю: 'Мороз, ходи к нам в хату!' — на Рожество. А на другую коляду перед Крещением: 'Мороз, выходи вон с хаты!' На Рожество на окно куттю клали, а потом в сарай выносили" (Кляриново Рдн. Смл.).

Кроме того на Новый год и Крещение совершались и различные очистительные обряды. К ним относится подметание и выбрасывание мусора. Практически у всех славян известен запрет подметать и выносить сор из дома в период от Рождества до Нового года. Если всё же в это время возникала необходимость уборки, то мели особым образом — от двери к столу, к кутному (красному) углу, а сор хранили в доме до Нового года. Такое обращение с мусором находит соответствие в погребальной обрядности восточных славян. Ср.: "...во всё время, пока тело в доме, не подметают сора в избе и не выбрасывают его на двор, на "сметьнище" (174, с. 524). Перед Новым годом, напротив, избу чисто выметали и выносили сор за село, на перекрёсток и т.п. с различными мотивировками. Ср.: "Во выметали. Это перяд Новым годом выметали всё с хаты... Это штоб не было клопов, тараканов..." (Волоковая Смл. Смл.). Или: "Под Новый год чисто выметают, чтоб травы не было́, овёс был чистый" (Озёрно Тпл. Тл.). Иногда мусор использовали в новогодних гаданиях (см. выше), а также сжигали во дворе. Выметание сора из избы в новогодний сочельник аналогично до сего вре́мени сохранившемуся обычаю выметать помещение сразу после выноса тела, тем самым "выпроваживая" душу умершего. Как пишет Л.Виноградова, многочисленные обряды и поверья, связанные с мусором и способами метения, "позволяют подтвердить архаические представления об определенной взаимосвязи между домашним сором и душами умерших — опекунов дома" (46, с. 212).

Другая разновидность очистительных обрядов — сожжение соломы, которую стелили на стол в рождественский ужин, и вообще возжигание костров — обычай, в некоторых местностях получивший название *гріты діда* или *гріты ро́дычів поме́рших* (более подробно см. 86; 46, с. 214-216). Ср.: "Куттю́ варили на Крещенье. У ве́чаре дед по́йдеть, огонь на дворе запа́лить. На дворе́ своя солома. И вся́кой зерня́к наберёт в лу́бку" (Корма Долгая Крп. Мгл.).

Один из важнейших очистительных обрядов в конце Святок — освящение воды на Крещение — кроме собственно христианского имеет и другой смысл. В народном сознании он связывается с достаточно древними представлениями о сезонных перемещениях духов (см. выше). Нередко во время совершения обряда крещенского водосвятия стреляли из ружей "на основании верования, что 'злый няверный' диавол зиму проводит в воде, но когда её осветят, он убегает из воды, а чтобы он не остался где-нибудь по близости, его отгоняют выстрелами" (174, с. 128). Ср. также: "На Крещение на лёд — с крёстным хо́дом. Пускают го́лубя над ба́тюшкой, мужчины стреляют — врага́ побежда́ют" (Комаровка Глх. См.). Другим способом очищения водоёмов было втыкание в снег рядом с ними или бросание в них деревянных крестиков, причем считалось, что это может помочь в хозяйстве. Ср.: под Крещенье "и обста́вють круго́м колодца хре́стики эти: лучи́нка такая пальца в два длиной, маленький. Каждый несёть свой. И три дни стоять хрестики, а на третий день их убирають. Ну, в печку бросишь яго да и всё" (Лемеши Влж. Смл.). Или: "Делають хресты́ из палочек, из де́рева. Бросають у́ колодец, у́ кры́ницу — это для того, у кого есть пчёлы. Кто зло́вить первый хресты́ э́тыя — будеть счастливый год для роёв и для всего. Зло́вять ведро́м" (Прилесье Чск. Мгл.). В других местах колодцы обсыпали зерном. Ср.: "На Новый год колодец обсевают коноплёй, зерном" (Горяново Рсл. Смл.). В связи с этим хотелось бы обратить внимание на существование в некоторых традициях представления о том, что в колодец нельзя плевать и обратно выливать воду потому, что "оттуда на нас родители смотрят" (Лдн. Клг.).

Наконец, повсеместно у восточных славян было принято в конце святочного периода окроплять святой водой и закрещивать жилище. Ср.: "Под Крещение закре́щивали дома. На следующий день вя́заным колоско́м брызгают в сарае, где скот, крещёной водой, обсыпают

двор зерном" (Синезёрки Нвл. Бр.). Или: "К Хряще́нню. Наза́втра Хряще́ння, сёдни кутя́ — варили ка́шу эту. Пато́м уже ве́чером з е́стаю ка́шею хадили писали хрясты́ ме́лом: над во́кнами с ка́шею е́стаю, ў хлев хадили, иде́ скот — та́ма запи́сывали. На дверя́х хрясты́ таки́и усё ме́лом писали" (Шуковино Мнст. Смл.). А также: "На колодцах, на дверях — всю́дах ма́зали. А на третий день Крещенья — называется праздник такой Иван Креститель — стира́ли кресты эти" (Барок Дхв. Смл.). Или: "А это на Хрященье! Как прохо́дют свя́тки. Вот усё — назавтра свя́тки проходят, и вна Хряститель. Вот у нас на дверях, всюду захре́стят свя́тки" (Старинки Пчн. Смл.).

2. Звуковое оформление святочного периода

Одним из основных музыкальных жанров святочного периода являются зимние поздравительные песни, исполняемые при обходе дворов на Рождество и Новый год. Вместе с тем во время обходного ритуала звучат и другие музыкальные жанры, в том числе и не фольклорного происхождения. Как нам кажется, весь звучащий репертуар в составе обходных обрядов независимо от его генезиса необходимо рассматривать совокупно и системно, что позволит выявить некоторые закономерности звукового оформления обходов.

Прежде всего обращает на себя внимание четкое закрепление репертуара за определенными половозрастными группами исполнителей. Как уже приходилось отмечать, рождественские обходы совершались преимущественно парнями и мужчинами, которые пели тропарь "Рождество твоё Христе Боже наш". Это действие называлось *рожестви́ть, христосла́вить, сла́вить Христа́* и т.п. Обряд вождения козы под Рождество и Новый год также был мужской прерогативой и сопровождался соответствующей песенкой (см. выше). Наконец, парни утром Нового года ходили *посева́ть* с пением посевальных песен.

Собственный репертуар был характерен и для детей, причем в некоторых своих частях он пересекается с мужским. Так, например, рождественский тропарь, равно как и посевальные песенки могли исполнять и дети (в основном мальчики). Вместе с тем известны и сугубо детские поздравительные песенки. Среди них выделяются *колядки*, которые пелись утром на Рождество (с текстами типа *Христосла́в, христосла́в, мяне ба́тька послаў*), и

детские *щадру́хи*, которые звучали во время вечернего обхода под Новый год.

Женский репертуар также включал в себя как церковные, так и фольклорные жанры. Например, во время рождественских обходов в отличие от мужчин, обычно исполнявших тропарь, девушки и женщины пели ирмос "Христос рождается, славится". Но основу их репертуара составляли колядки и щедровки. Ср.: "Новый год — мы уже ходим щандру́ем. Девки одни ходять с женщинами. Ну, гадоў пять тому назад я ще была свеже́й, мы собираемся, из кра́ю в край прохо́дим. Нам и по рюмке давали, и по трояку́ дава́ли" (Смелиж Сзм. Бр.). Или: "Щадру́хи поют только женщины, входять ў каждую хату, щадру́ють перед старым Новым годом" (Пересвятое Рчц. Гмл.). И т.п.

В разных восточнославянских традициях приоритет в исполнении зимних поздравительных песен мог отдаваться какой-либо одной из социальных групп женского населения. Так, в западном Поозерье колядки пелись старухами (Сбж.: Пск.; Врх., Рсн. Втб.), в некоторых местах Полесья — молодыми бабами (молодицами), в других местностях — преимущественно девушками, еще не вступившими в брак. Ср.: "Пели под окном девушки. Уже после войны женщины стали ходить, а тогда одни девки ходили, а ребята вслед ишли́ и смеялись" (Рожковичи Сбд. См.). В русских селах Закамья местные жители отмечали, что коля́ды поют с детства и до замужества (73, с. 2). Нередко парни и девушки колядовали (щедровали) вместе, составляя единую социальную группу холостой молодежи, хотя в таких смешанных компаниях пели в основном девушки, а парни лишь их сопровождали.

Такая половозрастная и социальная дифференциация обходчиков на Святки во многих традициях подчеркивалась не только различиями во временных, локативных и репертуарных особенностях обходов, но и на уровне обрядовой терминологии. Например, в д. Волковка (Глх. См.) накануне Рождества "под окошко подхо́дять, начинаеть парень: 'Ще́дрый вечо́р, до́брый вечо́р!' Одни хлопцы ходять колядовать, хозяину пе́ють. А девки наза́втра идуть колядовать. Собираемся душ двадцать, а тогда входим в хату, начинаем петь песни: 'Ой, куры́, куры́, не пе́йте рано́' — коля́дку хозяину. И девку величають. А парни пели щендро́вки". Заметим, что в этой традиции под Новый год колядовать не ходили, и только ут-

ром Нового года засевали дети: "хло́пчики у́ходять у́ хату, беруть зернеца́ у́ сумочку и пяють: 'Ходить Илля на Василя...' " В д. Стариково (Глх. См.) хлопцы *щендрова́ли* (пели *щендро́вки*) под Новый год "уве́чаре на улице", а девушки *за́йкали* на Рождество. Ср.: "На Рождество за́йкали — пели песни. Подойдуть к вокну карагод девок. Ну, запейте там чи Наташе, чи Насте! — пе́ють. Скажуть хло́пцу — хло́пцу спева́ють. Сало вынесуть, лепёшки, денег там по две копейки — у́ ла́вочку на се́мя. И целый день лы́кають по снягу́, к каждой хате подходять. На самое Рождество девки собирались карагодом после обеда" (по всей вероятности термин *за́йкать* возник на основе зачина одной из песен: *Ой, зайка́, зайка́, белгарностайка́ и т.д.*). В Полесье (Углы Нрв. Гмл.) "против Нового году спивають бабы колядки — коля́дные песни, а дети щадрику́ють против Нового году".

Такое терминологическое разграничение зимних поздравительных песен может зависеть не только от состава исполнителей, но и от других причин, на что обратила внимание З. Можейко (см. 97, с. 33-34), например, от манеры исполнения. Ср.: "Шчадраваць — толькі прыказваць, а калядаваць — на голас весці (то есть петь — *О.П.*)" (там же). Необходимо отметить взаимосвязь между исполнительской манерой и половозрастным статусом участников обходов. Для мужчин и детей характерно речитативное интонирование поэтических текстов, которые в большинстве случаев организованы как так называемые временники (в них количество слогов в строке варьирует в значительных пределах при сохранении временных масштабов музыкального построения, отвечающего стиху). Таким образом, не только часть репертуара, но и исполнительский стиль являются общими для детей и мужчин. Что касается девушек и женщин, то они обычно *на голос берут*, что соответствует представлению о пении. Песенная манера интонирования в женском репертуаре находит свое отражение в структуре как поэтических текстов, так и напевов. Даже в тех случаях, когда термины *колядка и щедровка* используются в традиции как синонемы, различия в их исполнении детьми и мужчинами, с одной стороны, и девушками и женщинами, с другой, подчеркиваются терминологически: первые *кричат* или *приказывают*, вторые — *поют, на голос берут* и т.п.

Однако чаще всего различение колядок и щедровок связано с их временной приуроченностью соответственно к Рождеству или Новому году (*щедрому вечеру*), что может отражаться и в их содержании. Вместе с тем в ряде традиций и на Рождество, и на Новый год исполнялись одни и те же песни, в которых менялся лишь рефрен. Так, в д. Комаровка (Глх. См.) в песнях, звучавших на Рождество, строфа заканчивалась словами "Святый вечер!", а на Новый год — "Щедрый вечер!" То же касается и среднерусских *колядок и овсе́ней*, отличающихся только рефренами.

На большей части восточнославянских земель колядование было дифференцированным. В репертуаре колядовщиков выделяются специальные песни, предназначенные разным адресатам, что многократно отмечалось исследователями (см. хотя бы 46 и 231, 232). Как пишет Л. Виноградова, "первым и наиболее важным и значительным считался так называемый 'господарский' цикл, то есть песни, посвященные хозяину, к нему примыкали и общие 'подоконные' колядки, а также цикл песен, посвященных хозяйке. (...) Ко второму разделу, условно названному нами 'молодежным' циклом, относятся песни для дочерей и сыновей хозяина" (46, с. 38).

Колядки "господарского" цикла, как правило, содержат пожелания богатого урожая, приплода скота и благополучия в доме. По мнению исследователей, "основное обрядово-магическое значение, важное для дальнейшего хозяйственного благополучия, имела прежде всего 'подоконная' или адресованная хозяину песня" (там же, с. 34), тем более что до сего времени носителями традиционной культуры осознается некая "таинственная связь" между посещением колядовщиков и прибытком в хозяйстве (см. выше, а также 236, I, с. 573). Несмотря на то что "господарский" цикл зимних поздравительных песен у восточных славян отличается заметным единством, в нем всё же обнаруживается тенденция к специализации песен в соответствии с семейным положением хозяина и родом его деятельности. Так, известны отдельные песни бездетной паре, паре, имеющей детей (ср.: "бездетной пе́ють 'Рай', а с детя́ми — 'У́ пана Ивана́ посерёд двора яблонь стояла...'" — пос. Суземка Бр.), а также, например, пасечнику (ср.: "А ще спивають хозяину, каторый с пчёлами занимается. Коля́ды — хо-

зяину, штоб пчёлы води́лись" — Кузмичи Елс. Гмл.). Сюда же примыкают колядные песни вдове. Эта тенденция, только намеченная в восточнославянском фольклоре, ясно проявляется у южных славян и румын, у которых коляды бывают предназначены пастуху, рыбаку, гончару, умершим родственникам хозяина и даже принадлежащим ему животным (46, с. 38).

Что касается **"молодежного" цикла**, то в нем выделяются песни, адресованные девушке на выданье и неженатому парню, иногда специально парню-солдату. Так, в пос. Суземка (Бр.) девушке пели *щандро́вку* "По ве́льничку, по бере́зничку", хлопцу-солдату — "Доло́м-доло́м", а просто парню — "Ой, бьеть, бьеть, молодой Сашечка"; в ряде полесских сел Сумщины (Чернацкое, Порохонь, Рожковичи Сбд.) исполняли *свя́тко́вские* песни девке — "Ходи, ходи, Галечка", солдатам — "Не чёрно перо", в с. Ямполь (Сбд. См.) *щендрыкова́ли* под Новый год девке и пели *щендрова́льную* молодцу и т.д. и т.п. Нередко после исполнения общей благопожелательной песни хозяева просили *повеличать* специальной песней дочь или сына.

Основной круг сюжетов молодежных колядок и щедровок содержит преимущественно брачные мотивы, причем сами исполнители хорошо осознают функцию символического соединения в пару тех, кого они опевают. Ср.: "Новый год — мы уже ходим щандру́ем. Девки одни ходять, с женщинами. Мы спе́ем там две песенки, дятей опе́ем, оже́ним их — и сала дадуть, гроши. А тада уже мы встречаем Новый год. Хоть у́ моей хате, хоть у́ твоей хате. И спева́ем песни всякие, ну такие што вот — подво́дные (лирические песни с верхним сольным подголоском — подво́дкой — *О.П.*)" (Смелиж Сзм. Бр.). Некоторые исследователи считали неслучайным включение свадебной символики в колядование, так как пожелание вступления в брак "считалось нужным в целях воздействовать на плодородие земли" (165, с, 54).

Вместе с тем как поэтическая стилистика, так и дифференцированность с точки зрения адресатов песен "молодежного" цикла позволили ученым говорить о "втягивании" свадебного репертуара в состав коляд (46, с. 76-89, а также 231, с. 150-152), в которых использовались готовые формы свадебных величаний и других песенных групп. Эти выводы исследователей подтверждаются и на музыкальном материале [illegible] хорошо из-

[illegible]. Один из достаточно хорошо известных фактов: в некоторых северорусских традициях величальные песни с припевом "Виноградье красно-зелёно" могут исполняться как непосредственно на свадьбе, так и во время зимнего поздравительного обхода дворов, причем подобно колядкам *виногра́дья* также дифференцированы и делятся на *холостые и женатые* (см. 26, с. 14). Приведём еще один, менее известный, пример. Как пишет М.Енговатова, в ряде сел Ульяновской области "обычай колядования был связан с величанием холостых парней. В этих селах колядовать ходили только девушки. Они ходили по домам холостых парней и пели величальные песни, которые в других селах считаются свадебными холостыми величаниями. Эти песни назывались здесь "припевом к коляде" и исполнялись после пения коляд и таусеней. В этих же селах они могли исполняться и на свадьбе" (73, с. 3).

В свое время В.Чичеров высказал мнение, что обобщенная форма колядования, связанная с песнями "господарского" цикла, по всей вероятности, является более древней по сравнению с дифференцированным типом (231, с. 165). С этим согласились другие исследователи, отмечавшие более позднее формирование "молодежного" цикла на основе свадебного репертуара и стилистики (46, с. 88-89). Однако, как нам кажется, можно взглянуть на это и по-другому: не в диахроническом, а в синхроническом аспекте. С одной стороны, в любой фольклорной традиции имеется некий общий "фонд" поэтических мотивов, образов, символов, которые могут употребляться по необходимости в текстах разной жанровой принадлежности. С другой стороны, существует и система напевов, каждый из которых обладает своим полем значений, а потому может использоваться в такой обрядовой ситуации, смыслу которой он отвечает. Практически в любой традиции известны случаи вторичного обрядового прикрепления напевов. В большей степени это касается тех из них, которые оформляют семейный обрядовый цикл и при этом органично используются в календаре. Интересно, что напевы по своему "поведению" в культуре схожи с обрядовыми предметными символами (типа свадебного деревца), которые также могут "кочевать" по разным обрядовым комплексам как семейного, так и календарного цикла.

Если рассматривать колядование в том виде, в каком оно известно по описаниям XIX-XX веков, то есть в синхроническом срезе, то в нем, как нам представляется, просвечивает еще один круг идей, связанный с подтверждением социальной структуры традиционного сообщества в кризисный, переломный момент смены временных циклов. Напомним, что обходы в святочный период, как правило, совершаются неоднократно разными половозрастными группами людей: отдельно детьми, девушками, парнями (последние иногда образуют единую группу неженатой молодежи), взрослыми мужчинами и женщинами, старухами. Таким образом участники обходных ритуалов демонстрируют социальную стратификацию общины (ср. также кумление в разных половозрастных группах в троицко-купальский период). С другой стороны, в настоящее время колядование существует в дифференцированном виде, для которого принципиальна специализация песен по лицам, кому эти песни адресованы. Вместе с тем обращение в колядках к конкретному человеку и даже называние его по имени подразумевает обращение к нему как к представителю определенной социальной группы: хозяину, вдове, девушке, парню, солдату и т.п. (26, с. 14). Дифференцированные колядки-величания вызывают аналогии со свадебными величаниями, исполняемыми в некоторых традициях на свадебном пиру. Цель этих величаний заключается в закреплении нового статуса не только лиц, вступивших в брак, но и их родственников (поскольку мать невесты становится тёщей, мать жениха — свекровью и т.д.) и подтверждение социального статуса остальных членов общины. Как нам кажется, эта же функция, вызванная необходимостью в период временного хаоса верифицировать и поддержать нормативную структуру социума, присуща и колядкам.

Все сказанное отнюдь не противоречит интерпретации колядования как "инсценирования прихода духов из 'иного' мира" (46, с. 231). Участие в обходах разных в социальном и половозрастном отношении групп колядовщиков еще раз дает повод задуматься о возможно существовавших в народной духовной культуре представлениях, связанных с определенной стратификацией обитателей "того" света (ср. уже известное разграничение покойников, изживших свой век и умерших преждевременной, "не своей" смертью), все категории которых по-

являются в мире живых на грани смены годовых циклов. И если подтверждение социальной структуры человеческого сообщества в обряде колядования осуществляется через адресатов, которым направлены песни-благопожелания, то "социальное" устройство потустороннего мира проявляется и закрепляется через адресантов.

В заключение заметим, что в настоящее время в сферу колядного репертуара, исполняемого при обходе дворов, активно вовлекаются и песни других жанров, изначально никак с колядованием не связанные. Это прежде всего плясовые, нередко используемые ряжеными обходчиками ("цыганями" и др.). Вместе с тем пляска, скакание, пританцовывание ряженых колядовщиков, обусловившие включение в их репертуар плясовых песен, являются одним из характернейших и мифологически оправданных элементов их поведения. Л.Ивлева, посвятившая в своей книге о ряженых целую главу хореографии как типу их поведения, делает следующий вывод: "Хореографический способ действования — одно из коренных свойств демонологических существ, и окрутники им в этом полностью соответствуют" (103, с. 145).

В других традициях намечается противоположная тенденция — осмысление Святок не как времени разгула "нечистой силы", а как "святого" времени, что приводит к преобладанию в репертуаре обходчиков церковных жанров и духовных стихов. Ср.: "Рождество" поют только первый день, а ужо́ во е́то вот поют, что "Народился наш Спаситель" (духовный стих — *О.П.*) — это ж святы́е песни, их поют увси свя́тки. Поку́ля-то в общем Рождество́, Рождество́ ж только две ня́дели — и хо́дют, и поют. Ве́чером. Вечером собираются, бы́ло, со звя́здой... Там иконка поло́жена. Это такие пожилые люди собирались и ходили — вот Христа́ сла́вили. Ужо́ песни там рождестве́нские — 'Но́ва ра́да ста́ла' (тропарь — *О.П.*)... Приходили под вокно́, становя́тся, где иконы, ну, в ку́тней (угол — *О.П.*), в кут становя́тся и тады́ поют. Звязду перед вокно́м де́ржать и поють. Идуть Христа́ сла́вить" (Шумилово Влж. Смл.).

Помимо зимних поздравительных песен при обходе дворов другим важнейшим обрядовым музыкальным жанром в период святок являются так называемые **подблюдные песни**, связанные с обрядом гадания. Из всех восточных славян они известны только у русских и то не

повсеместно. На русской территории можно выделить три зоны распространения подблюдных: одна из них охватывает западнорусские и верхнеокские области, другая — часть южнорусских земель, третья — некоторые районы Русского Севера (более подробно о географии гадальных песен см. 138).

Обряд гадания под песни приурочивается обычно к одному из главных зимних праздников — Рождеству, Новому году или Крещению, но чаще всего справляется в Васильев вечер (новогодний сочельник). Для обозначения обряда в народной традиции используются в основном предикатные конструкции, причем названия обряда территориально закреплены. Так, на Смоленщине говорят *пе́рстни тресть* или *ко́льца тресть*, в верхнеокском регионе — *серьги закидывать, кольца закидывать, серьги загадывать* (Блв., Дбн., Одв., Щкн. Тл.). Иногда обряд получает название по первой песне, с которой начинают гадание, например, *Дристуна́ петь, Шу́бинку петь, Жи́рова (Жо́рова) петь, Килякейку (телятейку) петь* (Смл.), *И́лею петь, Илею́шки петь* (Русский Север). Последние названия связаны с рефренами, которыми завершается каждая гадательная песенка. По отношению к песням народные певцы нередко используют те же термины, что и к обряду в целом, но иногда их называют также *загадочные песни, загадки* (верхнеокский и южнорусский регионы), *прибаски* (верхнеокская зона), *подблюдные* (Белозерье) или по первой песне или рефрену — *дристун, шубинка, илейка* и т.п. Ср.: "А это под Новый год говорили 'килякейки', а некоторые — 'дристуна' " (Евсеевка Дмд. Смл.). Или: "Ну, это перед Новым годом поют: 'Килякейку будем петь!' — говорють. А хто говорить: 'Жорова будем петь!' (Городище Влж. Смл.). Или: "Перед Новым годом — эта 'шубинка'. Вот табе 'шубинка' пришлась!" (Гари Рдн. Смл.).

Приведём одно из описаний обряда: "Пе́рстни тресть — под Новый год. Всякаи пели под Новый год. Собирались молодёжь: и стар, и мал, и все они в одну избу куда-нибудь собиралися. И каждый нёс или кольцо, или есть в каго́, хто нёс, может быть, пуговицу — хто што. И приходили в дом, и эти все — хто кольцо, хто пуговицу — клали в шапку. Один из нас хто-нибудь брав эту шапку и трёс. Начинаем петь песни. Трясёт эту шапку, и одна рука в шапке. Чья кольцо попадёт в руку — и достаёт. Вот досталось ей ето кольцо — значить и песня тоей. Во дрянна́я песня — 'Дристун' сперва́ играють. А это к бога́ттю, говорють. Первую самую мы сперва́ играли: 'Бегить дристун дай по вулицы, а за им свинни верняицею. Кому песня достанеца, кому вынеца, тому й сбудетца!' 'Стоит корыто, другим накрыто' — это к болезни" (Тимошино Глн. Смл.). Или: "Две нядели гадали. Под Новый год трясли́ пе́рстни называетца. А так: у́ шапку собираем кольца з рук — тады́ ж кольца носили, и в шапку кладём, ну и играем песню. Там же многа песен пели, а чиё кольцо попадёть: 'А святой ве́чер дай Васи́льевский, а кому споём, тому с добро́м, кому сбудетца — не минуетца!' И всё. И трясу́ть пе́рстни: чиё это кольцо попадёть? Попало твоё — значить и песня твоя!" (Яковлево Глн. Смл.).

В каждой традиции существовали свои правила, регламентирующие проведение обряда. В верхнеокском регионе в гаданиях участвовали преимущественно девушки, а присутствие парней считалось нежелательным. Ср.: "Соберутся девушки. Да и ребята приходили, только валенком (их) угоцали. Соберутся в дом какой-нибудь, и они начинают загадывать — серьги загадывать. Наливают чашку воды, делают деревянный крест, накла́дают крест на эту чашку, а там вода. И накроют его полотном, и туда каждый бросает свой предмет: кто кольцо, кто серьгу́, кто пуговку. И начинают девушки петь эти прибаски — кому какая сча́стья выпадет. Одна девушка опускает руку туда и вытаскивает чего попадётся. Вытащит: "Чья это?" (Красное Одв. Тл.). В других местах для гадания собирались взрослые девушки 16-17 лет и пожилые женщины. А на Русском Севере гадать приходили все жители деревни независимо от пола и возраста. Ср.: "В ночь перед Рождеством собирались все, вот всей-всей деревней собирались в одну избу": и дети, и старики, и старухи, и мужчины, женщины и неженатая молодежь (Белозерье — 131, с. 106). В отличие от северорусских традиций на западе и юге было не принято гадать мужчинам и детям. Ср.: "Не, мушшы́ны не кида́ють. И на дятей тоже не надо кидать. Только на взрослых. Женшыны и возро́слые девушки. На дятей — не, тока возро́слые (16-17 лет — *О.П.*) и женшыны" (Савино Дхв. Смл.).

