

ТДК

Т. А. Агапкина

Этнографические связи
календарных песен



Т. А. Агапкина

**Этнографические связи
календарных песен**

**Встреча весны в обрядах
и фольклоре восточных славян**

 ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 2000

Российская академия наук
Институт славяноведения

Традиционная Духовная Культура Славян



ТДК

Современные исследования



Агапкина Т. А.

Этнографические связи календарных песен. Встреча весны в обрядах и фольклоре восточных славян. — М.: Издательство «Индрик», 2000. — 336 с. (Традиционная духовная культура славян / Современные исследования.)

ISBN 5-85759-108-2

В книге предпринят анализ фольклорного репертуара восточно-славянских весенних обрядов «закликанья весны» и «жаворонки» с точки зрения их соотношения с фольклорным контекстом, ритуальной практикой и универсальными мифологемами. В отдельных главах книги рассказывается о мифологической символике орнитоморфных обрядовых хлебов и их параллелях в других славянских культурах, а также о традиции словесных поединков, получившей широкое развитие в восточнославянских весенних ритуалах.

ISBN 5-85759-108-2

© Агапкина Т. А., 2000
© Серия «Традиционная духовная культура славян». Издательство «Индрик», 2000

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	7
Глава первая.	
Встреча весны в восточнославянском календаре. Общий обзор	18
Масленичная встреча весны. Обрядовое деревце. — Встреча весны во время Великого поста. Организация «улицы». — Пасхальная встреча весны. — «Проводы зимы» на Фоминой неделе. — Благовещенские обряды: магия пения. — Встреча весны в хороводе. — Обычай «греть весну».	
Глава вторая.	
«Закливание весны»	40
1. Сюжеты и мотивы весенних закличек	42
2. Вербальная структура обряда	89
Монотекстовая традиция. — Политекстовая традиция.	
3. Жанровые особенности фольклорного репертуара «закливания весны»	99
Заклички. — Веснянки (зачин, слогоритмическая структура, гукания). — Хороводные песни. — Ритуальные песни.	
Некоторые итоги	124
Глава третья.	
Кликание	131
Глава четвертая.	
Словесные поединки в весенних обрядах и фольклоре восточных славян	147
1. Тематика и сюжеты	150
Переключка сел. — Соперничество половозрастных групп.	
2. От обмена репликами в диалоге к развернутому песенному сюжету	172
Обмен корильными репликами. — Соединение реплик обеих сторон в одном тексте. — Развитие величальных реплик-ответов. — Появление корильно-величальных песенных сюжетов. — Построение песенного сюжета: «нанизывание» реплик. — Построение песенного сюжета: развитие экспозиционной части. — Вторичный антифон.	
3. Двуключевые хороводы	183
4. «Вражда родов» на свадьбе	189
5. Звуковой антифон и бытовой антагонизм	192
6. Истоки и параллели	199

Глава пятая.

«Жаворонки»: от мифа к ритуалу и игре207**1. Восточнославянские «жаворонки» во второй половине XIX — XX в. Обряд и его фольклорный репертуар 207**

География, терминология и технология обрядового печенья. — Западная зона. — Южнорусская зона. — Окско-Поволжская зона. — Север России. — Предварительные выводы.

2. «Жаворонки» в контексте славянских традиций236

Чешские и моравские «жаворонки». — Западнополюсские «бусловы лапы». — Балканославянские обрядовые хлебцы дня Сорока мучеников. — Балканы: пробуждение змей. — Восточные славяне: возвращение птиц из вырея. — Ритуальное кормление птиц-душ. — «Жаворонки», «бусловы лапы», «младенчићи» как пища мертвых. — Поминальный аспект дня Сорока мучеников. — Фигурные хлебцы дня Сорока мучеников в контексте представлений об образах души. — Мотив «пути издалека». — Формы фигурных хлебцев (птица, человек, змея). — Итоги.

Заключение275**Приложение****Указатель 1. Сюжеты и мотивы весенних закличек282****Указатель 2. Переключка сел и соперничество половозрастных групп: основные сюжеты песенной традиции294****Указатель 3. Мотивы «птичьих» закличек308****Литература315**

ПРЕДИСЛОВИЕ

В 1821 г. в журнале «Вестник Европы» появилась статья «Старинные хороводные праздники», в которой впервые было опубликовано обстоятельное, хотя и несколько беллетризованное описание обряда «заклиkania весны». Автор статьи (предположительно русский филолог А. Г. Глаголев), в частности, писал:

«Обыкновенно после долгого и глубокого молчания, которое наблюдают они [девушки. — Т. А.] в продолжении Поста и Пасхи, в Красную горку перед захождением солнца собираются на ближайший холм или пригорок закликать весну. Сперва, обратившись к востоку, творят молитву; потом становятся в стройный круг и начинают в честь весны песню, в продолжении которой старшая из них держит небольшой круглой хлеб и яйца:

Весна красна!
На чем пришла?
На чем пришла?
На сощечке,
На бороночке...»¹

[Глаголев 1821, с. 193].

С этой публикации в российской науке началась история собирания и изучения обрядов встречи весны. Нельзя сказать, что «заклиkanie весны» оказалось совсем уж на периферии интересов фольклористов и этнографов. Более чем за полтора века было записано и издано немало весенних закличек. Как правило, они включались в общие работы, посвященные народной духовной культуре и фольклору той или иной этнической или региональной традиции. Таким путем попали в поле зрения фольклористов тексты из собраний И. М. Снегирева, И. П. Сахарова, А. В. Терещенко, П. В. Шейна, Е. Р. Романова, З. Ф. Радченко, В. Н. Добровольского, А. Л. Метлинского, П. П. Чубинского, Н. И. Костомарова, Б. Д. Гринченко, а также из сводных изданий по русскому, украинскому и белорусскому фольклору: «Поэзия крестьянских праздников», «Ігри та пісні» и мн. др. Исключение составляет лишь том «Веснавыя песні», вышедший в Минске в 1979 г. в серии «Беларуская народная творчасць» и специально посвященный фольклору весеннего цикла. Он подготовлен с учетом максимального числа публикаций белорусских весенних песен, а также архивных материалов.

¹ Здесь и далее в цитатах отточие наше. — Т. А.

В меньшей степени был известен сам обряд «заклиkania весны», поскольку зачастую (особенно в послереволюционных изданиях) этнографический контекст закличек попросту игнорировался, и эти поэтические тексты, и без того не слишком «прозрачные» и мало понятные даже профессиональному взгляду, лишались ближайшего обрядового окружения. Пожалуй, единственный раз «закличанию весны» повезло по-настоящему. В 1930 г. М. Е. Шереметева посвятила калужскому варианту обряда специальный очерк «Земледельческий обряд „заклиkanie весны“ в Калужском крае». Она не только опубликовала большое число закличек, но и подробнейшим образом описала все детали ритуала: время, место, состав исполнителей и т. д.

Уже первое знакомство с фольклорным репертуаром обряда — хотя бы и по публикациям XIX–XX вв. — оставило двойственное впечатление. С одной стороны, эти коротенькие тексты казались чем-то до крайности элементарным, если не сказать примитивным, с другой же — создавали ощущение незавершенности и недосказанности. Общая канва обряда, отдельные аспекты его бытования и функционирования, равно как и сюжеты весенних закличек, взятые в совокупности нескольких десятков русских, украинских и белорусских вариантов, складывались в довольно-таки пеструю и дискретную картину с явным преобладанием в ней лакун. По этим публикациям нельзя было составить сколь бы то ни было точного представления о типологии обряда или очертить ареал его распространения у восточных славян. Иными словами, первое, с чем мы столкнулись, приступая к изучению «заклиkania весны», — была необходимость тщательного сбора сведений о том, когда, где, как, кем и при каких обстоятельствах обряд совершался и какие именно фольклорные тексты входили в его состав. Для этого нам пришлось воспользоваться малоизвестными публикациями, рассеянными во множестве региональных изданий, однако, больший эффект дало обращение к архивам: Фольклорному архиву Института русской литературы (Пушкинский Дом, СПб.; материалы от начала XX в. до наших дней), Тенишевскому архиву Российского этнографического музея (СПб.; материалы конца XIX в.), Архиву кафедры фольклора Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова (материалы 1960–1990-х гг.), Полесскому архиву Института славяноведения и балканистики РАН (Москва; материалы 1970–1990-х гг.), Архиву лаборатории народной музыки Российской академии музыки им. Гнесиных (Москва; материалы 1980–1990-х гг.), Рукописному архиву Института искусствоведения, фольклора и этнографии Академии наук Украины (Киев; материалы «Этнографической

комиссии», работавшей на Украине в 1920-е гг.), Фольклорному архиву Нижегородского государственного университета (Нижний Новгород; материалы 1970–1980-х гг.).

Архивные записи составили в итоге более двух третей всех используемых нами материалов, а для некоторых регионов (например, для украинской традиции) они оказались едва ли не единственным источником сведений.

Однако дело не только в количестве известных текстов. Архивные записи сохранили множество деталей, обычно игнорируемых издателями и составителями при сводных публикациях, хотя именно эти детали зачастую позволяют различить близкие, но тем не менее не тождественные друг другу типы обряда или песенные варианты. В качестве способа систематизации фольклорного материала мы выбрали Указатель сюжетов весенних закличек, позволяющий в компактной форме обобщить обширный корпус текстов.

«Закливание весны» — не единственный обряд, отмечающий в восточнославянском календаре начало весны. Пожалуй, не менее известен и другой — «жаворонки». Он включал в себя приготовление орнитоморфного печенья и ритуальные действия с ним, а также сопровождался особыми закличками. Материалы, относящиеся к «жаворонкам», впервые опубликованные в 1860-е гг., также до настоящего времени не были ни должным образом собраны, ни обобщены. Мы попытаемся восполнить — насколько возможно — этот пробел, представив известные нам заклички, исполнявшиеся в обряде «жаворонки», также в форме указателя.

Отсутствие системного описания обоих обрядов, естественно, повлияло на состояние их изучения. Складывалась до некоторой степени парадоксальная ситуация. Оба обряда — «закливание весны» и «жаворонки» — были хорошо известны этнографам и фольклористам. Сведения о них включались в учебники и вузовские курсы по русскому, украинскому и белорусскому фольклору, они становились предметом рассмотрения во всех основных работах, посвященных календарным обычаям и обрядам восточных славян. О «жаворонках» и «заклипании весны» имеются отдельные фрагменты и главы в фундаментальных трудах «Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян» Е. В. Аничкова (1903), «Русские аграрные праздники» В. Я. Проппа (1963 г.; 2-е изд. — 1995 г.) и «Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов» В. К. Соколовой (1979), о них упоми-

нали: А. Н. Афанасьев (1865–1869), А. А. Потебня (1883), А. С. Фаминцын (1895), Д. К. Зеленин (1927 г.; рус. пер. — 1991 г.), А. И. Дей (1963), В. П. Аникин (1970), Ю. Г. Круглов (1982), Г. А. Барташевич (1985) и мн. др.

Весенние заклички, будучи мелодическими структурами архаического склада, привлекали к себе и внимание этномузыковедов. О них в разное время писали З. В. Эвальд (1934), Т. В. Попова (1962), К. В. Квитка (1971), В. И. Елатов (1977), З. Я. Можейко (1985) и др. Специальную главу посвятил весенним закличкам И. И. Земцовский в своей книге о мелодике календарных песен (1975). Хотя музыковедческий анализ закличек представляет собой совершенно самостоятельный аспект их изучения и требует специальной подготовки, мы постараемся использовать те наблюдения общего характера, которые высказаны этномузыковедами.

Авторам упомянутых и многих других работ принадлежит немало точных и весьма существенных суждений, касающихся и самих обрядов, и мифопоэтических особенностей весенних закличек. По возможности все они так или иначе учтены нами в работе. Однако нельзя не признать, что эти наблюдения имеют по большей части фрагментарный, отрывочный характер, что неудивительно, поскольку они опираются на достаточно случайно попавшие в поле зрения исследователей фольклорные тексты и этнографические описания. Впрочем, едва ли это может быть поставлено в упрек названным ученым, так как ни один из них не ставил своей задачей системный анализ обрядов встречи весны, которая в настоящей работе выдвигается впервые.

Мы предполагаем описать оба обряда с учетом типологии обрядовых форм, времени и места совершения, сопутствующих ритуалов и магических актов, состава исполнителей и др. Подчеркнем, однако, что системное описание не самоцель, а лишь условие для исследования фольклорных текстов, исполняемых в составе обрядов «закликаяния весны» и «жаворонков». Перед нами стоит задача прочтения календарных текстов во всей совокупности известных вариантов и в возможно более широком объеме их внутрифольклорных и функциональных (этнографических) связей.

Функциональные (этнографические) связи текста

В осмыслении понятия «функциональные связи фольклорного текста» мы следуем за Б. Н. Путиловым. «Под функциями, — пишет исследователь, — мы будем понимать типовые, органичные, исторически сложившиеся связи явлений вербального фольклора... с лежащими вовне системами и явлениями». И далее: «Функция действует по обе стороны границ текста и, если она органична для него, приобретает для самого текста структурное значение. Следовательно, функциональный анализ не просто выявляет место данного элемента во внефольклорной структуре..., но и обращается к самому этому элементу для выяснения того, что в нем обусловлено существующими внефольклорными связями и как эти связи выражены в нем» [Путилов 1994, с. 62, 67]².

Функциональные (этнографические) связи календарного текста составляют два основных плана значений: ритуальный (связанный по преимуществу с отражением в фольклорном тексте определенных элементов ритуального действия, внешней, событийной, стороны обряда) и мифологический (применительно к «закликанью весны» и «жаворонкам» этот план значений коренится, вероятно, в области мифологических представлений переходного календарного периода, каковым и является весна) [Путилов 1976, с. 207].

Что касается ритуального плана значений, то речь должна идти как о преломлении в фольклорном тексте конкретных элементов ритуала, в котором этот фольклорный текст бытует, так и о присутствии в нем «следов» всей системы восточнославянских календарных праздников, многократно использующей одни и те же ритуальные элементы, акциональные «ходы», предметные и иные составляющие (по этому поводу см. подробнее: [Пропп 1995; Толстой 1982]). Заметим, однако, что предпринятые в последние десятилетия исследования календарных и вообще обрядовых песен в аспекте их связей с ритуальным комплексом показали самые разные возможности соот-

² В свою очередь функциональность фольклора есть следствие его «инклюзивности», т. е. включенности «всей фольклорной культуры и отдельных конкретных ее слагаемых в систему жизнедеятельности этноса» [Путилов 1994, с. 59].

ношения песенной сюжетики с разворачиванием обряда и его содержанием. Развитие песенной компоненты обряда не раз признавалось относительно автономным, независимым, в то время как средоточием архаической семантики оказывался в большей степени сам обряд и зафиксированные в его составе малые фольклорные формы — приговоры, поговорки, запреты и пр. (см.: [Тудоровская 1974; Бернштам, Лапин 1981; Виноградова 1982; Еремина 1991 и др.]).

В отечественной науке наметилось как бы два подхода к проблеме соотношения мифологической, ритуальной и словесной составляющих, т. е. к проблеме «фольклор» и «этнографический субстрат». Существует традиция обсуждения вопросов первичности мифа над ритуалом, ритуала над мифом, мифа по отношению к фольклору, актуальная для русской филологической науки как прошлого, так и нынешнего века. Однако среди современных исследователей заметно преобладает иной подход, предполагающий, что отношения внетекстовой (мифологической или ритуальной) «реальности» и фольклорного произведения не обязательно суть отношения соподчинения, генетической зависимости фольклорного мотива и образа от «этнографического факта», а скорее «проявление системного характера всей фольклорно-этнографической традиции», многократной редупликации одних и тех же смыслов средствами разных «языков» и жанров [Байбурин, Левинтон 1984]. Методика подобного рода исследований предполагает установление связей этнографической реальности и фольклора путем включения песенного образа или мотива в широкий культурный контекст и их тщательного сопоставления друг с другом, что в свою очередь дает положительные результаты для «прочтения» самого фольклорного мотива, выявления его семантики и функционирования [Виноградова 1989, с. 108]³. Вместе с тем в этих связях целесообразнее видеть скорее «следы» этнографического субстрата, нежели его прямое отражение. Таким образом, фольклор рассматривается как ограниченно-дополнительный этнографический источник для реконструкции архаической культуры. И его ценность как источника такого рода зависит от умения, с одной стороны, правильно соотнести элементы фольклорного текста с его «окружением», а, с дру-

³ Пример тому — предложенный в той же статье Л. Н. Виноградовой анализ мотивов купальских песен в связи с терминологией, верованиями, ритуалами и запретами купальского праздничного комплекса.

гой — по возможности точно дифференцировать эти элементы по их принадлежности к «художественной реальности» (фольклорной традиции) и этнографической действительности.

Проблема соотношения мифологической, ритуальной и словесной составляющих в календарных обрядах и песнях, которым посвящена книга, как нам кажется, должна решаться сугубо эмпирично — с учетом «географии» конкретного явления и его элементов (словесно-музыкальных, акциональных, предметных и т. д.), многовариантности, привлечения сопоставительного материала, а также иных особенностей обряда, которые выявляются при более пристальном взгляде на него. В частности, в нашей ситуации задача изучения функциональных связей календарных песен имеет свою специфику, обусловленную тем немаловажным обстоятельством, что «закликанье весны» — обряд по преимуществу вербальный. Иначе говоря, «закликанье весны» состоит в исполнении неких песен в условиях определенного места и времени, а все остальные его стороны в достаточной степени подчинены вербальной. Именно фольклорный текст заключает в себе основное содержание ритуала, что принципиально меняет соотношение его составляющих. Само по себе *пение и есть обряд*, и мы попытаемся определить, из чего складывается понятие «вербальный ритуал» и как пение становится обрядом. Среди прочего, мы рассмотрим вербальные компоненты «закликанья весны» в их синтагматических связях и попытаемся понять, как соотносятся в нем обрядовые и необрядовые тексты, какие причины влияют на столь хорошо известный, но тем не менее мало пока объясненный факт миграции необрядовых песен в обряд.