Чрезвычайно важным является распределение ролей и обязанностей в обряде гадания под песни. Любое гадание предполагает вступление в контакт с обитателя-

ми иного мира. Нередко для осуществления этого контакта избирался человек, наделенный особыми качествами, облегчающими ему общение с потусторонними силами. Как правило, в качестве такого ритуального специалиста выступала девушка-сирота, в силу своего статуса имеющая связи с "тем" светом, либо первая или последняя дочь у матери (о первом и последнем как принадлежащем богам и высшим силам см. 19, с. 147). Ср.: "Берут помя́ло, одна девка — первая или последняя у матери — верхо́м на помя́ле едет за водой". Потом эту воду наливают в чашу, девушки бросают туда свои кольца, серьги и другие предметы, завязывают чашу рушником и начинают гадать. В то время как девушки поют песню "Как Исус Христос под поро́гом взрос. Сла́ва!", та, что ездила за водой, достаёт кольца из чаши (Одв. Тл.). Иногда все девушки участвовали в приготовлениях к обряду. Ср.: "Вот в этот день вечером (под старый Новый год — *О.П.*) собираются женщины пожилые уже и молодые девчата. Станови́ли в хате сту́пу, приносили, и девчата должны были с трёх колодцев принести воды. Вот где по деревне колодцы, с трёх колодцев набрать воды, во рту принести. Потом принесли с трёх колодцев воды, выливают в эту сту́пу — толкли в ней раньше пшено и гречку, — и девчата: кто серьги, кто кольцо бросал... Ступу эту накрыва́ют. А женщины сидять, поють песни. Пожилые поють песни. И она мизинцем, женщина, доста́ёть: 'Чьё кольцо?' Ну, там много было песен. А воду потом выливали, выносили, под вуго́л выливали, под свято́й у́гол" (Салтановка Нвл. Бр.). Обращает на себя внимание, что воду для гадания, выступающую своего рода медиатором между мирами, всегда приносили молча и даже специально несли ее во рту, чтобы сохранить молчание. После окончания ритуала с водой поступали так же, как с водой после обмывания покойника: выливали под красный угол дома или на перекрёсток. Ср.: "Воду на перекрёсток несём на том же помяле́. На снег воду льём. Ребята мнут" (Одв. Тл.).

Четкое распределение функций между участниками характерно и для самого процесса гадания. Так, среди них выделяется особая группа поющих. В западнорусских традициях исполнителями песен были в основном пожилые женщины. Ср: "Пойду́ть собираться сегодня бабы стары́е 'жо́рова' петь!" (Городище Влж. Смл.). Или: "Дристуна́ бабы поють ста́рые, молоды́е — не!" (Троицкое Дхв. Смл.). В верхнеокском регионе пели девуш-

ки, принимающие участие в гадании, а на Русском Севере могли гадать и петь подблюдные все жители села, включая детей, стариков и мужчин (131, с. 106).

Кроме группы поющих в обряде присутствует также имеющее особый ритуальный статус лицо, которому поручено вынимать кольца из чаши (ступы, шапки и т.п.). На эту роль обычно избирались те, кто был так или иначе связан с "тем" светом: девушка-сирота, первая или последняя дочь у матери, но чаще всего — старуха, иногда вдова (ср. роль *бабушки Куприяновны* в троицком обряде кумления). Значимость данного лица подчеркивалась тем, что оно не участвовало в пении, а также сакральностью места, куда его помещали. Ср.: "Ста́рую бабу со́дють не в поро́г, а на кут. Она не пела, пели другие" (Евсеевка Дмд. Смл.).

Достаточно ясная для исполнителей основная цель обряда и назначение песен — определить судьбу гадающих на будущий год. Вместе с тем А.Байбурин ключевой смысл ритуала видит в другом — в переделывании мира и обретении всеми его участниками новой доли (19, с. 126). Исследователь пишет: "На первом этапе происходит собирание исходных элементов для создания некоего объекта, символизирующего совокупную долю участников обряда" (там же). Далее все собранные предметы помещаются в некий сосуд и тщательно перемешиваются. Затем под пение песни, смысл которой растолковывался ритуальным специалистом, каждый получал вместе со своим предметом и свою долю (судьбу).

Несколько слов о самих песнях. Как правило, обряд начинался специальной зачинной песней, которая ничего не предвещала. За нею следовали коротенькие песенки-загадки, завершающиеся обязательным рефреном, подчеркивающим неизбежность предсказания, например: *Кому поём, тому с добром, правда сбудется, не минуется!* В некоторых традициях, но далеко не везде, порядок песенок был строго фиксированным. Исследователями, специально изучавшими обряд гадания под песни, было замечено, что разгадка одной и той же песни может меняться в зависимости от того, кому эта песня выпала. Достаточно яркий пример такого рода содержится в публикации А.Мехнецова белозерских подблюдных песен. Следующая песня имеет сразу несколько толкований:

Сидит воробей на пере́городе,
Глядит воробей на чужу́ сторону.
Кому поём, тому с добром,
Кому сбудетце, не минуетце!

"Девке достанется — выйдет замуж"
"Молодой — к отъезду, старому — к смерти"
"Парню — в армию возьмут" (131, с. 130).

Оставшееся последним кольцо обычно не брали: "Это лёжань — так худо. Худо этому человеку будет" (там же, с. 107). Вместе с тем сопутствующей функцией подблюдных песен могла быть продуцирующая. Ср.: "Нужно три раза спеть 'Зо́рю' — с одной ноги, одним духом (кончаешь — сразу начинаешь) — лён долгий будет" (там же).

Нужно сказать, что за гаданием под песни во всех традициях непременно следовали и другие виды гаданий. Так, в Одоевском районе Тульской области после того, как девушки выльют воду на перекресток, "со всех (ребят) шапки снимают девки и в каждую шапку кладут что-то: молоток — плотник будет (жених — *О.П.*). Две бабы ждут, чтоб девок панёвой (род юбки, которую носят только замужние женщины — *О.П.*) накрыть, а девки не хотят". В д. Красное того же района сразу после подблюдного гадания "валенки кидали через крышу, ходили ко́лья охва́тывали — па́рно-непа́рно выйдет. Снег хватали на перекрёстках. Принесёт (девушка) и смотрит: какой волос попадётся — либо рыжий, либо седой. А ведь лошадей-то гоняли раньше на колодцы поить, они линяют..." А в д. Тимошино (Глн. Смл.) после пения песен "угольки клали и под блюдо. Если вытянешь тый уголёк тот — это к смерти. — Под какое блюдо? — Ну, на стол клали и тяга́ли. На столе ляжить блю́дом накрыт. Ну, видно там лежал и хлеб, и кольцо, и уголь. Что вытянешь ты — то и достанеца. Уголь — к смерти. Ну, блюдце на столе обёрнуто, под блюдцем лежат. Без песен. Кто клал, тот и доста́ет".

В связи с этим интересно отметить, что в некоторых традициях известны песни, исполнение которых означало откладывание гадания на ночь. Так, если человеку доставалась песня: *Вот уголёчки-пе́чинки в жара́тничок, / К хлебцу-кормильцу в сыро́й земли́,* — то ему "давали по щепотке уголёчков, пе́чинок, и он клал их под изголовье, чтобы приснилось" (131, с. 107 — 108).

В заключение напомним о таких широко известных в святочный период у восточных славян гаданиях, как гадания по "вещим" звукам. Любой природный звук при соблюдении некоторых условий мог приобретать характер символического знака, знака судьбы, смысл которого расшифровывался гадающим, исходя из принятых в данном сообществе представлений (51, с. 25). При сопоставлении двух форм гадания — по "вещим" звукам и при помощи подблюдных песен, последнее явно выглядит как усовершенствованная форма, переводящая и преобразующая природный звуковой поток в культурный.

Из песен, примыкающих к обрядовым, хотелось бы отметить еще и те, что исполняются на *ба́бины*, или *ба́бью ка́шу*, празднуемую на второй день Рождества. С одной стороны, названия этого дня отсылают к поминальной обрядности (46, с. 191), а с другой, осмысление этого праздника самими носителями традиции вызывает совсем иные ассоциации. Ср.: "Ба́бья каша — это наза́втрева Рождества. Это ж Спаситель роди́лся на Рождество. А её ж навещать ходили, деву Марию. Кашу тогда варили — называется бабья каша" (Вздружное Нвл. Бр.). На достаточно большой восточнославянской территории в этот день чествовали повитух — женщин, которые *ба́били* детей, а потому в народе их называли *ба́бками*. Обычно наварив каши, женщины, у которых бабка принимала роды, с детьми шли в гости к повитухе. В небольшом ареале на востоке Брянщины известны специальные песни, приуроченные к этому визиту. Ср.: "Ба́бины — назавтра Рождества. Варили кашу и шли к бабке, песенку пели:

Мы ў бабулечки были́,
Мы горелочку пили́,
Щей погу́ливали...
(Нетьинка Бр. Бр.).

По музыкальной стилистике эти песни очень напоминают бытующие в северной Белоруссии *хрэсьбинские* или *кстинные* песни, исполняемые во время обряда, связанного с крещением новорожденного (см. 133, №№ 196-216). В восточной Брянщине собственно крестильные песни не известны, зато близкие им и по форме, и по содержанию песни здесь звучат в период Святок.

Практически повсеместно на восточнославянской территории развита традиция зимних молодежных собраний, которые происходят в течение довольно дли-

тельного времени и кульминация которых приходится на период Святок. В разных местностях были приняты свои сроки, когда игрались молодежные вечеринки: в Центральной России обыкновенно со дня Кузьмы-Демьяна или Покрова́ до Масленицы, в Белоруссии и западных областях России — с начала Филипповского (Рождественского) поста до начала Великого поста и т.п. Как правило, начало молодежных гуляний совпадало с началом так называемого засиживанья, связанного с переходом к зимним видам работ, таким как прядение для женщин и плетение лаптей и сучение верёвок для мужчин. Значительно реже срок традиционных молодежных гуляний ограничивался только Святками.

Нужно сказать, что в восточнославянской традиции известны зимние молодежные собрания нескольких видов, каждый из которых имел свой "свод" регламентирующих правил. Прежде всего выделяются рабочие собрания, на которые сходились для выполнения определенных работ. В зависимости от местности они поразному назывались: *су́прядки, попря́духи, посиде́лки, ба́ня, ночле́жки* и т.п. Этот род собраний характерен для всего периода прядения, который длился с осени до Великого поста, когда заканчивали прясть и начинали ткать. Однако если осенью (включая Филипповский пост) супрядки собирались в основном вечером, то в Святки они переносились на дневное время, так как в течение двух праздничных недель существовал запрет работать по вечерам. Ср.: "Две ж нядели свя́ток. Пра́здновали, не работали вечера́. Днём работали, а ве́чером собирались и играли. А день прядут, вышивают" (Вздружное Нвл. Бр.).

Посиделки происходили обычно в чужих избах или банях (отсюда и название *баня*), символизирующих чужое, сакральное пространство, придающее самому процессу работ ритуализированный характер. Помещение специально откупали за дрова, хлеб или часть готового продукта (пряжи). Ср.: "По ха́там пряли. Соберутся семь девок, восемь в одной хате. За дрова́. Пустит на неделю семь девок. Один день я топлю, другой день другая топит, третья — свой день топит. Это у нас называ́лося ба́ня. Это мы в бане сидели пряли" (Вздружное Нвл. Бр.). На посиделки приходили не только девушки, но и женщины постарше, иногда с детьми, которые помогали своим матерям — подносили мы́чки. Для того чтобы работа не была скучной, монотонной, пели песни, чаще всего лирические (*до́лгие, протя́жные*). Ср.: "Собирались, говорили: 'Приходите к нам на попря́доху, на поси́делки!' Ну, примерно, к одному хозяину собирается человек семь, восемь прясть. Пожилые и девушки. Ребятишки были — мы́чки подносить. Каждый своей матери подносит... Я там научилася песен мно́га. Спевали песни — тут уж хата вся треща́ла от песен!" (Са́веево Рсл. Смл.). Нередко эти песни называли *зи́мними* (ср.: "Як прядём — зи́мняя песня" — Свенск Слв. Мгл.), *зимовы́ми* (Клт. Бр.), *фили́пповскими* (восточная Брянщина), *нико́льскими* и т.п. В восточных районах Могилёвщины "як пряли в Хвили́повку" звучали *коля́дные* песни — хороводные по музыкальной стилистике, под которые однако не двигались, а работали, сидя на лавках.

Довольно часто посиделки с приходом парней завершались молодежным гуляньем. Причем именно здесь осуществлялся выбор пары для совместного празднования Святок. Ср.: "В коля́ды вечери́нки делали, танцевали. Всю Филиповку перед коля́дами ходят пря́сти. Это называлось ночле́жки. А потом договариваются па́рятся — по па́рам парень с девкой и тады гуляют в коля́ды вместе" (Староселье Шкл. Мгл.). На супрядках не принято было танцевать под гармошку или другие инструменты, но могли водить хороводы с так называемыми "поцелуйными" концами. При этом старшие женщины пели, продолжая работу, а молодежь развлекалась. Не всякое рабочее собрание заканчивалось весельем. Как правило, это происходило только в воскресные или праздничные дни в период Филипповского поста и Великого межговенья, предшествующего Масленице.

Молодежные собрания другого рода отличались тем, что не были связаны с работой, а представляли собой праздничное гулянье. Они также особым образом регламентировались. На большой территории, охватывающей западнорусские области, белорусские земли и граничащие с ними районы Украины, существовало разделение зимних праздничных молодежных собраний на два вида: *игри́ще* или *и́грище* и *вечере́ньки (вечери́нки, вечо́рки, на́ночки)*. В некоторых местах игрища справляли только в святочный период (ср.: "С Рождества́ и до Кряще́нія две нядели бы́ли-бы́ли игри́шши" — Старое Сырокоренье Рсл. Смл.); что же касается вечерок, то они игрались рождественским постом и после Святок вплоть до

Масленицы по воскресеньям и праздничным дням. В других традициях игрища и вечеринки различались по времени суток: первые устраивались днем, а вторые длились с вечера до утра (отсюда — *на́ночки*). В ряде случаев каждое из этих собраний имело свой порядок проведения, состав участников и музыкально-хороводный репертуар, о чем скажем ниже. Однако эти термины использовались и как синонемы, обозначая праздничное гулянье молодежи в святочный период.

Для игрищ и вечеринок так же, как и для супрядок, могли откупать помещение. Ср.: "Приходим, просим, чтобы две недели нам там танцевать. Отдаём полотенце. А потом летом жнём один полный день за полотенце. Мы жнём целый день, а потом это полотенце нам назад отдают. В залог отдаём" (Горяново Рсл. Смл.). В других случаях вечеринки игрались в домах по очереди, но даже тогда за это платили. Ср.: "И у бедных, и у богатых собирались. По очереди. Сегодня у меня будет вечеринка, завтра — у другого. Кто зерно, а у кого нет — немного сала принесём..." (Лобково Пчн. Смл.). Ср. также: "По очереди, у кого девушка. Сягодня у однэй, завтра у следующей хате..." (Докудово Пчн. Смл.).

О том, что вечеринки и игрища выполняли не просто функцию развлечения, но были связаны с некоторым кругом мифологических идей, которые мы постараемся раскрыть ниже, свидетельствует, в частности, и зафиксированный в некоторых традициях факт величания хозяев песнями, если они соглашались пустить молодежь играть, и, напротив, их поругание в случае отказа (ср. аналогичные действия обходчиков в обряде колядования). Ср.: "У нас Свя́тки называются. Каждый вечер мы ходим, танцы справля́ем, вобщем такие карабо́дные песни спева́ем, шуточные игры справля́ем. И вот ходили, ха́ты просили. Вот, бывало, придёшь в хату, попросишь, и который хозяин пускает, мы спева́ем величальную песню. За его благода́рство, што он нам дал хату... Нам каждый день не давали ха́ты. Даже отказывались многие. Тем уже были такие песни — нехорошие — мы пели, штобы его нака́зало. Вот в первую очередь мы, когда, бывало, собярёмся, то исполним песню величальную хозяину: спасибо, благодарим хозяина вот этой песней" (Савеево Рсл. Смл.).

Во многих традициях наблюдается половозрастная дифференциация игрищ и вечеринок. Ср.: "Вечери́нки играли. Избу у женщины одинокой отку́пят: мужики

— сабе́, дети — сабе́, молодёжь — сабе́. Карагоды водили. Игри́ще называлось. От двенадцати до шестнадцати лет — ма́лые, от шестнадцати до двадцати лет — бо́льшие — вечорки собирали, кадрили скакали" (Липовка Хтм. Мгл.). Или: "Вечеринки на Святки: пожилые — сабе́, бо́льшие (невесты) — сабе́, а подростки — сабе́. Так танцевали да играли, что лаптей на один вечер не хватало — под балалайку" (Бакшеево Бр. Бр.). И т.п.

Тем не менее игрища и вечеринки были более всего привилегией неженатой молодежи. Посмотреть на гулянье парней и девушек нередко приходили все жители деревни, однако поведение последних должно было отвечать их социальному статусу. В первую очередь стремились попасть на вечеринку дети. Однако судя по рассказам народных исполнителей, их присутствие там не приветствовалось. Поэтому взрослые использовали разные игровые формы, чтобы удалить детей с игрища. Ср.: "Это раньше было, я вам расскажу. Раньше же водку гнали — оставалась брага. Детей пособра́ли всех да поски́нули им рубахи — сделали 'солдатами'. Да рубашки эти — в брагу! Привели детей к хозяину. Он говорит: 'Что такое? Не может быть, чтобы солдатам нечего надеть было!' А тут их рубашки все в браге! Дети как позаплачут, позакричат, как побегут!" (Лобково Пчн. Смл.). Или: "Приходили молодые женатые. Старые не ходили. Детишки прибегали... Что задумают — пчёлы. Берут корзину (корзина большая, корове сено дают), накрывают её рогожей и жужжат будто пчёлы в корзине. Взрослые их водой обольют — детишки и разбегутся: вот и разлетелись пчёлы. Так делали, чтобы дети не ходили на вечеринку. А ещё — 'коробочник приехал': мальчику на штанишках пуговки подрежут, он тогда побежит, штанишки в руках держит..." (Рябцево Пчн. Смл.). Как нам кажется, эпизод с пчелами имеет кроме игровой еще и мифологическую подоплеку, так как в восточнославянской культуре души умерших могли представляться в виде пчел (о связи пчел с душами умерших см. 61, с. 454).

Подростки также могли приходить на вечеринки и даже присутствовать на них, но не участвовали в играх и песнях молодежи. Ср.: "Када пустють нас (подростков — *О.П.*), мы тада там не участвуем, токо смотрим на их там, какие яны там пают или танцуют. А нам же очень хочеца это всё перенять, и свадебные..." (Лесное Сфн. Смл.). Полноправными участниками вечеринок и

игрищ считались только парни, девушки и молодожены, еще не имеющие детей. Остальным отводилась роль наблюдателей. Ср.: "Если муж и жена придут, которые без детей, так они участвуют с нами, бывало, в карагодах и во всём... Молодые, которые без детей, — участвуют, а кто с детьми — сидят и смотрят" (Лобково Пчн. Смл.). Ср. также: "Я тады была подневéсты! Годов мне восемнадцать было! На ты́и лавки посядуть и смотрять, как молодёжь пляшуть. Ну там оценять (старшие — *О.П.*): которую девку осудять, которую похвалять" (Евсеевка Дмд. Смл.).

Основным музыкальным наполнением праздничных молодежных собраний были хороводные песни (*свя́тошные, святко́вские, коля́дные, коля́дские, карагод на коля́ду* и т.п.), а также плясовые инструментальные наигрыши, под которые танцевали. Иногда игрища и вечеринки различались по количеству присутствующих и по исполняемому репертуару. Ср.: "Пошли на и́грище! — вот мы и ходили, просили хаты. Вечеринка — это уже с гармошкой. Там уже танцы. А вот это и́грище называлось — это что только караводы водют. 'Дядя! Пусти нас на и́грище!' — они уже знали, что это не танцы. Танцы танцуют очень крепко, сильно, что, говóрять, вредить печке. Полы у каго плохие — нас не пускали на вечаринки. А и́грище — тут уже тише. Там, когда бываеть такая песня весёлая — подтанцуешь одна-две на караводе — и всё. А танцующих очень многа. А на и́грища не так многа собирались. Маленьких таких ду́же не пускали, выгоняли, говóрять, вам ещё не время, не пора. Ну, было человек по тридцать-сорок в хате. Только на Святки и́грища устраивали, больше и́грищ не было. А это уже: 'Дядя, пусти нас на вечаринку!' — вечаринка называлася. Это уже с музыкантом, который играеть, и тут уж танцы. Ну, больше танцевали раньше вот эти одиночные — 'Барыня', 'Цыганочка', 'Сара́това', 'Ша́мель', 'Кама́ринскава'... Особенна 'Кама́ринскава' — он очень часто играеть, там дробь развива́ется. И кадриль..." (Савеево Рсл. Смл.).

В ряде традиций были известны запреты на танцы в кануны основных праздничных дней на Святки. Ср.: "Это мы в бане сидели пряли. А игри́ще — в воскресенья. Тогда уже праздновали. А уже на святках две недели танцевали. И то под Новый год не танцевали, под Рождество и под Крещение — не танцевали. А назавтра танцевали и польки, и краковяк, и всё на свете, и вальс, и 'Коха́ночку'. Это под гармошку. А то ребята на балайках играли. И под песни — кричали" (Вздружное Нвл. Бр.). Не всегда, но часто для танцев специально нанимали музыкантов, которые играли целый вечер. Ср.: "В воскресенье соберутся на вечеринку. Девки — закуску, парни — водку. Гармониста нанимали за пять копеек и два яйца каждый" (Липовка Хтм. Мгл.). Или: "Свой вечер наймём: скрипач был, гармошка и барабанщик. Польку, краковяк плясали" (Хвалевичи Ргч. Гмл.). Во многих календарных обрядах отмечается особый статус музыкантов-инструменталистов как ритуальных специалистов, наделенных магическими функциями, способностью своей игрой воздействовать на природу и людей. Как нам кажется, и в период Святок роль музыканта не сводится только к обслуживанию танцев, но заключает в себе и некий мифологический элемент, связанный с качествами музыканта как посредника между мирами.

Наряду с инструментальной музыкой огромное место в оформлении коляд занимают хороводы. По большей части они исполняются в домах во время святочных гуляний молодежи, на чем мы остановимся ниже. Но прежде хотелось бы отметить известную в некоторых местностях традицию петь хороводные песни на улице. Ср.: "Карагод водят зимой и на святки тоже. На горке все сходятся: девки, ребята, пожилые женщины. Бабы песни ка́жут, за руки берутся, кружа́тся. Ребята просят песни каза́ть. Поют бабы, могут и постыдную" (Дерюгино Кмр. Бр.). Или: " — А на улицу не выходили зимой? — Чего? Всё карагоды так-то, выходили. Бывало, старик у нас тут со старухой как выйдуть, начинають песни: 'У ворот, ворот солдаты, молодые скоморохи'. Я вам кричала. Из тей хаты выйдеть, из тей хаты выйдеть. А тогда семьи были в хатах. Карагод собрался — кричит. Кто спать-то захочеть? Так и будуть петь до одиннадцати. Там другой карагод стоить, там — третий..." (Вздружное Нвл. Бр.).

Вернемся к более распространенной в зимний период форме вождения хороводов в доме, на святочных вечеринках. Главнейшей темой, пронизывающей зимние собрания холостой молодежи, является свадебная, связанная с выбором брачной пары. Обязательными на вечеринках были ритуализированные игры, воспроизводящие свадебный обряд, хотя и в сниженном, пародийном виде. Назовем хотя бы такие из них, как *женитьба Тере́шки* и *женитьба Ба́харя*, известные в Белоруссии и на сопре-

дельных русских территориях. Ср.: "Собиралась молодёжь, занимали хату. Ребята по пять копеек платили, девушки — по три копейки. Танцевали как хотели. 'Ба́харя женьё' было. Отец мой Ба́харя женил. Как поп всё равно. Сту́пу, что коно́пли раньше толкли, ставят, заслóнку кладут. Палкой об заслонку — жени́ть. Берут парня, спрашивают: 'Ну как, ты думаешь жениться?' Он говорит: 'Да, думаю жениться, но девушку ещё не нашёл'. Ему говорят: 'Ищи!' Потом берут его, как раз мой отец попóм одет. (Парень выбирает девушку, а поп их венчает вокруг ступы — *О.П.*) Да, вокруг ступы. У батьки моего лапоть был привязан к палке — это кадило. И водят их: 'Кругом ду́бы, кругом е́ли, чтоб черти не съели!' — как поп поёт. Ну, поводят, тогда об заслонку (бьют — *О.П.*) — плати за венец! Какие тогда у ребят деньги были? В деревне без денег жили. Ну, может, пятнадцать копеек и найдёт" (Рябцево Пчн. Смл.). Эту же цель — выбора пары и символического ее соединения — преследуют и святочные хороводы, исполняемые в избе. Нередко они завершаются так называемыми "поцелуйными" концами, скрепляющими союз парня и девушки. Во многих местах колядные хороводы разделялись по содержанию на песни, адресованные парню и девушке в зависимости от того, кому предоставлялось право выбора. Ср.: "А потом уже начинаем: 'У нашем о́круге шло три молодца. / Оне шли-прошли, становилися'. Оне станови́тся напротив друг друга. Стро́ем — три парня и три девушки. Каждый себе выбираеть девушку, которая ему вроде как нравится. И потом — кланяются... В конце целуются, и уже три девушки идуть. А потом уже идёть гулянье. Сначала один пойдёть: 'Что ж ты, Ванюшка, не женишься?' Он к девушке подходить, опять девушку вызываеть и целуеть. Теперь эта девушка: 'Ишла Маня по дорожке' — подходить к парню, вызываеть тоже и целуеть. Парень ходить по кругу, ему опять там спевають: 'Ходить молодец молоденький'. Подходить опять к девушке, опять же целуются, ну и потом опять эта девушка ходить по кругу. Там же спевается ещё песня: 'Со цвятком я хожу'. Она платочек кладёть на плечо парню. Целуеть. И парень опять пошёл. На этим уже заканчивается. А потом уже игры: 'соседи', в 'номера', в 'вора', 'круподёрка' и..." (Савеево Рсл. Смл.). На весьма обширной территории по отношению к зимним хороводам наро́дные певцы употребляют также предикатные

конструкции типа *ребят жени́ть, брать жениха́, припева́ть жени́хов, жо́нить парне́й* и т.п., прямо отсылающие к матримониальной теме.

По всей вероятности брачные игры и хороводы (как одна из форм такой игры), обязательные в период Святок, в прошлом были связаны с продуцирующей магией, с представлениями о непосредственной зависимости плодородия земли и плодовитости животных от сексуальной активности людей. Актуальность такого рода магических практик очевидно была обусловлена необходимостью преобразования старого в новое на рубеже смены временного и производственного циклов. Эта линия, выраженная когда-то в допустимости свободного общения полов на Святки, достигает своего апогея к Масленице, повсеместно осмысливаемой как праздник молодоженов.

Преобладание брачной темы на святочных вечеринках естественным образом привело к тому, что на них стали исполнять и свадебные песни. Так, во многих селах Закамья во время собраний молодежи было принято петь свадебные величальные песни холостым парням. На свадебном пиру эти же песни поются неженатым для того, чтобы они скорее последовали примеру молодых. Функция свадебных величаний, исполняемых на святочных вечеринках, по сути остается той же. И это не единичный случай. Использование уже готовых, откристаллизовавшихся свадебных текстов и музыкальных форм для символического соединения пары достаточно часто встречается в календарных обрядах.

Кроме того одним из важных моментов святочных вечеринок было появление на них ряженых, среди которых особое место занимают зооморфные персонажи: конь (кобыла), медведь, волки, индюк, сова и пр. Игровые сюжеты, в которых принимают участие зооморфные маски, продолжают эротическую линию, связанную со стимуляцией плодородия, что уже было замечено исследователями (103, с. 90 и далее). Поведение ряженых в сценках с животными отличается недопустимыми при других обстоятельствах вольностями. Демоническая, иномирная природа зооморфных персонажей часто проявляется в агрессивности их действий по отношению к присутствующим: они бьют их палками, плетью, обливают водой, пачкают, "клюют" деревянным носом и т.п. Ср.: "Кобыла — двое мужчин связаны верёвкой: один туда

передо́м, другой сюда. У одного дуга́, у другого хвост из пеньки́. Накрыты покрыва́лом, а че́реп с конской головы, даже зубы торчали. Приезжают, открывают двери: "Я приехал Лёва с Могилёва! Сыграй 'Русскую'!" Кобыла тогда пойдёт: стук-стук-стук! Потом повернётся к девушкам и из бутылки водой (обольёт — *О.П.*)! Мы думали правда, кобыла это описа́ла нас. Ну, крик!.." (Рябцево Пчн. Смл.). Или: "А мужчины ста́рые сделаются волка́ми — шубы повывернут и хватают девок молоды́х. А другие, которые за волками следят, да с ошмётком. Как дадут девкам по заднице — только держись! Волк хватает, она упирается, не идёт, тогда другой ей по заднице даст и на улицу выставит, за дверь. Это молодые ребята. А мужчины шлёпали — только держись! А ещё делали гуся. Сделают ему нос, мужику, и если какая девка ему не понравится — ущипнёт! Нос из дерева как маска. И клевали" (Лобково Пчн. Смл.). Или: "Лоша́ды, бывало, делали. Лошадиную голову — берягуть яе́. И вот лошадиную голову прице́пять к двум палкам, и на двух палках там два человека. Один впереди, другой сзади. На обе пле́чи положуть, оде́лом завесять. А здесь уже наездно́й. Выезжаеть прямо в хату на лошади на этой. Оне топають так, как лошадь. А этот плёткой сечёть тех, которые сидя́щие на лавках. Быва́ло, столько шу́му наделають! Закрывають дверь, держить один дверь, чтобы только никто не уходил, чтоб кому-то попало как сле́дуеть плёткой! И индюка, бывало, сделають. Индюк — это дугу поставять так во проме́жду ног, а там рукав шу́бный сделають, шубу вывернуть, одеть на себя, и рукав в дугу в е́ту, а на следующую дугу — красную тря́пку. И вот он идёт, этой дугой: ко-ко-ко-ко-ко! — клюёть каждого! Некоторые уходили. И вот эта чу́да была интересная!" (Савеево Рсл. Смл.). В такого рода ритуализированных ситуациях удар скорее всего должен рассматриваться как символическое действие с сексуальной подоплекой (ср. встречающееся в некоторых традициях ритуальное битьё парнями девушек при помощи соломенных жгутов на Масленицу или Святки и многое другое).

Игровые эпизоды с зооморфными персонажами могли сопровождаться пением специальных песен. Ср.: "А ещё Марья, быва́ло, в сову́ какую-то наря́дится. Шубу вывернеть — длинную женскую шубу, — и тоже так: нама́жется, сидить на загне́точке. А тут тогда запя́ють: 'А сова

наду́лась!' А она как полята́ить на де́вык на э́тых! Крику, Господи!" (Липовка Шмч. Смл.). По мнению Л.Ивлевой, откровенно эротический характер действий ряженых "дает основание видеть в них собственно обрядовые действа" (103, с. 90).

Другая группа персонажей — это антропоморфные маски. Среди них особое место занимает маска "покойника", чрезвычайно насыщенная мифологически. С одной стороны, ряженье в *умруна́* актуализирует манистическую тему, столь важную для периода Святок, поскольку она связана с идеей смерти и похорон старого года и культом предков, появляющихся в мире живы́х на грани смены временны́х циклов. С другой стороны, игровые эпизоды с "покойником" практически всегда несут на себе явную эротическую окраску. Это может выражаться как в изображении гипертрофированных гениталий у самого "покойника", так и в его неприличных жестах по отношению к тем, кто подходит с ним прощаться, и в другом. Действия самих прощающихся также отличались сексуальной направленностью. "Умруном" всегда рядился мужчина, а девушек, провожающих его "в последний путь", насильно заставляли целовать "мертвеца". Наконец, игры с "покойником" всегда развиваются по одному и тому же сценарию, результатом которого становилось его "воскрешение". Все это очень напоминает мужской обряд вождения козы, в основе которого также лежит идея смерти и воскресения (см. выше).

Как пишет Л.Ивлева, "для игр с 'покойником' весьма характерен акцент на эпизоде отпевания", причем "разработка этого эпизода всегда осуществляется в русле травестирования: всё высокое и серьезное предстаёт здесь в намеренно сниженном и перевёрнутом виде. Поп бывает одет в рогожу, кадило заменяется старым лаптем, ладан — тлеющим куриным помётом; в функции молитвы чаще всего звучат тексты, которые собиратели затрудняются привести по причине их непристойности" (103, с. 84). С музыкальной точки зрения последние представляют собой откровенную пародию на церковное пение с использованием всех специфических исполнительских приемов, применяемых церковнослужителями. Вместе с тем сама ситуация (пусть игровая) похорон обуславливает включение в ее звуковое оформление и такого чисто фольклорного жанра как похоронный плач. При-

чем в отличие от церковного пения, намеренно пародируемого, причитания над "покойником" исполнялись в полном соответствии с традицией, без каких-либо признаков снижения. Однако в некоторых случаях цель, которую преследовали плакальщицы, состояла в том, чтобы заставить "мертвеца" засмеяться и тем самым обнаружить свое "воскрешение". Ср.: "Очень интересные были игры. Покойника приносили в хату. Вот к этому покойнику тоже прикладáлися — цалýй! Там прúказки спевáли по покойнику. Вот сделается человек просто как покойник. Сделають яму зубы из картошки, такой открытый рот сделають яму. Накрóють полотнóм. Иногда как приносять яго — просто даже жýтко бярёть! Вот, например, положать яго, и какие прúказки там спевáются. Ну, больше чего? Кто засмяётся, чтобы он засмеялся — покойник. Тогда уже яго уносять. А некоторый есть такой, что выдерживаеть всё. Плакали, приголáшивали. Ну, подойдёшь к яму так же, как и к покойнику. И, вроде, в гóлос завыешь: 'Душечка ж мой, куда ты меня покинул, на кого ж ты меня оставил, что ж ты не встаёшь? Встань же ты да посмотри же ты на меня...' Ну, иногда другой сразу засмяётся, тут же яго и уносять" (Савеево Рсл. Смл.). По всей видимости, несоответствие аутентичного звучания плача игровой ситуации и вызывало комический эффект. Кроме того смех в восточнославянской традиционной культуре имел и сугубо ритуальное значение, осмысляясь как принадлежность живого и наделяясь защитными свойствами, ограждающими людей от негативных последствий контакта с "тем" светом (165, с. 101-104).

Кроме "мертвеца" известно и множество других антропоморфных масок, которые так или иначе представляют сферу "чужого". Среди них самыми распространенными являются цыгане, старик со старухой, нищие и др. Все они несут на себе отпечаток демонического начала, что воплощается не только в деталях их костюма (старой, изношенной, рваной одежде), но и в их поведении, включая и звуковое. Достаточно часто ряженые персонажи отмечены печатью безгласия. Исполнители обычно объясняют свою молчаливость тем, что по голосу их можно узнать. Однако дело здесь не только в этом, но и в том, что немота выступает как знак принадлежности потустороннему миру, области смерти. В этих случаях отсутствие голоса компенсируется другими формами общения. И основным "языком" ряженых становятся пластика, танец,

также имеющие свои особенности, которые выражаются в странности, безобразности движений, в разного рода вихляниях и ужимках.

Вместе с тем в качестве альтернативы ритуальное молчание имеет голосовую маску. Ср.: "Тадá шубу вывернем квéрху шéрсти. А тадá на лицо мáрлю одеють, да штанúны нярóвны. И шляпу какую-нибудь. Такúи были вьюшки, что нитки наматывать. Наденешь её на голову́, повяжешь какий тряпкой, так идёшь... Мы как идём одéвшись, так изменя́ем голоса́! Стараемся, чтоб не узнали!" (Городище Влж. Смл.). Часто ряженые намеренно пользовались различными приемами звуковой маскировки, то говоря неестественно высоким, визгливым голосом, то переходя на низкие ноты (более подробно см. 103, с. 147-148). Однако в звуковом поведении антропоморфных масок специфическим нередко был не только тембр голоса, но и язык, на котором они говорили. В одних случаях окрутники широко употребляли разные формы обсценной речи, в других имитировали непонятные присутствующим "тарабарские" языки (ср.: "Говорили по-цыгански, чтоб непонятно было" — Влж. Смл.). Иногда изменяли и дикцию, засовывая в рот всякие предметы (пуговицы, гребень и др. — 103, с. 148).

"Нечеловеческой" была и "музыка" ряженых, которые в качестве "музыкальных" инструментов использовали металлические и деревянные бытовые предметы: печные заслонки, вёдра, сковороды, палки, коровьи колокольчики и пр. С их помощью создавался оглушительный шум, вызывающий впечатление стихийного разгула "нечистой силы". Ср.: "Приходят с терётками, грóхают. А мы уже знаем, что это пришли колядóвни" (Велистó Дхв. Смл.). Наконец, эффект необычности "языка" ряженых может достигаться и чисто музыкальными средствами. Одно из ярких явлений такого рода — так называемые *переговóры*. Они имеют всевозможные исполнительские версии в зависимости от контекста, но в случае с ряжеными "переговоры" представляют собой одновременное и монохронное пропевание участниками действа разных словесных текстов на мотив плясовой песни. Ср.: "Первый поёт: Веретёна не точёны. Второй поёт: В бане веники мочёны. Третий поёт: Я игуменьку люблю. Четвёртый поёт: Жару-пару поддаю. А пятый запевала: Тумба-тумба-тумба. Они (окрутники — *Л.И.*) все стоят и пля-

шут" (103, с. 139). Как пишет М.Енговатова, которой принадлежит специальная работа о "переговорах", они могли сопровождаться также игрой на бытовых идеофонах, например, на печной заслонке (74, с. 143). Среди текстов "переговоров" исследовательница особо выделяет те, что отсылают к старым вещам (ср.: *Шуба рвана без кармана, без подмётки сапоги* и т.п.) — атрибутам ряженья (там же, с. 143), пограничным между мирами локусам (бане, овину и пр.), а также предметам, связанным с зимними видами работ (веретёна, донца прялок и др.). В какой-то степени "переговоры" напоминают обряд "бороны", совершаемый в троицко-купальский период. Однако существенны и отличия: если в "бороне" одновременно сочетаются сугубо обрядовые и разные напевы, то "переговоры" исполняются на один и к тому же необрядовый напев; если в "бороне" главной была задача компрессии времени, то монохронность "переговоров" свидетельствует об обратном. "Переговоры" как неординарная звуковая форма, по всей видимости, служили в качестве одного из "языков", подчеркивающих иномирную природу ряженых.

Этот прием мог использоваться во время святочных вечорок и по-другому. Ср.: "Все девки пляшут, нава́ливают скоморо́шину, а одна баба сидит в углу и с середины слова переговаривает одни слова: 'Веретёны д' не точёны' или 'Пошла тина, пошла грязь' " (74, с. 140). Очевидно, что сидящая в углу баба символизирует некое потустороннее существо, находящееся в другом, по сравнению с девушками, хронотопе, что выражено чисто музыкальными средствами: она "переговаривает" как бы поперек их песне.

Таким образом святочные собрания молодежи, несмотря на их кажущийся развлекательный характер, по сути своей относятся к ритуальной сфере. В них моделируется особое мифологическое пространство, где осуществляется контакт с областью сверхъестественного, а все совершаемые в этом пространстве действия имеют магическую направленность, связанную с перестройкой, преобразованием всех отношений как внутри социума, так и за его пределами, и в конечном счете — с обновлением мира.

МАСЛЕНИЧНЫЙ ОБРЯДОВЫЙ КОМПЛЕКС

1.Этнографический очерк

Масленица как один из главных праздников народного календаря давно привлекала внимание исследователей своей многосоставностью и различной направленностью содержащихся в ней элементов. Как совершенно справедливо замечает Е.Дорохова, "функция всех элементов масленичного обрядового комплекса выясняется только в контексте всего земледельческого годового цикла и связанных с ним мифологических и аграрных представлений" (72, с.6).

Масленица в календарном цикле восточных славян занимает пограничное положение между двумя сезонами — зимой и весной, что и определяет ее бифункциональность. С одной стороны, она завершает период зимних ритуальных практик, с другой — открывает весенние, направленные на подготовку полевых работ и стимуляцию роста культурных растений. В некоторых традициях (например, в Белоруссии) на масленицу начинали *гукать весну*, поэтому в поэтических текстах масленичных песен в этих традициях встречаются мотивы, типичные для весенних закличек. Такого рода факты натолкнули исследователей на мысль об изначальной амбивалентности Масленицы: "Встреча Масленицы первоначально была, очевидно, встречей весны, справлявшей-

ся одновременно с проводами зимы. Когда с принятием христианства из-за Великого поста праздник был перенесен на более раннее, еще зимнее время, эта встреча оторвалась от Масленицы и стала отмечаться позднее" (187, с.48). Черты бифункциональности масленичного обрядового комплекса в разных традициях сохранились до сих пор, однако в каждой конкретной традиции доминирующей, преобладающей оказывается либо зимняя, либо весенняя ориентация ритуальных практик, что сказывается и в музыкальном оформлении данного календарного периода.

Несмотря на то что Масленица праздновалась у всех восточнославянских народов, наиболее широко она отмечалась у русских. Вероятно, именно поэтому жанр собственно календарных (обрядовых) маленичных песен известен только у русских, а у украинцев и белорусов встречается лишь в пограничных с Россией районах.

Структура масленичного обрядового комплекса включает в себя не только саму масленичную неделю, но и весь период подготовки к Великому посту. Масленице предшествуют *всеёдная* (так как в ней отсутствуют постные дни) и *рябáя* или *рябая* (получившая свое название в силу того, что в ней чередуются скоромные и постные дни) недели. Последняя зовется также *поминальной* и заканчивается мясным заговеньем. На следующей за ней *масленичной* (*масленой, сырной, сыропустной* и т.п.) неделе уже не едят мясные продукты, а лишь молочные. В конце Масленицы отмечается сырное заговенье, заговенье на Великий пост.

Сама по себе масленичная неделя неоднородна: если первые три дня крестьяне еще занимались хозяйственными работами, но только в дневное время (все вечера на Масленицу — *святые*), то с четверга, когда начиналась *широкая Масленица*, работать запрещалось. Две половины масленичной недели имели свои названия: соответственно *узкая* и *широкая* Масленица или *малая* и *большая*. Три последних дня масленичной недели именовались *прощёными*, среди них особо выделялось *прощёное воскресенье* — центр тяжести всего масленичного обрядового комплекса, — связанное с большим количеством ритуальных практик.

В основе масленичного цикла лежит универсальный для ключевых календарно-обрядовых комплек-

сов у восточных славян сценарий встречи и проводов. Причем, идея встречи/проводов проведена на уровне практически всех субстанционально различных кодов (начиная с кулинарного, кончая персонажным).

Одним из определяющих для Масленицы является **поминальный комплекс обрядов**. Прежде всего обратим внимание на то, что предшествующая Масленице неделя называется *поминальной* (ср.: "Перед Масленкой поминальная неделя завётся" — Новая Погощь Сзм. Бр.), *дзедавóй* (204, с.196), *маслеными дедáми* (там же, с.197). По представлениям крестьян в последние дни этой недели, обычно в пятницу или субботу, души умерших родственников появлялись в домах живущих, которые готовились к их встрече, оставляя угощение на столе. Ср.: "А ще поминальная неделя — Мясоед живóм, пожилú, до пóсту три недели остаётся: первая — всеёдная, другая — поминальная неделя. В субботу рóдичей поминáют. А третья — Масленка. Уже зовётся рóдичи воéнные — перед Масленкой поминáльная суббота. — А почему военные? — Ну, не знаю, шо там... Приходять вячéрать (умершие — *О.П.*). Блины пякóм, як ё — по чáрке выпьем, рóдичей помянóм. А немá — так и так" (Кривоносовка Сбд. См.).

На Масленой неделе тоже ярко проявляются поминальные мотивы. Прежде всего это выражается в ритуальной еде, которую готовят на Масленицу. Основное обрядовое кушанье на этой неделе — блины — обязательный атрибут и поминального стола. Интересно, что деление масленичной недели на две части сказывалось и в приготовлении блинов. Ср.: "На Масленку у нас так былó: у понядéльник пякли блины оўсяны, с оўсяной муки. Понядельник, ўторник, сряда. У чатвéрыг — ужá пашенúшные. У пятницу, у суботу и на заговины — всё эта пашенúшные бляны" (Заборье Дмд. Смл.).

Кроме того во многих местах на масленой непременно ели рыбу (о рыбе, которая в силу своей "немоты" осмысливается в народной культуре как одна из ипостасей душ умерших и поэтому используется в качестве поминальной еды, см. 60, с.19) и овсяный кисель, также входящие в состав поминальных блюд. Ср.: "Блины пекут большие, в сковородку, и разрезают. Рыбу жарят, блины пекут и кисель варили с овса: овёс — мóлоная мука — и намáчивают на ночь, а потом ... вываривают. Это кисель — он белый. Хороший, вкусный, красивый — овсяный кисель" (Дубровка Бр. Бр.).

Нередко первый блин, испеченный на масленицу, предназначался умершим: "его клали на божницу или слуховое окошко для 'родительских душ', а иногда отдавали нищим также на "помин души" (7, с.254). Ритуальное кормление душ могло происходить в течение всей праздничной недели. А в прощеные дни, в названии которых заложена семантика, связанная не только с прощением, но и с прощанием, умерших приглашали последний раз, после чего ходили на кладбище и "прощались" с ними (там же, с.255). Ср. также: "В Калужской области на Масленицу после ужина оставляли остатки еды 'для родителей'; некоторые старухи после ужина 'закликали родителей', то есть выносили стол на двор, а в масленичное воскресение, садясь завтракать, звали последнего умершего "заговляться" (187, с.91).

С поминальным комплексом связаны и запреты на выполнение в этот период определенных хозяйственных работ, причем исключительно женских, таких как прядение и ткачество. Исследователи объясняют существование подобных запретов боязнью навредить незримо присутствующим рядом с людьми душам (46, с.206-207). Особенно эти запреты касались вечернего времени, из-за чего все вечера на Масленой звались *святыми*. Нарушение запрета грозило бедами и неприятностями не только для людей, но и для скота. Ср.: "Кро́сна не навива́ють на ма́сляну, на памина́льну ня́делю. Як мата́еш, прядо́ш на масляну — кале́к дятей раджяют" (Присно Втк. Гмл. — 204, с.196). Или: "А вот эта всеёдная неделя. Когда на коля́дах — ничего нельзя делать, а то с ребёнком что-то будеть. Шить нельзя, ничаго́ нельзя. Может кале́кой телёнок быть, и дитёнок. Есть ла́пики (заплаты — *О.П.*) пришива́ють. Матка мне пуговку пришила — во и пришила. Вот она! ... Ну, это ж на всеёдной нельзя" (Уты Вгн. Бр.). Или: "Понядельник, вторник — работають. Среда — выносять пря́хи. Пря́хи в амба́рчик выносять. А вышивать можно" (Волковка Глх. См.).

Многие исследователи к поминальному комплексу относили и довольно широко распространенную (особенно в южнорусских областях) традицию кулачных боев на Масленой неделе. Ср.: "Кула́чки были. На полдеревни собирутся... мужики. ... С четверга. Три дня кула́чки. Напола́м деревню разобьют и чей конец победит. Чудно́! Если какой конец одолевает, то етой мужик садится на коленки — етого уже не толкают. Если садится на коленки — я сел, не дерусь. А бабы глядят" (Война Кмр. Бр.). Известный этнограф Д.Зеленин по этому поводу писал: "Мы считаем кулачные бои отголоском древней тризны, которая принимала форму состязаний у могилы умершего ('дратися по мертвецы'). Еще сохранилась некоторая связь кулачных боев с днями поминовения умерших, как, например, с масленицей или Троицей" (85, с.378). Этой же точки зрения придерживался и В.Пропп (165).

Поминальные мотивы читаются и в существующем в ряде традиций обычае колядовать на Масленой или предшествующей ей всеёдной неделе (ср. "ма́сляная каляду́ха" — 204, с.198).Так, в Монастырщинском районе (Смл.) на Масленицу ходят колядовать замужние женщины, наряженные в старые, рваные одежды и вывороченные шубы. В названии обряда — *дави́ть мужчин* или *задави́ть коло́дницей* — явно ощущается оттенок угрозы. Ср.: "На Масленицу наряжались и шли колядовать. Их до́рят. Ходят по домам и поют песни ма́сленские. Если хозяин не угостит — ему коло́дку на шею вешали — палку. Тогда уж он откупается" (Новомихайловка). В северо-западных районах Смоленщины также ходили колядовать, но не на Масленой, а на всеёдной неделе, что, вероятно, не случайно, так как именно на этой неделе души предков появлялись в домах живых. В обряде участвовали только женщины, которые рядились в цыган. Ср.: "Хадили ў калядушки, колядова́ть. Вярнее назывались 'цыга́ня'. Собирали, хто што дасть, потом ета сабярём... Я сама цыганкой была и по-цыгански умела говорить... Ну, шубу выворачивали, като́мки вешали, как цыганки хадили (по дворам — *О.П.*). Гадали как цыга́ня. Цыган идеть с пуго́й (кнутом — *О.П.*), и я как цыганка иду и гадаю. Захожу: 'Хозяюшка, такая-сякая, харошенькая, подари, дай кусочек сальца, там чаго можешь, скаро́минки...' Если че́ дають, то гадаю. Сабираемся у квартиру и у нас ве́чер, справляем ве́чер" (Дубьё Дмд. Смл.). Л.Ивлева в специальной работе, посвященной ряженью в народной традиции, отмечает особый статус цыган как персонажей ряженья. Она пишет: "Рассматриваемое понятие само по себе выражает некую сущность ряженья, как бы синтезируя при этом целый спектр свойственных ему идей. 'Цыганить' — это и выпрашивать подаяние, побираться (на акциональном уровне в окрутничестве типа святочного этому соответствует обход дворов, когда группа ря-

женых появляется с мешком и получает от хозяев угощение). 'Ходить цыганам' — это и кочевать, не знать локальной прикрепленности (ряженые часто выдают себя за странников, которые находятся в пути и идут издалека). 'Цыганить' — это и промышлять воровством (данный аспект хорошо просматривается по рязанским материалам автора, где окрутники — 'цыгане' тайком прихватывают с собой кое-что из съестного), и — кроме того — обладать тайным знанием (в ряженье цыганка не случайно демонстрирует свое мастерство гадалки — ворожит на картах или по руке). Таким образом, именно в представлении о 'цыгане' специфически скрестились многие ключевые идеи ряженья" (103, с.64).

Как уже говорилось, в масленичном обрядовом комплексе центр тяжести приходится на конец — проводы Масленицы, которые обычно происходят в прощёное воскресенье. Для русской традиции, по замечанию Л.Ивлевой, характерны два разных способа персонификации масленицы: "Один связан с изготовлением и обряжением специальной ритуальной куклы, второй — с игрой окрутника" (там же, с.102). Чаще всего и изготовление масленичного чучела, и маскирование человека осуществляется только в последний день Масленой, но иногда ритуальный персонаж появлялся уже в начале недели. Ему устраивали торжественную встречу, в течение всей недели *водили* по деревне и в конце концов уничтожали тем или иным способом.

Так, в сумском Полесье на Масленицу делали антропоморфную куклу из соломы и тряпок (заметим, что солома играет исключительную роль во внешнем облике масленичного персонажа): "Из соломы зделають куклу, руки ей поде́лають, галаву́. С тряпкою замотали солому, ленту навешали из бумаги цвятной. Её делали как женщину — Ма́сленка всё же. И сялом идуть, песни пе́ють: 'Ма́сленку провожаем, Великого по́сту дожидаем!' И за сяло вывели и запалили" (Кривоносовка Сбд. См.). Или: "На Масленой самостоятельные (то есть состоящие в браке — *О.П.*) собираются, гото́ются, гуляють, песни пе́ють, танцуют. Ма́сленку зделають такую в рост человека из соломы. В поняде́лок (первый день масленицы — *О.П.*) делають из соломы человека, руки так на́крест, и водять, и пе́ють, и гуляют. При́дуть у́ хату и поставять (чучело — *О.П.*). Пяють, скачуть, за стол садятся. Гуляють. Яго ж (чучело — *О.П.*) несуть... Это называется на ма́сленой коло́дки тяга́ють" (Борови́чи Сбд. См.). В данной традиции *тяга́ть коло́дку* означает устраивать праздничную трапезу поочередно в каждом доме, при этом перенося соломенное чучело в тот дом, где гуляют. В конце недели масленичную куклу уничтожают — сжигают.

Другая разновидность проводного ритуала связана с вождением ряженого персонажа, причем не во всех традициях данный персонаж зовется Масленицей. Нередко к числу масленичных персонажей относится *кобыла*. Ср.: "На Масленую водили кобылу: две-три женщины залезали в дерюгу, делали голову на палке. Рядом дети играли в карагод. Идёт наряженая кобыла. За ней карагод по всей деревне, поют ма́сленские песни" (Синезёрки Нвл. Бр.).

Л.Ивлевой удалось зафиксировать разную направленность ритуального шествия с ряжеными во время встречи и проводов Масленицы: в первом случае процессия двигалась на восток, во втором — на запад. Ср.: "Это в четвер/г/ перед масленицей — встречали масленицу. ... И вот идуть (ряженые — *Л.И.*), две-три в косу бьють. А эты вси идуть и пляшуть — просто 'русского'. И идуть в тот конец, где солнце встаеть: идуть встречать масленицу. Тады пройдеть два дня масленицы, на третий день, воскресенье вечером, все с того конца (т.е. с восточного — *Л.И.*) собираются. Как коромысла они делають из дерева, на двоих (клали его — *Л.И.*); брезент такой клали, рогожу какую — как лошадь. Голову с чего-то делали. Человек сидить (верхом — *Л.И.*). А тут идуть кругом все, провожають масленицу с другой стороны" (103, с.107).

В других местах *водили солдата*. Данный персонаж мог быть представлен как в виде соломенного чучела, так и в виде ряженого (ряженых). Ср.: "На Ма́сленую солдата водили. Его связывали из соломы, надевали штаны, рубаху, картуз, подпоясывали, обували. Его за руки ведут мужики и бабы, скачут сами, и солдат скачет з ими. По всей деревне водили солдата. Растре́плют его, а потом сожгут" (Литиж Кмр. Бр.). Или: "На Масленую солдата водили: бабы наряжались в будёновки, шинели. Идут пять-шесть человек и все наряженые. Ходят по деревне и песни кричат ма́сленские" (Глядино Кмр. Бр.).

Наконец, персонаж, которого выпроваживали за пределы культурного пространства, мог существовать лишь в концептуальной сфере (но не в обрядовой реаль-

ности). В этих случаях его присутствие фиксируется только обрядовой терминологией. Ср.: "Прощёное воскресенье. В это воскресенье водили ма́сленку. ... Побяру́тся рука за руку́, идуть табуном. Туды идуть, туды идуть. А это же Ма́сленка, Ма́сленка! И ма́сленские песни пели! Ма́сленку, ка́же, ведуть. ... Тады ж людей было богато, девок богато. И молодёжь в два ряды́, в три ряды́ идуть и всё это поють ма́сленки. Из конца в конца́, из того села, из того села. Из краю в край прошли и всё. ... Прощёные дни — распрощалися. Ты сабе́ дамо́у, я сабе́ дамо́у. По домам и всё" (Смелиж Сзм. Бр.). К такого рода случаям относится также катание на лошадях в прощеное воскресенье — действие, маркирующее проводы Масленицы.