Разрабатывая отдельные аспекты «закликанья весны», мы обратили внимание на присутствующий в самом обряде и относящихся к нему фольклорных текстах диалогический компонент (вопросно-ответная композиция весенних закличек, антифонный распев веснянок, переключки хором, «перегукивание и др.). В поисках истоков диалогического начала «закликанья весны» мы обратились к самым разным пластам весеннего календарного фольклора восточных славян и обнаружили обширный корпус песен, разыгрываемых в форме своеобразных словесных поединков между представителями отдельных локальных и половозрастных групп. Словесные (точнее — словесно-музыкальные) поединки были тесно связаны с ранневесенними обрядами и фольклором восточных славян и, в частности, с «за-

кликанием весны». Оказалось также, что этот круг песенных ритуалов до настоящего времени не нашел адекватного отражения в научной литературе, что предопределило необходимость его подробного исследования в рамках книги.

Внутрифольклорные связи текста

Для календарных, равно как и для других обрядовых песен, релевантным является также внутрифольклорный контекст, т.е. темы, мотивы, образы и символы, которые, не будучи непосредственно связаны по происхождению с «закливанием весны» и «жаворонками», тем не менее оказали влияние на формирование их фольклорного репертуара. В этом плане нам предстоит установить межжанровые мотивы и образы, прямые заимствования и мн. др.

Календарная песня, сколь бы тесно ни была она связана с обрядом по происхождению, как бы ни была она ограничена рамками этого обряда в своем бытовании, существует в народной культуре не изолированно. Она не порождение данного обряда, а результат сложнейших процессов, имевших место в рамках целостной фольклорной традиции (в том ее значении, которое придавал этому термину Г. И. Мальцев). Поэтому свою задачу мы видим и в том, чтобы приблизиться к ответу на вопрос, как заклички обусловлены фольклорной традицией и «вписаны» в нее, каковы те грани обрядового текста, которые более других обнаруживают в нем присутствие фольклорной традиции. Вторая сторона проблемы заключается в том, как исследуемые обрядовые тексты «вырисовываются» из традиции, как создается им одним присущий сюжетно-тематический и поэтический контур, по каким причинам из бесконечного моря мотивов и образов восточнославянского фольклора (прежде всего — календарного) отбирались те, из которых сложились весенние заклички. Особый интерес в этом смысле представляет вопрос о контаминации в обрядовых песнях, о степени их «открытости» для внешних влияний, о причинах контаминаций, закономерностях их появления или, наоборот, отсутствия. Мы увидим, что фольклорная контаминация (в тех случаях, когда речь идет об обрядовых песнях) не есть результат действия исключительно имманентных факторов фольклорной традиции, а скорее — отражение динамики са-

мого обряда, в котором она функционирует, его вербальной структуры, «географии» обрядовых сюжетов и др.

Ареальный аспект

В современной этнологии, этнолингвистике и (к сожалению, в меньшей степени) фольклористике все большую популярность приобретает представление о духовной культуре народа как о «системе локальных традиций» [Лапин 1995, с. 4]. Трудно не согласиться с К. В. Чистовым, который утверждал, что для современной фольклористики «актуальным становится вопрос о создании продуманной серии карт (атласов) для выяснения общих закономерностей формирования и развития ареалов бытования фольклорных явлений и их соотношения с этническими границами, границами этнических групп и языковыми изоглоссами...» [Чистов 1986, с. 79].

Ареальный аспект исследования имеет особое значение для календарного фольклора, теснейшим образом связанного с распространением самого обряда и в силу этого — с региональными этнокультурными традициями, в значительно меньшей степени, чем, например, прозаические жанры или лирика, способного к свободной миграции и в то же время — совершенно «нерасположенного» к варьированию, точнее — ограниченного в своем варьировании фактом исполнения календарной песни лишь один раз в году.

Ареальное исследование «закликая весны» и «жаворонков» составляет существенную часть нашей работы. Заметим в этой связи, что диалектные варианты фольклорных традиций в принципе могут рассматриваться в самых разных аспектах. Во-первых, это изучение фольклора и народной культуры отдельной местной (в широком смысле) традиции. Во-вторых, предметом работы может стать ареальное членение определенной этнокультурной традиции по данным фольклора и этнографии. Пример тому — исследование полесского фольклорного и этнокультурного ландшафта, предпринятое в последние десятилетия (см.: [СБФ 1986 и библ. на с. 3–8; СБФ 1995 и библ. на с. 5–18; Толстая 1995а]). И, наконец, те или иные фольклорно-этнографические явления могут исследоваться в их региональных и локальных формах (трактующихся как их варианты), когда предметом изучения становится не тот или иной ареал, а некий этнокультурный феномен (так,

например, как «виноградье» в упомянутой выше работе Т. А. Бернштам и В. А. Лапина).

Именно этот третий подход будет определять основную линию книги. Нам предстоит выявить значимые элементы обрядов «закливание весны» и «жаворонки» (словесные, акциональные и предметные) и установить границы их распространения. Задача изучения этих явлений духовной культуры в ареальной проекции в данном случае кажется выполнимой, поскольку нами накоплено значительное количество фактов, относящихся к обоим обрядам⁴.

Наблюдения ареального характера важны для нас не сами по себе, а как частные проявления целого, как конкретные формы, в которых находит выражение обряд и его фольклорный компонент. Из этого следует по крайней мере два вывода. В рамках книги мы не ставим своей задачей интерпретировать эти ареальные наблюдения с точки зрения их соотношения с традиционным диалектным членением восточнославянского этноязыкового континуума, с данными картографирования явлений материальной культуры и т. д. Мы лишь намереваемся использовать результаты картографирования для исследования обряда и его фольклорного репертуара, поскольку полагаем, что ареальные наблюдения могут служить ключом к пониманию динамики фольклорно-этнографических форм, к выявлению основных тенденций их эволюции. Ареальный аспект — не столько цель книги, сколько один из используемых в ней методов исследования календарной песни.

Одна из частных задач в этом плане — рассмотрение тех фольклорно-этнографических явлений, которые возникли на территории Верхнего и Среднего Поволжья в результате массовых миграций населения из западных, центральных и южных областей России. Как отмечал Н. И. Толстой, «анализ характера территориальных вариантов, их состава и структуры, выявление стабильных показателей и признаков, показателей варьирующихся или просто отсутствующих в некоторых зонах позволяет сделать некоторые выводы не только структурного плана, касающиеся соотношения признаков и их ком-

⁴ Репрезентативность материала — одно из необходимых условий картографирования. Ср. в этой связи замечания Ю. А. Новикова, высказанные им в рецензии на опыт картографирования русских былин, предпринятый С. И. Дмитриевой [Дмитриева 1975; Новиков 1988].

понентов, но и плана генетического. Такого рода выводы во многих случаях раскрывают генезис объекта, обеспечивают установление инвариантной формы (модели) зафиксированных вариантов, раскрывают путь к реконструкции исходной праформы» [Толстой 1995, с. 49].

Кроме того, результаты картографирования атомарных фактов, относящихся к ритуальной или фольклорной стороне рассматриваемых обрядов «заклиkania весны» и «жаворонков», важны для нас не столько по отдельности, сколько в соотношении друг с другом. Мы рассчитываем, что это позволит увидеть внутреннюю системность и «заклиkania весны», и «жаворонков», установить, где это возможно, взаимозависимость элементов, принадлежащих соответственно тексту и обряду, или напротив — выявить специфику бытования и функционирования тех и других, их относительную автономность друг по отношению к другу, т. е. в конечном итоге будет способствовать решению сформулированной выше задачи — исследованию этнографических связей календарной песни.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

ВСТРЕЧА ВЕСНЫ В ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОМ КАЛЕНДАРЕ. ОБЩИЙ ОБЗОР

В Предисловии мы уже упомянули о том, что в восточнославянском народном календаре представление о встрече весны связывается главным образом с двумя обрядами: «жаворонками» и «закливанием весны». Вместе с тем, на некоторых восточнославянских территориях ни «жаворонки», ни «закливание весны» не были известны, и там переход от зимы к весне и лету маркировали другие ритуалы и праздники (хороводы с играми, например). Единственное, что объединяло достаточно разношерстные праздничные обычаи начала весны (и «жаворонки», и «закливание весны», и многие другие), — это то, что они были приурочены к определенной дате, с которой в той или иной местной традиции принято было вести отчет весеннего времени. После этого дня теряли силу многочисленные запреты и регламентации, регулирующие хозяйственную, социальную и культурную жизнь традиционного социума: снимались ограничения на определенные виды сельскохозяйственных работ (пахоту и сев), бытовое поведение человека, формы его досуга и, что особенно для нас важно, — на пение (специально — пение массовое, громкое и уличное). С этого дня начиналось пение веснянок, исполнение весенних хороводов и игр, а также разнообразные весенние гуляния молодежи. К моменту начала весны прикрепились и некоторые специфические ритуалы, провоцирующие наступление нового календарного сезона и одновременно — отмечающие его приход.

Встреча весны приходилась на разные даты, среди которых были непереходные и переходные праздники, связанные с пасхальным циклом, а также условные временные обозначения, ориентированные на календарь естественный, природный. Однако когда бы конкретно ни совершалось «закливание весны», оно в любом случае оказывалось тем обрядом, которым в данной местной традиции открывался сезон исполнения весенних песен.

Среди восточнославянских свидетельств об обрядах и праздниках встречи весны есть упоминания о том, что по своим срокам они совпадали с реальным наступлением весны в природе. «Весну начинают закликать тогда, когда снег растает и греет солнце»¹, — сообщали из Прилуцкого у. [ИИФЭ, оп. 3доп., д. 309, л. 184]. Аналогичные ответы содержатся и в современных полевых материалах: «Веснянки пели, кали бежыть вада, снег растает, як весна стане, зима убегае, як сонейка выходить, пекуть» [ПА, Плехов Черниговского р-на и обл.]. Таяние снегов и разлив рек неоднократно упоминаются в таких свидетельствах именно как время начала весеннего пения. Завершение же его могло совпадать с периодом цветения растений: «Веснавые пекуть, как снег начинае расставать и до тех пор, как болонья цветет» [Пашина 1995, с. 243] или определенными сельскохозяйственными работами (например, косьюбой), начинавшимися после Купалы или Петрова дня.

Пение веснянок как бы сопровождало пробуждение природы, а в метафорическом смысле и обусловливалось первыми весенними голосами. Об этом говорят и сами веснянки:

Ой ми зіму зімовали — не співали.

Весни дождали — заспівали ².

Повиходьте, старі баби, —

Вже заклохотали в болоте жаби,

Повиходьте, старі мужи, —

Вже засвітали в болоте ужи,

Повиходьте, паняночки,

Та заспіваєм весняночки.

[ИИФЭ, оп. 7, д. 720, л. 35, Житомирская обл.]

§ 1. Масленичная встреча весны. Обрядовое деревце

Во многих регионах русско-украинского пограничья (юго-запад Брянщины), украинского Левобережья (Черниговщина, Харьковщина), на Туровщине, а также окказионально в других мес-

¹ Цитаты приводятся в соответствии с орфографией источника или в переводе на русский язык.

² Здесь и далее курсив в цитатах наш. — Т. А.

тах — встреча или «закливание весны» происходили на масленицу³. После масленицы начинался Великий пост, когда светское пение, а особенно — пение громкое, во весь голос, каким и должно быть «кликанье весны», возбранялось: «Як вэсняянкі паюць — гукуюць — у пост нэ можа гукать, старыя людзі нэ разрэшаюць. Як Масленица — спевалы, гукалі ўсю надзілю» [ПА, Днепровское Черниговского р-на и обл.]. А вот как поясняется термин *гуканьцэ вясну* в «Туровском словаре»: «Кажуць: добра вэснў гукалі, то вупілі [вопили. — Т. А.] добра на Запускі» [ТурСл 1, с. 119]. Впрочем, на территории украинского Левобережья начало весны могли отмечать не только песнями с гуканиями. На Харьковщине, например, на масленицу молодежь начинала весенние игры и песни вождением «козла» и заканчивала их на Троицу [Иванов П. 1907, с. 79, Купянский у.]. В Черниговской обл. на масленицу устраивали «веснянки» — специфические гуляния молодежи, проходившие уже не в избах (как зимой), но еще и не на улице (как весной и летом). Молодежь собиралась где-нибудь в сараях, на стогах или на гумнах, проводя время в забавах и пении. «На Масляну вэсняянка, на вэсняянці гулялы. Дэ, бачать, стог стоить, — саломы наносять, качаюцься на ней, гуляють. Ужэ, ка [говорят. — Т. А.], Масляна, — к весне дело... На Масляну салому зносили, гулялы и качалысь... Хлив обдэруць у любого дядьки, садзяцься и спевають... Вэсна почынаецься, дивкы спевалы на улыци ввэчори... На Масляну колысь мас тылы вэсняянку» [ПА, Днепровское Черниговского р-на и обл.].

На Брянщине, а также в белорусском Полесье (кое-где на Гомельщине и почти повсеместно на Туровщине) в обычае было устанавливать к масленице обрядовое деревце. Для этого наряжали лентами, бумажными цветами, овощами и колокольчиками небольшую елочку: «На Мясляной пёрвы́й дeнь хадзі́лі з ба́бой. Вё́шаэ на ё́лку гурко́ў, капу́сты, лу́ка, панавё́шаюць и з ё́лкай ба́бы ста́рыя иду́ць и пяю́ць пэ́сни» [ПА, Картушино Брянской обл.]; «На мэ́сленицу ё́лку сруба́ють, цвeты вё́шаюць, на сая́х вoзя́ць круг сeла́» [ПА, Семцы Брянской обл.]. В белорусском Полесье ритуалу с деревцем сопутствовала обрядовая трапеза, после которой «кликали

³ Ср. аналогичное наблюдение у З. Я. Можейко: «В восточной зоне Белоруссии... существует традиция призывать весну на масленицу...» [Можейко 1985, с. 23, прим. 21].

весну». «Кликáнье весны» превратилось здесь в развитый обряд, называемый *весноваць, спраўляць весну, веснянá гульба́*, ср.: «Кóлись гукáли. Дéвочки сбира́юца, идۇть ў гумнó, пою́ть. Робíли квáсы от клíюквы, дéўки наварáть борщч, кáшу. И весновáли ходíли. Робíли ёлки, квиткáми украшáли. Навéрх свéчку стáвим. С тýя ёлкай запрагáли волы и ёздили по дерéўне... Это веснянá гульбá назывáецца» [ПА, Симоничи Лельчицкого р-на Гомельской обл.]. Случалось, что деревце не возили, а носили по деревне, причем весьма необычным способом, ср.: «На зáпуски гуля́ли, собира́лись. Ў хáту собира́лись ўсе; напекóм, каравáй спекóм, напекóм блинóў, ёлку затыкáем ў каравáй, ёлку убира́ли всýкими бумáгами, берóм на гóлову, хлóпец мáленький берóть и несóть на гóрку, мы круг негó скáчем да спевáем, вéсну спевáли: „веснá крáсна“ назывáлись пéсни; мы робíли лет 15, пудрóстки» [ПА, Голубица Петриковского р-на Гомельской обл.]. Иногда все гуляние-празднование (и песни, и трапеза) происходило вокруг растущего дерева, например в саду: «Вéсну клíчуць. От мясое́д, а потóм настае́ пост, сем недзéль пóсту, и ёто ужé пост, зáпуски, и от тогдý весну́ клíчуць дзéццi... Дзéццi берúць мáсло, сыр, ейцó, вихóдять на ўлицу, ў сáдзик и ёто ўсе расклáдываюць под я́блынькою, под гру́шкой; на кустý лéнту вéшаюць, лéнту повéсяць, а потóм за рúки поберúца и кругóм пою́ць, хóдяць вкру́т дзéрева, а потóм ёто ўсё забира́юць ў дом, дóма ужé пью́ць квас з буракоў да посолóдзим. Вéсну клíчом в сáмый дзень зáпуски, рáно, кадá на пост запускáюць» [ПА, Оздамичи Столинского р-на Брестской обл.].

Обрядовое деревце, хороводы с ним или вокруг него, торжественная процессия по селу, трапеза со специально испеченным караваем, наконец, ритуальное пение (впервые за долгий период зимнего молчания) — все говорит в пользу того, что туровская встреча весны на масленице маркирует основной для данной этнокультурной зоны календарный рубеж, сопоставимый по своему значению с границей календарного года. Возможно, это «годовое» значение масленицы — своего рода воспоминание о старом новолетии, отмечавшемся 1 марта⁴.

⁴ Обрядовое деревце, как известно, сопутствует многим значительным событиям в жизни человека и социума — будь то календарный рубеж (Рождество, Новый год, масленица, троицко-купальские праздники), свадьба или строительство дома.

§ 2. Встреча весны во время Великого поста. Организация «улицы»

Тем не менее даже во время Великого поста были периоды ббльших или меньших строгостей, а иногда запрет петь в пост просто игнорировался молодежью. В 20-е гг. из Коростенского р-на Житомирской обл. корреспондент «Этнографической комиссии» сообщал: «В пост веснянок починают спевати по дорогах, як станэ тепло. У нас в пост мона тилько цїе набожнэ спевать. А як тепло, то ужэ не уповають, що не можно спевать, — спевають веснянок» [ИИФЭ, оп. 5, д. 402, л. 75]. Великопостное пение вызывало нарекания со стороны местных священников. На Брестщине в 1980-е гг. вспоминали: «Пэсьни у Вялики пост пели. Пасабираюцца увэчары и сыпавають васнавья пэсьни. У Мураве [соседнем селе. — Т. А.] быў бацюшка, то вон ругаецца: „Цяпер уж пост, а вы сыпаваете такие пэсьни...“» [ПА, Ровбицк Пружанского р-на].

На территории украинского Левобережья запрет на уличное пение строго соблюдался в начале поста и на Страстной неделе. В те же 20-е гг. из Роменского у. Полтавской губ. сообщали: «Веснянки поють у першу субботу, як дівчата одговеюця» [ИИФЭ, оп. 2, д. 245, л. 48]. Аналогичные сведения привел в своем воронежском календаре М. Дикарев: «Друга неділя (поста). Хлопці та дівчата починають виходить на вулицю, починають сьпівать веснянки... Гуляють до Страшної неділі „у ворота“, „в робака“, „у лунька“, „у хрещика“» [Дикарев 1905, с. 165]. Обычай петь веснянки и «кликать весну» в субботу первой недели Великого поста был, видимо, широко распространен. Доказательство тому — объяснение, которое корреспондент «Этнографической комиссии» из Нежинского р-на предлагал для хрононима *збірная суббота*. По имеющимся у него сведениям, на украинском Левобережье суббота первой недели поста называлась так потому, что все птицы в этот день собирались в далекую дорогу из вырея, а также потому, что в этот

В этом обычае можно видеть один из рефлексов универсального представления о мировом древе. О различных обрядовых «деревцах» и приписываемых им смыслах см.: [Байбурин 1979, 1993; Зеленин 1933; Толстая 1978; Толстая 1982]. О символике «мирового дерева» см.: [Топоров 1980].

день девушки первый раз собирались петь веснянки [ИИФЭ, оп. 3доп., д. 310, л. 96].

И действительно, с первой недели поста на Левобережье начинались весенние гуляния молодежи, во время которых исполнялись самые разные песни: весенние заклички и лирические песни. «Пуст Велики начинаеца, — рассказывали на Ровенщине, — дівчатки зачинають на веснянки бегать. Да як сонце зайдэ, та дїўчины заводят веснянки. Веснянки симь нэдиль поста спивали дїўки пид хатою» [ПА, Берестье Дубровицкого р-на].

Украинские вечерние гуляния назывались «улицы»⁵. Девушки и молодые люди каждый вечер собирались в условленном месте, пели, водили хороводы и играли. Это общение молодежи охватывало практически все стороны их досуга. Вот почему организация и устройство «улицы» с первых дней Великого поста занимало умы девушек, было предметом их заботы и разнообразных магических ритуалов.

Главное условие «улицы» — она должна быть притягательна для молодежи, на нее должны ходить. А поскольку села были большими (они состояли из нескольких улиц, «кутков» или хуторов), то и «улиц», где могла собираться молодежь, в каждом селе было по нескольку, что, естественно, порождало их соперничество друг с другом. Предметом спора и вражды «улиц», как правило, оказывались молодые люди: если девушка посещала только свою «улицу», т. е. ту, что ближе к ее дому, то парни были мобильнее и могли переходить с одной «улицы» на другую, обойдя так за вечер все село (вспомним аналогичные «шатания» парней зимой — с одних посиделок на другие). Что же касается девушек, то для них посещение «улицы», участие в песнях и играх было способом добиться расположения парней да и просто познакомиться, показать себя. «В березни місяце, — рассказывали в 20-е гг. на Полтавщине, — коли виходи молодь перший раз на веснянку, то в їх розпочинається зразу пісни виснянки, щоб *пиртягнуть до себе сімпатію*» [ИИФЭ, оп. 3доп., д. 313, л. 30].

⁵ По замечанию М. М. Громыко, украинскому *улицы* отчасти соответствует русское *хоровод*. На Украине подобные гуляния молодежи принято также называть *вечерниці*, а также *веснянка* (ср. выше *выходить на веснянку, мостить веснянку* и др.).

Вот, например, к каким ухищрениям приходилось прибегать девушкам в Бердичевском р-не (запись 1927 г.): «Дівчата починають ходити на вулицю тоді, як ростане вже сніг, стане тепло, у піст виликий, і от вони вибирають гарне місце... для вулиці, щоб як будуть спивать, то щоб було далеко чути („та нихай той зачує, що зо мною ночує, та нихай той зазнає, що зо мною гуляє“, — так співайця в пісні) і щоб таке місто, щоб затишно од нівнічного вітру. І на тому місті, що буде вулиця, закопують швірня од во-за, щоб багато хлопців ходило, і приносять води бігучой в роті, щоб хлопці бігли на вулицю і викопають невеличку яму і в ту ямку кидають гроши, щоб ходили хлопці багаті, і сиплють пшпо-но та мак, щоб було хлопців, як каші з маком усяких, менших і більших. І ту ямку закидають так, щоб не знать було її, і собираюця на вулицю каждый вечір, як е погода на дворі» [ИИФЭ, ф. 15, оп. 3, д. 798, л. 6–7, Бердичевский окр. и р-н].

Наиболее популярным магическим способом привлечения парней на «улицу» был обряд закапывания каши. Обстоятельное его описание из Нежинского у. Черниговской губ. оставил А. Н. Малинка (однако, упоминания об этом обряде встречаются и в других материалах⁶): «Вечером в збирную субботу собирается молодежь на вечерницах и „пъють складку“ [в складчину. — Т. А.]. После „складки“ несут закапывать кашу. Эта каша готовится девушками на вечерницах до прихода паробков. Готовится она иногда из разных хлебных зерен: рожь, овес, просо, гречиха, пшено, иногда из одной только гречихи или пшена. Около полуночи берут эту кашу в горшке и бутылку водки, с песнями несут ее в глухое место, ставят кашу на снег, сами усаживаются вокруг нее, выпивают водку, затем девушки немного поодаль от кружка загребают кашу в снег. Закопавши кашу, приносят несколько кулей соломы в какой-нибудь огород, расстилают ее, садятся и поют веснянки...» [Малинка 1898, с. 161]. Как можно заключить из сообщения А. Н. Малинки, в данном случае обрядом закапывания каши отмечали не столько место, где устраивалась улица, сколько

⁶ Обычно они очень кратки и не дают исчерпывающего представления об обряде, оставляя впечатление чего-то неясного, семантически «непрозрачного», ср. хотя бы: [Чубинский 1872/3, с. 12].

время — начало пения веснянок. Другие имеющиеся у нас материалы привносят дополнительные оттенки в описываемый обычай. В кашу могли добавлять мак, а также — рака или раковую клешню: «Дівчата в березні варять кашу с ладаном, маком і раком і закопують на кожному кутку для того, щоб хлопців було багато, як маку, и щоб вони так диржались дівчат, як рак клешнею» [ИИФЭ, оп. Здоп., д. 313, л. 287]. Впрочем, иногда в землю просто закапывали живого рака с пожеланием: «Дай, Боже, щоб до нас, як раки, хлопці лазили» [Драгоманов 1876, с. 34]⁷. В Воронежской губ. кашу на вечерницах варили для того, чтобы «молодьож кишіла, як каша», а также втыкали в месте сбора «витушку» (мотовило) и крутили ее, «щоб молодьож крутилась» [Дикарев 1918, с. 189, Богучаровский у.].

Девушки предпринимали специальные действия и для того, чтобы испортить соседнюю «улицу». Например, носили мотовило «кругом хутора, де друга вулиця збирається, там пирики-дають тричі чириз голову, щоб та вулиця пирикинулася», а потом забивали его в землю на своей «улице» [Дикарев 1918, с. 189]. В Харьковской губ. на чужой улице втыкали иголку без нитки: «так як ця голка гола, щоб так на вулиці було голо» [Драгоманов 1876, с. 34]. Парни же поступали по-другому: они ломали сидения на чужой «улице», срывали там лавочки [ПА, Великая Весь Репкинского р-на Черниговская обл.]⁸. Некоторые из описанных здесь ритуалов и магических актов нашли отражение и в веснянках:

⁷ Возможности семантической интерпретации этого обряда многообразны. В нем видели «остаток жертвоприношения земле» [Сумцов 1885, с. 128]; обращали внимание на архаический «рецепт» этой каши, представляющей собой вариант панспермии; некоторые детали ее приготовления — в частности, обычай закапывать вместе с кашей рака или раковую клешню, напоминали исследователям об обрядах вызывания дождя (см.: [Толстая 1986а]) и т. д. Нам, однако, важно подчеркнуть, что начало весеннего пения связано с сельскохозяйственной тематикой, в данном случае — с кашей (см. ниже о «хлебных» мотивах закличек и об обычае встречать весну с хлебом).

⁸ Магические приемы, аналогичные описанным здесь, широко использовались и в других целях, в частности, в любовной магии, а также в пчеловодстве. Об этом см.: [Агапкина, Топорков 1989].

На тим кутку в Горнявци
 Дивки чаривници,
 Закопали горщок каші
 Посеред улыци.
 Горщок каші, горщок каші,
 Горщок смородини,
 Бодай же вы, сучі дочки,
 З ума посходылы!
 А котора закопала,
 Щоб трясця напала,
 А котора наварыла,
 Щоб не говорила.

[Милорадович 1897, с. 76, № 72,
 Лубенский у. Полтавской губ.]

Шо на нашей на юлиці
 Дівки чаравниці
 Укапали гаршок каші
 Посеред улиці,
 Юкапали, прикапали,
 Шей швурням прибили,
 Щоб на нашу на улицу
 Парубки ходили.

[ИИФЭ, оп. 2, д. 95, л. 6,
 Остерский у. Чернигов-
 ской губ.]

Весенние уличные гуляния завершались в троицкий период — на Вознесение, Троицу или в Петровское заговенье. В это время кое-где устраивали так называемую *разгонную кашу* — угощение, отмечавшее окончание игрищ.

§ 3. Пасхальная встреча весны

Во многих восточнославянских традициях великопостные запреты на пение соблюдались строго, и пение веснянок и «закливание весны» отодвигались на более поздние сроки — главным образом на Пасху. В некоторых местах (прежде всего на Правобережной и Западной Украине, а также на западе Белоруссии) это обыкновение явно преобладало над другими сроками начала весеннего пения: «Веснѣнки пѣли пѣсле пѣсту, выходили молодѣйцы и спевѣлы. На Пѣску вже мѣжно спивѣаты», — рассказывали на Брестщине в 1980-е гг. [ПА, Олтуш Малоритского р-на]. По материалам О. Н. Шарой, на Пинщине «до Пасхи пуст був, спывали набожны пісні, а весну спывали, як Пасха мынѣ до Трійцы» [Шарая 1995, с. 17].

В России «кликанье весны» изредка происходило и в более позднее время, на Красную горку — первое воскресенье после Пасхи, когда устраивали хороводные гуляния. Так, например, в Инсарском у. Пензенской губ. девушки и молодые женщины вечером на Красную горку собирались «закликать весну» [Соколова 1979, с. 76]. В. К. Соколова обратила внимание на то, что сооб-

щивший об этом корреспондент Тенишевского бюро привел в качестве примера песню явно лирическую, из чего можно заключить, что репертуар Красной горки составляли не заклички весны, а песни иных жанров — вероятно, хороводные и лирические.

§ 4. «Проводы зимы» на Фоминой неделе

На западе белорусского Полесья функцию встречи весны выполнял обряд «проводов зимы». «Проводы зимы» известны в основном на Брестщине, а также в некоторых примыкающих к ней регионах Волынской и Ровенской обл. Обряд проходил на *Проводы*, т. е. в начале Фоминой недели, обычно в воскресенье или понедельник.

Он назывался «проводить зиму», «гнать зиму», «прогонять зиму в Литву». В основе обряда — действия, символически означающие изгнание, уничтожение, удаление «зимы» за пределы культурного пространства. Зиму «выгоняли» кочергой из углов дома, из-под лавок, печей или со двора; выметали ее метлой из дома; стучали метлами и палками по заборам, воротам и перелазам; кидали камнями в ворота и заборы; выбрасывали из домов за ворота старые веники, лапти или, собрав их, выносили далеко за деревню; бросали в проточную воду веники, лапти, скорлупу пасхальных яиц, щепки и др.; сжигали в костре старые вещи; свистели; били горшки о заборы и стены домов; кричали, шумели; дети дрались и кидали друг в друга лаптями. Вот несколько описаний обряда, практически неизвестного по публикациям: «Од Пáска ў ўоскрэсэньне, а ў понэдзілок гóнымо зыму. Ў хаты ўóзьмэмо пáлку и гэто по куткáх и гоўбóрым: „А ну, зыма́, до Бýчына, ўжэ ты нам докúчыла. А ну, зыма́, до Пэтра́, ўжэ ты нам допэклá“. А по ўсiх куткáх бóдэм гонýты и у дўэра. Из дўэрэй да на ўулицу, а з ўулицы идэм аж на бэрог, на рэчку. Коцýбу [кочергу. — Т. А.] ўóзьмэмо, коцýбой найбiльш гонýлы. Это горшкý бросáемо нóўые, бéмо, гонэм еé. И тáя зыма́ плывэ з рэчкую. Это ж нас мнóго збярэцца дэтэй, то старiе ж нэ дэлалы. Хто диркачá, хто лаптá, хто постолá, хто што ўóзьмэ у рúкы. Так ўнясэм до ўоды́ и кýдаем» [ПА, Ласицк Пинского р-на Брестской обл.]; «В провóдную недéлю все бегúт к óзеру с деркачáми,

кида́ют их в во́ду...» [ПА, Спорово Брестского р-на Брестской обл.]; «Зиму́ бьют кия́ми по плотáх, з хáты кочаргёю гóнят по куткáх» [ПА, Гортоль Ивацевичского р-на Брестской обл.]; «Костры́ пáляют на Проводы́, пуд л́сом насм́ичуть мнóго-мнóго гóлля — купáло (т. е. костер. — Т.А.) такó высóко. Бóмбы кыда́ли туды́, коб она́ за-ты́кла — зыма́» [ПА, Ковнятин Пинского р-на Брестской обл.].

Как видно из примеров, специфически полесским является лишь символический объект этого обряда (зима), в то время как в остальном «проводы зимы» представляют собой типичный восточнославянский ритуал изгнания, или проводов. В качестве параллелей к описываемому обряду укажем хотя бы на польское «изгнание жура, или поста», восточнославянский обычай «кормления Мороза», украинские «проводы перезвы», южнославянское «изгнание змей» в день св. Иеремии и мн. др. Впрочем, речь, видимо, может идти не только о типологических сходжениях между обрядами изгнания/уничтожения, но и о прямых совпадениях между ними. Так, приговорка «иды, зыма, до Кучына, ўжэ ты нам надокучыла, нейды нэ на грэчку, нэ на пшэницу, ништо нэ морозь» [ПА, Ласицк Пинского р-на Брестской обл.] заставляет вспомнить аналогичные мотивы из приговоров, сопровождающих ритуал «кормления Мороза» (ср.: [Виноградова, Толстая 1993]). Песня, которой «проводжали зиму» в с. Лисятичи (Пинского р-на Брестской обл.): «проведу зиму до бору, а сама вернуся до дому», почти дословно совпадает с исполнявшейся на «проводах русалки» в восточном Полесье (ср.: [ВП, №№ 284–288]). Приговоры типа «зима вон, а лето ў хату» [ПА, Туховичи Ляховичского р-на Брестской обл.] напоминают известные восточнославянские формулы, сопутствовавшие ритуалу выведения домашних насекомых, ср.: «Хозяин в дом, а мухи вон» (см.: [Терновская 1981, с. 141–145]).

В единичных случаях для «проводов зимы» делали соломенное чучело, и центральный акт обряда заключался в его потоплении или сожжении: «Гэ́то гóнять зиму... Обы́дуть нао́кóла дярэ́вни чи два́ разы, чи раз, мо по пýть раз ходы́лы, и ў ўóду, ў óзеро кы́дали тэ́е чучэ́ло» [ПА, Лопатин Пинского р-на Брестской обл.]. Возникающая при знакомстве с этим обрядом ассоциация с масленичными обычаями, видимо, не совсем беспочвенна, поскольку подобный обряд мог действительно совершаться не на

Фоминой неделе, а на масленицу. Впрочем, изгнание зимы здесь имело не акциональный, а словесно-музыкальный характер: «На Запуски вечером зыму провожають, спэвають: „Прожэнімо зыму из горі ў долыну, да у той мох, дэ жид сдох“. Бабы збыраюцца кучама. Діты скачуть, а бабы сповають... Ўжо зыма ўтыкае, ўжэ покуют, з горы ізьдуют. Одын дэнь. На Масылину зыму прогонялы. Побэруцца у ключ да идуть, сповають, да прыказывають разны письні. От з Масылины ўжэ сповають вяснавія письні» [ПА, Парохонск Пинского р-на Брестской обл.].