К разряду проводных ритуалов в составе Масленицы относится и возжигание костров, происходившее в Прощёное воскресенье и нередко носившее название *жечь масленицу*. Обычно в огонь бросали солому и старые вещи, как правило, ошмётки. Ср.:"Солому жгли... Знай, такая, что я зажгу пук (соломы — *О.П.*), да и носишь. Ребята, мужики ходили, все. Ну да, это ходили на поле..." (Сумароково Сфн. Смл.). Нередко старые лапти привешивали и к дугам, когда катались на лошадях в последний день Масленицы. Д.Зеленин полагал, что "костры, которые жгут на масленицу, причем всегда из соломы и старых вещей, также могут быть связаны с культом предков" (85, с.406). По мнению исследователя, "это (возжигание костров — *О.П.*) могло служить и приглашением умерших предков к обильному ужину накануне поста, тем более что существует обычай перед постом не убирать со стола в ожидании покойников" (там же, с.406). В масленичных кострах "сгорала" также и скоромная пища — блины и молоко, которые с наступлением Великого поста исключались из рациона крестьян. Ср.: "В прощальное воскресенье жгли 'масленицу'... Так как это было перед Великим постом, то говорили: 'Молоко сгорело, на седьмой сучок улетело' (Ярославская обл. — 12, с.77). А в Поволжье в огонь кидали остатки блинов.

Таким образом масленичные костры заключают в себе сразу несколько смысловых планов: это и проводы Масленицы как календарного периода, и один из способов уничтожения мифологических персонажей, скоромной пищи, старых, ненужных вещей и выпроваживание духов предков, всю масленичную неделю незримо присутствовавших в мире людей.

Разнообразие масленичных персонажей (мы перечислили далеко не все — см. более подробно 103, 187), существующих как в виде антропоморфных чучел, так иряженых, не может быть объяснено механизмом персонификации самого праздника. Вероятно, их объединяет единая, лежащая достаточно глубоко, мифологическая основа, отсылающая к сверхъестественному, инобытийному миру.

Другой важнейший для Масленицы комплекс ритуальных действий связан с **семейно-брачной тематикой**. Прежде всего в этой обрядовой сфере выделяется чествование молодоженов. Как пишет Т.Агапкина, "молодым устраивали своеобразные смотрины в селе: ставили их к столбам ворот и заставляли целоваться у всех на глазах, 'зарывали' в снег или осыпали снегом, их катали с гор, на лошадях, устраивали им 'целовник' или 'целовальник' — когда односельчане могли прийти в дом к молодым и поцеловать молодую" (7, с.254, см. также 165, 187).

Молодухам (женщинам, первый год состоящим в браке) могли устраивать и другие испытания. Ср.: "Вот серопу́тная неделя. С четверга ужо мы кли́кали ма́сленую. Мама пекла блины, сырники. На Масленую катались только в воскресенье. Запрягали ко́ню и вокруг ездили... А мы уж молодые, какие замуж зашли. У нас уж мя́соед — дак много свадеб было. Вот собярёмся молодые. Санки (в которые лошадь запрягают — *О.П.*). И вот одни стоять, а мы вязём (впрягшись в сани — *О.П.*). А ты́и кричать: 'Ма́сленая — галагу́зка, как тебе, сударыня, да не гру́зко'!" (Рожковичи Сбд. См.).

Кроме того, на Масленицу теща приглашала молодых в гости, где они и жили несколько дней. Зять должен был отплатить за гостеприимство и, как правило, дарил теще лапти собственного изготовления. Ср.: "С четверга или пятницы зять жил у тёщи. Он дарил ей лапти пи́саные или простые" (Глядино Кмр. Бр.). Во время пребывания молодоженов в доме родителей жены, теща совершала некоторые магические действия. Ср.: "Молодые едут к тёще. Тёща мажет зятю волосы на голове маслом, чтоб был ласковым" (Марковка Хтм. Мгл.). Или: "Тёща зятя приглашала. Тёща берёт коровьего масла и голову зятю помажет, чтоб он так к жене примасливался. ... В четверг едуть гулять зять к тёще, она печёть блинцы" (Волковка Глх. См.).

В некоторых традициях было принято, чтобы свекровь в прощеное воскресенье ходила *выкупать* сына.

Ср.: "Раньше богатые жили́ — в четверг зятёй звали. А бе́дныи — у пятницу позоветь зятя... Позвала она его в пятницу, он пятницу, суботу побыл, ну, а я уже пошла в воскресенье выкупать. А в воскресенье я иду выкупать. Бутылку несу да и закусочку там — раньше ляпёшек напякешь. Ну вот иду, на стол становлю́, сваха там ещё што подкинеть. Раньше бедно, но весели́й было́" (Дедоводье Кмр. Бр.).

Оборотной стороной той же идеи чествования молодоженов на Масленицу является наказание не вступивших в брак, не выполнивших своего предназначения. Обязательность вступления в брак достигших половой зрелости в период зимнего мясоеда, по всей вероятности, объясняется существующими в народной культуре представлениями о взаимосвязи плодовитости скота и людей с плодородием земли. Брачные отношения несли в себе продуцирующую функцию, должны были способствовать пробуждению земли и росту культурных растений, обеспечить будущий урожай (ср. осмысление сева как акта оплодотворения земли).

Заметим, что если для русской традиции более характерна форма чествования молодых, то для украинской и белорусской, напротив, порицания и наказания не вступивших в брак в виде ритуала привешивания *коло́дки*. Ср.: "Вешали коло́дки: каторый не жани́вся, каторый девка замуж не пошла! А вешали даже и мушшыны. А таво́, што не жанився! Ну за то и калодка, што вре́мя яму жаница, а ён не жанився. — А колодка — цветочек? — Какой! Как ўвядро́! Вярёвкой завяжуть да на шею — кругля́к (полено — *О.П.*) такой! Вот так два мушшыны держа́ть яго — один жа не справица, а третий вешаеть яму коло́дку. Во и хахочуть! (А ён) потаска́ить, да и ски́неть..." (Шо́кино Крд. Смл.). Или: "А ёсь и так было́: раз ты не жанился — коло́дку тебе привяжуть! Гнилу́ю палку и цвет: 'Вот та́бе гнилая палка, што не жанился, а цвет — ну ладно, што маладой! ... Што ты ста́рый — гнило́й будешь, как эта коло́да, раз ты не жанился. Не женишься и сгниёшь как эта калода!' — так говорят бабки на няго. — А цветок зачем? — Он должен жанихом быть, а он, значить, не исполнил, не жанился. А девушке, значить, приедуть сваты, а она не йдёть, откажеть — то и этой!" (Шапы Дмд. Смл.).

Изучая связанный с колодкой масленичный ритуал, исследователи пришли к выводу, что *колодка* в контексте ритуала выступает как пара для не вступившего в брак. Парня "женят" на колодке (раз он не нашел себе

другой невесты), а девушку "выдают за нее замуж" (9, с.28). Отсюда и явно просматривающиеся в данном ритуале свадебные элементы. Ср.: "Вешали ребятам. А я сама вешала ребятам колодку! Парню, который не жанился. Ну вот, бумажный етот цве́тик как вот, когда девка выходит замуж — цвяты вот такие. Вот сюда (на шею — *О.П.*) повесят — вот ето колодка называлась. — А кто ему вешал? — Женщины. Девки — не, замужние!" (Громашёво Рсл. Смл.). В этом смысле показательна и обрядовая терминология. В д.Шапы (Дмд. Смл.) говорят, что парню *приселили́ коло́дку*. О том, что ритуал с колодкой представляет собой по сути дела свадебный ритуал, свидетельствует и известная в русско-белорусском пограничье масленичная игра *женить Ба́харя*. Ср.: "Собирають в одну квартиру, приносять выпивку, приносять закуску. Девки и парни, ўсе вместе. И гуляють, выпивають, песни поють. Колодку вешають ему, ей — ленту с цветом. И проздравляють их. Ждём вясны, красного яйца. Вы обязательно должны, гово́рить, жениться. Вот и всё. Весь Ба́харь..." (Студенец Шмч. Смл.).

Иногда наказание не вступивших в брак приобретает и другие формы. Например: "А девке дають ты́чку (палку — *О.П.*) и кажуть: 'Иди, гоняй вирябьёв! Раз замуж ня вышла. Вот иди теперь, гоняй вирябьёв!' Это на́смех. Зовётся это стреха́ у нас: 'Под стряхо́й гоняй вирябьёв, раз не схотела замуж идти'" (Очкино Сбд. См.). Этот обычай, как нам кажется, обнаруживает параллели с уцелевшим в святочной обрядности Полесья обрядом под названием *гоня́ты воробухы́*, который Л.Виноградова связывает с ритуальным изгнанием душ (46, с.219).

Третий комплекс обрядовых действий на Масленицу имеет ярко выраженный продуцирующий характер и соотносится с аграрной и скотоводческой деятельностью человека. Он включает в себя магические практики, направленные на усиление роста культурных растений, а также обеспечение здоровья и плодовитости скота.

Сначала рассмотрим **цикл земледельческих продуцирующих ритуалов**. Все они связаны не с хлебными злаками, а с волокнистыми растениями — льном и коноплей. Прежде всего к такого рода обрядам относится ритуальное катание с гор с соответствующей мотивировкой. Ср.: "Говорили ста́рые: 'Поедемте на долгий лён прокото́имся!' Сделают санки и пойдут. Уже пожилые катались, на долгий лён на Масленку. — И значит, кто больше укатит-

ся? — Да, лён будет больше той" (Арельск Трб. Бр.). Магический характер катания подчеркивается в народной традиции разными деталями. Так, например, сани, в которые запрягают лошадь и на которых, вывернув оглобли, на Масленицу съезжают с гор, нужно было непременно украсть, своровать. Ср.: "... Бывало, сани украдешь у кого там... Молодежь, сани украдем там... У батьки моего раз украли сани. Так на сани як навалются — и с горы тады катаются на этых на санях..." (Грачево Мнст. Смл.).

Кроме того, для катания с гор делали специальные предметы. Мужчины катались преимущественно на так называемых *козлах* или *козах*, сделанных из дерева. Ср.: "Козы делали: вот на низу такая во, доски со згибом, как саночки, а потом две спереди палочки, две сзади (как ножки — *О.П.*), зверьху яще доска на ету палочку набиваетца" (Пензево Дрг. Смл.). "Человека три парня сядуть, едуть на козлу" (Шапы Дмд. Смл.). Девушки же и женщины катались на *морозянках, ледянках, котлях, гавнянках, гавняшках* и т.п. Весьма показателен материал, из которого делали *морозянки*: это решето, обязательно куделя (что, видимо, не случайно, поскольку катались "на долгий лён"), и, наконец, навоз (с чем связана последняя группа названий). Присутствие навоза, возможно, также объясняется продуцирующей магией, но направленной на домашних животных. Ср.: "Вот решето, как муку сеять, только большое. Беруть это решето, кладуть вот так вот ниц. Раньше куделя такая — туда настилають, укрепляють, щоб она не выпала... Укреплять яе, накладуть коровьего кала туда, поливають водичкой. Она замерзаеть, намерзаеть лёд, высокий становится, потом на гару валакуть яе и с горы. И вот ребята бегять, сидишь, она ж круглая — ноги-то куда? — ноги торчать! Вот сидишь, ребята бегять, за нагу возьмуть — раз! — крутнуть да и побежали. А ты едешь — крутисся-перекрутисся!" (Никонцы Рдн. Смл.). Более того, в некоторых традициях с гор съезжали на донцах прялок. Ср.: на Масленицу "обливають гору водой, прокатятся под бугор на донцах, а потом идём с донцев, эту песню играем: 'Вот родись мой лён, ладо-ладо'!" (Гурьевка Дбн. Тл.). Или: "На масленицу жгли солому, водили круги, на донцах катались, чтобы лён рожался" (Немцово Одв. Тл.). (См. также 85, с.380).

На Масленицу следовало добросовестно относиться к выполнению ритуальных действий, в противном

случае человека ждало наказание. Ср.: " — А кому вешали колодку? — Кто плоха катаетца! Морозянка разломалась. А тады колодку вешаем, прагоним яго оттуда, дярёмся з им!" (Прелёво Дхв. Смл.). Обратим внимание на многозначность колодки, которая используется во всех случаях, когда требуется наказать провинившегося, не выполнившего своего долга.

С этой же целью — стимуляции роста растений — катались и на лошадях, убирая их нарядными платками, скатертями и полотенцами. Ср.: "На масляной няделе катаюца на конях у шэлковых платках с бальшой бахрамой, штоб лён хароший радил" (Грабовка Гмл. Гмл. — 204, с.196). В некоторых традициях катание на лошадях практиковалось только в последний день Масленицы и связывалось с ее проводами.

Чтобы вызвать мощный рост волокнистых растений, совершались и другие магические действия. Ср.: "Вот даже попов катали на длинный лён на Масленку... Привозили попа и катали по полям на длинный лён. Прямо по снегу..." (Лесники Рсл. Смл.). В западных восточнославянских традициях встречаются и ритуальные танцы *на долгий лён*, что более характерно для западных славян (например, поляков, см. 4). Ср.: " — А не катались на долгий лён? — Нет, то ж танцуют на долгий лён! Ну, говорять, давай на долгий лён станцуем!" (Рябцево Пчн. Смл.). Или: "(Песни пели) — на горе катались и так, всё, бувало, пляшем. Ты знаешь, как это бувало, молодые выскочим на двор — пляшем!" (Евсеевка Дмд. Смл.).

Поскольку земледельческие продуцирующие обряды на Масленицу касались исключительно льна и конопли, то и само чучело Масленицы иногда делали из предметов, используемых при прядении и ткачестве. Ср.: "В субботу вечером собираются гости, садятся за стол. Масленица уже приготовлена: пряслице, на пряслице — куделя шерсти, веретено. Нарядили Масленицу очень красиво — платочком, всякими нарядами. Масленица готова, лошадь около дома готова, возок. Потом все гости берут Масленицу и несут её. Все гости должны взяться за неё — кто за шерсть, кто за пряслице, кто за веретено. Несут её медленно, сами на сани садятся. Едут до туда, до куда хорошая дорога. Расстилают скатёрку, берут угощение. Масленицу разряжают, прячут, говорят: 'Она ушла в лес!' Гости угощаются и поют песни" (Кадино Мнст. Смл.).

Лен и конопля — культуры, связанные с женским трудом, поэтому в большинстве традиций Масленица воспринималась как женский праздник. Недаром в некоторых местах (например, в западном Поозерье) к ней приурочивались *ба́бьи бры́ки* — женские празднества, часто сопровождавшиеся вольным поведением эротического характера, сквернословием и т.п., причем присутствие мужчин на "бабьих" гуляньях категорически запрещалось. Женский характер праздника проявляется и в ритуальных обходах дворов в масленичный период. Их совершали только женщины, избивая мужчин палками. Кроме того, общая трапеза колядующих на Масленицу могла происходить лишь в доме, где нет мужчин. Ср.: "Эта на всеёднай няделе. Вот ходили цыгане, мы сами ходили, нас дари́ли. Сала давали, круп хто давал. Тада соберёмся у́ адну хату, де мужика нет, кане́шно. Где мужики есть — ето не очень! Тады там суп варим сабе... Хадили, хадили... наряжались цыганами, нас мужуки́ пытались раздеть! А мы их палками! Например, я цыганка была, а цыган мой (тоже ряженая женщина — *О.П.*) уже бил тавó мужука палкою... Ну так, плясали да как цыгане: 'Гак, гак!' А песни не пели..." (Шапы Дмд. Смл.).

Как справедливо замечает Л.Ивлева, ряженье "по преимуществу является способом символизации демонологических представлений. Вместе с тем, необходимо помнить, что отдельные ритуалы различаются половозрастным составом ряженых участников (в одних случаях преобладает молодежь, в других — мужчины, в третьих — женщины), временем отправления (не только календарным, но и суточным), а также списками персонажей" (103, с.121). В связи с достаточно ясно читаемой, на наш взгляд, женской основой масленичного обрядового комплекса (ко всему прочему напомним также о существующих на Масленицу запретах исключительно на женские виды работ), возьмем на себя смелость высказать предположение о появлении в мире живых в этот период именно женских духов — опекунов хозяйства. Данная гипотеза нуждается, однако, в более серьезной аргументации и проверке.

К сказанному хотелось бы добавить еще одно. В зимний период существует большое количество магических практик, связанных со снегом. Причем, их характер наводит на мысль о том, что снег является (подобно троицкой зелени, хлебным злакам — см. выше)

одной из ипостасей душ умерших. Снег используется для гаданий (ср. гадания на троицкой зелени), на талой снежной воде замешивают блины на Масленицу. Кроме того, снегу в зимней обрядности приписывалась ярко выраженная продуцирующая способность. Недаром именно со снежных гор катались *на долгий лен*. В большом количестве масленичных игр и забав со снегом ясно проступает и его положительное воздействие на здоровье и плодовитость людей. Достаточно широко на русских землях известен обычай на Масленицу катать по снегу, обсыпать снегом, закапывать в снег молодуху или новобрачную пару. Ср.: "Маладая ти прийдеть на горку, — недавно пажанились, — бывало её повалят, уси вярьхом на её садятся — и покатимся под горку!" (Горлово Рсл. Смл.). Ср. также: "Как женився вот-от, а Мёжговиньёто, до Цистово-то понедельника-то доживут, знацит, в избуто приходят взрослые большие робята: 'Ах, ах, попали! Надо выкатать, щобы цисто были молодые, настоящие!' Сперва жониха возьмут, потом невесту. В соловóк (=сугроб) заведут, столкнут ея в соловóк-то, подóв загнут, туда снегу напóрхают, к ногам, робята. Отряхивайсе! А этому-то мужику-то дак под рубаху напехáют да за опýшку напехают туда-то (=в штаны). Толькё посмиюцця: 'Не лёд ломав, а грезь топтав'!" (Дягилёво Харовского р-на Вологодской обл. — 164, с.256). Показательно, как нам кажется, и то, что снег в некоторых традициях связывается как с ритуальным обходом дворов (ср. запрет на колядование, если не выпал снег), так и с поминальными днями. Ср. представление о том, что на *всеёдной (поминальной)* неделе непременно идёт снег: "— А как неделя перед Масленкой называется? — Всеёдная, что снег идеть крепко. Говоря́т. Ну, перед масленкой всеёдная. На ей крепко — у! — говóрить, ну, нема́ снéгу, ну, поды́йде всеёдная, дак бýде снег!" (Красная Слобода Сзм. Бр.). Но для подтверждения высказанной гипотезы требуется обобщение большого количества систематически собранных фактов.

Кроме земледельческих продуцирующих обрядов, на Масленицу совершаются и другие, связанные со скотоводческим циклом. В этом смысле особо выделяется четверг масленичной недели (в том числе и терминологически), с которого собственно и начинается Широкая масленица. Ср.: "А масленка тоже: днём прядуть, а вечером все собираются гулять куда-нибудь. А на коровське свя́то того не пряли... Усярёд Масленки бываеть. У́ чатверьг бываеть. Обычно коровське свя́то в чатверьг. И празднова-

ють — блины пякуть. Тады́ за́говины ма́сляные, на после́ за́говины. И тут уже ешь и пей, а наза́втрева и лоску́тика блина не дадуть ма́сляного. Коров уважали — вот и коро́вське свя́то" (Никонцы Рдн. Смл.). Или: "— На Масленицу как назывался этот четверг? — Чистый. Пекли блины, чтоб телятки были гладки" (Кляриново Рдн. Смл.).

Наконец, по окончании Масленицы, в первый день Великого поста, называемый *крива́м, чи́стым, ши́льным, ни́цым, бе́лым, горба́тым* понедельником, совершались очистительные обряды, призванные освободить человека от грехов и скоромной пищи. Мужчины *полоскали зубы* (то есть пили водку), устраивали кулачные бои для *вытряхивания блинов*, женщины мыли с особым пристрастием посуду, очищая ее от остатков скоромной пищи и т.п. (7, с.254-255). Ср. также: "Раньше провожали (масленицу) ужо как за́говины под крово́й поняде́лок — вечари́нка. Там прощаютца, идуть на по́лный пост. Ну так поцалуютца, что до свидания, прощай, прощай, прощай... Крово́й поняде́лок — после Масленицы. А таво́, что были пьяныи, кри́вица народ ещё с пьянки, а раньше была гульня́, пьяныи были́... друг к другу в гости ездили" (Шокино Крд. Смл.). Или: "Шилово́тик — понядельник после Ма́сленой. Топят баню — ши́лом масло выгонять" (Кадомы Рдн. Смл.). Или: "Ма́сляная — сы́рная. С четверга — широ́кая ма́сляная. После масляной первый понедельник — ни́цый — ниц лежат, отдыхают" (Мостки Нвл. Бр.). В д.Волоковая (Смл. Смл.) понедельник назывался *бе́лым* — ходили в баню и мылись до бела.

Несмотря на амбивалентность, в масленичной обрядности ярко проявляется ощущение конца, завершения важного этапа в жизни природы и человеческого социума. На заговенье просили друг у друга прощения за все грехи и обиды, содеянные в течение года, прощались "как на смерть". Масленица подводит итог и всем матримониальным обрядам года, поскольку именно на этой неделе происходило окончательное отчуждение молодой женщины от родного дома и социальное признание свершившихся преобразований, связанных с изменением статуса не только новобрачных, но и всех их родственников. Более того, вписывание брачной обрядности в календарную в этот период сообщает первой иную степень значимости, придает ей космическое звучание (19, с.88).

Праздник жизни, выражающийся в чрезмерности во всем: еде, питье, безудержном веселье, эротической подоплеке многих ритуальных действий, оргиастичности поведения, истовости пения и т.д., — предшествует временному "замиранию", затишью, необходимым для последующего возрождения и перехода к новому природному циклу.

2. Музыкальное оформление масленичного периода

Масленица — один из самых веселых праздников, и музыкальный код является одной из важнейших его составляющих, недаром народные исполнители говорят, что на Масленицу вся деревня *трещит* от песен. Звуковой код этого периода чрезвычайно насыщен и богат и включает в себя довольно большое число не только музыкальных жанров, но и другие звуковые проявления. Особое место среди прочих занимают собственно обрядовые масленичные песни в зоне их бытования. Напомним, что жанр календарных масленичных песен более всего известен у русских и в пограничных с Россией районах Белоруссии и Украины. Территория его распространения достаточно обширна и простирается от южных районов Псковской и Новгородской областей на севере до сопредельных с русскими украинских земель — на юге. В более восточных русских областях и на Украине, где не зафиксированы собственно обрядовые масленичные песни их место нередко занимают хороводные и лирические приуроченные песни. Условия их исполнения практически не отличаются от условий исполнения первых, что позволяет предполагать и в их звучании наличие магической функции. По всей вероятности, в период масленичных гуляний пение как таковое (вне зависимости от жанра исполняемой песни) являлось одной из магических практик, которой придавалось исключительное значение. При этом на территории распространения собственно обрядовых масленичных песен параллельно с ними могли звучать также и песни других жанров.

Три названных музыкальных жанра играют главенствующую роль в музыкальном оформлении Масленицы. Но кроме них достаточно большое место занимают и другие, такие как плясовые песни, частушки, инструментальные наигрыши и пр.

Прежде всего обратимся к собственно обрядовым масленичным песням, поскольку именно они концентри-

руют в себе все основные смыслы и значения, связанные с пением и человеческим голосом как его инструментом в период Масленицы. В других жанрах семантика пения выражена более опосредованно.

Обрядовые песни занимают исключительное положение в музыкальном коде масленичной обрядности еще и потому, что их исполнение в этот период в отличие от других музыкальных жанров было обязательным. Только в тех случаях, когда хороводы или лирические приуроченные песни служили в традиции как бы заместителями собственно обрядовых песен, на них тоже распространялось это требование обязательности звучания.

Многие исследователи отмечали многозначность масленичной обрядности и входящих в ее состав ритуальных практик. Располагаясь на стыке сезонов (зимы и весны), Масленица отличается амбивалентностью, что сказывается в различной — ретроспективной и перспективной — ориентации масленичных обрядовых действий. Неоднозначность масленичного обрядового комплекса нашла свое отражение и в его музыкальном коде, на что неоднократно указывали этномузыкологи, занимающиеся изучением календарных жанров музыкального фольклора восточных славян (см. хотя бы 96, 72, 245 и др.). Причем, бифункциональность масленичного комплекса в музыкальном коде конкретных традиций может проявляться по-разному.

На достаточно большой, в основном русской, территории, где масленичные песни представлены одним типом напева (подробную его характеристику см. в 72), хорошо известным по сборнику Н.Римского-Корсакова (171, № 46), они исполняются только в течение масленичной недели, и ярче всего в них проявляется "проводная" семантика в соответствии с осмыслением в данных традициях Масленицы как проводов зимы. Встреча же весны здесь отнесена на более позднее время и оформляется специальными напевами весенних закличек, представляющими собой совершенно самостоятельный жанр (72, с.24). Таким образом, несмотря на многоаспектность масленичной обрядности музыкальный код в этих традициях акцентирует именно ее "проводную" сторону, хотя используется для обозначения и других ее граней.

Другой тип масленичной традиции представлен в русско-белорусском пограничье (смоленско-могилевс-

ком). Здесь масленичные песни выполняют функцию весенних закличек, с чем связана их двойная атрибуция народными исполнителями. Эти песни называют и *ма́сленскими* и *весе́нними*, считая, что весна начинается с Масленицы (72, с.24). Что касается музыкальной стилистики данных песен, то их напевы (которых несколько) характеризуются чертами, типичными для песен весеннего цикла, и на основной территории своего распространения выполняют функцию весенних закличек. Весенние заклички звучат обычно с Благовещенья, однако в смоленско-могилевской традиции начало их исполнения отнесено к более раннему времени — к Масленице, что повлекло за собой появле́ние группы распеваемых на весенние напевы специфических поэтических текстов, где присутствуют мотивы, связанные с атрибутами масленичной обрядности (блинами, сыром, маслом и пр.). На весенний характер этих песен указывает и гуканье в конце строф, не свойственное календарным песням зимнего цикла, а также и сроки их исполнения, не ограничивающиеся масленичной неделей, но охватывающие и период Великого поста (72, с.24). В данной традиции на Масленицу оказался перенесен обряд закликания весны, что более всего проступает не в ритуальных действиях, а в музыкальном коде масленичной обрядности.

Наконец, на юге ареала масленичных песен происходит как бы наложение двух музыкальных масленичных традиций. Празднование Масленицы и встреча весны, отмечаемая в день Сорока мучеников (Со́роки), здесь разведены во времени, однако, как справедливо отмечает Е.Дорохова, "музыкальный материал сосредоточен вокруг масленичного комплекса" (там же, с.24). Причем, масленичный песенный цикл, чрезвычайно развитый в данной традиции, представлен большим количеством музыкальных форм. Вероятно, поэтому внутри него намечается функциональная дифференциация напевов: часть из них (в особенности напев, известный по сборнику Н.Римского-Корсакова) можно считать собственно масленичными, связанными с проводными ритуальными действиями, другая же их часть выступает в функции весенних закличек, что отражается как в их музыкальной стилистике, так и в корпусе распеваемых на эти напевы поэтических текстов. "Показателен и факт исполнения некоторых из этих напевов на 'Встре́чанне' (Сре-

тение), 15 февраля, когда, по народным представлениям, зима с летом встречается" (там же, с.24). Однако и те, и другие напевы народные исполнители называют *ма́сленскими* и поют только на масленичной неделе.