Как видно из описаний, изгнание зимы сопровождается исполнением коротких приговорок, начинающихся с характерной формулы отсылки: «Иди, зима...». Другие их мотивы отвечают некоторым значимым единицам восточнославянской календарной мифологии, о которых мы еще не раз будем говорить по ходу книги. Это и «отсылка», или «изгнание», зимы за пределы своего пространства, в «чужое»: «иди, зима, *до Кракова*», «иди, зима, *до Киева*», «иди, зима, *до Бучина*»; и прямое указание на календарные границы весеннего периода: «иди, зима, *до Петра*» [т. е. до Петрова дня, 29.VI, когда кончалось лето, и солнце поворачивалось к зиме]; и отражение в этих мотивах представлений о «круговороте» времени, его «вечном возвращении»: «Иди, зима, до Кракова, *придешь до нас однакова*» [ПА, Радчицк Столинского р-на Брестской обл.], а также подчеркнутая биполярность календарного цикла, членящего год не на четыре сезона, а лишь на два — зиму и лето («вон, зима, з хаты, а *лето* в хату»).

Некоторые мотивы этих приговорок сближают их и с весенними закличками, и с закличками, обращенными к прилетевшим жаворонкам. Это и мотив «наскучившей зимы» («иди, зима, бо ты нам надокучила» [ПА, Оброво Ивацевичского р-на Брестской обл.]), и указание на ущерб, причиненный зимой хозяйству («иди, зима, до Петра, бо ты нам хлеб выела» [ПА, Ласицк Пинского р-на]), и мн. др.

Таким образом, западнополесский обряд «проводов зимы» лишь на первый взгляд производит впечатление чего-то вполне самостоятельного и даже исключительного. При ближайшем рассмотрении в нем замечаются черты, связывающие «проводы зимы» с разными пластами восточнославянского календаря: ритуалами, мифологией и фольклором.



Обратимся теперь к непереходным праздникам. Среди них одним из первых был день св. Евдокии — начало весны по календарю, ср.: «Мабу́ть на Годю́шку [Евдокию. — Т. А.] вихо́дили бабы да спива́ли весня́нки, да висну́ гукали» [ПА, Курчица Новоград-Волынского р-на Житомирской обл.]. Исполнение веснянок в день св. Евдокии могло сопровождаться разными забавами и играми, которыми молодежь отмечала наступление весны и которые заметно активизировались в это время. «Еу́дóхы — то пёршый дэнь вэсны́, — рассказывали там же, на Житомирщине. — Вихо́дылы да ў ско́кы скака́лы, гуля́ли дыу́чата с хлопцами, спива́лы вэсня́нки» [ПА, Рясно Емильчинского р-на]. О «пыкліканьне» весны в день *Аўдакеі* на Витебщине упоминает А. Шлюбский [1927, с. 69]. По соседству с Витебской губ., в Дорогобужском у. Смоленской губ., судя по сообщению корреспондента Тенишевского бюро, «в день св. Евдокии женщины и дети начинают кликать весну, для чего влезают на крышу или пригорок и поют:

Весна-красна,
Что ты нам принесла?
— Красное летичко...»

[РЭМ, д. 1479, л. 12].

Кое-где началом весны считалось Сретенье (2/14.П), вероятно, в том числе и в силу народно-этимологического толкования названия этого праздника *Сретенье* 'встреча': «На *Стрѣчэнне* ходѣли весну *встречать*»; «*Сустрека́ли* вясну́ на *Стрѣчанне*» [ПА, Велута Лунинецкого р-на Брестской обл.; Замошье Лельчицкого р-на Гомельской обл.]. На той же Смоленщине и в некоторых южнорусских областях весну иногда «гукали» в день Сорока мучеников, однако, чаще с этим днем у восточных славян связывался обычай выпекать «жаворонки» (о них речь пойдет в 5-й гл.).

§ 5. Благовещенские обряды: магия пения

Главным праздником, когда начиналось «кликанье весны», было Благовещение. Хотя во многих местах петь веснянки и «кликать весну» девушки начинали несколько раньше, однако только с Благовещения петь можно было открыто и во весь го-

лос. Благовещенское «закликанье весны» характерно для западно-русских и восточнобелорусских областей, включая восточную часть белорусского Полесья (Нижняя Припять, припятско-днепровское междуречье). По материалам А. К. Сержпутовского, в Слуцком у. Минской губ. девушки нередко начинали «кликать весну» еще на Сретенье, но делали это тихо, как отмечал собиратель, «як бы япчэ варуючыся, ры́эдка, а ужэ на Благовіешчаньне дзеўкі як ніколі паюць весіеньнія піесні» [Сержпутоўскі 1930, с. 94–95]. Так же и на Гомельщине, судя по современным полевым записям, «ад Стрэ́чэння „весну“ петь пачына́лі то́льки ў ха́це, а ад Благаві́шчэння ў́жэ на ву́лицы деўкы вьесну́ гукáюць» [ПА, Вел. Бор Хойникского р-на]. И хотя Благовещение обычно приходилось на время Великого поста, когда во многих местах светское пение запрещалось церковью, этот день составлял своего рода исключение: петь было не только можно, но и нужно⁹. Е. Р. Романов отмечал, что в Могилевской губ. «в пост не поют, и только на Благовещение „надо гукать весну“» [Романов 1912, с. 141]. М. Е. Шереметева в упомянутой уже статье писала, что в Жиздринском у. Калужской губ. «девицы закликают весну на Благовещение». По ее мнению, такое обыкновение объясняется тем, что в народном восприятии *кликанье* не считалось в строгом смысле пением: «Песни играть в эти дни — грех (пост), кликать же можно» [Шереметева 1930, с. 45–46].

Благовещение открывало в народном календаре сезон исполнения весенних песен. И хотя после Благовещения частенько вновь воцарялась тишина, длившаяся до самой Пасхи, благовещенское пение было заметным эпизодом великопостного времени. Наверное, именно поэтому в этнографических описаниях сохранилось так много свидетельств о благовещенском пении: оно было настолько необычным для великопостного времени и, вместе с тем, настолько обязательным, что даже церковь в этом случае предпочитала не вмешиваться, ср. сообщение из Стародубского у. Черниговской губ.: «Весь пост грех петь. Только 25 марта священник разрешает водить хороводы и петь». Среди песен, от-

⁹ Исключения этого дня затрагивали не только обрядовое пение. И во многих других отношениях Благовещение воспринималось не как постный день, ср. обычай есть в этот день рыбу, что вообще православным в пост запрещалось.

кывающих в этой местности весенний цикл, особенно примечательна закличка: «Баслави, Божа, песни *зачынаци*, вясну-красну гукаци» [Косич 1901, с. 190, 257], ср. в смоленской закличке: «Благослови, Боже, нам весну *зачати*» [Шейн 1898, № 1178].

Благовещенское пение отличалось и по своему качеству. Песни, в том числе и весенние заклички, исполняли в этот день нарочито громко. Г. А. Барташевич в своей книге привела высказывание информантки из Кормянского р-на Гомельской обл.: «На Благовещчанне, — рассказывала та, — выходжуем на вуліцу... Крэпка пяём, галасістыя песні... За паў кіламетра [пол километра. — Т. А.] прыходзілі к нам на песню» [Барташэвіч 1985, с. 47]. Однако смысл благовещенского пения был отнюдь не в том, чтобы нарушить великопостную тишину. По сути оно — как и сам праздник Благовещения¹⁰ — знаменовало собой наступление весны, прерывало зимнее безмолвие; со дня Благовещения поющий голос предредевал замкнутое пространство дома и «выходил» на улицу. Заметим, что в украинских веснянках оппозиция пение — не-пение выступает как своего рода классификатор, позволяющий разграничить два календарных сезона — весну и зиму:

Вийди, вийди, Иваньку,
Заспивай нам веснянку:
Зимовали, не спивали,
Усе весни дожидали.

[Костомаров 1859, с. 348, Волинская губ.]

Начало весеннего пения и «кликанье весны», пришедшиеся зачастую именно на Благовещение, регулировались многочисленными установлениями и запретами. До Благовещения пение на

¹⁰ Во всем славянском мире (а особенно у восточных и южных славян) Благовещение теснее других весенних праздников ассоциировалось с сезонной границей. Этот был день, когда пробуждалась природа, «открывалась» земля, появлялись животные, птицы и «гады», начинала расти трава. Вот почему до тех пор, пока не наступит Благовещение, запрещалось копать и пахать землю, сеять, открывать в доме окна, ходить по земле босиком, выгонять на открытые пастбища скот, сушить на улице белье и пряжу и делать все то, что относилось к занятиям весеннего времени, иными словами, нельзя было обгонять, торопить время, забегать вперед и тем самым нарушать надлежащий ход вещей. О семантике Благовещения, о ритуалах и верованиях см.: [СД 1995, с. 182–188; Агапкина 1995а, с. 38–44].

улице (в том числе — «кликанье весны») запрещалось — но не столько по соображениям православного этикета, сколько по причинам суеверного характера. Сам праздник Благовещения и благовещенские песни обозначали в народном календаре границу сезонов, и потому от того, насколько точно будут соблюдены правила календарного пения, зависело благополучие отдельного человека и сообщества в целом, правильное движение времени и сохранение установленного миропорядка. Еще в 1980-е гг. жители некоторых мест в центральном Полесье считали, что до Благовещения нельзя петь на улице; нарушение этого правила чревато природными катаклизмами: «На Благовещенне — так встречаем весну, а до того не маеш права спэвать на дворе»; «На Благовещенне першый раз веснянку спэвають, если раньшэ петь, то хóлод бóде, снег бóде ити, град ўеё пòвыбьёт» [ПА, Червоная Волока Лутинского р-на Житомирской обл.]. Пение в неурочное время могло, согласно поверьям, отрицательно сказаться на вегетативных процессах. На севере Житомирской обл. в с. Выступовичи Овручского р-на цикл весенних песен, исполнение которых начиналось с Благовещения и ни днем раньше, назывался *пэрэбаўночку спивать* (т. е. петь веснянку «Перебаўночка, да чорна галочка, перебавила себе сокола...», которой в Выступовичах обычно открывался цикл весенних песен). Если же кто-нибудь осмеливался запеть до срока, случалось следующее: «До Благовешення, — рассказывали нам, — як заспывають, то колись поп прибежыть и ўжэ их вйме и бье ўжэ их. Это шоб до Благовешення пйсне не спэваць: кóрень не оживаэ, нельзя пэрэбаўночку спэваць. А як ўжэ Благовешенне перейдэ, то ўжэ спэвають. Поп заפשпал, батькй не давали спэваць» [ПА].

Вообще, в восточнославянском календаре известно немало запретов, ограничивающих весеннее пение по соображениям, связанным с вегетацией культурных растений. Обычно петь запрещали либо до пахоты, либо в период, когда пахота начинается. Так, в Рогачевском у. Могилевской губ., по сведениям Е. Р. Романова, девушки «гукают весну каждый вечер, начиная со дня Благовещения до тех пор, пока станет возможным пахать землю. „А тады гукать вясну старыки ни пазваляють, сварутца“, и девушки начинают петь „веснянки“, весенние песни, не приуроченные к определенному дню» [Романов 1912, с. 147].

Во Владимирской губ. песен не пели до самого начала пашни, чтобы был хороший урожай хлеба [Свирелина 1880, с. 123]. В южных губерниях России пение вблизи полей даже считалось грехом [Некрылова 1991, с. 179]¹¹.

В традиционной культуре пение воспринималось не только как форма досуга, а как определенное действие, обладающее огромной силой — и созидательной, и разрушительной — в зависимости от того, на что оно было направлено, производилось ли с соблюдением правил и т. п. Сила и энергия поющего голоса были действенным инструментом славянской магии и широко применялись в весенних обрядах.

Укажем на наиболее красноречивые тому свидетельства. В центральном Полесье в конце 1980-х гг. сохранялись воспоминания о том, что весеннему пению приписывалось влияние на весь предстоящий год. Утром на Благовещение девушки собирались группами, каждая на своем хуторе или на своей улице, и начинали петь веснянки, стараясь сделать это раньше других. Они были убеждены, что в том конце села, где раньше прозвучат эти песни, в течение года будет лучше урожай, здесь сыграют больше свадеб, а гроза и бури, напротив, обойдут эти места стороной: «То от у тѹом концѹ заспіваяюць и здесь, то каюць, давайце заспіваето, шчоб там не ўоперэдылі, шчоб тут грозы не так було, шчоб тут веселэй было, в гэтом краю, шчоб там град збиваў большэ, бура така. То ўсё напро́бці дожджа, напро́бці лёта» [ПА, Стодоличи Лельчидского р-на Гомельской обл.]; «У котóром концы́ вёснѹ рáньшэ запéюць — бў́дзе лён хорóбшый» [там же]; «На Благовещенне в я́ком краю перш заспéваюць (зрáзу пóсле обéда мóжна спевáть), ў том краю вперéд пй́йдэ деўка зáмиж» [ПА, Червоная Волока Лутинского р-на Жито-

¹¹ По-видимому, подобные ограничения можно толковать в контексте запретов на любые интенсивные действия вблизи пашни во время начала полевых работ или до них — 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 (до попевания хлебов), водить хороводы (до начала пахоты) и т. п. В Кулижанском кусту деревень Удмуртии, у русских поморцев, разрешалось «ходить кругами», когда попевает хлеб, а весной — запрещалось, так как иначе хлеб «позябнет» [Никитина 1982, с. 106].

мировой обл.]¹². Стремление совершить обряд «закликая весны» раньше других косвенно подтверждается и свидетельством В. Н. Добровольского со Смоленщины: «Начинают кликать весну с посту, на Благовещение девки скатерть расстелют, ломают пироги, на крышу кидают... *Девки, идите весну кликать, а то попадья закличет*» [Добровольский 1914, с. v. *закликая*].

§ 6. Встреча весны в хороводе

Особый статус Благовещения в ряду других праздников, приходящихся на период Великого поста, отчасти объясняется тем, что во многих славянских традициях Благовещение сближается с Пасхой. Мы уже упоминали о том, что на Пасху практически везде устраивали массовые народные гуляния с пением, хороводами и играми, «ярмарками невест», качелями и прочими увеселениями. То же порой происходило и на Благовещение: «...Можно и песни петь на Благовещенье, — еще недавно рассказывали на Сумщине. — Можно было танка водить. Это уже как Пасха считалось...» [Пашина 1995, с. 245].

Тема ранневесенних хороводов слишком обширна и самостоятельна, чтобы раскрыть ее в рамках небольшой главки. Отметим лишь, что эти ранневесенние (предпасхальные) хороводы (прежде всего благовещенские) в отдельных локальных традициях были специфической формой встречи весны, функционально тождественной ее «закликаяню».

Среди таких хороводов, фактически открывающих сезон исполнения весенних песен и зачастую заканчивающихся к Пасхе (точнее — сменяемых другими, более поздними, хороводами), можно встретить самые разные типы: и круговые («Лука моя, зеленая»), и двуключевые («Просо», «Бояре», «Воротарь» и др.), и хороводы-процессии (типа «Рогули» и «Стрелы/Сулы»), и, наконец, хороводы со сложной орнаментикой движения (типа «Кривого танка»). Многочисленные свидетельства о ранневесенних хороводах подтверждают их инициальное значение для всего весеннего цикла.

Так, например, в восточных областях украинского и белорусского Полесья весна «начиналась» на Благовещение серией хоро-

¹² О некоторых славянских параллелях к этому обычаю см.: [Агапкина 1999].

водов, среди которых ведущее место занимало «вождение Стрелы/Сулы». В с. Ручаевка (Лоевского р-на Гомельской обл.) «на Благовещення стралѹ пускáли, стралѹ вадíли. Паплетѹцца адна за адно́е усé, и так ужé праводíли стралѹ. Дак ета ужé на Благовещення и пóсле мóжна вадíть стралѹ: „Пушчѹ стралѹ да по ўсём сялѹ, пусть стралá распускáецца“» [ПА]. На Брестщине в роли первого весеннего хоровода исполнялся «Воротарь». Две группы девушек становились друг напротив друга и пели поочередно: «Гэта ужэ послі тых Хрысціў [Средопостыя. — Т. А.] начинають ворóдэла співáты. От, выйдуть дйѹки на вулицю, стануть от так-о надвое и там співають, и там співають: „Ворóда, ворóда, нэма пана вдóма, поéхаў в город по дйѹку красну...“. От так-о и співають до Паски. По усэму силу пають ў двох чы ў трох кутках и за сило йдуть и там тэж співають» [ПА, Засимы Кобринского р-на]. По наблюдениям О. А. Пашиной, в лесных селах восточной Брянщины функцию весенних закличек взяли на себя «весенние танки», исполнявшиеся от Благовещения до Вознесения [Пашина 1996, с. 439–440].

В разных областях украинского и белорусского Полесья и в целом — на Украине одним из самых массовых ранневесенних хороводов был «Кривой танок», исполняемый чаще всего на Благовещение и на Пасху. Девушки сажали посередине круга трех детей на некотором расстоянии друг от друга и водили хоровод змейкой между ними, заключая детей в круг: «..., „У кривого танка“ тогда уже детей одного посодишь тут, другого тут, третьего тут. И тады кругом их так обвядешь. И пошел змейкой ходить. И так выведешь, что дети уже в кругу» [Пашина 1995, с. 244]. Этот хоровод носил название *кривого танца спевать, кривого танка водить, кривулю робить* и под. (подробнее см.: [Гуменюк 1963, с. 77–78]).

На западе белорусского Полесья на Благовещение впервые с начала весны исполнялись хороводы, имеющие характерное название *розводитъ песню, выводить рогулю (рогуля — местное название, обозначающее цикл весенних хороводных песен)*¹³. Этот цикл открывался здесь песней:

¹³ Ср. слова с корнем *вод-*, имеющие значение умножения и пр. (см.: [СД 1995, с. 355–357]). В данном случае эти термины маркируют также момент начала, за которым должен последовать целый цикл весенних песен.

Ой, молодая молодицэ,
Ой, выды, выды на юлицу,
Ой, выды, выды на юлицу,
Розведи диўкам рогулицу.

[ПА, Мокраны Малоритского р-на Брестской обл.]

Нетрудно заметить, что инициальный характер этой хороводной песни выражался в ее названиях, содержании и календарном приурочении¹⁴. Вариантом «рогули» там же, на западе Полесья, была «проводка» — хоровод-шествие, сопровождавшийся игрой и исполнявшийся с ранней весны до самой Пасхи. «От збира́лися хло́пцы, дзеўки усе разом и йшлі туды, вунь до рэчкі. Ды там спява́ли весня́нкі, бэ́гали, от за ру́кі поча́пля́емса и бэ́гаем. То, ка́заль, прова́дку заво́дзиць. И, во, так бягу́ть, а не́хто хапа́е, от ко́го хо́пиць, то ўжо́ той будзе хо́паць. Гэ́то нэ́ адзін раз ро́білі, а от ко́лі я́ке свя́то от са́мого по́сту, на сэ́рэдхо́рэснэй на́дзэ́лі, ро́біць нічо́го ня мо́жно, то-от ми зби́ра́емса ды идэ́м вэ́снў стра́чаць» [ПА, Верхний Теребежов Столинского р-на Брестской обл.].

Примечательно, что ранневесенние хороводы не только могли принимать на себя функцию встречи весны и обозначения важнейшего календарного рубежа года; в некоторых традициях они сближались и с самим обрядом «закликанья весны», в результате чего обрядовое действо-пение приобретало типично хороводную структуру (об этом см. во 2-й гл.).

§ 7. Обычай «греть весну»

Среди благовещенских обрядов, приуроченных к «кликанью весны» или просто связанных с ним во времени, есть еще один — практически неизвестный этнографам и фольклористам. Это обычай «греть весну», известный под таким названием на самом юго-западе Калужской обл. (в Куйбышевском р-не), а также (впрочем, уже без названия) изредка встречающийся в

¹⁴ Заметим, что «Рогуля» примыкает к «Кривому танку» по типу сложного движения вокруг сидящих на земле детей: «У вечор на Благовешчанне выводят у першы раз рогулю. Збирались диўчата, выходылы на двюр, брали хлопца в сэрадыну и пьели весенних писень» [ПА, Бельск Кобринского р-на Брестской обл.].

восточных районах Гомельской обл.; из других восточнославянских традиций у нас сведений нет. Обычай «греть весну» обязан своим появлением вполне естественному представлению о том, что с какого-то момента в начале весны земля, вода и вся природа начинают согреваться. В календарных верованиях европейских и в том числе славянских традиций «причиной» этого может быть один из весенних святых (ср. серб. «Св. Трифон втыкает в землю головешку», рус. «Св. Василий землю парит» и др.), либо человек, который своими магическими действиями «побуждает» природу к теплу¹⁵. Подобные верования относятся к самым разным праздникам ранней весны, среди которых ведущее место занимает Благовещение.

Утром на Благовещение (изредка и в день Сорока мучеников) жители отправлялись к реке, а если ее не было поблизости, то в центр села, на поле или просто за село, жгли там костры («грели весну») и «кликали весну». Костры, разводившиеся на земле, были самыми обыкновенными: «Бывало на Благовещенье натаскают детишки хламу к тому полю, где рожь посеяна. Лаптей старых, липника натащут. Еще загодя соберут. Костер зажгут. Иногда песни пели» [МГУ ФЭ 1983, т. 1, № 15, д. Полянка]¹⁶; «Сороки. В этот деревенский праздник „греют весну“. Складывают большие кучи из хвороста, жгут их на поле и поют: „Весна-красна, что ты нам принесла? На чем ты к нам пришла? — На сохе, на бороне, на сивой кобыле. Сивая кобыла по морю ходила, травушку щипала — весну дождала“» [МГУ ФП 1977, т. 12, № 282, д. Кузьминичи]; «На Благовещение „грели весну“. Бывало, пойдем на поле, зажгём солому, наберем шмотов, ну, греём. Где кладем, там и бегаем: „Весна-красна, на чем пришла? — На сохе, на бороне, на кривом вертене. — Что нам принесла? Яец корец, пирога конец“» [МГУ ФП 1979, т. 7, № 83, д. Проходы].

Большим своеобразием отличались костры в тех селах, которые располагались поблизости от реки. Костры зажигали прямо

¹⁵ Некоторые славянские материалы по этой теме см.: [Агапкина 1992, с. 86–87; СД 1995, с. 552–553].

¹⁶ Все приводимые ниже материалы взяты из архива МГУ и относятся к Куйбышевскому р-ну Калужской обл., поэтому указания на область и район при ссылках отсутствуют.

на воде, причем так, чтобы они могли плыть. Для этого брали что-нибудь прочное, например, борону, укладывали на нее горючий материал, зажигали все это и пускали по воде. «На Благовещение танки водят, хороводы, песни поют хороводные. Потом вынесут борону, деревянные клещи были. Положат колесо. Зажгут его, ну и пустят по речке. Смотрят: куды оно... На колесо еще накладывают липняку, тогда овец кормили липняком; оно, бывает, горит огонь, по речке плывёт. Паводок, сильный разлив весной, а оно плывет. Вот это было» [МГУ ФП 1977, т. 12, № 290, д. Селилово]; «На Благовещение „грели весну“: пускали борону на воду, клали на нее сноп, сноп зажигали. „Чтоб весна была теплой“. При этом проговаривали: „Весна красна! Приди к нам поскорее, и чтоб теплая была“» [МГУ ФЭ 1979, т. 3, № 61, д. Черехля]. Кроме того, на воду пускали зажженные пучки соломы, лапти, санные плетухи (плетенки, корзины), набитые соломой и также зажженные. Практически так же проходил обряд и на Гомельщине, с той лишь разницей, что здесь он, вероятно, не имел названия; во всяком случае в тех нескольких записях, которые имеются в нашем распоряжении, указания на обрядовую терминологию и фразеологию отсутствуют, ср.: «Звязують плот, на гэты плот ложуць калясо старое, запальваюць і пускаюць па рэчкі і ідуць з песнямы і пяюць эту самую вясну. Ідуць з песнямы ў край сяла, прыходжуюць патам на мост, там пяюць і абратна дальшы. Устрычаюцца два сяла, уліцы. І празнік» [Барташэвіч 1985, с. 20, Чечерский р-н].

Описываемые обрядовые костры, за исключением того факта, что их пускали по воде, а не жгли на земле, вполне типичны. К чертам, общим для различных восточнославянских ритуальных костров, принадлежат их преимущественно весенне-летнее приурочение, место, выбираемое для костра (над рекой, на поле), а главное — состав сжигаемых в них предметов: старые вещи, среди которых обязательно есть колесо, борона, корзина, лапти, солома.

Что же касается совпадения во времени двух ранневесенних обрядов — «закликать весну» и «греть весну», то оно явно не случайно, поскольку оба обряда — пусть и по-разному, на разных «языках» и разными средствами (предметно-акциональными и словесно-музыкальными), решают одну и ту же задачу — маркируют календарный перелом и в известном смысле провоцируют его.

«ЗАКЛИКАНИЕ ВЕСНЫ»

В обширном кругу календарного фольклора восточных славян весенний цикл занимает весьма специфическое положение. «Временное пространство» весеннего цикла не ограничено каким-либо одним праздничным днем или периодом (как это, например, имеет место в святочном цикле), оно весьма протяженно, и потому большая часть весенних ритуалов и сопровождающих их обрядовых текстов не слишком строго закреплена в календаре. Одни и те же обычаи, приметы, песни относительно свободно «мигрируют» в рамках целого календарного периода, открывающегося на Сретенье, день Сорока мучеников или на масленицу, а завершающегося на Троицу или Купалу¹. Между этими крайними точками весеннего периода восточные славяне отмечают немало праздничных дней, как постоянных, так и переходных, входящих в пасхальный цикл. Вот далеко не полный их перечень: Сретение, дни св. Власия, Обретения главы Иоанна Предтечи, св. Евдокии, Герасима Грачевника, Сорока мучеников, св. Алексея, Благовещение, дни св. Руфа, св. Мартина, св. Георгия, св. Марка, св. Еремии, свв. Бориса и Глеба, Иоанна Богослова, Николы вешнего, свв. Константина и Елены, Аграфены Купальницы, Рождество Иоанна Крестителя, Петров день, а также масленица, Чистый понедельник, Сборная суббота, Средопостье, Вербное воскресенье, Страстной четверг, Страстная пятница, Страстная суббота, Пасха, Фомино воскресенье, Радуница и Проводы, воскресенье Жен-Мироносиц, Преполовление Пятидесятницы, Вознесение, Семик, Троица, Всесвятское заговенье.

Естественно, что в каждой локальной традиции, в каждой крупной этнодиалектной зоне и историко-этнографической области отмечались не все эти праздники, даже среди самых значительных, в том числе двенадесятых. Точнее сказать, практически все они воспринимались именно как праздники, т. е. как дни, полностью или частично свободные от работы, однако степень ритуальной «нагрузки» каждого из них заметно варьировалась. В русской традиции наиболее яркими центрами весен-

¹ О структуре и составе весенней обрядности см.: [Агапкина 1992; СД 1995, с. 348–352].

него цикла стали масленица, Пасха и Троица, а на русском северо-востоке также и Страстной четверг. На Украине и в Белоруссии обряды ранней весны как бы смазаны, и даже масленичный комплекс почти не получил здесь развития. Одним из «островков» масленичной обрядности (впрочем, сильно отличающейся от русской) можно считать восточную Белоруссию (вместе с примыкающими к ней западнорусскими территориями), а также белорусское Поозерье. Белорусские и украинские весенние обряды концентрировались главным образом вокруг более поздних праздников — Пасхи, Юрьева дня и Купалы, а из ранневесенних дат самой «насыщенной» оказалось Благовещение. Вместе с тем, даже купальская обрядность, столь широко и богато представленная в Белоруссии, «распределялась» здесь неравномерно. По справедливому замечанию З. Я. Можейко, своеобразным центром купальской обрядности стало Поозерье и, добавим, западная Белоруссия.

Сложившаяся ситуация не могла не отразиться на судьбах фольклорного репертуара весеннего цикла. Праздник, к которому в той или иной местной традиции были «стянуты» крупные обряды, магические акты и календарные верования всего весеннего цикла, аккумулировал и значительную часть весеннего обрядового фольклора. Например, на юго-западе Брянщины весенние песни, в других местах известные как веснянки, купальские, троичские или благовещенские, оказались включены в масленичный репертуар, поскольку масленичная обрядность была здесь особенно богатой и разнообразной. А на Пинщине таким центром весеннего фольклора стала Троица с характерным для этой территории обрядом «вождения Куста». В одних случаях миграция весенних песен из праздника в праздник и из обряда в обряд никак не сказывалась на текстах песен; в других — новая среда, в которую попадала песня, затрагивала ее поэтическое содержание.

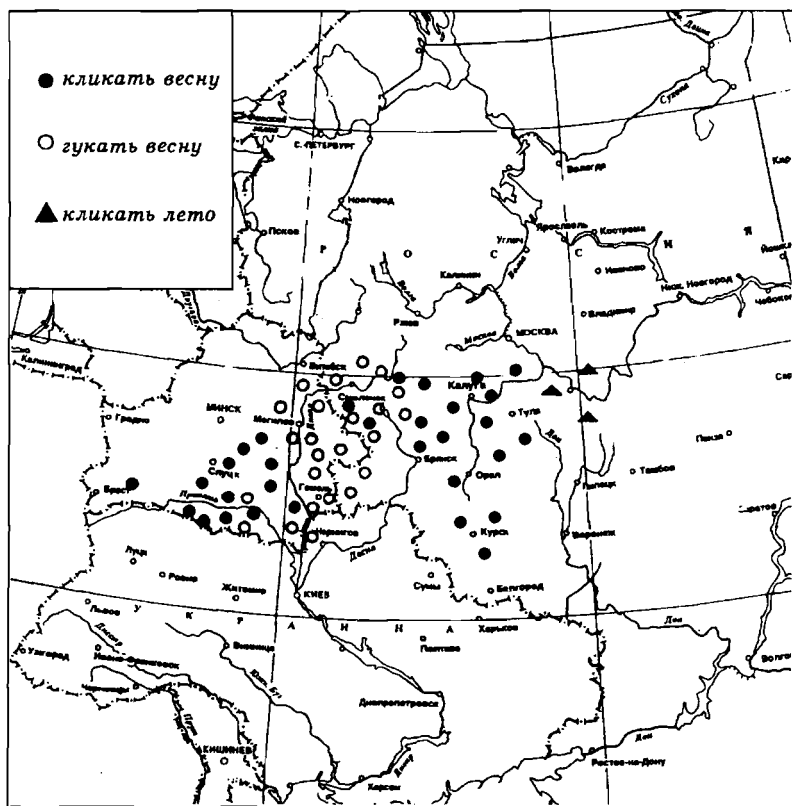
Такая свобода перемещения песен внутри календарного цикла, вместе с тем, не означала, что в фольклорном репертуаре конкретного обряда не было песен, связанных с данным обрядом общностью происхождения и семантики. В фольклорной традиции восточных славян существует и противоположная тенденция — к жанровой и обрядовой спецификации отдельных песенных сюжетов и мотивов. В восточнославянском обрядовом фольклоре — при всей нечеткости жанровых границ — все же есть собственно масленич-

ные, юрьевские, троицкие и купальские песни, отражающие некоторые эпизоды того или иного праздника и обряда и поясняющие их (к таковым принадлежит, например, большинство русских троицких песен), выражающие эмоциональное отношение к этому празднику и календарному периоду (ср. масленичные песни, в которых масленицу ругают за ее скоротечность); песни, в которых в образно-поэтической форме воплощаются те или иные мифологические верования, характерные для этого праздника или периода (например, купальские песни, разрабатывающие «ведьминскую» тематику), а также песни, в которых так же неявно, опосредованно отразились мотивы, восходящие к эпизодам христианской истории или жития того святого, кому этот праздник посвящен (например, белорусские юрьевские песни).

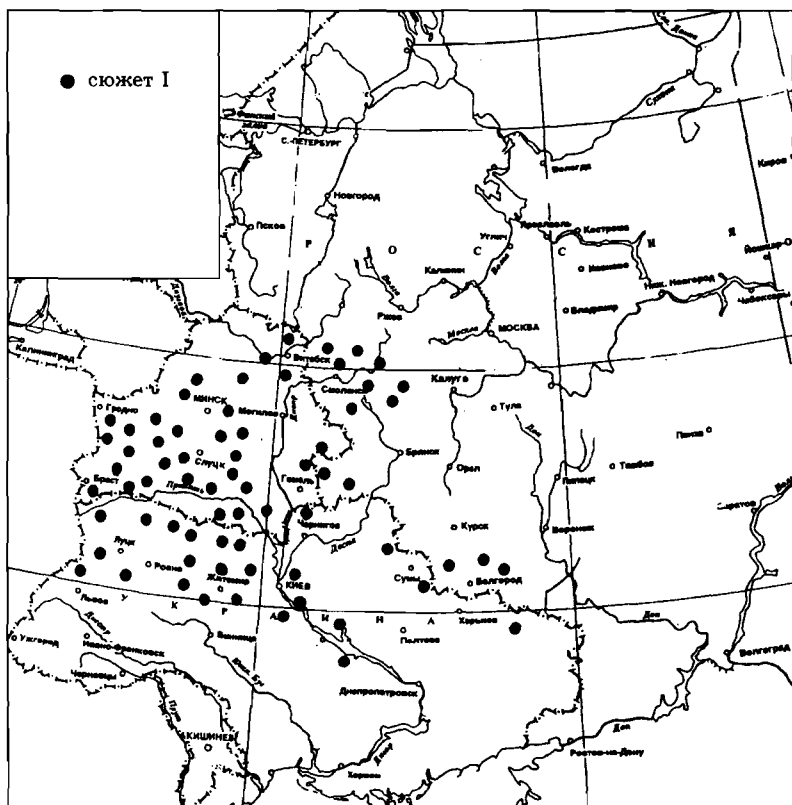
Мы отдаем себе отчет в том, что такой обзор ни в коей мере не отражает всего разнообразия фольклорно-этнографических связей весенних песен. В данном случае нам важно лишь сфокусировать внимание на двух противоположных тенденциях развития фольклорного репертуара весеннего цикла. Это, с одной стороны, свободная миграция песен внутри цикла, с другой — строгая приуроченность некоторой части репертуара к конкретным праздникам и обрядам. Как нам кажется, именно эти две тенденции более других повлияли на формирование поэтической традиции восточнославянского обряда «кликанья весны».

1. Сюжеты и мотивы весенних закличек

Девичьи обряды и магия, пасхальные и масленичные праздники, обрядовое деревце, ритуальные костры — все это, как мы видели, сопутствовало «закликанию весны» и формировало его календарный (в масштабах весеннего цикла) и ритуальный (в рамках обряда) контекст. Вместе с тем, эти обряды не смогли нарушить целостности «закликания весны». Единство обряда обеспечивалось по крайней мере двумя факторами: его стабильным репертуаром, а также тем, что этот вид ритуального пения терминологически выделялся из массы других весенних песен. Обряд назывался *кликать весну*, *закликать весну*, *гукать весну*, реже — *петь (спевать) весну*.