Различия в сроках исполнения масленичных песен в обозначенных традициях Е.Дорохова объясняет, и мы солидарны с ее мнением, влиянием церковной традиции на жизнь народной культуры. Она пишет: "На русской этнической территории, где христианство в большой степени воздействовало на традиционную культуру, наиболее сильно сказался запрет пения в Великий пост, в результате чего сроки исполнения масленичных песен (в том числе и с текстами, характерными для весенних закличек) сдвинулись к его началу, в то время как ритуал встречи весны, оставшийся в зоне весеннего равноденствия, уже не сопровождался пением специальных песен. На территории же русско-белорусского пограничья, где традиционная культура сохранилась в более архаичной форме, масленица открывает весенний сезон, что нашло отражение как в ритуальных действиях, так и в текстах масленичных песен, причем они исполняются на протяжении всего Великого поста, несмотря на запрет пения в этот период" (там же, с.7).

Хотя для этномузыкологов совершенно очевидна различная и стилистическая, и смысловая ориентация масленичных песен, тем не менее почти во всех традициях условия и обстоятельства их исполнения на масленичной неделе обнаруживают удивительную близость и за редким исключением практически совпадают. При этом ярко проявляется полифункциональность масленичных напевов, связанная не только с их атрибуцией как зимних или весенних, но и с другими аспектами масленичной обрядности, что вытекает как из содержания поэтических текстов, так и из весьма разнообразных условий их исполнения.

В отличие от других календарно-песенных циклов (таких, например, как троицкий или жатвенный) в масленичном песенном цикле у напевов (но не песен!) не существует структурных функций, связанных с маркированием начала или конца ритуально отмеченного периода. Все они поются в течение всей недели и в равной степени служат музыкальным знаком данного временного отрезка.

Для удобства дальнейшего изложения выделим тематические группы масленичных песен. Попытки такого рода уже предпринимались исследователями (см.,

например, 72, 157). Мы вполне согласны с Е.Дороховой, считающей, что поэтические тексты масленичных песен могут дать некоторую полезную информацию в отношении их функции и связанных с Масленицей мифологических представлений (72, с.22).

Во многих традициях масленичные песни сами́ми исполнителями разделяются на *до́лгие (дли́нные)* и *коро́ткие (ма́сленые припе́вы, ма́сленские припе́вки)*. Причем, такое разделение песен никак не связано с типами напевов, а учитывает лишь "длину" поэтического текста, в силу чего как *долгие*, так и *короткие* песни могут исполняться на один и тот же напев.

Долгие масленичные песни содержат, как правило, поэтические мотивы, касающиеся празднования Масленицы: ее встречи (*А мы Ма́сленицу дожида́ли, / У вако́шечко погляда́ли...*), проводов/похорон (*А мы масленицу проката́ли, / Да у ямочку закопали...*), катания на горе и ритуальной пищи (*Мы на горушку выходи́ли, / Сыра з маслицем выносили, / Сыром горушку укладали, / Маслом горушку поливали...* и т.д.) и т.п. Ярко выражен и мотив осуждения Масленицы за обман (*А нас Ма́сленица сподмани́ла, / На Великий пост посадила...*).

Второй круг сюжетов *долгих* песен соотносится с обычаем посещения молодухами (первый год состоящими в браке) своих родителей, поскольку считалось, что именно на Масленицу заканчивался цикл свадебных обрядов, и происходило окончательное отчуждение молодой женщины от своего рода. В текстах этих песен ярко проступают мотивы жалобы, прощания, расставания навсегда.

Третью группу текстов объединяют весенние мотивы — "замыкания" зимы и "отмыкания" лета (например: *Га́лочка-ключ́ница, / Вы́лети с-за́ моря, / Вы́неси два́ ключа. / Ты замкни́ зиму́, / Зиму́ холо́дную, / Отомкни́ лето́, / Ле́течко тёплое...*). Мы перечислили лишь основные поэтические мотивы, кроме которых есть и другие, менее значимые.

Короткие масленичные песни чаще всего бывают связаны с двумя содержательными блоками. Первый включает в себя осуждение не вступивших в брак (например: *Ах ты Ма́сленица — белый сыр, / А хто не жани́ўся — сукин сын! / Ма́сленая — бе́лая мычка́, / А хто замуж не пошла — сукина дочка!* и т.п.), а также перебранки молодежи (парней и девушек) и жителей соседних деревень,

то есть так или иначе соотносится с регулированием и утверждением социальных норм.

Другой содержательный блок представлен бранными песенками (нередко с использованием экспрессивной фразеологии) в адрес самой Масленицы.

Во всех без исключения традициях пение масленичных песен — прерогатива чисто женская. Ср.: "Посряди деревни сабираютца и песни пают женшчыны. Вся деревня. Вси женшчыны, кто может петь. Вечэром, в первый день. Дак аны часа два там песни пают ма́сленскии" (Рудня Влк. Пск. — 157, с.18). Или: "В Масленицу это уже разрешено́ петь ма́сленские песни, а в пост — это уже говейные. Всё как-то по вре́мя было: какое время, такие и песни. С понедельника пели (масленичные песни — *О.П.*). Большая роль была бабы абы девки (в пении песен — *О.П.*)" (Война Кмр. Бр.). Чаще всего песни исполняли замужние женщины и молодухи, кое-где в этом могли участвовать и девушки, а в некоторых местах масленичные песни *играли* только пожилые женщины, что будет видно из приводимых ниже высказываний исполнителей.

Обращает на себя внимание и время звучания песен. Повсеместно их пели только вечером, после захода солнца. Ср.: "И день прядём. А вечэр счытался — праздник бальшей. Вечэром, как сонце залезет, так работать нельзя. Мы идём тады на горку, 'Ма́сленку' эту спева́им, хто как можить. И паме́ньшие дети и мы, уже взрослыи, и женшчыны маладыи, бывало, ходют да пают" (Боброво Нвл. Пск. — 157, с.18; см. также в последующих интервью устойчивое указание именно на вечернее время исполнения масленичных песен).

Особое значение народные певицы придают и характеру звучания масленичных песен. Это должно́ быть громкое, напряженное, истовое пение — "на все роты́ кричали" (Дедоводье Кмр. Бр.), "масленские песни пожилые играли — аж ли́хо!" (Бакшеево Бр. Бр.). Ср. также: "Песни пели на улице. Собярёмся гурто́м и вечером, ето как Масленая подошла, так каждый вечер мы выходили. Песни пели тольки вечерами, каждый день, аж вулица стонет!" (Рожковичи Сбд. См.). Или: "Повыше заберутца и пают эту ма́сленую песню. Штоб выше ле́су голас подымался" (Костелёво Влк. Пск. — 157, с.19).

Для того чтобы зычное пение было слышно как можно дальше, специально выбирали высокие места, от-

куда звук хорошо разносился. Часто пели, стоя на горе (см. выше), на высоком берегу́ реки ("Кажный вечер собираютса бабы. Бывало, приде́шь на берег: и там пают, и ва у́сих старонах это голас раздается..." — Марьино Влк. Пск. — 157, с.269, комментарий к № 61), забравшись на крышу ("Ну, ещё на крышу, бувало, залезешь, да штоб далеко слышно было!" — пос. Остёр Рсл. Смл.) и т.п. Чрезвычайно интересен обычай пения на сугробах, существовавший в некоторых традициях. По этому поводу А.Мехнецов пишет: "Исполнители специально отмечают обычай пения на сугробах, 'сумётах'. "Сугробы такии — вон выше и́згаради этай. Тады взбе́ремся на сугроб на этот — баб-то, може, сем, а може, десять, и играем 'Масленцу' " (Остров Нвл. Пск. — 157, с.19). Для нас это свидетельство особенно ценно в связи с высказанной гипотезой о роли снега в зимней обрядности восточных славян. Весьма важным представляется существующее в народной календарно-песенной традиции противопоставление: если песни зимнего цикла исполнялись на снегу, сугробах, то весенние пелись на проталинах, где снег уже сошел; если зимние хороводы часто водили на льду реки, то веснянки пели в ледоход, когда река вскроется.

Масленичные песни могли петь и просто стоя посреди деревни. Ср.: "Начыная с чэтверьга женшчыны сабираютца, сгавариваютца. На вулицы и пают. Кружком вставши и пают" (Аполец Хлм. Нвг. — 157, с.19). Или: "На Масленку так гуляли: вот Маслянца, начинаетца в понедельник масленца. Ну, девушки и маладые женщины выходять на улицу и поють ма́сленские песни. И мущины там присутствують, но поють женщины. Спають масленку, а на следущий день пайдуть, вазможна, на горку кататься..." (Шапы Дмд. Смл.).

Нередко масленичные песни звучали не только на улице, но и в домах, во время праздничных застолий. Эти застолья в разных традициях различались по составу их участников. В одних местах на Масленицу гуляли в основном девушки: "Тада всю няде́лю пают. Раньше ходили по вочередя́м. Справляли кага́лы девушки. По вочередя́м, по квартирам. Кажный вечер, бывало, кажный вечер пели" (Понизовье Блс. Твр.). В других — молодухи: "Ма́сленка — это уже бабы молодыи гуляли, девки не гуляли" (Староселье Шкл. Мгл.). В третьих состав участников гуляний менялся в зависимости от дней недели. Ср.: "Коло́д-

ки тягали (т.е. устраивали праздничное веселье в домах по очереди — *О.П.*) — гуляють к вечеру. С понядельника гуляють старэ́и, а с четверьга — молодёжь собирается" (Жукнево Тлч. Втб.). Ср. также: "Песни ма́сленские и на улице кричали и в хатах кричали. Садились у застолье и ма́сленские кричали" (Салтановка Нвл. Бр.). Или: "Ма́сленские целую неделю — и дома, и на улице покричи!" (Козловчик Клт. Бр.). Или: "Песни ма́сленые пели — в доме сидять... когда гуляли" (Очкино Сбд. См.).

Большое количество рассказов исполнителей о праздновании Масленицы свидетельствует о том, что масленичные песни часто пелись на ходу, по дороге куда-либо. Ср.: "Ну да, это ходили на́ поле, поди́ собяруца, многа народу, ну дяревня ж! — раньше было народу очень многа, деревень-то скока было! И на́ поле! Оттуль с песнями идём када, оруть 'Ма́сленая'. Уже тада по домам, тада уже посто́м никуды" (Сумароково Сфн. Смл.). А также: "Как на работу идуть (уже в советское время — *О.П.*) — ма́слену кричат" (Хоробровичи Бр. Бр.). Или: "С вечо́рок идуть — ма́сленую пе́ють" (Михальки Гмл. Гмл.). Или: "По дяревне ходять, по улице и пе́ють ма́сленские" (Клёновка Хтм. Мгл.). Или: "Кажный день, как сонце за́ лес — идём скрозь дяревню, ребят сбе́ретса чилавек пятнадцать за нам, и мы — песни..." (Свистуново Влк. Пск. — 157, с.269, комментарий к № 78).

Особо выделяется пение во время уличных шествий, связанных с проводами Масленицы, с вождением масленичных персонажей (см. выше о пении песен при вождении кобылы, солдата). Ср. также: "Кобылу водили на Масленой. Дерюгу берут, накры́ются, из пеньки́ сделают галаву́, шею. Вот ету шею зделали, пополам разделяют: тут обмотают и тут. В серёдке сделают язык красный. Из красного матэ́рья, ву́хи поставять. Один веде́ть, так во́, другой с кнутом идеть. Ну такой смех был — до невыносимо! В последний день, загвины мы называли, воскресенье. И песни же кричат ма́сленые!" (Лукинка Кмр. Бр.).

Повсеместно народные исполнители подчеркивают, что более всего пели в последние дни масленичной недели, в том числе и около костров, которые возжигали в Прощеное воскресенье. Ср.: "Соберётся народ на улице: 'Пойдёмте масло жечь!' Зажигают костёр. Как опа́хивало дома́ — все собравши, как на смерть — прощаюца, песни поют. Великий пост настаёт" (Любницы, Эстония — 157, с.21). Или: "На горе вечером бабы собираемся, девки — и поём. [illegible]

[illegible]. Каждый день... "Пойдёмте 'ма́сленцу' споём!" Асо́бе как она уходит — тада́ поём: 'А нас ма́сленца сподмани́ла, на больша́й пост посади́ла!' Что ты! Вот больша-ой костёр делають ребяты, ну, на горе. Там же горить, а мы катаемся и поём — молоды́е моло́душки..." (Комары Блс. Твр.).

Достаточно широко известна и традиция исполнения непристойных песен при проводах Масленицы. Ср.: "Во костёр жгли! Угу, так коло костра ходили пели! Всяко шутки были, ну, такие прямо... не надо ты́е песни петь (шепотом — *О.П.*). — А почему? — Ааа! Пели! Оне похо́бные! Они чой-то какое-то чучело сжигали. А вот видали мы, что были на нём надетые какие-то вот ти рубашки, ти какие платья, повя́зано было..." (Белый Холм Глн. Смл.). Пение такого рода песен несло в себе, вероятно, определенный ритуальный смысл или даже смыслы. Известно, что матерная брань, составляющая основу поэтических текстов песен, исполняемых на проводы Масле́ницы, является одной из форм ритуального поведения и используется в магических целях. Во многих обрядовых ситуациях она выполняет отгонную функцию, функцию оберега, а также продуцирующую функцию (176, с.250-253). Как нам кажется, непристойным песням в составе масле́ничной обрядности присущи все перечисленные функции (И.Земцовский также отмечает роль "земледельческого сквернословия" в связи с Масленицей — 96, с.65).

Другой круг ритуальных контекстов масленичных песен связан с обрядами, касающимися социальных установлений в традиционном сообществе: прежде всего чествования молодоженов и осуждения не вступивших в брак. Эти ритуалы направлены, как нам кажется, на окончательное утверждение нового социального статуса ряда лиц, с одной стороны, и подтверждение социальных норм и ценностей, с другой. Как пишет А.Байбурин, "... брачная обрядность оказывается соотнесенной со всеми ритмами, на которые распространяет свое структурирующее воздействие календарь. Следовательно, 'социализация' новобрачных приобретает более широкий 'космический' смысл". И далее: "С этой точки зрения календарные праздники, посвященные новобрачным, являются способом санкционирования и закрепления происшедших преобразований" (19, с.88-89). Эта "социализация" молодоженов и подтверждение их статуса может осуществляться в разной форме, в том числе и при помощи песен.

В одних местностях было принято песнями величать новобрачных. Ср.: "На Масленицу пару величали: и когда с гор катаются, и ходят (по улице — *О.П.*). На все роты́ кричали!" (Дедоводье Кмр. Бр.). Или: "Песни играли! Хто идеть — песню сыграем: 'На хвосту Иванушка, /Под хвастом — Мариюшка...' И начинаем! Кто сы́неца — тому зыгра́ем, ну так во и играем. — А кто пел? — Девки! Ну, я ж выду, старуха, крыче́ть?" (Леоново Сфн. Смл.). Но чаще всего молодым устраивали какое-либо испытание, и в зависимости от того, как они его преодолевали, их величали или корили. Ср.: "Играли (песни — *О.П.*) об Масле́ной и величали хорошую пару, а плохой паре давали порва́тые лапти" (Долгое Длж. Орл.). Или: "В этат год кто женитца — вот пают. Мыладых сажают на бара́ну, катают на зу́бья! А вот ани вы́кып дают. Вот им пают песни, ани... выкып дают. Вот на бараны́-то в пасле́дний день... привязуть мужуки быра́ну ... К тваёй жаны и падъязжают, барана кверьх зуба́м. Сцоп! 'Жалеешь, што тваю жану пасо́дим на бара́ну?' ... Вы́кып брали, штоб жонку на быра́ну не пысадили. А ана нясёть, тёщца, десяток или два яиц да драчён напе́чена, и ма́слених-та... Вот то́льки не дашь — дак те и на бара́ну" (Борисово Хлм. Нвг. — 157, с.269, комментарий к № 63).

Жители села особенно внимательно следили за тем, чтобы молодые соблюдали установленные правила поведения в масленичный период. И если они их не выполняли, то подвергались осуждению в песенной форме. Так, например, в д.Шокино (Крд. Смл.) молодуха должна была каждый вечер выходить на горку, в противном случае ее мужа осмеивали. Ср.: "На Масленку ма́сленские ж песни! — А кому их пели? — Ну ета там, знаешь, кому оже́ница — жёнка не выходить — э́тоя таму́ спяють!" В Шкловском районе (Мгл.) на Масленицу было принято обходить дворы недавно поженившихся. Хозяева должны были хорошо угостить пришедших. "Если хозяин плохо угостит, то ему пели: 'Митькина жёнка на дуб лезет, / На дуб лезет, кору гры́зет'!" (Малые Лозицы).

Корильные песни пели и не вступившим в брак. В некоторых традициях замужние женщины специально обходили дома не вступивших в брак молодых людей и пели осуждающие песни, адресованные не только им, но и их родителям. Ср.: "Ходим по дворам, фонарь носим: 'У кого двор не горо́женный, /Ко́льем оби́тый, коры-

том накрытый? Масленица! / А у Маланки капы́ты, капы́ты, /Три дня ложки не мыты, не мыты. Масленица, щасленица!' У кого уже хло́пец, так ка́жут: 'Козеня́ты, козеня́ты,/ Ходит хлопец неженатый!' А девкам: 'У Оксиньи пе́вни (петухи — *О.П.*) не пею́ть, /Никто Вольгу замуж не берю́ть!', 'А Валечка у свайго татки загове́ла, /Штоб её головочка заболела./ Загове́ла на Великий пост, /Штоб её таточка ударился головой об мост'!" (Страдубка Лв. Гмл.). В других местах *кори́лки* могли кричать как взрослые, так и дети на горке, когда катались на санях, и просто на улице или в доме. Ср.: "Дети кричали на масленицу. Кому коло́дку привязывают — тому же пе́е. Ста́рый — ему привязывают коло́дку и песню пе́е: 'Масленая — белый сыр! А хто не жаниу́ся — сукин сын!' (Очкино Сбд. См.). И т.п.

В традиции русско-белорусского пограничья, где на Масленицу встречали весну, в функционировании масленичных песен проступают черты, характерные для весенних песен. Здесь на Масленой "припевали парня к девке" (Липовка Хтм. Мгл.), а также были распространены исполняемые девушками бранные песенки в адрес парней, широко известные именно в ранневесенний период и отражающие взаимоотношения противостояния, противоборства половых групп, свойственные молодежи в добрачный период. Так, в д.Староселье (Шкл. Мгл.) девушки пели: *Нашу Ма́сленку кот подрал, /Наших мальчико́в чёрт побрал!/ Оста́лося четыре,/Их черви источи́ли* и т.п. На Масленицу в ряде мест были зафиксированы и перебранки жителей соседних деревень (157, № 48).

Наконец, само по себе пение на Масленичной неделе имело, по всей видимости, и продуцирующую функцию, особенно в тех случаях, когда оно сопровождало соответствующие ритуальные действия, направленные на стимуляцию роста культурных растений. Как правило, в основе этих действий лежит определенным образом организованное движение (см. об этом в специальной работе — 4): катание с гор, на лошадях, на качелях, а также обрядовые шествия и хороводы с мотивировкой *на долгий лён* (см. выше). Ср.: "И как с гор катались — ко́тятся и кричат (песни — *О.П.*). А на лошадях — это уже провожают Масленую. Лошадь и в звонки́, и в полотенце нарядють, и едуть там много, и кричать песни!" (Дедоводье Кмр. Бр.). Или: "На вулице песни пели: 'Мы на горку выходи-

ли, /Сыра з маслом выносили...' Поздно вечером. С горки да в потёмках! Как навалятся, хто попаде́ть под низ, под еты са́нки, и коли хо́чуть — заду́шуть!" (Рыбица Смл. Смл.). Иногда во время катания на лошадях "чтобы лён был длинный" вместо песен громко кричали определенные словесные формулы магического значения. Так, А.Мехнецов пишет: "Важно отметить, что во время таких катаний нужно было кричать, призывая лён вырасти длинным, шелковистым: 'Лён, урадись залатист!' ... Што вот лошадь не дадуть, так вот гаварят: 'Лён ня ро́дитца'. Чтобы лён рос, дають лошадей кататца ребятам... 'Лёнлянок, урадись залатист, шелковист!' — штоб как шёлк — вот так кричат" (Плещеево Плк. Пск. — 157, с.17).

В полевых материалах, которыми мы располагаем, не содержится прямых свидетельств продуцирующего воздействия пения на рост волокнистых растений. Тем не менее многие исследователи считают бесспорной магическую силу обрядового пения, основываясь на данных соседних с восточными славянами народов. Так, И.Земцовский замечает: "...сами песни должны были способствовать его (льна — *О.П.*) росту, причем не только содержанием, но и музыкальной формой, и манерой исполнения. В Литве, например, подчеркнуто громкое пение масленичных песен должно было вызвать хороший урожай. ... Вепсы на Масленицу пели 'на горе' долгие песни, 'чтобы лён долгий был' " (96, с.66). В некоторых случаях (но далеко не всегда) о наличии продуцирующей функции как у пения, так и у действия, которое оно сопровождает, свидетельствуют поэтические тексты песен. Например, в Толочинском районе Витебской области на Масленицу было принято качаться на *реля́х* (качелях) и петь масленичные песни, одна из которых начинается словами: *Ой дай, Боже, лён долго́й!* (Полюдово).

Показательно и исполнение масленичных песен во время прядения на Масленой. Ср.:"Бувало, попря́духи даже были на Масленку. Вот если одна живёт, а у её семья большая, ну, зовёт в один определенный день на Масленку, до пятницы — эти дни. Они, значить, прядуть и поють там!!! И что не делають! Полную ночь прядуть ей — и пели! А уже три дня — это на горку выходять..." (Лесники Рсл. Смл.).

Заложенная в громком, истовом обрядовом пении продуцирующая магия и магия движения взаимно усиливают друг друга, чем достигается максимальный

эффект. Кроме того, обрядовое пение, с нашей точки зрения, является универсальным магическим средством, заполняющим, охватывающим культурное пространство и воздействующим на все, что находится в зоне распространения звука. Именно поэтому каждый ритуальный исполнительский акт всегда разнонаправлен и решает одновременно сразу несколько задач. Однако при соединении пения с конкретным ритуальным действием на первый план выступает одна из функций, благодаря тому, что она поддерживается и усиливается этим ритуальным действием. Каждый раз, когда мы говорим о том, что обрядовое пение (исполнение конкретной песни) выполняет ту или иную функцию, мы имеем в виду функцию, доминирующую в данной обрядовой ситуации. Принципиальная универсальность обрядового пения проявляется, в частности, и в "политекстовости" напевов, когда на каждый из них распевается не один, а целая группа (иногда до 40) поэтических текстов разного содержания, которые в большинстве случаев достаточно ясно соотносятся с конкретной обрядовой ситуацией. Напев же в отличие от поэтического текста имеет достаточно обширное семантическое поле, границы которого устанавливаются ритуальным, мифологическим и мифопоэтическим контекстами.

Прежде чем перейти к характеристике других музыкальных жанров, обслуживающих празднование Масленицы, отметим спорадически встречающийся на русской территории обычай исполнения песен зимнего поздравительного цикла (колядок) во время ритуального обхода дворов на Масленицу. Так, М.Забылин пишет: "В городе Ярославле есть особое обыкновение на сырной неделе петь Коледу, которую обыкновенно распевают на святках. С четверга этой недели фабричные с бубнами, балалайками, рожками и другими народными музыкальными инструментами, ходят по домам и, пришедши на двор, поздравляют хозяина с праздником и просят позволения коледу пропеть" (82, с.45)[6]. Ср. также: "Перед Масленцей — сплошни́ца — цыга́нями наряжались, и пошли по дворам, у каждый двор. Да, коля́ду ету мы пели. В дом заходили, нам давали и хлеб, и сало... А мы им тада пели: 'Кто не даст пирога, у того сдохнет овца'!" (Переселье Дмд. Смл.). Вряд ли исполнение колядок на Масленицу можно считать случайностью. Приведенные факты лишний раз подтверждают, что празднование Масленицы завер-

шает, подводит итог осенне-зимнему периоду народного календаря. Пение колядок, а также святочных хороводных песен на масленичной неделе (см. ниже) объединяет два эти ритуальных комплекса в единое целое и свидетельствует о том, что Масленица, по крайней мере на большей части русской территории, осмысливается как праздник, в каком-то смысле заключающий годовой цикл.

Хороводные песни. Как уже говорилось, на Масленицу, кроме собственно обрядовых, поются также хороводные песни. По особенностям функционирования их можно разделить на две группы, которые разведены также и территориально.

Первую группу составляют хороводные песни, которые в восточных традициях, где отсутствуют собственно обрядовые масленичные песни, являются практически единственным музыкальным жанром, обслуживающим масленичный период. Специфика их бытования заключается в том, что, принадлежа по музыкальной стилистике к хороводному жанру, они исполняются в тех же обрядовых ситуациях, что и собственно календарные масленичные песни, и часто вообще не связаны с движением или связаны с такими его формами, которые не характерны для хороводов. Их также исполняли женщины, катаясь с гор, на лошадях, стоя на берегу во время кулачных боев, происходивших на льду реки. Под эти песни могли также и водить хороводы, взявшись за руки и двигаясь по кругу. Так, в с. Долгое (Длж. Орл.) масленичные хороводные песни пели "как с гор катаются, катаются на коврах, на подушках. На санях едем и песни играем, на лошадях. А 'Да по улице, улице' (название песни — *О.П.*) — у ве́чере на улице сойду́тся все на Широкую масленцу на пятачо́к — девки танки́ водили".

Интересно, что на стыке двух традиций — одной, где Масленицу обслуживают собственно обрядовые песни, и другой, где она музыкально оформляется хороводными песнями, — двигаться хороводом могли и под обрядовые масленичные песни. Так, в Комаричском районе Брянской области исполнители отмечают, что на Масленицу "водили карагоды у кате́лей (ледяной горки — *О.П.*) кружко́м" (Асовица), однако пе́ли при этом отнюдь не хороводные песни, а собственно календарные. Анализ условий исполнения хороводных песен в традициях, где они являются основным музыкальным жанром в масленичный период, приводит к мысли, что они замещают здесь собственно обрядовые песни и берут на себя все их функции.

Другая группа звучащих на Масленицу хороводных песен известна в зоне бытования обрядовых масленичных песен. В отличие от хороводных первой группы они имеют свое собственное место и функцию в рамках масленичных празднеств. Они обслуживают молодежные вечеринки, причем не только на масленичной неделе, но и в течение всего осенне-зимнего периода. Ср.: " — На Масленицу пели святко́вские песни? — Да, такие у свя́тки как. Такие тоже вечера как у свя́тки, и танцевали там, и пели коро́тенькие (частушки — *О.П.*) там... Карагоди́ком собираюца, за руки кружком так ходили и пели" (Лесное Сфн. Смл.). Или: "А мы просо сеяли" — на Масленку. Ну, карагод стаить. Там женщины на одном краю, там четыре-пять — на другом. Это ма́сленские, на вечеренька́х пели. Как у свя́тки" (Смогири Крд. Смл.). Или: "На Масленку тоже вечеринки были, тоже карагоды, как и у свя́тки" (Рябцево Пчн. Смл.).