Карта 1. Обрядовая терминология



Карта 2. Сюжеты весенних закличек

Ареал распространения термина *кликать/гукать весну* охватывает восточную Белоруссию (Могилевская, Витебская и Гомельская обл., а также отчасти восточные р-ны Минской и Брестской обл.), западно- и южнорусские области (Смоленская, Калужская, Орловская, Курская, в меньшей степени Брянская, Тульская и Рязанская), а также примыкающие к этому основному ареалу северо-восточные районы Украины (Черниговщина, север Житомирщины), см. карту № 1. Ареалы распространения термина *закликать/гукать весну* и самого обряда «закливания весны» совпадают, точнее сказать — термин «закликать/гукать весну» является фактически единственным постоянным признаком ритуального исполнения весенних закличек, его своеобразным индикатором.

О календарных сроках «закливания весны» мы уже рассказывали подробно в первой главе. Отметим еще два момента. В большинстве своем исполнителями весенних закличек были женщины (самых разных возрастов). Кроме того, «закливание весны» происходило обычно на возвышенностях (в селе или за селом) или иных открытых местах, что способствовало усилению фолического эффекта пения.

С обрядовым термином *закликать/гукать весну* последовательно связывалось лишь шесть сюжетов весенних закличек (при условии повторяемости этой связи «термин — сюжет»), причем каждый из шести сюжетов, как мы увидим в дальнейшем, относительно компактно локализован в рамках восточнославянского континуума. Всего в нашем распоряжении имеется около шестиста записей закличек.

Исследуя состав фольклорного репертуара «закливания весны», мы столкнулись с двумя тенденциями его развития. С одной стороны, мы обратили внимание на то, что весенние заклички известны на восточнославянской территории шире, нежели сам обряд. Нам показалось это вполне естественным, поскольку фольклорные (даже обрядовые) тексты обладают, судя по всему, значительно большей способностью к свободной миграции, нежели элементы ритуала. Выходя за границы распространения обряда, весенние заклички теряли статус ритуального текста, и либо начинали бытовать вне определенного обрядового пространства, пополняя корпус обрядовых лирических песен (например, на Украине), либо интегрировали

в тот или иной песенный цикл, близкий им в календарном отношении (например, в состав масленичных, юрьевских или троицких песен в Белоруссии и в западнорусских областях)².

С другой стороны, мы столкнулись с тем, что в разных восточнославянских традициях, расположенных в пределах зоны распространения интересующего нас обряда, репертуар «закликаяния весны» претерпел определенные изменения и, в частности, пополнился за счет обрядовой и необрядовой лирики, а также хороводных песен, в результате чего в некоторых ареалах образовались весьма сложные и причудливые песенные циклы, о составе и структуре которых мы предполагаем рассказать подробнее.

А сейчас приглядимся внимательнее к этим шести сюжетам и к мотивам, из которых они складываются, попробуем выяснить, какое место занимают они в кругу обрядовой поэзии восточных славян и как взаимодействуют с другими песенными жанрами³.

Наиболее многочисленны варианты трех сюжетов весенних закличек, которые имеют вопросно-ответную композицию и строятся по простейшей схеме: 1) обращение к «весне», 2) адресуемый ей вопрос и 3) ее ответ. Эти заклички известны на всей территории распространения обряда «закликаяния весны» и даже несколько ее перекрывают.

§ 1

Первый сюжет весенних закличек (представленный более чем тремястами записями) имеет два общих мотива: 1) обращение к «весне» и 2) вопрос «Что ты нам принесла?». Варианты

² Сведения о календарной принадлежности весенних закличек приводятся нами в Указателе сюжетов весенних закличек (см. Указатель 1).

³ Нам бы не хотелось вдаваться в детали более чем вековой полемики относительно сущности понятий «сюжет» и «мотив». Кроме того, мы прекрасно осознаем всю условность применения этих терминов к таким коротким текстам, как весенние заклички. Однако эти термины понадобятся нам для дальнейших рассуждений. Поэтому под *сюжетом* мы будем понимать устойчивую и повторяющуюся совокупность поэтических мотивов, а под *мотивом* — простейшую конкретно-содержательную единицу текста (вопрос, простое предложение, словосочетание), обычно равную одной песенной строке.

этого сюжета известны на значительной части восточнославянской территории: они есть и в западнорусских областях (Смоленская, юго-запад Калужской), на большей части Белоруссии, за исключением ее восточных областей (Витебская, Минская, Брестская, Гродненская обл.), а также на Украине, см. карту № 2. Обращение к весне и вопрос составляют устойчивую часть таких закличек, в то время как ответная их часть достаточно разнообразна. В зависимости от конкретной разработки ответной «реплики» можно выделить по крайней мере шесть «версий» этого сюжета (см. Указатель 1, группы IA — IE).

IA. Самую большую по числу записей версию составляют тексты, в которых ответная часть диалога представляет собой поименное перечисление всех одариваемых «весной» лиц с указанием на конкретные весенние дары и приношения (Указатель 1, гр. IA), причем сюжетообразующую функцию имеет в данном случае само перечисление адресатов и даров. Эти заклички сильно разнятся по объему: от трех до двадцати пяти стихов, то есть от вариантов, заключающих только диалогическое ядро заклички, до весьма развитых текстов, лишь своим зачином напоминающих об их обрядовой принадлежности. В них варьируется состав адресатов, охватывающих практически все группы деревенского сообщества («малые дети», «девочки», «хлопчики», «молодочки», «молодые мужчины», «старые деды», «старые бабы», «пастухи»), а также набор конкретных приношений весны. Детям весна обещает принести «по яичку», с которым они будут играть на улице, «по яблочку»; девушкам — «по рутвяному веночку», напоминающему не только о весенних цветах, но и о будущем замужестве, «по женишочку», а также «погуляничко» и «по таночку», намекающие на весенние формы досуга; парням — «по киечку», «по батожочку», «по коньку», «по колыскове»; молодкам — «по сэрпочку», «по наметочке», «по вышитому чепчику», «по дэтыненьке»; малойчикам — по сохе «поле орати», старикам — «по дерюжечке», «по кривому киечку» — «подпираются», «по грудочку» для «посидинничка», «по тенёчку», «по муравци» (для отдыха) и, наконец, пастухам — «по кийку»:

Ой, вясна, да й весенка,
Што ж ты нам прынеселка?
Маладым малодкам — па бердзечку,

А дзевачкам — па пранічку,
 А малым дзеткам — па ячку,
 А старым дзядкам — па кіечку,
 Маладым мужчынкам — па плужочку,
 А хлопчыкам — па пужачцы,
 А дзевачкам — да й палотна бяліць,
 Малым — дзеткам яечкамі гуляць,
 Старым дзядкам — на мураўцы сядзець,
 Маладым мужчынкам — поле араць,
 А хлопчыкам — на паску гнаць.

[Гілевiч 1974, с. 71, белорусская]

Перечисляемые в закличках дары «весны» одновременно являются отличительными знаками определенных половозрастных групп, имеющими универсальный характер. Показательно, что, например, в Болгарии для мужчин, умерших в относительно молодом и среднем возрасте, принято выпекать поминальные хлебцы с изображением плуга, а для стариков — посоха (палки, кия). Изображения тех же предметов присутствуют и в пластике надгробных памятников молодых мужчин и стариков [ЕКЗ 1, с. 206].

Среди этих приношений обращает на себя внимание группа мотивов, посвященных весенним играм молодежи. В следующей закличке, например, упоминается об игре парней:

Весна, дівоньки, весна,
 Що ж вона нам принесла?
 Хлопчикам по крэгльчыку...
 Де хлопчики грали,
 Там крэглі лежали...

Весна, наша красна!
 Що ти нам винесла?
 Парубкам в краглі грали...
 Де парубки в краглі грали,
 Там крагелі лежали...

[Доманицький 1912, с. 68–69,
 Ровенский у.]

Речь идет об игре в «крёгли», «крэгли» или «покотлы» (*гулять ў крэглы, пакатлы перэбиваць*). «Крёглы» — это небольшие и довольно тонкие куски дерева, отпиленные обычно поперек ствола⁴. По типу это игра в «городки»: две группы парней устанавливают

⁴ Название *крёгла* И. Носович возводил к *кёгля* 'игральная кость'. Впрочем, не исключена вероятность влияния на этот термин слова *кробі́й* 'ломкий, хрупкий' [Носович 1870, с. 252, 253]. Напомним, что в некоторых вариантах смысл игры состоял в том, чтобы палкой перебить, сломать «крёгли» или «покотлы».

на определенном расстоянии некоторое количество деревянных чурочек (в данном случае «крёглей») и соревнуются: кто «выбьет» или «перебьет» палкой больше «крёглей» второй команды⁵. По-видимому, частое упоминание в закличках «кия», «киёчка», который весна приносит парням, — это своеобразная и вполне понятная носителю традиции «отсылка» к игре в «крёгли». С другой стороны, в текстовом пространстве весенней заклички «кий» связан и с темой пастушества как характерного занятия парней в период весенне-летнего выпаса скота на открытых пастбищах, ср.: «...Хлопцам по кийочку статучок гоныты» [ПА, Березичи Любешовского р-на Волынской обл.], «...Хлопчыкам по киёчку каровак пасвити...» [ПА, Оброво Ивацевичского р-на Брестской обл.].

Из других молодежных развлечений весеннего времени в закличках упоминаются качели — обычные подвесные или качели в форме доски, положенной поперек бревна:

Вынесла девочкам дощечку — поскакаты...

Де девочки скакалы — дощечки поломамы...

[Довнар-Запольский 1895, с. 49,
Пинский у.]

Известно, что в некоторых местах «скакание на досках» и обычные качели сопутствовали «кликанью весны»: «Еўдóхы — пэ́ршы́ дэнь вэ́сны. Выхóдылы да и ў сько́кы скака́лы, гуля́лы дыўча́та с хлоп́цами, спива́лы вэ́сня́нкі» [ПА, Рясно Емільчинского р-на Житомирской обл.]. Эта игра, так же как и игра парней в «крёгли», воспринималась как способ ритуального испытания молодежи, достигшей брачного возраста. Парни должны были перебить определенное число «крёглей», а девушки — переломать сорок таких досок, после чего они, как считалось, были готовы к браку⁶. «На Сброк святы́ на до́сках ска́чуць. На́до сбрак до́стачек зламáць. Зламáе — зна́чыць харо́шая дэўка» [ПА, Челющевичи Петриковского р-на Гомельской обл.]. Подобные полесские ритуалы вписываются в обширный круг славянских весенних обрядов, регулирующих половозрастную и социовозрастную структуру общества и ее динамику (ср. рус. «вью-

⁵ Подробное описание игры см., например: [Онуфриев 1903, с. 91–92].

⁶ Об этих весенних молодежных обычаях см.: [Агапкина 1996].

нишник», масленичное чествование молодоженов, украинскую «ко-
лодку» и мн. др.).

Среди весенних увеселений в закличках постоянно фигуриру-
ют «дудочки» или «свисточки», которые весна приносит парням:
«...Хлопцам по дудочки, щоб гралы на улыци» [Гринченко 1899,
с. 56, Острожский у.], «...А молодым хлопцам по свестылоци...»
[ПА, Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.], «...Хлопцам дудоч-
ки в зубочки...» [ПА, Челхов Климовского р-на Брянской обл.].
Упоминание этих музыкальных инструментов обусловлено, по
всей вероятности, тем, что до начала весны игра на них находи-
лась под запретом.

Активизация досуга касалась не только молодежи, но и ста-
риков, «перемещающихся» с наступлением весны из дома на
улицу. Примечательно, что некоторые весенние заклички цели-
ком посвящены досугу и забавам разных половозрастных групп
и при этом совершенно игнорируют хозяйственную тему:

Весна наша красна!
Що ти нам винесла?
— Я вам винесла:
Дідам постояти,

А бабам посидіти,
Парубкам в краглі грати,
А дівкам погуляти...

[Доманицький 1912, с. 68, Ровенский у.]

ІВ. Ключевым для второй версии этих весенних закличек стал
мотив «приношения трех угодий» (Указатель 1, группа ІВ):

Весна красна,
Да што ты нам унесла?
— *Тры корысти у радості.*
Пэрва корысь — бортничок,
Друга корысь — ниўничок,

А трэцяя корысь — пастушок.
Ниўничок — роди, Боже,
А бортничок — сади, Боже,
А пастушок — паси, Боже.

[ПА, Дзяковичи Житковичского р-на
Гомельской обл.]

Весна красна, што ты нам принесла?
Принесла три корысти-радості:
Одна радость — пастушить,
Друга радость — пахарить,
А третья — бортничать.

[ПА, Голубица Петриковского р-на
Гомельской обл.]

Весна, ты, весна, что ты нам принесла?
— Одно угодые — воды половодье,
Другое угодые — соху с бороною,
Третье угодые — с конем вороным.

[МГУ ФЭ 1979, т. 7, № 60,
Калужская обл. Куйбышевский р-н]

«Три угодыя» иногда могут расширяться до 4 или 5:

Весна, весна,
Что ты нам принесла?
— Принесла я вам четыре угодыя, ой, ладо моё,
Да первое угодые — воды половодье, ой, ладо моё,
Второе угодые — пахарево поле, ой, ладо моё,
Третье угодые — скотинушку в поле, ой, ладо моё,
Четвертое угодые — народу доброе здоровье, ой, ладо моё.

[МГУ ФЭ 1979, т. 2, № 349, Дедовы Петровици
Куйбышевского р-на Калужской обл.]

Конкретные варианты этих «корыстей», или «угодий», — «скотинушка в поле», «пастушок в поле», «пахарево поле», «мужик с бороною в поле», «народу доброе здоровье», «воды половодье», «пчелки на налете», «соха с бороной», «плужок», «конь вороной», «бортничек», «оратничек», «пастушок» и т. п. — не выходят за рамки традиционных крестьянских интересов и связаны главным образом с весенними хозяйственными работами (в том числе — земледельческими).

Несколько иначе, видимо, обстоит дело с самим мотивом «приношения трех угодий». Он имеет межжанровый характер и функционирует как сюжетобразующий — причем не только в весенних закличках, но также в колядках и волочебных песнях. Например, в колядках с помощью мотива «приношения трех угодий» воплощается типичная для них тема приплода скота⁷. В зачине

⁷ В колядках и волочебных песнях, как показал А. А. Потебня [Потебня 1887], обнаруживается около десятка конкретных сюжетов, основанных на мотиве «приношения трех угодий». Среди них наиболее популярны следующие: «трое гостей — трое святых (или три великих праздника)» (ср.: [Шейн 1887, с. 81, 78, 149]); «девица держит перевоз, брат, отец и жених по очереди привозят ей три гостинца» (ср.: [Шейн 1887, с. 67, 84]); «девушка собирает золотую кору, идет к мастерам и просит сковать ей три „надобаньки“» (ср.: [Зимовыя песні, № 362; Бессонов 1871, с. 14]); «герой хочет убить змею, она говорит ему, что его

колядки обычно сообщается о приходе колядников, которые видят на дворе или в доме хозяина «три радости», «три корысти», «три угодьа», или же там указывается, что Бог, Богородица, святой или «гости-колядовщики» приносят в дом к хозяину эти дары:

Стань, послухай, што в небе гудзе,
Што в небе гудзе, Прачыстая идзе,
Прачытая идзе, три радосьци нясе:
Первая радось — ў твоим доми,
Другая радось — ў твоим обороу,
Трейця радось — ў чыстам поли:
У твоим доми дробны дзетки,
У твоим обороу — воуы, коровы,
У чыстам поли — буйна жита...

[Шейн 1887, с. 81, белорусская]

Мотив «приношения трех угодий» встречается в весенних закличках юго-запада Калужской обл., а также в Туровско-Пинском Полесье.

«Вещный» набор даров и приношений весны, упоминаемых в весенних закличках, о которых только что шла речь (группы IA, IB), представляется нам, вместе с тем, и «ценностным», поскольку определяет приоритетные интересы различных групп социума, главным образом из сферы культурной деятельности и досуга (пахота, сев, скотоводство, пчеловодство, ткачество, пастушество, деторождение, брак, молодежные и детские игры). В этом отношении заметно отличие закличек от песен святочного цикла (колядок и авсенеуых), также связанных с темой даров и приношений. В колядках и авсенеуых песнях многочисленные символы достатка и изобилия — пища, золото, деньги, скот, полученные хозяином в качестве дара от Бога, святого и праздника, описываются как богатство фиксированное, идеальное, намеренно гиперболизированное. В то же время в закличках акцент переносится с самих даров на предстоящую деятельность — как в сфере хозяйства, так и повседневных занятий. Фактически «весна» приносит еще не богатство, а лишь его перспективу: с ее приходом начинается упорядочение и организация жизни, со-

зовут к себе Бог, царь и пан, которые дарят ему три доли» (ср.: [Бессонов 1871, с. 13, 271; Чубинский 1872/3, с. 421]).

зидание достатка и пр. Во всяком случае в заличках почти каждый дар «весны» — это не просто символ достатка (пища, одежда, скот и др.), а чаще — инструмент, «орудие труда». Все перечисляемые в заличках дары «весны» (кстати, предельно реалистичные) «снабжены» указанием (выраженным глаголом) на то, для чего (для какого вида деятельности) они предназначены: кросна — ткать; соха — пахать; борона — боронить; борть — бортичать; скот — пасти, «берда» и «кросна» — ткать, «кий» — гнать скот или играть в крёгли, «досточки» — скакать и т. д. Таким образом, именно «весна» оказывается подлинным началом года, во всяком случае — года хозяйственного, и «кликанье весны» отмечает это начало.

IV. Для весенних закличек в ареале Туровского и отчасти Пинского Полесья специфичен мотив «весна приносит сыр и масло» (Указатель 1, группа IV), связанный, с тем, что на Туровщине «кликанье весны» происходило в последний день масленицы одновременно с устройством масленичного деревца (см. выше в гл. I). Традиционная масленичная пища — сыр, масло, молоко — стала частью обрядовой трапезы, сопутствующей «закликанью весны»: «И клікали весну́ на ма́сленицы. Я и сама́ лёзла, озеро́ды⁸ та́кі бы́ли. А щэ́ на ту ма́сленку е́дм сы́ры. Сы́ры бра́ли и с сы́рмй в ру́ка́х на озеро́ды лёзли. И ве́сну ту поём на озеро́дах» [ПА, Дяковичи Житковичского р-на Гомельской обл.]. В этой традиции «кликанье весны» могло происходить и в хороваде, после обрядовой трапезы: «Попеку́ць пиружкі́, пова́раць по я́ечку, даду́ць хлё́ба, ма́сла. За сто́ро́ну пойдём, ў кружо́к поберэ́м-са и гука́ем весну́:

Гу, весна, гу, красна!
Шо ты нам вунесла?
— Ци по яечку,

Ци по пирожэчку,
Сырца кусёчок
И масла брусёчок».

[ПА, Хильчицы Житковичского р-на Гомельской обл.]

Вэсна, вэсна,
Шчо вынэсла?
Ці сырчика,

Ці блинчика,
Ці горелачкі,
Поў тарелачкі!

[ПА, Востынь Лунинецкого р-на Брестской обл.]

⁸ Озероды — особые козлы в виде лестницы для просушки снопов.

Понятно, что эти специфические туровские мотивы были опосредованы обрядовой практикой масленичной недели.

Вообще, косвенное указание на календарный праздник, к которому было приурочено исполнение закличек, иногда прямо «вычитывалось» из их текстов. Заклички, записанные в западных областях Украины и на юго-западе Белоруссии, невозможно спутать с текстами из других восточнославянских зон благодаря их зачину: «Та вже весна *воскресла*, та щось вона нам принесла?» [Гнатюк 1909, с. 146, № 486], зачину, напоминающему о Воскресении, поскольку там их пели преимущественно на Пасху. В этих закличках среди приношений весны упоминаются и скоромные пасхальные блюда:

А вже весна *воскресла*!
Ой, що же сь нам принесла?

— Принесла ли вам *паски*,
Яйци и колбаски...

[Головацкий 1878/2, с. 677, Галиция]

Весна, весна,
Шта нам прынесла?
Винэсла *яец*,

Сим коробэц,
И поставыла на грудочок,
*Всім дэлила по яечкове*⁹.

[ПА, Олтуш Малоритского р-на
Брестской обл.]

II. Как мы уже говорили, в восточной Белоруссии заклички, начинающиеся с вопроса «Что ты нам принесла?», встречаются достаточно редко. Среди них, пожалуй, наиболее заметны заклички, в ответной части которых рисуется картина оскудения крестьянского хозяйства к весне (Указатель 1, группа II). Основной их мотив — «из короба (бочки, пуня, клетки и др.) жито вытрясла»:

Вясна красна,
Што ж ты нам прынясла?
— З пунькі сянцо
Вынесла, вынесла,
З току соломку
Вытрасла, вытрасла,
З клеці зярно
Вымела, вымела...

[ВП, с. 125, Витебская обл.]

⁹ Обратим внимание на упоминаемое в этой закличке *наделение* домочадцев пасхальными яйцами, принятое в бытовой практике во время пасхального завтрака.

Мотивы «оскудения» (которые мы уже встречали в западнопо-
лесском обряде «проводов зимы» на Фоминой неделе) часто конта-
минируются с другими, описывающими реальные приношения вес-
ны (почти половина текстов, содержащих этот мотив, представляет
собой контаминации, см. Указатель 1, группа IА+IГ). Возникающие
при этом варианты подчас внутренне противоречивы, что, по-види-
мому, говорит в пользу их относительно позднего сложения:

Весна красна,
Что принесла?
— Ой, ничего не принесла,
Да з засиков жито выгребла,
Принесла я, принесла,
Малым деткам по яечку...

[Носович 1873, с. 80]

ІД. В украинской традиции встречаются еще две группы закличек, разрабатывающих тему весенних приношений. В ответной ча-
сти одной из них упоминаются растительные реалии и прежде все-
го — «василёк» и «барвинок», а также «зеленое зильечко», «зе-
леное житечко», «рожевая квиточка», «запашнее зиллячко», «ви-
шенька» и др. (Указатель 1, группа ІД):

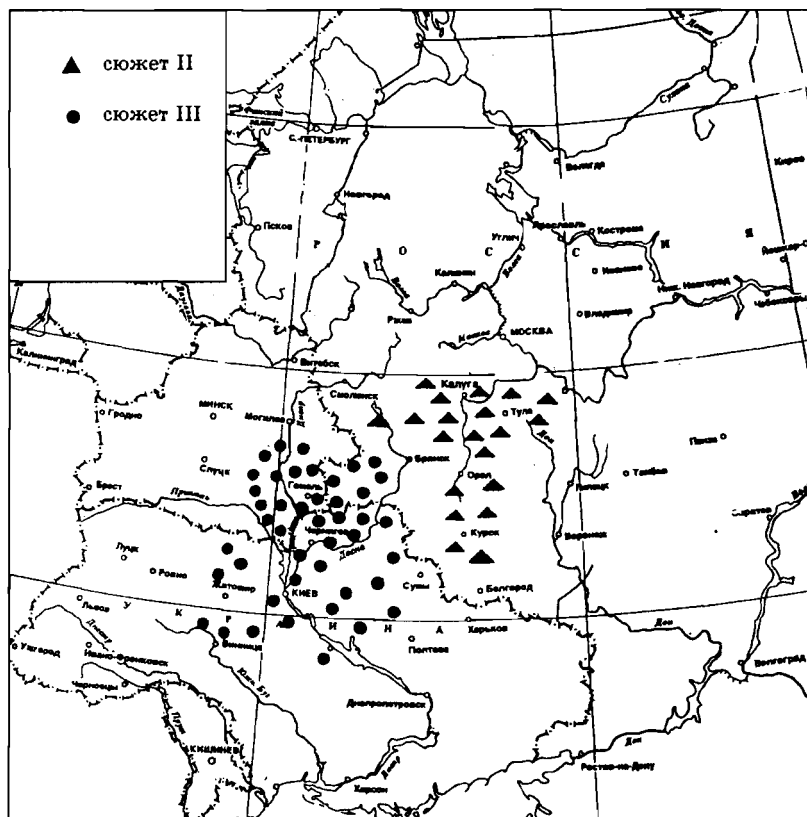
Ой, весно наша, ты красна,
Шо ти нам, весно, принесла?
— Принесла я вам літечко,
Ще й запашнее зіллячко,
Ще й хрещатенький барвінок
Молодим дівчатам на вінок.

[ИИФЭ, оп. 7, д. 743, л. 212,
Таращанский р-н Киев-
ской обл.]

Ой, висна, висна, днем красна,
Що ти нам принесла?
— Принесла я вам зіля,
Запашненьких василок,
Щей хрещастого барвінка
Для хороших дівочок.

[ИИФЭ, оп. 7, д. 714,
л. 107, Днепропетров-
ский окр.]

Упоминаемые здесь растения относятся к самым популярным
символам украинской традиционной культуры, выраженным в
этой закличке типичными фольклорными формулами («хрещат-
тый барвинок», «запашненький василёк»). Барвинок неслучайно
упоминается в связи с девушками, поскольку венок из барвинка —
непременный девичий атрибут весеннего праздничного на-
ряда, а также традиционное украшение невесты и других участ-
ников свадьбы [СД 1995, с. 140–142]. В украинском фольклоре
барвинок — «символ любви, брачного торжества, свадьбы» [Ку-



Карта 3. Сюжеты весенних закличек

рочкин 1982, с. 145]. В свою очередь «запашенький василек», т. е. базилик, — пахучее растение, имеющее широкое распространение в ритуалах и магии на Украине [СД 1995, с. 131–133]. Включение этих растительных символов в весенние заклички можно трактовать как вполне мотивированное «заимствование» из поэтического фонда украинской народной поэзии.

IE. Последняя группа закличек, объединенных обращением к «весне» и вопросом «Что ты нам принесла?», развивает тему, характерную для всей обстановки весенних молодежных гуляний, — соперничество, вражду девушек и парней (Указатель 1, группа IE)¹⁰. Поскольку заклички исполнялись главным образом девушками, большая их часть была адресована парням:

Ой, весна наша красна,
Шо ти нам принесла?
Коробочку бобу,

А хлопцам хоробу,
Коробочку маку,
А хлопцам червиву собаку.

[ИИФЭ, оп. 7, д. 719, л. 50, Житомирская обл.]

Весна-красна,
Шта ты нам вынесла?

— Деўкам — бяро́сту,
Хло́пцам — каро́сту.

[ПА, Дубровка Добрушского р-на Гомельской обл.]

§ 2

Второй сюжет закличек (порядка шестидесяти записей) известен на южнорусской территории (Калужская, Орловская, Курская, Тульская, Воронежская обл.), см. карту № 3. Во всех записях закличек, разрабатывающих этот сюжет, повторяются лишь два мотива: 1) обращение к «весне» и 2) вопрос «На чем пришла?». Многообразии вариантов заклички создается за счет ответных реплик «весны», синтаксически однотипных, а также их различных комбинаций: «на сохе, на бороне», «на кобыле воронé», «на кнутику, на хомутику», «на овсяном (ржаном) снопе», «на пшеничном (ржаном, овсяном, гречишном) колосе», «на пшеничном пироге», «на жердочке, на бороздочке» и нек. др. (Указатель 1, группа II):

¹⁰ О теме соперничества полов в весенне-летнем фольклоре восточных славян см. ниже в 4-й главе.

Весна красна,
На чем пришла?
— На кнутику,

На хомутику,
На ржаном снопу,
На овсяном колоску.

[МГУ ФЭ 01:3153, Орловская обл.]

Красна весна,
На чем пришла?
— На сохе, на бороне,
На кривой лошаде,

На овсяном снопу,
На гречишном колосу,
На ржаном первяслу.

[МГУ ФП 1976, т. 2, № 1,

Калужская обл. Ульяновский р-н]

К этим закличкам часто присоединяются фрагменты детских песенок и стишков, но об этом мы поговорим позже, в 5-й главе.

Даже неискушенному взгляду заметно, что большинство мотивов этой заклички имеет аграрный характер. Упоминаемые в ней реалии выстраиваются в своего рода «повесть хлеба» («соха», «борона», «зерно», «колос», «сноп», «пирог»), открываемую обработкой земли и завершаемую выпеканием пирога как конечного продукта выращивания злаков¹¹.

Впрочем, о земледельческой теме в обряде «закликанья весны» говорят и другие данные. Обычно весну «кликали» в помещениях и постройках, имеющих отношение к хранению и переработке зерна: на гумнах, в амбарах, сараях, или влезали для этого на стога соломы, озероды, на одонки (столбы с настилом сверху, предназначенные для просушки снопов): «На Стриченне [Сретенье. — Т. А.] и постовые запуски идутъ ў гумно и спивают, на одёночкахъ вэсну стричаютъ» [ПА, Замошье Лельчицкого р-на Гомельской обл.]; «От жыто ў снопу на подах. Лэзли на те снопы и спевали: „Гу, весна, гу, красна“» [ПА, Тонеж Лельчицкого р-на Гомельской обл.]. Заметим, что практика «кликать весну» на гумнах, стогах, озеродах объединяет самые разные варианты обряда и весьма удаленные друг от друга локальные традиции, в частности, южнорусскую и гомельско-брестскую.

На Смоленщине «кликанье весны» часто происходило прямо на поле: есть упоминания об обычае «выходить в поле на озимые посевы и закликать, или загрузать весну» [Харьков 1956, с. 2–3]. Там же, на Смоленщине, и в южнорусских областях был весьма популя-

¹¹ О жанре «жития культурных растений» подробнее см.: [Толстой 1995, с. 223–234].

рен обычай «кликать весну с пирогами». «На Благовещенье, — рассказывали в 1980-е гг., — весну гукали. Баба уже пякёт нам пироги вясну гукать. Уси по пирогу, с кажнаго дома по пирогу нясе» [РАМ, Ф-2716, Кардымовский р-н]. О пшеничных пирогах, которые в этих местах специально пекли к Благовещению, когда обычно происходило «кликанье весны», и которые брали с собой на поле «закликальщицы», упоминают многие собиратели (см.: [Добровольский 1903а, с. 474; Павлова Г. 1969, с. 105]). Прямое указание на использование хлеба в обряде «закликанья весны» встречаем и в смоленской закличке: «Благослови, мати, вясну загукати, вясну загукати, *Пироги ломати*» [Добровольский 1903, с. 99, Смоленский у.]. В Клиновском р-не Брянской обл. при закликаньи весны женщины разводили у реки костер и бросали в воду пироги [Соколова 1979, с. 75]. И даже на северо-западе России, там, где «закликанье весны» как таковое отсутствовало, в начале сезона кое-где встречали весну хлебом. В Демянском р-не Новгородской обл. женщины в день Сорока мучеников выходили за околицу с хлебом, клали земной поклон и говорили: «Вот тебе, матушка-весна, ржаного хлеба» [ИРЛИ, колл. 241, п. 1, № 29, л. 13]. Почти так же поступали в начале века и в Пензенской губ.: 1 марта, на Сорок мучеников и на Благовещение некоторые женщины на закате расстилали на проталинках свои холсты первой ткани, клали на них пироги и говорили: «Вот тебе, матушка-весна!». Приношения крестьянок оставались там на всю ночь [Н-лов 1891, с. 187].

Как мы уже говорили, на Туровщине к «кликанью весны» пекли каравай и устраивали трапезу. К празднику также специально готовили кашу и яйца: «Дождём Стричення, уже мама сварить горшчык каши, испечет яйцо. Идем на ток на подок [подставка, на которую кладут снопы. — Т.А.], на соломку сядем и поем, начинаем весну кликати. Розбйом того горшечка, а кашу пойемо. Ейце тоже кушаем» [ИИФЭ, оп. 5, д. 404, л. 27, южная часть Минской губ.]; «Весну́ с хлёбом встречаюць пер́вого ма́рта. Хлеб и яйце беру́ць и вкруг двора́ идучь и не́што гово́раць: „Гу, весна́, гу, красна́“, — ка́жучь» [ПА, Кочище Ельского р-на Гомельской обл.]¹². Трапеза и «кликанье весны» составляли фак-

¹² О приготовлении специального каравая ко дню встречи весны рассказал К. Мошинский в своих полесских материалах [Moszyński 1929, §§ 517, 536].

тически единое целое: девушки усаживались или вставляли на сноп или влезали на озерод, ели кашу и хлеб и «кликали весну»: «На Стрэчене деўкі весну пэлі. Постаюць на водэнок [одонок. — Т.А.] и кашу варылі у горшчыку, разьедалі. Стойм и пеем» [ПА, Стодоличы Лельчицкого р-на Гомельской обл.]. В редких случаях вместо традиционных весенних закличек в обряде по ходу трапезы девушки выкрикивали особые формулы или приговорки, позволяющие увидеть в этой ритуальной трапезе элемент жертвоприношения. Так, в с. Велута (Лунинецкого р-на Брестской обл.) «сусрэкалі вясну на Стрэчанне. У хлявэ на сене дзяўкі клічуць — наварым квасу, яйц, кашы, сядзім на сене и крычым: „Васна! Васна! На табе кашы, на табе яйцэ, хадзі к нам спаваць!“» [ПА].

Есть и некоторые другие — правда, весьма немногочисленные материалы, сопоставимые с мотивом «весна приезжает на сохе, на бороне». Например, в белорусских волочебных песнях приезжающей на бороне изображается Богородица: «Прачистая маць на похаце едзець, восьми конямы да ўсе воронямы, трема слугама да ўсе вернымя» [Шейн 1873, с. 367]. Образ «женщины, едущей на бороне», известен в разных восточнославянских обрядах: календарных (катание на бороне молодоженов на масленицу), семейных (катание повитухи на бороне) и окказиональных (катание на бороне женщины перед запашкой или севом [Виноградов 1918, с. 12]). Все это дает основание трактовать интересующий нас мотив весенних закличек в контексте аграрно-земледельческой тематики «кликанья весны» и усматривать в нем рефлекс продуцирующей магии, столь характерной для периода ранней весны.

Более чем в половине записей этого сюжета упоминается о том, что «весна» приходит, приезжает «на кобыле воронé» или «на си-вой кобылэ». Этот мотив вызывает ассоциации с мифологическими и фольклорными персонажами (божествами, святыми, героями), которые ездят или приезжают верхом (таковы, в частности, св. Юрий/Егорий, Коляда или Авсень как персонажи восточнославянских календарных песен и ритуалов). Вместе с тем, в отличие от них «весна» приезжает не верхом: в поэтическом контексте заклички конь (точнее — «кобыла») упоминается в связи с «сохой, бороной», а также «кнутиком» и «хомутиком» (как атрибутами

тягловой лошади). Такая деталь еще раз акцентирует аграрно-земледельческий характер наступающего сезона и связь «весны» с деятельностью культурного порядка (пахотой и боронованием).