На Масленицу исполняются песни и плясового характера, обыкновенно в гуляньях как в доме, так и на улице. По музыкальным параметрам они никак не выделены среди прочих плясовых (нередко в их основе лежит ритмика "Камаринской"). Единственное, что их отличает — это поэтические тексты, в которых содержатся связанные с Масленицей мотивы. Например: *А что в се́реду на Масленицу* или *Тёща зятя дожида́ла, / Беленький сахар на блюдо клала* и т.п.

Севернее ареала масленичных обрядовых песен (на Русском Севере и в Поволжье) их место занимают уже не хороводные, а **лирические приуроченные песни**, которые здесь также называют *ма́сленичными, ма́сляными, ма́сленскими* и т.п. Они тоже звучали на протяжении всей масленичной недели, чаще всего на улице (об условиях исполнения лирических песен на Масленицу см. 157, с.20-21). Их пели, когда "по вечерам сабиралися девушки на улицу, па улицы хадили и пели... Это так и есть ма́сленичная" (Заболотье Пчр. Пск. — там же, с.20); во время катания на лошадях, ср.: "И вот сядуть на лошадь, насажаюць баб це́лны дро́вни и вот лошадь ганяють, и бабы пають. Вот такая была мода" (Каменка Пчр. Пск. — там же) и т.д.

Лирические песни, приуроченные к Масленице, известны и в традициях, где ведущим жанром являются обрядовые песни. Но и здесь они исполняются в тех же

ситуациях. Так, в д.Дережичи (Лв. Гмл.) лирическую песню "Катилася ясная зоречка" пели, когда "с горы катилися, на ляду. Повыпивають, идуть по сялу. Якие санки вот вытягнуть да с горы колись. Да тады едуть и пеюти. И так — идуть да пеють пьяные". Во многих местах на Смоленщине лирическая песня "На проходе всё развесёлые наши деньки" поется в Прощеное воскресенье при проводах Масленицы. Ср.: "Конец — это уже, значить, конец мясоеда, начинается пост, Великий пост. Вот — 'На проходе все последние наши денёчки' — это вот и песня поётся" (пос. Глинка Смл.).

Завершение масленичных празднеств в любой традиции связано с активизацией звуковой деятельности. По всей видимости, это объясняется тем, что наряду с акциональными средствами, звуки берут на себя функцию изгнания за пределы обжитого человеком пространства потусторонних сил, срок действия которых закончился. Причем в ситуации проводного ритуала не только обрядовое пение как "культурный", организованный звук, но и разного рода шумы (часто битьё в металлические предметы — косы, печные заслонки, вёдра и т.п.) выполняют отгонную, апотропеическую фунцию. Вместе с тем, необычайная интенсивность звучания в момент окончания Масленицы — это и "прощание" с самим пением, запрещенным во время Великого поста. Разгул звуковой стихии сменяется относительной тишиной. Эта оппозиция, пронизывая собой весь годовой круг, является основополагающей в его организации.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В своем современном виде календарно-песенный цикл у восточнославянских народов представляет собой сложно организованную систему — результат длительного исторического развития. Этим вызвана разнородность и многоплановость временных ориентиров в народном календаре. Исторически наиболее ранними из них служили сезонные изменения, происходящие в природе. Косвенно об этом свидетельствуют и древнерусские названия месяцев (такие, как студень, травень и т.п.), исчезнувшие из русского языка, но сохранившиеся в украинском и белорусском. Природные вехи в народном календаре неоднородны, среди них есть как константные, так и мобильные. К первым относятся две основные фазы солнца — летнее и зимнее солнцестояния, к которым приурочены два важнейших обрядовых комплекса — святочный и троицко-купальский. Вторые определяются природными явлениями, имеющими сезонный характер и зависящими от погодных условий, которые из года в год варьируют в известных пределах: это снегопад зимой, таяние снега и ледоход на реке — ранней весной, появление зелени в поздневесенний период и т.п. Именно эти последние выполняют роль ориентиров в установлении сроков проведения тех или иных работ аграрного и скотоводческого производственных циклов. Вероятно, пер-

воначально та часть календарных обрядов, которая не была связана с солнцеворотами, не имела строгой календарной прикрепленности, а отправлялась по мере наступления определенных изменений в природе.

С другой стороны, после принятия христианства и введения церковного календаря в качестве временных ориентиров в народной календарной культуре стали выступать даты основных христианских праздников. Следствием христианизации народной календарной традиции явилось приурочивание важнейших обрядовых комплексов к церковным праздникам (Благовещенью, Пасхе, Троице, Рождеству и т.д.).

Вместе с тем, две календарные системы — дохристианская и церковная — обнаруживают некоторые черты сходства. И в той, и в другой имеют место как стабильные календарные даты (в церковной традиции к ним относятся праздники, по народному выражению, "живущие в числе", например, Рождество, Благовещенье, Ильин день и т.п.), так и мобильные (ср. церковные передвижные праздники: Пасха, Радуница, Вознесение, Троица и т.п., крайние даты которых варьируют в пределах месяца). Вероятно, именно эти качества двух календарных систем сыграли определенную роль в их взаимодействии, способствовали достаточно органичному усвоению традиционной народной культурой закономерностей церковного календаря, тем более что их важнейшие точки оказались скоординированы между собой. Однако христианизация традиционной культуры восточных славян, изначально существовавшей во множестве локальных версий, еще более повысила ее вариативность, породив бесчисленный ряд многообразных форм сочетания язычества и христианства, что сказалось и на структуре местных календарных традиций.

Дополнительные сложности в календарную народную систему внесла и перестановка в ней акцентов, связанная с перенесением начала годового цикла. Известно, что в дохристианскую пору календарный год начинался весной. Почти во всех локальных традициях до сего времени, хотя и в разной форме, сохранились рудименты этой системы, что выражается в наличии мощного прощального обрядового комплекса на Масленицу, чрезвычайно развитых инициальных магических практик в ранневесенний период (см. 3), а также в совершении в пас-

хальные дни аналогичного колядованию волочёбного обряда. Данная архаическая система подверглась некоторой перестройке из-за переноса Нового года на осень, а затем и на зимнее время в период петровских реформ. Это привело, как нам кажется, к частичному перераспределению функций между важнейшими ритуальными комплексами народного календаря, а кроме того, вызвало известную непоследовательность в реализации определенных культурных идей в рамках годового цикла. Однако несмотря на все трансформации инвариантная структура календарного цикла, состоящего из шести сезонов и переходных между ними периодов, оформленных ключевыми ритуальными комплексами, достаточно ясно читается в любой локальной календарной традиции.

Особенности календарно-песенного цикла в каждой из местных традиций определяются множеством причин, имеющих как субъективный, так и объективный характер. Безусловное влияние на формирование календарного цикла оказывали климатические и ландшафтные условия, а также впрямую зависящие от них типы хозяйственной деятельности людей. Немаловажную роль играли и причины исторического характера, связанные с административным подчинением и делением тех или иных территорий в определенные исторические эпохи, с освоением новых земель и вызванных данным процессом миграций населения, с иноэтническими контактами и т.п. Конфессиональная принадлежность населения, его взаимоотношения с другими конфессиональными группами, а также степень влияния церковной традиции на народную духовную культуру в различных восточнославянских регионах тоже не могли не сказаться на календарных представлениях, сложившихся в местных традициях. Специфика локальных этнографических комплексов в целом формировалась под воздействием всех вышеперечисленных факторов и определяла функционирование музыкального материала в рамках календарного цикла. Наконец, внутренняя структура календарно-песенных систем в большой степени зависит и от законов территориального распространения явлений народной духовной культуры, в том числе и музыкальных.

Вряд ли мы перечислили все причины, оказывавшие влияние на формирование местных календарно-песенных систем, вероятно, их значительно больше и все они

способствовали повышению вариативности народной культуры. Тем не менее ее базисные, глубинные основы демонстрируют столь удивительную устойчивость, что могут быть реконструированы даже по современным данным.

На западных восточнославянских территориях представлены разные типы календарных традиций, определяемые по наличествующей в них жанровой системе.

Во-первых, здесь выделяются календарно-песенные культуры, существующие как "живое явление во всей его системной целостности", где календарные песни сохранились как цикл, а не как "отдельные реликтовые жанровые и стилевые образцы" (132, с.6). Для календарно-песенных циклов такого рода традиций характерны два типа музыкальных текстов, отличающихся друг от друга особенностями функционирования и прагматической направленностью. К первому типу относятся музыкальные тексты, исполняемые от лица человеческого коллектива. Они оформляют периоды транзита (переходные между сезонами) и постоянно звучат в течение всего переходного времени. Второй тип музыкальных текстов "произносится" от имени потусторонних сил и связан с ритуалами обхода дворов. Обыкновенно календарные песни этого рода звучат точечно, маркируя начало (чаще) или окончание (реже) периода транзита и сигнализируя о появлении духов предков в мире живых.

Напевы приуроченных музыкальных жанров (таких, как лирические и хороводные песни) в этих традициях служат, как правило, для обозначения более крупных временных единиц, соотносимых с временами года. Сроки их исполнения могут охватывать весь весенний период, лето — период уборки урожая, а также осенне-зимнюю пору, а нередко корреспондируют и с древнейшим двухчастным делением года на зиму и лето (более подробно о такой структуре года см. 96, с.27).

Традиции другого типа характеризуются тем, что в них календарно-песенные обрядовые жанры представлены не по всему годовому кругу, а лишь фрагментарно. В этих случаях место отсутствующих календарно-обрядовых занимают приуроченные жанры, частично принимающие на себя и функции первых. Обычно в качестве "заместителей" выступают хороводные и лирические песни. Вместе с тем, отсутствие тех или иных календарно-обрядовых музыкальных жанров может компенси-

роваться и другим образом. Типичной чертой традиций этого рода является наличие доминантного жанра, представленного множеством напевов, которые функционально дифференцированы. Предпосылкой для такого расслоения напевов служит раздвижение временных границ их приуроченности. В результате за одними песенными формами остается функция жанра, закрепленного в названии песен, а другие, дополнительно к основной, берут на себя функцию недостающего в данной календарно-песенной системе жанра (ср. разделение масленичных песен на собственно масленичные и те, что выступают в роли весенних закличек — см. 72, а также о функциональной дифференциации внутри некоторых жанров см. 149).

Третий тип календарно-песенной системы характерен для так называемых традиций позднего формирования, известных на более северных и восточных по отношению к обозначенному нами региону территориях. Здесь календарно-обрядовые жанры либо вовсе отсутствуют, либо представлены только зимними поздравительными песнями, связанными с обходами дворов на Рождество и/или на Новый год. Поэтому их функции выполняют, как и в традициях второго типа, музыкальные жанры — хороводные и лирические песни. Любопытно, что во всех типах традиций церковные песнопения включаются в календарно-музыкальный цикл (или наряду с собственно обрядовыми песнями, или вместо них) только в обрядовых ситуациях, соотносимых с началом годового круга, то есть на Рождество и Пасху.

Таким образом можно проследить территориальную динамику в организации календарно-песенных систем от центрального ареала, где календарные песни образуют развитый цикл и являются централизующим компонентом всей жанровой системы, к периферии, где они постепенно замещаются музыкальными текстами других жанров, в некоторых случаях даже не фольклорного происхождения. Однако повсеместно календарный принцип мышления, являющийся одним из глобальных, устойчиво сохраняется, меняются лишь формы его воплощения в том числе и в звуковой, музыкальной сфере.

В соотношении выделенных нами двух рядов — этнографического и музыкального, — в календарно-песенных системах выявляются некоторые закономерности, о которых стоит сказать. Так, для ритуальных комплексов

осенне-зимнего периода, таких как Святки и Масленица, характерно синхронное соотнесение сроков исполнения календарных песен с их временными границами. В весенне-летнюю пору сроки исполнения песен, более ориентированные на природные процессы, чаще всего не совпадают с временными гранями обрядовых комплексов, определяемыми по церковному календарю. В связи с этим можно говорить о том, что сохранившийся до настоящего времени принцип календарной приуроченности обрядовых песен в весенне-летний период является достаточно древним, благодаря чему мы можем судить об основах организации архаической календарной системы. Разумеется, отмеченные выше закономерности не имеют абсолютного характера, а реализуются как тенденция. Справедливости ради следует сказать, что в ряде локальных традиций сроки звучания весенне-летних обрядовых песен иногда скоординированы с временными вехами ритуальных комплексов, но даже в этих случаях народные исполнители в качестве дополнительных ориентиров указывают те или иные природные процессы или явления, которые должны происходить в период звучания песен.

Помимо обусловленного христианизацией народной культуры прикрепления ритуальных комплексов и магических практик к церковным праздникам, определенное влияние на сроки исполнения календарных песен оказала также и система христианских постов с их запретом на "мирское" пение, хотя степень этого воздействия в различных регионах восточнославянской территории неодинакова.

Теперь попробуем суммировать наши наблюдения, касающиеся функций, выполняемых календарными напевами. Специфика их функционирования в традиционной культуре заключается в том, что, с одной стороны, календарные напевы могут выступать как элементы культурного кода в тех случаях, когда они входят в состав более сложных единиц или текстов, а с другой стороны, они сами являются достаточно сложно организованными текстами со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Нам уже приходилось говорить, что каждая из единиц культурного кода характеризуется полифункциональностью и полисемией (многозначностью). С.Толстая, перу которой принадлежит специальная работа, посвященная понятию функции в языке культуры, пишет: "В

основе этой полифункциональности лежит возможность актуализации, то есть выделения и наделения символическим значением разных свойств реальных предметов и явлений окружающего мира, используемых в качестве культурных знаков" (199, с. 95). Это положение вполне может быть использовано при функциональном анализе музыкальных текстов как единиц культурного кода, являющихся составной частью текстов более высокого порядка. В рамках этих последних хорошо известна, по выражению С.Толстой, "символическая синонимия и изофункциональность, то есть свойство разных единиц иметь одни и те же символические значения и выступать в одних и тех же ритуальных функциях" (там же).

Если же рассматривать "произведения" музыкального фольклора как культурные тексты, то вопрос об их прагматике решается несколько иначе. Так, С.Толстая считает, что "определенную структурную или прагматическую функцию имеет не индивидуальный, конкретный текст, а класс или тип текстов, обладающих общими семантическими и формальными (структурными) признаками. Функция культурного текста независимо от того, в каком субстанциональном коде он выражен, определяется целью (или интенцией) исполнителей (обряда или фольклорного, музыкального произведения), но это не индивидуальные, личные цели (по крайней мере для традиционной народной культуры архаического типа), а цели ритуализированные, освященные традицией и как бы введенные в прагматическую рамку текста. Можно принять (условно), что каждой цели соответствует функция" (199, с. 96).

По отношению к текстам и понятие полифункциональности несколько меняет свое наполнение: "Текст полифункционален не только в том смысле, что он может в разных контекстах иметь разные функции (в этом отношении он не отличается от единиц кода), но и в том смысле, что в одном и том же контексте и в одной и той же прагматической (ритуальной) ситуации он одновременно может иметь несколько последовательных, иерархически упорядоченных целей и функций" (там же).

Звук вообще является наиболее универсальным коммуникативным средством. Во-первых, потому, что зона его действия, равная области распространения звука, намного обширнее, чем зона действия средств коммуникации, основанных на других контактах (визуальном,

тактильном и др.). Во-вторых, в звуке заложена некая императивность, так как имея волю не смотреть, не осязать, не пробовать на вкус и т.д., человек не может не слышать. Последнее в равной степени касается и мифологических персонажей в силу их антропоморфности.

В отличие от обыденной речи, повседневного разговорного языка используемые в ритуале акустические средства, включая особый "язык" обрядового пения, предназначены для общения с "тем" светом и населяющими его существами. Поэтому, как справедливо замечает А.Байбурин (19, с. 208-209), специфика ритуальных звуковых форм состоит в том, что они несут на себе отпечаток "чужого, нечеловеческого", иномирного, хотя сам по себе звук является принадлежностью и характеристикой этого мира, мира живых. Среди прочих ритуальных акустических средств музыкальный язык воспринимается носителями традиции как один из наиболее действенных и "доходчивых" в общении с потусторонним миром. Отсюда и наиболее общая и важная функция музыкально-обрядовых текстов — фатическая, контактоустанавливающая. О диалогической структуре ритуала уже много говорилось, о чем, в частности, свидетельствует и существование в календарном цикле двух групп музыкальных текстов: исполняемых от имени человеческого социума и от лица потусторонних сил. Заметим, что если одна из сторон, участвующих в диалоге, представлена музыкальными текстами, то другая — звуками иной природы. На музыкальную "реплику" репрезентируемых людьми представителей "того" света члены человеческой общины отвечают обычно в речевой форме. А в тех случаях, когда музыкальное "сообщение" исходит от живущих на земле, то реакция обитателей иного мира может выражаться, по народным представлениям, в звуках самой различной природы: от "голосов" животных и птиц до акустических эффектов типа эха, возникающих в результате звуковой деятельности людей.

Прежде чем перейти к более подробному рассмотрению функций и той роли, какую играют календарно-обрядовые музыкальные жанры в традиционной восточнославянской культуре, необходимо сказать несколько слов о разнице между календарной песней и напевом. Исследователям хорошо известно явление так называемой политекстовости обрядовых напевов, существующей

в народной музыкальной традиции. Оно заключается в том, что на один напев распевается не один, а целая группа поэтических текстов. Благодаря этому напев является носителем обобщенного, символического значения, в то время как песня, представляющая собой результат соединения данного напева с данным поэтическим текстом, имеет более конкретный смысл. В дальнейших наших рассуждениях смысловой единицей будет выступать именно напев, а не песня.

Сначала остановимся на тех функциях, которые календарные напевы выполняют в рамках всего годового цикла, рассматриваемого как текст высшего порядка.

Одна из важнейших функций обрядовых напевов в календарном цикле состоит в упорядочивании и организации времени. Причем, изучение календарно-песенных жанров дает уникальный материал для реконструкции архаической структуры годового цикла и древнейших представлений о времени, тем более что такую информацию нельзя получить из других источников. Календарные напевы призваны определенным образом структурировать календарный год, отмечать в нем ключевые, кризисные точки. Наиболее общей является функция маркирования переходных между сезонами периодов. Вместе с тем каждый из этих периодов обладает своей спецификой и, как уже говорилось, решает свои тактические задачи, что нашло отражение и в связанных с ними музыкальных текстах. Поэтому кроме общей у определенных типов музыкальных текстов есть также и специализированные функции, отвечающие конкретному этапу как годового, так и производственного циклов и характеризующиеся достаточно узкой направленностью действия, что следует из четкого представления носителей традиции о том, что "каждая песня — в своё место". Об этом же свидетельствует и отношение исполнителей к пению тех или иных календарно-обрядовых песен невовремя. Нередко они вообще отказываются воспроизводить обрядовые песни, не соответствующие сезону, либо исполняют их не так, как положено, не в полный голос, а лишь напевая. Любопытно, что народные певцы скорее соглашаются исполнить те песни, которые должны звучать вперед по ходу времени (например, весной жнивные), чем те, что уже отзвучали, поскольку, вероятно, в их сознании такое пение связывается с нарушением естественно-

го течения времени, с его возвращением вспять, что грозит нежелательными последствиями.

Однако музыкальный код может быть использован в народной традиции не только для упорядочивания времени, но и прямо противоположным образом. При помощи музыкального звука можно добиться компрессии времени, сжатия его в одну точку (как это происходит в ритуале "борона") с определенной магической целью.

В отличие от календарно-обрядовых приуроченные жанры, что уже отмечалось, служат для музыкального оформления более крупных временных единиц, условно соотносимых с временами года. Две песенные сферы — обрядовая и необрядовая — предстают как принципиально различные, несмотря на то что частично их характеристики могут пересекаться. Разница между ними заключается в том, что "язык" обрядового пения по сути дела является "запредельным" языком, принадлежностью сферы чужого и используется людьми при общении с обитателями "того" света в целях лучшего взаимопонимания (19, с.202), то есть в обрядовых ситуациях члены человеческого социума "говорят" практически на чужом языке. Что касается музыкального языка приуроченных жанров, то он почти полностью относится к разряду "человеческих" языков, свойственных миру живых.

Существующие в народно-песенной календарной традиции предписания петь и запреты на обрядовое пение позволяют предполагать, что в основе структуры календарно-песенного цикла на уровне метаидеи лежит одна из универсальных семиотических оппозиций звук/тишина. "Тишина в этом контексте приобретает особую функцию: она становится одним из необходимых условий семиотизации звукового пейзажа: только пауза создает возможность получения информации 'через звук'; кроме того, она служит ритмическим и временным организатором соответствующего действия" (227, с.150).

Первая проблема, которая встает в связи со звуковым (музыкальным) наполнением календарного цикла, заключается в том, что в нем практически отсутствует абсолютная тишина. Ведь даже тогда, когда ритуальное пение находится под запретом, можно петь лирические песни, что в целом противоречит высказанной гипотезе.

Однако, как пишет Т.Цивьян, "под тишиной может пониматься только относительная, но не абсолютная

тишина; последней, по определению, не существует: после творения мира, когда пространство перестало быть "безвидным", оно перестало и быть "беззвучным" — в этом и заключена суть понятия "звуковой пейзаж". Тишина предполагает точку отсчета от человека, а для него оппозиция шум/тишина проецируется по сути дела на оппозицию жизнь/смерть: беззвучие означает смерть, переход в иной мир..." (там же, с.149). Как нам кажется, оппозиция шум/тишина в традиционной культуре может быть рассмотрена не с одной, как пишет Т.Цивьян, а с двух точек зрения: и мира живых, и мира мертвых (о возможности организации ритуала с двух точек зрения см. 19, с.194-201, а также 154, с.35). Если выбрать вторую из них, то в этой системе отсчета определенную семантическую нагрузку будет иметь только обрядовое пение, в то время как звучание необрядовых песен может быть расценено как тишина, поскольку оно не несет в себе никакой информации для потусторонних сил. Но и с точки зрения мира живых между этими двумя звуковыми сферами существует колоссальная разница. Обрядовое пение обладает ярко выраженной магической силой, способной вызывать или усиливать определенные процессы, в отличие от необрядового пения, которому такая сила не свойственна (исключение составляют те случаи, когда необрядовые музыкальные жанры выступают "заместителями" обрядовых, что связано с перенесением на них функций и качеств последних). Таким образом и для людей ритуальное пение оказывается более значимым, вследствие чего звучание необрядовых песен в известном смысле вполне может быть соотносимо с тишиной, однако носящей в этом контексте условный характер.

Вместе с тем положение Т.Цивьян совершенно справедливо по отношению к внутренней организации ритуала, где ритуальная тишина — это "относительная тишина, которую может и должен обеспечить человек своими средствами: молчать или говорить тихо, шепотом; не двигаться, чтобы избежать скрипа шагов, шума от соприкосновения с разными предметами и т.п. Беззвучность и неподвижность кодируют ритуальную смерть, что собственно и предполагается совершением ритуала" (227, с.149). Показательно и то, что во многих традициях известны, по верному замечанию Т.Цивьян, и специальные ритуальные объекты, "материализующие тишину", такие

как "немая вода", "молчальный сноп" и пр. (там же, с.150). Таким образом в рамках ритуального комплекса беззвучие по преимуществу является характеристикой персонажа (или персонажей), так или иначе связанного с "тем" светом (иногда эта характеристика переносится на предмет, либо служащий атрибутом данного персонажа, либо его символической заменой), а звуковые формы проявления более свойственны миру живых, тем более что сам по себе звук является "одним из наиболее явных признаков жизни", а "голос представляется усиленной формой дыхания" (19, с. 207).

С этой точки зрения обращает на себя внимание звуковое оформление ритуалов переходного типа вообще и в календаре, в частности, поскольку в них интенсивно озвучивается лишь время присутствия покойника (на похоронах) или душ умерших (в календарных обрядах) среди живых, в то время как сразу же после их выпроваживания на "тот" свет (после опускания человека в могилу или же проводного ритуала в календаре) всякое ритуальное пение прекращается. Как нам кажется, это связано с тем, что, с одной стороны, обрядовое пение — именно то средство, которое способно в нужные моменты "пробить" границу между мирами и держать ее открытой до тех пор, пока не произойдут желаемые изменения в природе, если речь идет о годовом цикле, или осуществится переход умершего на "тот" свет, а с другой стороны, звуковое поле, образуемое обрядовым пением, защищает и оберегает живых от опасного для них воздействия иного мира. Когда же желаемый результат достигнут и событие свершилось, удерживать границу разомкнутой больше нет нужды, поэтому пение прекращается как раз в тот момент, когда необходимо ее закрыть.

Таким образом музыкальный код календарного цикла организуется двумя оппозициями: ритуальное пение/неритуальное пение соотносятся как звук/тишина в рамках всего годового круга, а ритуальное пение от лица общины/молчание или ритуальное пение от лица предков являются акустической реализацией оппозиции жизнь/смерть в рамках конкретного ритуального комплекса.

В связи с оппозицией шум/тишина в календарном цикле возникает еще одна проблема. Она заключается в том, что не во всех местных традициях принцип чередования звука (обрядового пения) и тишины (его

отсутствия в определенные периоды времени) выдерживается. На наш взгляд, есть две причины, приведшие к такому положению дел и удовлетворительно его объясняющие.

Одна из причин видится нам в совмещении двух календарных систем — церковной и народно-земледельческой. О возникающих из-за этого нестыковках и странностях в календарном цикле уже достаточно сказано. Более подробно остановимся на другой причине. Известно, что наиболее ранние формы земледелия связаны с яровыми злаками. Озимые хлеба представляют собой значительно более позднее достижение агротехники. Анализ запретов на обрядовое пение показывает, что они ориентированы на этапы аграрного цикла именно яровых хлебов (ср. хотя бы запрет петь во время весенней пахоты и сева). С другой стороны, необходимость пения, по существующим в народной культуре представлениям, возникает как раз в период вегетации злаков. Отсюда и несоответствие реальных сроков исполнения календарных песен реконструируемой схеме: в то время, когда яровые только еще сеют, озимые уже стоят зелеными.

Кроме функции упорядочивания времени, календарные напевы выполняют также функцию утверждения и поддержания социальной структуры традиционного сообщества и включения ее в космический порядок через уподобление стадий человеческой жизни этапам годового цикла. Это находит выражение в двух взаимосвязанных планах: половозрастной дифференциации исполнителей тех или иных календарно-обрядовых жанров и соотнесенных с ней типах интонирования музыкальных текстов.

В восточнославянской традиционной культуре исполнение календарных песен — преимущественно женская прерогатива. При этом в любой локальной песенной традиции существует достаточно четкое распределение и закрепление определенных календарно-обрядовых жанров за конкретными возрастными группами исполнителей. Так, ранневесенний период во многих местных традициях соотносится с социальной группой незамужних девушек — основных исполнительниц весенних закличек. В поздневесеннюю пору песни троицко-купальского цикла также поются преимущественно девушками, к которым присоединяются молодухи, первый год состоящие в браке. Лету — времени зрелых хлебов — отвечает социальная группа замужних женщин, в чьем исполнении, как правило, звучат жатвен-

ные песни. Что касается масленичных песен, то они в соответствии с амбивалентностью масленицы могут исполняться как девушками — в основном в тех традициях, где с Масленицы начинается весна, так и пожилыми женщинами там, где Масленица завершает зимний период, корреспондирующий с таким этапом человеческой жизни, как старость. Есть и такие традиции, где в исполнении масленичных песен принимают участие все женщины, независимо от социального и возрастного статуса. В народной культуре никогда не бывает правил без исключений, тем не менее тенденция именно к такому распределению жанров между исполнителями достаточно определенно проявляется в большинстве локальных традиций.

Начало годового цикла, приходящееся на Святки, но в некоторых традициях сохранившееся в рудиментарной форме и в весенний период, нередко отмечено парадом всех основных половозрастных и социальных групп традиционного сообщества. На грани смены одного календарного цикла другим происходит как бы инвентаризация структурных единиц человеческого социума, что выражается в неоднократности совершения ритуального обхода дворов различными социальными группами людей: детьми, девушками, парнями, мужчинами, замужними женщинами, старухами и т.д. При этом музыкальный репертуар чаще всего также дифференцирован. Интересно, что смена старого и нового года — единственное время в году, когда в отправлении ритуалов участвуют дети и мужчины. Причем, некоторая закономерность намечается и в распределении мифических персонажей и исполнителей ритуалов (напомним, что для традиционной культуры характерно в некоторых случаях неразличение мифических и реальных персонажей) в рамках ритуального комплекса, расположенного на грани смены годовых циклов. Так, если для ритуалов, завершающих старый год, доминирующими являются обрядовые персонажи старика и старухи (*деда* и *бабы*), то ритуалы, открывающие новогодний цикл, как правило, совершаются детьми.

Теперь о распределении типов музыкального интонирования между обозначенными половозрастными и социальными группами исполнителей.

По представлениям, существующим в народной культуре, способностью петь обладают только те члены общины, которые являются в полной мере людьми, то есть

находятся в детородном возрасте и состоят в брачных отношениях. Остальные половозрастные группы, по определению, умением петь не владеют и выражают себя через голос в других формах. Для детей, которые еще не совсем люди (более подробно о "культурном строительстве" человека см. 19, 18), характерна речитативная манера интонирования, представляющая собой нечто среднее между речью и пением и тем самым отражающая их возрастной статус. По типу интонирования к детям примыкают мужчины, хотя присущий их исполнительству речитативный стиль скорее всего объясняется другими причинами. Девушки, находящиеся в инициационном возрасте (т.е. лиминальном состоянии), так же еще не способны петь по-настоящему. Они *кричат* масленку, весну, купалу и т.п. Поэтому довольно часто народные исполнители музыкально-календарные жанры песнями в прямом смысле слова не считают. "Кричание" календарных песен (песен с исследовательской точки зрения) представляет собой уже другую степень приближения, по сравнению с речитативным стилем, к пению как таковому.

Собственно песнями народные певцы называют только лирические. Их исполнение является привилегией лишь состоящих в браке членов общины (более женщин, но и мужчин), чей зрелый возраст свидетельствует о том, что они уже достигли нужного мастерства во владении собственным голосом для того, чтобы петь эти песни, исполнительски достаточно сложные.

Наконец, для звуковой характеристики стариков и старух — уже не вполне людей, одной ногой стоящих в могиле, — семантически значимым оказывается отсутствие звука, выраженное в молчании. Это проявляется как в поведении ритуальных персонажей (стариков и старух) в календарных обрядах, так и в системе запретов, регламентирующей звуковое поведение пожилых людей и в повседневной жизни, и в обрядовых ситуациях.

Таким образом типы музыкального интонирования в народной культуре определенным образом соотнесены с половозрастными и социальными группами и с представлениями о степени владения голосом, через который проявляется жизненная сила, людьми, входящими в каждую из этих групп (более подробно см. 71).

Как уже говорилось, кроме общих функций, свойственных всем календарным напевам в рамках ка-

лендарного цикла, им присущи и более специальные, которые они выполняют в пределах обслуживаемого ими ритуального комплекса. Эти функции по большей части носят магический характер.

Календарные напевы, относящиеся к разряду культурных текстов, обладают одновременно целым пучком функций, иерархическая система которых способна перестраиваться в зависимости от конкретной обрядовой ситуации, от обрядового контекста. Ритуальное окружение календарного напева способствует выдвижению на первый план одной из этих функций, являющейся в данной ситуации доминантной, другие выступают в качестве факультативных. Определенную роль в прорисовке доминантной функции играет и поэтический текст, всегда более конкретный по своему содержанию, нежели напев.

Напомним, что календарные напевы служат акустическим знаком (нередко наряду с другими акустическими знаками) ритуально отмеченного периода времени. Однако в рамках обрядового комплекса они структурируют, организуют также и пространство в зоне распространения звука. Недаром обрядовые напевы часто исполняются на высоком месте, над водой, откуда хорошо разносится звук, иногда антифонно, а также связаны с движением. При помощи музыкально организованного звука происходит "очерчивание", охватывание ритуального пространства, которое определяется областью слышимости звука. При этом почти всегда довольно трудно разделить, в каких случаях звук является временным маркером, а в каких — пространственным. Вероятно, правильнее было бы говорить о том, что музыкально организованный звук выступает как одно из средств (вместе с другими) создания сакрального хронотопа, в котором только и возможно совершение ритуальных действий. Одновременно и само пение — одно из таких действий.

Исполнение обрядовых напевов несет в себе ярко выраженную продуцирующую функцию, направленную на вызывание роста и созревание культурных растений. Причем, судя по всему, определенные типы музыкальных текстов воздействуют на конкретные сельскохозяйственные культуры: так, масленичные песни поются "на долгий лен", а троицкие и купальские — когда "рожь красуется".

Календарные напевы могут также выполнять апотропеическую, обереговую функцию. Их звучание при

весеннем обходе полей защищает посевы от ведьм; девушки поют троицкие песни в лесу при завивании венков для того, чтобы оберечься от русалок и т.п.

Кроме того, календарным напевам присуща и социально-регулирующая функция. Она может быть связана с утверждением социального статуса определенных лиц (ср. величание молодоженов или осуждение не вступивших в брак на масленичной неделе), с побуждением некоторых членов общины к изменению социального статуса (ср. припевание парня к девушке, символическое объединение их в пару при помощи песни), с констатацией установленных традицией нормативных взаимоотношений между представителями различных половозрастных групп (ср. перебранки в песенной форме парней и девушек в весенний период), манифестацией норм поведения для членов традиционного сообщества (ср. песенные корения не соблюдающих эти нормы и одобрение тех, кто им следует) и т.п. Несмотря на то что календарные напевы с такого рода поэтическими текстами, казалось бы, направлены на регламентацию отношений только внутри человеческого социума, это не совсем так. Рассматривая прагматическую направленность обрядовых текстов, С.Толстая отмечает чрезвычайно сложную для них модель адресата. Она пишет: "Можно говорить по крайней мере о трех типах адресатов: 1) непосредственный адресат обрядовой ситуации, то есть один из участников обряда, к которому обращен текст (...); 2) адресат, обозначенный и названный в самом тексте (это может быть не только реальное лицо, но и Бог, святой, персонифицированный праздник, демонологический персонаж, предмет — объект или орудие действия и т.п.); 3) некий абсолютный адресат, то есть высшая сила, к которой апеллирует в конечном счете любой обрядовый текст заклинательного характера" (200, с.172). Следовательно, даже музыкально-поэтические тексты, регулирующие социальные отношения в обществе, направлены высшим силам с целью демонстрации правильности жизненных установок традиционного коллектива.

Наконец, календарные напевы в рамках ритуального комплекса могут иметь и структурные функции, связанные с маркированием его начала (реже), конца (чаще), а также середины. Такими функциями напевы наделяются только в тех случаях, когда их несколько (см.,

например, выше о структурных функциях напевов в троицко-купальском или жатвенном циклах). Если же ритуальный комплекс обслуживается одним напевом, то окончание обрядового времени ознаменовано, как правило, сменой жанра (обрядового на приуроченный). Нередко функцию обозначения конца ритуально отмеченного периода принимают на себя обрядовые жанры не календарного цикла, такие как плачи и свадебные песни. Известно, что в фольклоре соотношение текста и контекста может быть различным по степени жесткости. Обрядовые тексты чрезвычайно тесно взаимосвязаны с контекстом, в некоторых случаях их исполнение просто немыслимо вне обрядовой ситуации, которая является порождающей для такого рода текстов (вот почему так трудно в полевых условиях записывать похоронные плачи). Использование ритуальной модели свадьбы или похорон в структуре календарного обрядового комплекса естественно влечет за собой и исполнение соответствующих обрядовой ситуации жанров — свадебных песен или плачей. Кроме структурной функции, они несут в себе и другие, присущие им в "родных" ритуальных контекстах. В календарном цикле возможны и другие (правда, более редкие) случаи, когда не подкрепленное другими средствами кодирования звучание некалендарного музыкально-обрядового текста отсылает к вполне определенной ритуальной ситуации, является ее знаком (ср. пение свадебных песен на дожинках).

До сих пор, когда мы говорили о календарных напевах, для нас точкой отсчета служила локальная календарная система. Но можно избрать и другую точку отсчета — сам музыкально-фольклорный текст. Тогда обнаружится, что он (то есть один и тот же напев) в зоне своего распространения может включаться в различные сугубо местные календарные системы и в соответствии с новым контекстом менять свое функциональное наклонение. С этим связано известное в традиционной музыкальной культуре восточных славян явление так называемого жанрового переосмысления, когда конкретный музыкальный текст, попадая в различные этнографические контексты, приобретает разные значения, что выражается в его жанровой атрибуции носителями традиции. Так, например, один из самых широко распространенных на территории Белоруссии напевов в западной зоне бытует как купальский, а в восточной обслуживает обряд закликания весны, что дало основание З.Можейко назвать его купальско-весенним (см. тип IX по ее систематике — 132, с.108). И таких примеров можно было бы привести множество.

Через механизм жанрового переосмысления ярко проявляется знаковая природа музыкально-фольклорных текстов, выражающаяся в относительности их значений. Напевы служат носителями некоторых смыслов, но не вообще, а только для данного социума, поскольку, как это хорошо известно в лингвистике и семиотике, язык всегда закреплен не за объектом, а за коллективом. Вместе с тем, благодаря включению одного и того же напева в разные этнографические контексты на более высоком уровне выявляется семантическое поле данного напева. Оно оказывается не безграничным, так как жанровое переосмысление возможно лишь в рамках одной, хотя и достаточно крупной календарно-временной единицы, соотносимой с временем года. Например, конкретный напев в различных локальных традициях может быть приурочен к Масленице (как началу весны), входить в пасхальный и троицко-купальский циклы. Таким образом его семантическое поле ограничено пределами весеннего периода календаря (см. также выше об изменении жанрового наклонения напевов, связанных с периодом уборки сельскохозяйственных культур).

Кроме внешних контекстов, о которых речь шла выше, культурный текст, в том числе и музыкально-фольклорный, имеет также внутренние контексты, что определяется сложной структурой самого текста. В нем можно выделить несколько уровней организации, в соответствии с чем он "раскладывается на подтексты, из которых каждый может рассматриваться как самостоятельно организованный" (125, с.70). Причем, эти подтексты могут соотноситься с разными типами систем, в силу чего метаязыки различных уровней описания будут неодинаковы.

Если в качестве текста для анализа выбрать обрядовый напев, то он будет раскладываться как минимум на два подтекста: ритмический и звуковысотный. Дополнительными характеристиками будут служить тип многоголосия (фактура), в котором реализуется напев, и его архитектоника (уровень музыкальной формы). Эти компоненты песенной системы, имея свою достаточно само-

стоятельную организацию, образуют друг с другом различные формы пересечений в конкретных музыкальных текстах, что может служить основанием для типологической систематики последних (более подробно см. 155).

Структура одного уровня может выступать в качестве контекстной для структуры другого уровня в рамках целостного текста. Более того, каждый из структурных уровней способен отвечать за разные стороны семантического наполнения целостного текста. Так, мелодика играет, как правило, интегрирующую роль и объединяет напевы какого либо одного календарного ритуального комплекса, принадлежащие к разным ритмическим типам, тогда как ритмика в этом случае служит дифференцирующим признаком и участвует в распределении функциональной нагрузки между напевами. Таким образом мелодический тип является релевантным с точки зрения выделения данного календарно-песенного жанра среди прочих, в то время как ритмические типы разделяют напевы одного жанра на функциональные группы. Однако описанная закономерность верна лишь для центральных ареалов определенных календарно-песенных систем. В зонах интерференции, где происходит пересечение, наложение ареалов тех или иных явлений традиционной музыкальной культуры, этот принцип может нарушаться именно в силу совмещения двух (или более) систем с различными структурными характеристиками.

Тип многоголосия в жанрах календарного цикла, как правило, различается в музыкальных текстах, исполняемых от лица человеческого коллектива и от лица потусторонних сил. В большинстве случаев эти типы музыкальных текстов оказываются несходными и по другим музыкально-стилевым параметрам.

Что касается архитектоники напевов, то хотя она в некоторой степени и зависит от ритмики, но не несет в себе никакой функциональной нагрузки. Архитектоническое устройство напевов скорее определяется, пользуясь выражением С.Грицы, "модусом мышления среды". Так, например, в Поозерье широко распространены музыкальные формы с обрамлением (арочные), встречающиеся во множестве жанров, в том числе и календарных. Для Смоленщины же более характерен принцип периодичности в организации музыкальных форм независимо от их жанровой принадлежности и т.п. Хотя в целом можно сказать, что

законы архитектоники в музыкальных формах носят достаточно общий, универсальный характер.

Кроме собственно структурных компонентов музыкальный текст обладает и другими, также являющимися функционально и семантически значимыми, такими, например, как тембр, определяемый высотой, громкостью и интенсивностью звучания. Тембровая окраска особенно важна при исполнении именно обрядовых, включая и календарные, музыкальных жанров. Подчеркнем, что тембровые характеристики отнюдь не универсальны, а имеют ярко выраженную локальную специфику.

Для обрядовых жанров, по всей видимости, только пение в тембре несло в себе магическую силу. С этим связаны, как нам кажется, запреты на тембр. Так, в восточном Полесье во время Великого поста весенние заклички пелись тихо и в доме, так как громкий звук мог потревожить еще спящую землю, и только на Благовещенье, когда, по народным представлениям, земля уже открылась, их начинали петь громко, напряженным голосом и на открытом воздухе. Об этом же свидетельствует тот уже отмеченный нами факт, что носители традиции, вынужденные по просьбе собирателя исполнять календарные песни в неурочное время, поют их после долгих уговоров, но не в полный голос, чем в значительной степени снижают могущий, по их мнению, последовать отрицательный эффект от их звучания. С другой стороны, народные певцы чрезвычайно придирчиво относятся к качеству звучания тех песен, которые должны исполняться именно в данный календарный период. Они не успокаиваются до тех пор, пока им не удастся выбрать правильную высоту и достичь нужной интенсивности звука. Если все параметры совпадут, то это создает в пении мощнейший энергетический заряд, силу воздействия которого мы не раз испытали на себе.

Стоит сказать и о том, что тембровая характеристика в обрядовом пении выступает как результат соединения многих голосов, поскольку для всех календарно-обрядовых жанров полноценным является только ансамблевое исполнение. Вместе с тем известно, что некоторые календарные жанры (например, жнивные песни) в ряде традиций имеют две исполнительские формы: сольную и коллективную, что, на наш взгляд, объясняется проникновением лирической струи в жанры календарного цик-

ла. В подобных случаях сольные версии функционируют в традиции почти в том же качестве, что и приуроченные лирические песни. Любопытно, что лиризация может затрагивать и структуру календарных напевов, которая трансформируется в соответствии с законами лирического жанра (более подробно см. 156). Однако эта трансформация не касается глубинных основ напева, благодаря чему он все равно поддается жанровой идентификации.

Как видим, все сферы в народной музыкальной культуре тесно переплетаются и взаимодействуют между собой. Не только лирические песни оказывают влияние на календарные, но и последние в свою очередь воздействуют на приуроченные жанры. Так, в западных восточнославянских традициях тембровые характеристики и даже специфические исполнительские приемы (такие как гуканье), свойственные обрядовым календарным песням, часто переносятся на звучание приуроченных лирических песен, но только тех, которые относятся к наиболее ранним образцам этого жанра (поздние лирические песни столь разительно отличаются от календарных по музыкальной стилистике, что между ними невозможны какие бы то ни было точки соприкосновения). Более подробно о двух стадиальных пластах традиционных лирических песен см., например, у З.Эвальд (241).

Как нам кажется, одновременно с тембром и другими стилевыми особенностями от календарных к лирическим приуроченным песням частично переходят и их функции, в том числе и магические. Поэтому и функциональное, и смысловое поле напева, втянутого в орбиту календарного цикла, независимо от его жанровой принадлежности определяется всей совокупностью как его музыкальных характеристик, включая и тембровые, так и этнографических контекстов, в которые данный напев включается.

В связи со всем сказанным совершенно по-новому в календарно-песенном цикле встает проблема жанра, который принято определять на пересечении формальных (структурных) и функциональных признаков.

Существующая до настоящего времени путаница с жанрами в календарно-песенном цикле обусловлена, на наш взгляд, двумя причинами. Во-первых, разноголосицей народной терминологии, связанной с входящими в календарный цикл песнями, а во-вторых, тем, что исследователи часто принимают исполнительские номи-

нации песен за жанровые обозначения (что вряд ли правильно) и выстраивают все известные им календарно-песенные "жанры" (иногда даже не делая различий между обрядовыми и необрядовыми песнями) в единый линейный ряд. Мы вовсе не против того, чтобы использовать народную терминологию, употребляемую в отношении так или иначе задействованных в календарном цикле песен, для построения исследовательской модели жанровой системы, но прежде необходимо разобраться в том, какой признак (из многих) носители традиции выбирают для номинации той или иной песни и почему.

Поставив перед собой эти вопросы, попробуем классифицировать известные народные названия песен разных жанров, входящих в календарный цикл. В результате выделились следующие способы их номинации в традиционной культуре восточных славян.

К первой группе названий относятся такие, в которых нашло отражение время исполнения песен. Они могут называться по: а) какому-либо времени года: *зимние, весня́ные, летние, во́сенные* и т.п.; б) одному из ключевых календарно-обрядовых комплексов: *свято́вские, коля́дные, ма́сленские* и пр.; в) какому-либо (чаще церковному) празднику, который воспринимается в данной традиции как доминантный в обрядовом комплексе и служит основой для его номинации в целом, а также связанных с ним песен: *щедро́вки, рожде́ственские, велико́дные* (Вели́кдень = Пасха), *его́рьевские, трое́цкие, покро́вские, нико́льские* и т.п.; г) христианскому посту, в период которого звучат песни: *великопо́стские, посто́вые, гове́енские, петро́вские, фили́ппповские* и пр. Такого рода названия обычно используются по отношению к песням тех жанров, которые участвуют в музыкальном структурировании годового круга: собственно календарным, хороводным и приуроченным лирическим.

Вторая группа песенных обозначений связана с ритуалом, который эти песни оформляют. Они могут определяться: а) по центральному ритуальному действию, которое одновременно может давать название и всему обряду в целом: В этом случае нередко для номинации как самого ритуала, так и песен употребляются предикатные конструкции: *посева́ть* (песни иногда *посева́льные*), *се́рьги зака́дывать, зага́дки зага́дывать, пе́рстни тре́сть* (по отношению к так называемым подблюдным

песням), *Христа́ сла́вить* (песни могут быть *христосла́вными*), *весну́ гука́ть* и т.п.; б) по обрядовому символу, предмету или персонажу, центральному для всего ритуала: *венки́, руса́лка, ре́льные* (качельные), *боро́дные* и т.п.

Названия песен могут быть связаны и с социальным статусом лиц, поющих эти песни или тех, кому они адресованы. Чаще всего обозначения, отсылающие к социальному статусу адресата, добавляются в качестве уточняющих к основной номинации песни, например: *колядка, волочёбная девке, парню, вдове, бездетной паре* и т.п. Как дополнительные используются также наименования, отражающие половозрастную дифференциацию исполнителей: песни *де́вичьи, ба́бьи, мущи́нские, стару́шечьи, де́тские* и др.

Известно большое количество названий песен, обусловленных хозяйственной деятельностью человека. Их можно разделить на несколько групп. К первой принадлежат названия, связанные с объектом хозяйственной деятельности: песни *ржаны́е, овся́ные, льняны́е, зама́шные, карто́фельные, я́годные, коро́вские* и др.; ко второй — определяемые видом труда: *толо́чные, жни́вные, сенокóсные, на копа́ння, за пря́девом* и т.п. В эти группы входят преимущественно календарные и приуроченные лирические песни.

В ряде случаев песни (чаще лирические, хороводные, реже — календарные) получают свои названия по месту исполнения: *у́лишные, полевы́е, лесовы́е* и др.

Номинации песен могут отражать и ситуацию их звучания, например, *и́грищные, бесе́дные, вечо́рошные* и др. Чаще всего "ситуативные" названия встречаются среди лирических, хороводных и плясовых песен.

Справедливости ради следует сказать, что в народной традиции встречается и совершенно иной принцип номинации песен, обозначаемых по формальным признакам. Так, песни, связанные с движением (хороводные, плясовые, отчасти лирические) могут определяться по типу движения: *ходя́чие, скака́льные, танки́, хорово́ды, криву́льки, кружи́льные* и т.п. Большая группа песен имеет обозначения, данные по особенностям вербальных текстов, чаще всего по рефрену. Нередко такие названия имеют календарные и хороводные песни: *коляда́, лалы́н* (=волочёбные), *луге́й, ра́но, ладо́, сла́ва, алилёшные* песни (с припевом "лёли") и др.

Очевидно, что круг связанной с песнями народной терминологии (за исключением последней группы названий) в той или иной степени фиксирует функции, выполняемые ими в рамках годового цикла. Не случайным кажется тот факт, что народные термины относятся именно к группам песен, но не к напевам, поскольку песни, распеваемые на один и тот же напев в локальной традиции, могут иметь разные названия. С нашей точки зрения, это связано с тем, что народные номинации по отношению к напеву играют роль, аналогичную роли поэтических текстов, — они акцентируют и конкретизируют одну из функций напева, наиболее важную в данный момент. Несмотря на все многообразие принципов номинации песен в традиционной культуре, все они могут быть сведены к обозначению пространственно-временных и социальных координат и, таким образом, дают некоторое представление о картине мира, существующей в сознании народных исполнителей.

Вернувшись к проблеме жанра, следует сказать, что вопрос о жанровой принадлежности той или иной песни, того или иного напева должен решаться только в рамках конкретной локальной календарной системы. Как мы старались показать, в календарном цикле существует весьма ограниченное количество функциональных групп музыкальных текстов. На наш взгляд, жанровыми маркерами для обрядовых текстов, обслуживающих календарный цикл, наряду со структурными характеристиками могут служить два параметра: первый определяется тем, кто является отправителем данного текста, от чьего имени он исполняется, второй — прикрепленностью данного текста к одному из выделенных нами ритуально отмеченных периодов в календаре. Это позволит идентифицировать функциональные группы песен в разных календарных традициях, несмотря на все разнообразие их номинаций. Что касается возможности функциональной дифференциации внутри жанровой группы, то в этом случае можно говорить о жанровых разновидностях календарных песен.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

Архангельская область (Арх.)

Лшк. — Лещуконский район

Белгородская область (Блг.)

Брс. — Борисовский район
Кргв. — Красногвардейский район
Ркт. — Ракитянский район

Брестская область (Брс.)

Млр. — Малоритский район
Пнс. — Пинский район
Стл. — Столинский район

Брянская область (Бр.)

Бр. — Брянский район
Вгн. — Выгоничский район
Жрт. — Жирятинский район
Клт. — Клетнянский район
Кмр. — Комаричский район
Нвл. — Навлинский район
Сзм. — Суземский район
Трб. — Трубчевский район

Витебская область (Втб.)

Врх. — Верхнедвинский район
Грд. — Городокский район
Орш. — Оршанский район
Плц. — Полоцкий район
Рсн. — Россонский район
Тлч. — Толочинский район

Волынская область (Влн.)

Ртн. — Ратновский район

Гомельская область (Гмл.)

Брг. — Брагинский район
Втк. — Ветковский район
Гмл. — Гомельский район
Дбр. — Добрушский район
Елс. — Ельский район
Жлб. — Жлобинский район
Крм. — Кормянский район
Лвч. — Лельчицкий район

Лв. — Лоевский район
Нрв. — Наровлянский район
Рчц. — Речицкий район
Ргч. — Рогачёвский район

Житомирская область (Жтм.)

Лгн. — Лугинский район

Калужская область (Клг.)

Жзд — Жиздринский район
Лдн. — Людиновский район

Краснодарский край (Крснд.)

Отр. — Отрадненский район

Курская область (Крск.)

Хмт. — Хомутовский район

Могилёвская область (Мгл.)

Грк. — Горецкий район
Крп. — Краснопольский район
Слв. — Славгородский район
Хтм. — Хотимский район
Чск. — Чаусский район
Шкл. — Шкловский район

Новгородская область (Нвг.)

Хлм. — Холмский район

Орловская область (Орл.)

Дмт. — Дмитровский район
Длж. — Должанский район

Псковская область (Пск.)

Влк. — Великолукский район
Нвл. — Невельский район
Плк. — Палкинский район
Пчр. — Печерский район
Пст. — Пустошкинский район
Пшк. — Пушкиногорский район
Сбж. — Себежский район

Ровенская область (Рвн.)

Дбр. — Дубровицкий район
Лвр. — Овручский район
Ркт. — Рокитновский район
Срн. — Сарненский район

Смоленская область (Смл.)

Влж. — Велижский район
Глн. — Глинковский район
Дмд. — Демидовский район
Дрг. — Дорогобужский район

Дхв. — Духовщинский район
Ерш. — Ершичский район
Крд. — Кардымовский район
Крсн. — Краснинский район
Мнст. — Монастырщинский район
Пчн. — Починковский район
Рсл. — Рославльский район
Рдн. — Руднянский район
Сфн. — Сафоновский район
Смл. — Смоленский район
Угр. — Угранский район
Хлж. — Холм-Жирковский район
Хсл. — Хиславичский район
Шмч. — Шумячский район
Ярц. — Ярцевский район

Сумская область (См.)

Глх. — Глуховский район
Сбд. — Середино-Будский район

Тверская область (Твр.)

Блс. — Бельский район
Зпдв. — Западнодвинский район
Нлд. — Нелидовский район

Тульская область (Тл.)

Блв. — Белёвский район
Дбн. — Дубенский район
Кмв. — Кимовский район
Одв. — Одоевский район
Тпл. — Тепло-Огарёвский район
Щкн. — Щекинский район

Харьковская область (Хрк.)

Влр. — Великобурлуцкий район
Швч. — Шевченковский район

Черниговская область (Чрн.)

Грд. — Городнянский район
Рпк. — Репкинский район

Примечания

[1] Перестановка местами Духова дня и Троицы в народной традиции весьма характерна для западнорусских областей.

[2] Кула́га — похлебка из ржаной муки с медом — особое ритуальное блюдо, которое присутствует во многих обрядах календарного цикла, а также является одним из обязательных поминальных кушаний в похоронном обряде.

[3] Совершение обходного ритуала на Троицу — тоже нередкий случай. На севере Смоленщины этот ритуал исполняется пастухом — обрядовым специалистом, имеющим связи с нечистой силой. Правда, обход домов пастухом не сопровождается пением: "На Духа пастух вьёт вянки. Ему даёшь там у кого што есть: и сала дають, и яйца дають, и пирог дають. Так яна несёть и даёть пастуху, а ён вянок вручаеть. А вянок — хорошо людей бываеть лечить. ... Корову до́ишь через вянок. Пе́рво — скрозь вянок на каждый копы́тик задний, на одну ножку, на другую поцепишь по 3 раза, а тады в доёнку через вянок подо́ишь. Чтоб молоко было, чтоб корова не по́ртилась" (Логово Влж. Смл.)

[4] Похожий обычай зафиксирован на Русском Севере, где он называется *имáть зáйку*: "Последнё поле дожинают, скажут: 'Имáйте зáйко!' Остров отожнём: 'Девки, имáйте зáйца-то! Он де ли в острову́!' Жнецы со всех сторон идут, ловят зайца (то есть жнут остров жита вкруговую — *О.П.*)" (Едома Лшк. Арх.).

[5] Цитата дается в современной орфографии.

[6] Цитата дается в современной орфографии.

Список литературы

1. Абрамов И. Черниговские малороссы. Быт и песни населения Глуховского уезда.СПб., 1905.
2. Абрамян Л. Мир мужчин и мир женщин: расхождение и встреча // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991.
3. Агапкина Т. Великопостная обрядность в традиционном календаре славянских народов // Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения — 1. М., 1992.
4. Агапкина Т. Весенние (масленичные) магические практики, посвященные культурным растениям // Фольклор: проблемы сохранения, изучения, пропаганды. Тезисы Всесоюзной научно-практической конференции. М., 1988.
5. Агапкина Т. Звуковое поле традиционного календаря // Голос и ритуал. Материалы конференции. М., 1995.
6. Агапкина Т. Звуковой образ времени и ритуала (на материале весенней обрядности славян) // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука в славянской народной традиции. М., 1997.
7. Агапкина Т. Масленица // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995.
8. Агапкина Т. О некоторых магических действиях в масленичной обрядности славян // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992.
9. Агапкина Т. Очерки весенней обрядности Полесья // Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995.
10. Агапкина Т. Славянский обычай "обогревания покойников" // Этногенез, ранняя этническая история и культура славян. М., 1985.
11. Агапкина Т. Эротический аспект троицко-купальской обрядности // Русский эротический фольклор. М., 1995.
12. Агапкина Т., Топорков А. К проблеме этнографического контекста календарных песен // Славянский и балканский фольклор. М., 1986.
13. Анимелле Н. Быт белорусских крестьян // Этнографический сборник, издаваемый Императорским РГО. Вып. II. СПб., 1854.
14. Аничков Е. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. Т. 1-2. СПб., 1903-1905.
15. Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1-3. М., 1865-1869.
16. Байбурин А. Календарь и трудовая деятельность человека: Русский традиционный календарь. Л., 1989.
17. Байбурин А. Коды обряда и их взаимодействие // Фольклор: проблемы сохранения, изучения, пропаганды. Тезисы Всесоюзной научно-практической конференции. М., 1988.
18. Байбурин А. Обрядовые формы половой идентификации детей // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991.
19. Байбурин А. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.
20. Байбурин А. Ритуал: своё и чужое // Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. М.— Л., 1990.
21. Байбурин А. Ритуал: старое и новое // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994.

22. Байбурин А. Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология. Сб. МАЭ. Т.37.
23. Байбурин А., Левинтон Г. Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990.
24. Барташэвіч Г. Беларуская народная паэзія веснавога цыкла і славянская фальклорная традыцыя. Мн., 1985.
25. Безсонов П. Белорусские песни. М., 1871.
26. Бернштам Т., Лапин В. Виноградье — обряд и песня // Русский Север. Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981.
27. Бернштам Т. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX-начала XX вв. Л., 1988.
28. Бернштам Т. Обряд "крещение и похороны кукушки" // Материальная культура и мифология. Л., 1981.
29. Бернштам Т. Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора (традиционный аспект русской культуры) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991.
30. Богатырев П. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
31. Богданович А. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895.
32. Бондарь Н. Формирование и развитие традиционной духовной культуры кубанского казачества (календарные праздники и обряды. Конец XVIII-нач. XX вв.): Автореферат дисс. ... канд. ист. наук. Л., 1988.
33. Булгаковский Д. Пинчуки // Этнографический сборник. Т. XIII, вып. 3. СПб., 1890.
34. Бярковіч Т. Купальская "барана": да пытання рытуальна-гульнявых песенных бясчынстваў летняга сонцавароту // Праблемы этнамузыкалогіі і гісторыі музыкі у сучасных даследаваннях. Зборнік дакладаў III навуковых чытанняў памяці Л.С.Мухарынскай. Мн., 1996.
35. Валачобныя песні / рэд. К.Кабашнікаў. Мн., 1980.
36. Величкина О. Сохранение курской традиции многоствольной флейты (по материалам экспедиций в село Плёхово) // Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Вып. 2, часть 1. М., 1993.
37. Веселовский А. Гетеризм, побратимство и кумовство в купальской обрядности // Журнал Министерства народного просвещения. 1894. Кн. 2.
38. Веснавыя песні / рэд. К.Кабашнікаў. Мн., 1979.
39. Виленский вестник. 1895, № 68.
40. Винарчик Л. Жанровое переосмысление и проблема жанровой атрибуции напевов (на материале весенних календарных песен Смоленской обл.) // Фольклорный текст: функция и структура. М., 1992.
41. Винарчик Л. Календарно-обрядовые песни в системе троицкого ритуала // Голос и ритуал. Тезисы и материалы конференции. М., 1995.
42. Винарчик Л. "Срамные" песни Смоленской области // Русский эротический фольклор. М., 1995.
43. Винарчик Л. Хороводные песни восточной Брянщины в их территориальном распределении // Картографирование и ареальные исследования в музыкальной фольклористике. В печати.
44. Виноградов Г. Материалы для народного календаря русского старожилого населения Сибири // Записки Теленовского отделения Общества изучения Сибири и улучшения ее быта. Иркутск, 1918.

45. Виноградова Л. Звуковые стереотипы поведения мифологических персонажей // Голос и ритуал. Материалы конференции. М., 1995.
46. Виноградова Л. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982.
47. Виноградова Л. Календарные "проводы" как rites de passage // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд. М., 1985.
48. Виноградова Л. Куда летает ведьма или сезонные перемещения мифологических персонажей // Балканские чтения - 3: Лингвоэтнокультурная история Балкан и Восточной Европы. Тезисы и материалы симпозиума. М., 1994.
49. Виноградова Л. Мифологический аспект полесской "русальной" традиции // Славянский и балканский фольклор. М., 1986.
50. Виноградова Л. Святки // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995.
51. Виноградова Л. Символика вещих звуков // Голос и ритуал. Материалы конференции. М., 1995.
52. Виноградова Л., Толстая С. Мотив "уничтожения-проводов нечистой силы" в восточнославянском купальском обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990.
53. Виноградова Л., Толстая С. Структура и семантика ритуальных приглашений на рождественский ужин // Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988.
54. Гарэцкі М. і Ягорау А. Народныя песні з мэлёдыямі. Менск, 1928.
55. Гиппиус Е. Проблемы ареального исследования традиционной русской песни в областях украинского и белорусского пограничья // Традиционное народное музыкальное искусство и современность: Вопросы типологии. М., 1982.
56. Гошовский В. У истоков народной музыки славян. Очерки по музыкальному славяноведению. М., 1971.
57. Гринченко Б. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с нею губерниях. Вып. 3. Чернигов, 1899.
58. Громыко М. Мир русской деревни. М., 1991.
59. Громыко М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX века. М., 1986.
60. Гура А. Голоса животных и птиц // Голос и ритуал. Материалы конференции. М., 1995.
61. Гура А. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
62. Гусев В. На окраине белорусского Полесья // Советская этнография, 1982, № 5.
63. Гусев В., Марченко Ю. "Стрела" в русско-белорусско-украинском пограничье (к проблеме изучения локальных песенных традиций) // Русский фольклор XXIV: Этнографические истоки фольклорных явлений. Л., 1987.
64. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1- 4. М., 1935.
65. Дембовецкий А. Опыт описания Могилевской губернии. Кн. 1 - 2. Могилёв, 1882-1884.
66. Дмитриев М. Собрание песен, сказок, обрядов и обычаев крестьян Северо-Западного края. Вильна, 1869.
67. Добровольский В. Песни Дмитровского у. Орловской губ. // Живая старина, 1905. Вып. III-IV.

68. Добровольский В. Смоленский этнографический сборник. Ч. II СПб., 1893. Ч. IV. СПб., 1903.
69. Довнар-Запольский М. Белорусское Полесье. Вып. 1: Песни пинчуков. К., 1895.
70. Довнар-Запольский М. Заметки по белорусской этнографии // Живая старина, 1893, № 2.
71. Дорохова Е. Виды ритуального вокального интонирования и структура традиционного сообщества // Голос и ритуал. Материалы конференции. М., 1995.
72. Дорохова Е. Масленичные песни в русской календарной традиции // Фольклорный текст: функция и структура. М., 1992.
73. Енгоратова М. Закамье. Этнографические материалы. Рукопись. Хранится в личном архиве автора.
74. Енговатова М. Музыкальные "переговоры" в контексте ритуальной культуры Закамья // Голос и ритуал. Материалы конференции. М., 1995.
75. Енговатова М. Пасхальный тропарь "Христос воскресе" в народной песенной традиции западных русских территорий // Экспедиционные открытия последних лет. СПб., 1996.
76. Zakazy magiczne, zwiazane z rokiem obrzedowym w Polsce. — Etnografia Polska. 1960, t. 4.
77. Ефименкова Б. К типологии свадебных ритуалов восточных славян // Музыка русской свадьбы: Проблемы регионального исследования. Тезисы научно-практической конференции. М., 1987.
78. Ефименкова Б. Свадебные песни и причитания как один из кодов ритуала // Фольклор: проблемы сохранения, изучения, пропаганды. Тезисы Всесоюзной научно-практической конференции. Ч. 1. М., 1988.
79. Жніўныя песні / Укл. А.Ліса і В.Ялатава. Мн., 1974.
80. Журавлева Е. К проблеме реконструкции восточнославянского народного календаря. Русская "кукушка" (ареальный аспект) // Картографирование и ареальные исследования в музыкальной фольклористике. В печати.
81. Журавлева Е. Похороны кукушки // Живая старина, 1994, № 4.
82. Забылин М. Русский народ, его обычаи, обряды, предания и поэзия. М., 1880.
83. Завальнюк А. Типология украинских летних обрядовых песен и их восточнославянский субстрат: Дисс. ... канд. искусствоведения. К., 1983.
84. Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985.
85. Зеленин Д. Восточнославянская этнография. М., 1991.
86. Зеленин Д. Народный обычай "греть покойников" // Статьи по духовной культуре 1901-1913. М., 1994.
87. Зеленин Д. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Вып. I - III. Птг., 1914-1916.
88. Зеленин Д. Очерки русской мифологии. Вып. I: Умершие неестественной смертью и русалки. Птг., 1916.
89. Зеленин Д. "Спасова борода", східньослов'янський хліборобський обряд жніварський // Етнографічний вісник. Вып. VIII. К., 1929.
90. Зеленин Д. Східньо-слов'янські хліборобські обряди качання и перекидання по землі // Етнографічний вісник. Кн. V. К., 1927.

91. Зелинский А. Конструктивные принципы древнерусского календаря. М., 1978.
92. Зернова А. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае // Советская этнография, 1932, № 3.
93. Земцовский И. Введение в теорию жанра и стиля в фольклоре. К теории жанра в фольклоре // Artes populares, № 14. Budapest, 1985.
94. Земцовский И. К проблеме взаимосвязи календарной и свадебной обрядности славян // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.
95. Земцовский И. Календарные песни как цикл // Вопросы теории и эстетики музыки. Вып. 8. Л., 1968.
96. Земцовский И. Мелодика календарных песен. Л., 1975.
97. Зімовыя песні / рэд. М. Грынблат. Мн., 1975.
98. Зрелищно-игровые формы народной культуры. Л., 1990.
99. Иванов В., Топоров В. Индоевропейская мифология // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980.
100. Иванов В., Топоров В. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.
101. Иванов В., Топоров В. Купала // Мифы народов мира. Т. II. М., 1980.
102. Иванов В., Топоров В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.
103. Ивлева Л. Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994.
104. Ігри та пісні. Весняно-літня поезія трудового року. К., 1963.
105. Кабашников К., Шумада Н., Юзвенко В. Сучасный фольклор українсько-білоруського пограниччя // Народна творчість та етнографія. 1981, № 1.
106. Кагаров Е. К вопросу о классификации народных обычаев // Доклады Академии наук. 1928, № 11.
107. Кагаров Е. Классификация и происхождение земледельческих обрядов // Известия общ-ва Археологии, Истории и Этнографии при Казанском гос. ун-те им. Ульянова-Ленина. Т. XXXIV, вып. 3-4. Казань, 1929.
108. Каминский В. Белорусы Ново-Александровского уезда Ковенской губ. в их песнях, обрядах и обычаях // Филологические записки Воронежского ун-та, вып. V. Воронеж, 1910.
109. Квитка К. Об историческом значении календарных песен // Избранные труды в 2-х томах. Т. 1. М., 1971.
110. Квитка К. Песни украинских зимних обрядовых празднеств // Избранные труды в 2-х томах. Т. 1. М., 1971.
111. Кедрина Р. Обряд крещения и похорон кукушки в связи с народным кумовством // Этнографическое обозрение. 1912, № 1-2.
112. Кітова С. Водіння куста на Поліссі // Народна творчість та етнографія. 1972, № 3.
113. Колядки та щедрівки. К., 1965.
114. Косич М. Литвины-белорусы Черниговской губернии, их быт и песни. СПб., 1902.
115. Крачковский Ю. Быт западно-русского селянина. М., 1874.
116. Круть Ю. Хліборобська обрядова поезія слов'ян. К., 1973.
117. Купальскія і пятроускія песні / рэд. А.Фядосік. Мн., 1985.
118. Лебедева А. Народные знания славян // Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры. М., 1987.
119. Левинтон Г. Понятие "кода" в исследовании обряда // Фольклор: проблемы сохранения, изучения, пропаганды. Тезисы Всесоюзной научно-практической конференции. М., 1988.

120. Лобанов М. Лесные мелодии-кличи в системе русской народной музыки // Живая старина. 1995, № 4 (8).
121 Лобкова Г. Архаические основы обрядового фольклора Псковской земли (опыт историко-типологического исследования): Автореферат дисс. ... канд. искусствоведения. СПб., 1997.
12. Лотман Ю. "Договор" и "вручение себя" как архетипические модели культуры // Ученые записки Тартуского ун-та, вып. 513. Тарту, 1981.
13. Лотман Ю. Каноническое искусство как информационный парадокс // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М., 1973.
124 Лотман Ю. Лекции по структуральной поэтике // Труды по знаковым системам, 1. Тарту, 1964.
125 Лотман Ю. Структура художественного текста. М., 1970.
126 Лотман Ю., Пятигорский А. Текст и функция // 3-я летняя школа по вторичным моделирующим системам. Тезисы, доклады. Тарту, 1968.
127 Лотман Ю., Успенский Б. О семиотическом механизме культуры // Труды по знаковым системам, 5. Тарту, 1971.
128 Лукьянова Т. О некоторых старинных обрядах на Брянщине // Советская этнография. 1972, № 2.
129 Лукьянова Т. Типы интонирования календарных песен Брянщины: Автореферат дисс. ... канд. искусствоведения. Л., 1973.
130 Максимович М. Собрание сочинений. Т. 3. К., 1877.
131. Мехнецов А. Подблюдные песни Белозерья // Русская народная песня. Стиль, жанр, традиция. Л., 1985.
132. Мажэйка З. Песні беларускага Паазер'я. Мн., 1981.
133. Можейко З. О современном состоянии календарной песенной традиции // Актуальные проблемы современной фольклористики. Л., 1980.
134. Можейко З. Песенная культура белорусского Полесья. Мн., 1971.
135. Мошков В. Труба в народных верованиях // Живая старина. 1900, вып. III.
136. Невская Л. Семантика "дороги" и смежных представлений в погребальном обряде: структура текста. М., 1980.
137. Некрылова А. Круглый год. Русский земледельческий календарь. М., 1989.
138. Несина О. Русские святочные гадания под песню: опыт типологической систематики и ареального исследования // Картографирование и ареальные исследования в музыкальной фольклористике. В печати.
139. Никитина С. Устная традиция в народной культуре русского населения Верхокамья // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. М., 1982.
140. Никифоровский Н. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
141. Никифоровский Н. Очерки простонародного житья-бытья в Витебской Белоруссии. Витебск, 1895.
142. Никольский Н. Дохристианские верования и культы днепровских славян. М., 1929.
143. Никольский Н. Еврейские и христианские праздники, их происхождение и история. М., 1931.
144. Нікольскі Н. Мітолёгія і абрадавасць валачобных песень. Мн., 1931.

145. Новик Е. Глубинная структура обрядового текста и ее интерпретация // Фольклор: проблемы сохранения, изучения, пропаганды. Тезисы Всесоюзной научно-практической конференции. М., 1988.
146. Ошуркевич А. О музыкальных трубах в Волынском Полесье // Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции. М., 1983.
147. Пашина О. Борона // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1997.
148. Пашина О. Календарные песни весенне-летнего цикла юго-восточной Белоруссии // Славянский и балканский фольклор. М., 1986.
149. Пашина О. Календарные песни (проблемы ареального исследования) // Русский фольклор XXV. Л., 1989.
150. Пашина О. Календарный цикл в северо-западных селах Сумщины // Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995.
151. Пашина О. Календарно-песенная система лесных сел восточной Брянщины // Экспедиционные открытия последних лет. СПб., 1996.
152. Пашина О. Мир живых и мир мертвых в музыкальных звуках // Голос и ритуал. Материалы конференции. М., 1995.
153. Пашина О. О влиянии этнографического контекста на жанровую атрибуцию жатвенных песен // Фольклорный текст: функция и структура. М., 1992.
154. Пашина О. Похороны кукушки и проводы русалки. Обряды весенне-летнего пограничья восточной Брянщины и традиционная картина мира // Мифологические представления в народном творчестве. М., 1993.
155. Пашина О. Структурно-типологические исследования в советской музыкальной фольклористике // Музыкальная фольклористика: проблемы истории и методологии. М., 1990.
156. Пашина О. Традиции жнивных песен русско-белорусского пограничья: Дисс. ... канд. искусствоведения. М., 1988.
157. Песни Псковской земли. Вып. 1: Календарно-обрядовые песни / сост. А.Мехнецов. Л., 1989.
158. Плотникова А. Ветер // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1. М., 1995.
159. Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции. М., 1983.
160. Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования. М., 1983.
161. Потебня А. О купальских огнях и сродных с ними представлениях // Археологический вестник, вып. 3. М., 1867.
162. Потебня А. О мифическом значении некоторых поверий и обрядов. М., 1865.
163. Потебня А. Объяснение малорусских и сродных народных песен. Т. 2. Варшава, 1887.
164. Праздничная культура Вологодского края. Ч. 1: Святки и Масленица / сост. И.Морозов, И.Слепцова. М., 1993.
165. Пропп В. Русские аграрные праздники: опыт историко-этнографического исследования. Л., 1963.
166. Пщелко А. Зажинки и обжинки // Витебские губернские ведомости. 1903. 19 сентября, 30 октября, 21 декабря.

167. Радченко З. Гомельские народные песни (белорусские и малорусские). СПб., 1888.
168. Радченко З. Сборник малорусских и белорусских песен Гомельского у. Вып. 1. СПб., 1881.
169. Радченко З. Сборник малорусских и белорусских песен Могилевской губ. М., 1911.
170. Разумовская Е. Плач с "кукушкой". Традиционное необрядовое голошение русско-белорусского пограничья // Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984.
171. Римский-Корсаков Н. Сто русских народных песен. СПб., 1877.
172. Романов Е. Белорусский сборник. Т. 1. Вып. 1-2. К., 1886.
173. Романов Е. Белорусский сборник. Вып 7. Вильна, 1910.
174. Романов Е. Белорусский сборник. Вып. 8-9. Вильна, 1912.
175. Руднева А. Курские танки и карагоды. М., 1975.
176. Санникова О. Брань // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1. М., 1995.
177. Санникова О. Говорит нечистая сила // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. Т. 1. М., 1988.
178. Седакова О. Обрядовая терминология и структура обрядового текста (погребальный обряд восточных и южных славян): Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1983.
179. Седакова О. Поминальные дни и статья Д.К.Зеленина "Древнерусский языческий культ "заложных покойников" // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения чл.-кор. АН СССР Д.К.Зеленина). Л., 1979.
180. Сербов И. Белоруссы-сакуны // Сборник отделения русского языка и словесности Имп. Академии наук. Т.XCIX. Птр., 1915.
181. Сержпутоускі А. Прымхі і забабоны беларусаў-паляшукоў. Менск, 1930.
182. Серебряная М. К интерпретации народных представлений о "заклятой земле" // Этногенез, ранняя этническая история и культура славян. М., 1985.
183. Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М., 1994.
184. Смирнов В. Обряд "крещения" и "похорон кукушки" и купальская обрядовая поэзия восточных славян // Русский фольклор. Вып XX. Л., 1981.
185. Снегирев И. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Т. 1 - 4. М., 1837-1839.
186. Соколова В. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX - нач. XX в. М., 1979.
187. Соколова В. Масленица (ее состав, развитие и структура) // Славянский и балканский фольклор. М., 1978.
188. Страхов А. О пространственном аспекте славянской концепции небытия // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. Т. 1. М., 1988.
189. Страхов А. Русское обрядовое печенье "христовы (боговы, божьи) онучи" в связи с функцией обуви в славянских похоронных ритуалах // Этногенез, ранняя этническая история и культура славян. М., 1985.
190. Тавлай Г. Белорусское купалье. Мн., 1986.

191. Теодорович Н. Волынь в описании городов, местечек и сел. Т. V. Почаев, 1903.
192. Терещенко А. Быт русского народа. Ч. 5. СПб., 1848.
193. Терновская О. Божья коровка и народный календарь. Заметки по истории культуры // Мифологические представления в народном творчестве. М., 1993.
194. Терновская О. Борода // Этнолингвистический словарь славянских древностей. Проект словника. Предварительные материалы. М., 1984.
195. Терновская О. Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла (материалы к словарю) // Славянское и балканское языкознание. М., 1977.
196. Терновская О. О некоторых сходствах и различиях в жатвенной обрядности славян // Формирование раннефеодальных славянских народностей. М., 1981.
197. Терновская О. Обряд крещения и похорон кукушки с точки зрения принципа заклинательного бинома // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. Т. 1. М., 1988.
198. Терновская О. Славянский дожинальный обряд (терминология и структура): Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1976.
199. Толстая С. К понятию функции в языке культуры // Славяноведение. 1994, № 5.
200. Толстая С. К прагматической интерпретации обрядового фольклора // Фольклор: проблемы сохранения, изучения, пропаганды. Тезисы Всесоюзной научно-практической конференции. М., 1988.
201. Толстая С. К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора // Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения - 1. М., 1992.
202. Толстая С. К характеристике акционального кода традиционной народной культуры // Балканские чтения - 3: Лингво-этнокультурная история Балкан и Восточной Европы. М., 1994.
203. Толстая С. О семантическом единстве обряда // Фольклор: проблемы сохранения, изучения, пропаганды. Тезисы Всесоюзной научно-практической конференции. М., 1988.
204. Толстая С. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю: К-П // Славянский и балканский фольклор. М., 1986.
205. Толстая С. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю: Р-Я // Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995.
206. Толстая С. Похороны как вторичная ритуальная форма // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд. М., 1985.
207. Толстая С. Ритуальные бесчинства молодежи // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986.
208. Толстая С. Солнце играет // Славянский и балканский фольклор. М., 1986.
209. Толстая С. Христианское и языческое в славянском народном календаре (к проблеме двоеверия) // Конференция "Истоки русской культуры (археология и лингвистика)". Тезисы докладов. М., 1993.

210. Толстой Н. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. М., 1984.
211. Толстой Н. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
212. Толстые Н. и С. Заметки по славянскому язычеству 1: Вызывание дождя у колодца // Русский фольклор XXI: Поэтика русского фольклора. Л., 1981.
213. Толстые Н. и С. Заметки по славянскому язычеству 2: Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978.
214. Толстые Н. и С. Заметки по славянскому язычеству 5: Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. М., 1981.
215. Толстые Н. и С. О вторичной функции обрядового символа (на материале славянской народной традиции) // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994.
216. Топорков А. О принципах глубинной мотивации бытовых запретов // Этногенез, ранняя этническая история и культура славян. М., 1985.
217. Топорков А. Эротика в русском фольклоре // Русский эротический фольклор. М., 1995.
218. Топоров В. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.
219. Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.
220. Українські народні пісні. Календарно-обрядова лірика. К., 1963.
221. Успенский Б. "Заветные сказки" А.Н.Афанасьева // От мифа к литературе. М., 1993.
222. Успенский Б. Религиозно-мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Структура текста - 81. Тезисы симпозиума. М., 1981.
223. Успенский Б. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.
224. Федоренко И. Сезонно-приуроченные лирические песни западных русских территорий // Фольклорный текст: функция и структура. М., 1992.
225. Федоренко И. Обрядовые и лирические напевы в календарной обрядности русского Запада // Голос и ритуал. Материалы конференции. М., 1995.
226. Цивьян Т. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990.
227. Цивьян Т. Оппозиция шум/ тишина в ритуале // Фольклор: проблемы сохранения, изучения, пропаганды. Тезисы Всесоюзной научно-практической конференции. М., 1988.
228. Червяк К. Дослідження похоронного обряду (похорон як весілля) // Етнографічний вісник. Кн. 5. К., 1927.
229. Червяк К. Похоронні звичаї й культ покійників з точки зору весільного ритуалу // Наук. збірн. Етн. Каезн. Секції Харк. Н.-Д. Кат. Іст. укр. К-ри УП, 1, 1927.
230. Чистов К. Специфика фольклора в свете теории информации // Типологические исследования по фольклору. М., 1975.
231. Чичеров В. Зимний период русского земледельческого календаря XVI-XIX в.в. М., 1957.
232. Чичеров В. Русские колядки и их типы // Советская этнография. 1948, № 2.

233. Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-западный отдел. Материалы и исследования, собранные П.П.Чубинским. Т. III. СПб., 1872. Т.V. СПб., 1874.
234. Шейн П. Белорусские народные песни с относящимися к ним обрядами. СПб., 1874.
235. Шейн П. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях и т.п. Т. 1. Вып. 1-2. СПб., 1898-1900.
236. Шейн П. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 1. Ч. 1-2. СПб., 1887-1890.
237. Шейн П. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. III. СПб., 1902.
238. Шейн П. Обряд похорон мух // Известия Имп. общ-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии. Труды этногр. отд. Кн. IV. М., 1877.
239. Шереметева М. Земледельческий обряд "заклинание весны" в Калужском крае // Сб-к Калужского гос. музея. Вып. 1. Калуга, 1930.
240. Шлюбскі А. Матэрыялы да вывучэння фальклору і мовы Віцебшчыны. Ч. 1. Менск, 1927.
241. Эвальд З. Песни белорусского Полесья. М., 1979.
242. Этнографическое изучение знаковых средств культуры. М., 1989.
243. Этнознаковые функции культуры. М., 1991.
244. Этносемиотика ритуальных предметов. СПб., 1993.
245. Якименко Т. Масленичные песни восточного Поозерья в свете специфики местных мелодических стилей и их ареалов // Фольклор: проблемы сохранения, изучения, пропаганды. Тезисы Всесоюзной научно-практической конференции. М., 1988.

Компьютерный набор и верстка
Н.И.Шершунова
Компьютерная верстка
А.К.Соколова, М.А.Подлипенцев
Корректор
З.В.Белолуцкая

Объем 18 п. л.
Подписано к печати 01.09.98.
Тираж 100 экз.
Заказ № 0251
Типография «Информпресс-94»
Качество печати соответствует
качеству предоставленного
издательством оригинал-макета