В закличках, о которых идет речь, есть и мотивы, которые на первый взгляд противоречат общему пафосу «закливания весны» и производят впечатление чего-то случайного и даже нелепого. Речь идет о мотивах «на *кривом* веретене», «на *кривой* лошади», «на *кривой* кочерге»:

Весна-красна,
На чем пришла?
— На сохе, на бороне,
На кривом веретене.

[МГУ ФП 1977, т. 12, № 396,
Кузьминичи Куйбышевско-
го р-на Калужской обл.]

Висна, висна,
На щем шла?
— На солнышке,
На баронушке,
На кривой лошаденушке.

[ПА, Остапово Железнодорожного р-на Курской обл.]

В таких «несуразицах» иногда видят результат порчи традиционных текстов и их позднейшие искажения. Однако объяснить подобным образом эти мотивы не представляется возможным, поскольку, во-первых, они не единичны (у нас имеется более пятнадцати таких текстов), а, во-вторых, весенние заклички в целом хорошо сохранились и практически не содержат необъяснимых заимствований¹³.

Появление мотивов «кривизны» в закличках станет понятнее, если вспомнить, что «закливание весны» — обряд порубежный, отделяющий зимний сезон от весенне-летнего. Естественно, что в нем есть не только мотивы, отражающие возрождение и активизацию всех сторон природной, социальной и культурной деятельности, но также и другие, воплощающие предшествующее весне состояние мира — состояние дисгармонии. Как известно, в восточнославянском календаре (и специально — в календаре русско-украинско-белорусского пограничья и смоленского региона, где мотивы «на кривом веретене», «на кривой лошади» в большинстве своем и известны) есть «кривые» недели и дни¹⁴. Так называются здесь ос-

¹³ Даже возможности варьирования весенних закличек были крайне ограничены, поскольку они исполнялись лишь раз в году, во время обряда.

¹⁴ О «кривых» неделях и днях см.: [Толстая 1986б], о культурной семантике слав. **kriv*- см.: [Толстая 1998].

новные переходные периоды календарного года: две недели святок, неделя после Пасхи, троицкая и масленичная или отдельные дни на этих неделях (например, *Кривой четверг*), когда соблюдается немало бытовых и хозяйственных запретов, невыполнение которых грозит прежде всего уродливым потомством (у человека и скота), а также множеством иных неприятностей и несчастий (см.: [Добровольский 1914, s. v. *кривой*]). Возможно, что хрононимы типа *кривая неделя* могли каким-то образом повлиять на весенние заклички. Обратим внимание и на то, что в большинстве случаев эпитет «кривой» относится к «веретену», вместе с которым в заклички также входит тема предшествующего календарного цикла (веретено — атрибут прядения как типично зимнего занятия; о прядильных мотивах в весеннем фольклоре см. ниже в § 7).

Впрочем, существует вероятность и несколько иного толкования этого мотива. Словосочетание «кривое веретено» хорошо известно в русской диалектной речи, а также встречается в некоторых ритуальных и фольклорных контекстах. Чаще других оно фиксируется в составе вербальных формул, которые произносили жницы при кувыркании по полю во время дожинок: «Овсяная жнивка, подай мою силу на перья, на мелье, на *кривое веретено*» [Терновская 1979, с. 116, Костромская губ.]. «Кривое веретено» в этом случае обозначает не предмет, а так же, как и в закличках, вид деятельности (прядение). Кроме того, «кривое веретено» упоминается в дожиальных приговорах в ряду некоторых других послежатвенных работ (молотьба, щипание перьев), совершаемых в осеннее и зимнее время. Иначе говоря, и при таком подходе оказывается, что «кривое веретено» весенних закличек маркирует определенный вид домашних работ и осенне-зимний период календаря.

§ 3

Третий сюжет весенних закличек основан на общности двух мотивов: 1) обращения к «весне» или «весняночке» и 2) вопроса «Где твоя дочка?». «География» вариантов этого сюжета связана исключительно с территориями по среднему и верхнему течению Днепра и его притокам: в Гомельской обл. — по течению Сожа, Чечеры и Брагинки; в Могилевской — по Днепру, Свислочи, Березине и Оль-

се, в Брянской — по Ипути, в Минской — по Березине, в Черниговской — по Десне и Сейму, в Полтавской — по Суле (см. карту 3). Такие заклички широко известны на юго-западе Брянской и в Гомельской, а также в Черниговской, Киевской, Житомирской, Днепропетровской и северных р-нах Полтавской обл. (всего около семидесяти пяти записей)¹⁵. Основной регион их бытования — Черниговщина и сопредельные русские, украинские и белорусские территории.

Эта закличка открывается обычно обращением «Весна, весняночка» (с возможным удвоением первого слова «Весна, весна, весняночка»), дополненным вопросом «Где твоя дочка?». В черниговских и большинстве записей из других мест упоминается «дочка паняночка», реже в вопросе появляется имя собственное, чаще других — Ульяночка, Улляночка, Вулляночка (гомельские, брянские и киевские записи), Марьяночка, Моряночка, Марина (гомельские и киевские).

IIIА. В ответной части заклички, как правило, сообщается, что «дочка весны» находится где-то поблизости: она сидит в саду и шьет рубаху своему милому или своему сыну, причем в гомельских вариантах сыночек может именоваться *Василёчком*¹⁶ (Указатель 1, группа IIIА):

Ой, весна, весна, весняночка!

Де твоя дочка паняночка?

— Сидить у садочку,

Шие сорочку,

Шие, малюе,

Хлопцям даруе.

Не яким шовком шие —

Зеленьким,

Не яким хлопцям —

Молоденьким.

[ИИФЭ, оп. 7, д. 712, л. 82, Днепропетровская обл. Котовский р-н]

Весна, весна, весновачка,

Де твоя дочка Уллёначка(а) — уу!

Уллёначка сядзиць ў садочку,

Шие сарочк(у) — уу!

Шие сарочку свайму сыночку

Василёчку(у) — уу!

Василёчку пашила тую,

Ўзяла другу(ю) — уу!

[ПА, Новинки Калинковичского р-на Гомельской обл.]

¹⁵ Практически так же очерчивает ареал этих закличек на территории Белоруссии В. И. Елатов (см.: [Ялатаў 1979, карта на с. 52]).

¹⁶ В календарной обрядности восточных славян *Василь*, *Василий* — имя святого, день памяти которого отмечается на переломе Старого и Нового года (1.1), что вновь напоминает о порубежном характере «закливания весны».

Иногда в закличках упоминается и о предстоящей свадьбе «дочки паняночки»:

Весна, весна, весняночка!
 Де твоя дочка паняночка?
 — У садочку шие сорочку
 Шовком та білью
 К своєму весіллю.

[ИИФЭ, оп. 2, д. 708, л. 3,
 Черниговская обл. Остринский р-н]

ШБ, ШВ. Согласно некоторым другим — достаточно редким — записям, «дочка весны» «пасет бычка» и «прядет мычку» (ШБ) или «полет в огороде чабёр¹⁷» (ШВ):

Ой, весна, весняночка!
 Где твоя дочка Ульяночка?
 — Ой, у городі чибур поле,
 Вішні, черешні виріває,

А гордовіну оставляе,
 Огородвіна — добре зіля,
 Ховайте, девкі, пра зіля.

[ИИФЭ, оп. 2, д. 268, л. 28, Киевская обл.
 Полесский р-н]

Весна, весняночка,
 Где твоя дочка паняночка?
 — Погнала бычка на болотце,

Пасися, бычку, а я спряду мычку,
 Старому деду на рукавичку, У!

[Свитова 1966, с. 30, Брянская обл.]

ШГ. Среди весенних закличек, адресуемых «весняночке», есть одна небольшая (20 вариантов), но крайне любопытная группа текстов, бытующих по преимуществу на Черниговщине (см. Указатель 1, группа ШГ)¹⁸. В них у «весняночки» спрашивают о том, где она зимовала. Эти заклички, вероятно, адресованы не «весне», а непосредственно «дочке весны». На это указывает обращение «весняночка-паняночка»¹⁹, второй член которого повторяет уже известное нам по черниговским вариантам название дочки весны «паняночкой» («Где твоя дочка-паняночка?»). Таким образом, в

¹⁷ Чабёр — многолетнее растение.

¹⁸ Эти заклички почти неизвестны фольклористам: среди опубликованных имеется всего два таких текста.

¹⁹ В сибирской записи об этом сказано прямо: «Весняночка, пани дочка!» [КОПС, № 366].

этих закличках, как и в группах IIIA — IIIB, речь идет о местонахождении «дочки весны»²⁰, однако не о нынешнем, а о предшествующем, т. е. о периоде ее зимовья. В ответной части сообщается, что зимой «дочка-весняночка» пряла кудель:

Весняночка, паняночка,
Де ти зимувала?
— У садочку на пеньочку
Куделичку пряла.

Куделичка, як килочка,
Сосновое денце,
Хто не вийде на вулицу —
Болязка на сердце.

[ИИФЭ, оп. 2, д. 170, л. 8, Черниговская обл. Козелецкий р-н]

Весняночка-паняночка,
Де ти зимувала?

— У лісочку на кілочку
Сорочку пряла.

[ИИФЭ, оп. 3доп., д. 313, л. 151, Полтавская обл.]

Остальные варианты зимних занятий «весняночки» упоминаются окказионально: «у садочку на пенечку квитки вышивала», «вишенки щипала, весны дожидала».

Таким образом, «весняночка» проводит зиму в природной среде, сидя «у садочку на колючку», «у садочку на пенечку», «у садочку на горбочку», «у садочку на листочку», «у садочку на дубочку», «у лесочку на дубочку», «у лесочку на колючку»²¹.

²⁰ В скобках заметим, что отношения «весны» и «весняночки» как матери и дочери вписываются в «семейную тему», богато и разнообразно представленную в восточнославянских календарных праздниках и относящихся к ним этнологических преданиях и хрононимах. Среди календарных персонажей-имен есть «бацьки» (*Николин бацька*, например), «дочки» (Купалы, Среды) и др.

²¹ Сходные мотивы попали и в другие весенние песни, в частности, в украинскую игровую песню «Горобейко»:

А у горобейка
Жинка маленька,
Сидить на колючку,
Пряде на сорочку,
Що виведе нитку —

Горобью на свитку.
Остануться конці —
Горобью на штанці,
Остануться торочки —
Горобью на сорочки.

[Чубинский 1872/3, с. 56–57, Киевская губ. Васильковский у.]

Эта песня иногда контаминируется с интересующей нас закличкой:

Весняночко-паняночко,
Де ти зимувала?
— На кілочку пряла,
Пряла на кілочку
Горобцю на сорочку:
Що виведе нитку —

Горобцю на нитку;
Що виведе другу —
Горобцю на пугу;
Що позаставались кінці —
Горобцеві на штанці.

[ИИФЭ, оп. 7, д. 702, л. 201, Могилев-Подольская губ.]

Эти мотивы заставляют усомниться в исключительной антропоморфности «весняночки» (следующей, как казалось бы, из вышеприведенных текстов, где «весняночка пьет сорочку» или «пасет бычка») и предположить для нее также и иной облик, возможно, орнитоморфный, вполне естественный для круга весенних мотивов и образов (ср. мотивы «весняночка сидит на колочку», «на листочку» и др.)²².

* * *

Основные мотивы этих закличек: сезонность появления «весняночки», ее «зимовье», зимнее прядение и пребывание в растительности — находят параллели в весеннем фольклоре славянских народов (прежде всего в восточнославянских купальских, русальных и юрьевских песнях, а также в чешских и моравских песнях, обращенных к Марене, Смерти и др.). В частности, два основных образа весенних закличек, «весна» и «весняночка», мать и дочь, соотносятся с другими парными образами славянского календарного фольклора и мифологии, развивающими оппозицию «старый — молодой», ср. серб. Бадняк — Божич; белорус. Купала — Купалочка; чеш. и словац. Марена/Смерть — «Лето» и др.

Две последние пары широко представлены и в славянском фольклоре. Наиболее близки к весенним закличкам белорусские песни о «купалочке» («Купалинке», «Купале») и ее дочке, которые по количеству вариантов не уступают весенним закличкам (см.: [КП, №№ 172–223]).

Попробуем оценить, в какой мере весенние заклички дублируют купальские песни. Основное сходство определяется идентичными зачинами-вопросами: у «купалочки» («купалинки»), как и у «весны»/«весняночки», спрашивают о том, где она «была» («ночевала», реже — «зимовала», «летовала»):

²² Ср. в загадках о весне: «Прилетела пава, села на лаву, распустила перья для всякого зелья» [Митрофанова 1968, № 4934]. Впрочем, в птичьих образах могла описываться и зима, ср. мотив «Летела пава, роняла перья» в колыдках [Земцовский 1970, №№ 74, 75, 78] и в загадках. Зоо- и орнитоморфный образы сезонного духа известны также в жатвенной обрядности и фольклоре (козел, перепелка и др.).

Ой, ты Купала, й дзе зімавала?
 — Зімавала я ў пер'ейку,
 Летаваць буду ў зеллейку,
 Зімавала ў бялюсенькім,
 Летаваць буду ў зелянюсенькім

[КП, № 183, Лунинецкий р-н],

а также о том, где ее дочка:

Купалінка, Купалінка, цёмная ночка,
 Цёмная ночка, дзе твая дочка?
 — Мая дочка у садочку красачкі рвець,
 Красачкі рвець, вяночкі ўець...

[КП, № 201, Витебская губ.
 Велижский у.]

А вот ответы «купалочки» выглядят иначе. При сравнении ответных реплик «весняночки» и «купалочки» выясняется, что купальские песни повторяют весенние заклички лишь отчасти. С одной стороны, в них, как и в закличках, очень популярен мотив пребывания «купалочки» в природной среде. Купалочка отвечает, что она была (ночевала) «ў чыстым полі сярод жыта», «ў густым жыцце», «ў садочку», «пад першым снапочкам», «на лужочку», «ў зялёным лясочку», «пад елкаю», «ў бару», «за рекой». На вопрос о том, «где Купала зимовала», она отвечает, что «ў запечку, на прыпечку», «зімавала ў пер'ечку, а летаваці — у зеллечку», «зімавала ў бялюсенькім, летаваць буду ў зелянюсенькім», «зімавала ў крыніцы, летавала у пшаніцы». И хотя песни с вопросом о зимовке купалочки единичны (вероятно, это объясняется тем, что Купала — праздник не весенний, а летний, далеко отстоящий от зимнего сезона), они четко маркируют зимнее пребывание «купалочки» в локусах, связанных с «нижним миром» (в колодце или за печкой).

Как и весенние заклички, купальские песни содержат вопрос о месте пребывания и занятиях «дочки Купалы». Вот здесь заметнее проявляются отличия весенних закличек от купальских песен. Описание занятий «дочки-Купалочки» скорее имеет отношение к весенне-летнему сезону и вполне земным занятиям: «дочка-купалочка» «полет огород», «торгует торги», рвет цветы, вьет венки, «сажает розу», в то время как характерный для за-

кликчек мотив «зимнего прядения» в купальских песнях не известен²³.

Таким образом, мы можем со всей уверенностью говорить о том, что и весенние заклички, и купальские песни содержат в общем-то один образ — образ сезонного духа, воплощенного одновременно как бы в двух ипостасях: «старого» и «молодого», «уходящего» и «приходящего», на некоторое время пропадающего, исчезающего в «нижнем мире», в мире природы и растительности (отсюда вопросы о том, где «была», «ночевала» или «зимовала» весняночка или купалочка), а затем возвращающегося оттуда. Как известно, сезонный дух «появляется» в обрядности фактически любого переходного календарного сезона, к каковым относится и начало весны, и Купала — период летнего солнцеворота, и многие другие праздники годового круга.

Для характеристики соотношения закличек о зимовье «весняночки» и белорусских купальских песен о «купалочке» важен ареальный аспект. При картографировании купальских песен о местопребывании купалочки выясняется, что они как бы «продолжают» ареал распространения закличек о «дочке весны» в направлении на север и северо-запад: основной очаг их бытования — Витебщина и территории вплоть до северных районов Минской и Гродненской обл.; т. е. они известны там, где развитому купальскому обряду соответствует развитый цикл купальских песен.

* * *

Тождественность ипостасей «весняночки» и «купалочки» характерна не только для белорусского, но и для украинского фольклора, однако здесь эти образы приобретают «демонический» оттенок, сравни веснянку с купальской песней:

²³ Именно это и дало основание Е. В. Аничкову утверждать, что соответствующие «купальские песни представляют скорее аналогию песенного замысла, чем являются ее [веснянки. — Т. А.] вариантами» [Аничков 1903, с. 116].

Вылетіла *весняночка* вчора з вечора,
Укропом очи завішала,
А петрушкою рот запхала,
Ріпою зуби накувала.

[Чубинский 1872/3, с. 113, Борзнянский у.]

Купалочка скупалася,
На берези сушилася,
Окропом очи завішала,
Ріпою зуби затыкала...

[Гринченко 1899, с. 123, Черниговская губ.]

В других украинских закличках «весняночка» сближается не с «купалочкой», а с некоторыми демоническими персонажами троичко-купальского цикла, прежде всего с русалкой и ведьмой. «Весняночка» в этих песнях летает, сидит на деревьях («весняночка сидит на листочке»), ворует у женщин одежду (т. е. делает то, что обычно совершает русалка), ее проклинаят и т. п.:

Ой, весна, весна, весняночка,
Де твоя дочка паняночка?
Деся у садочку шие сорочку,
Деся у долине шие періні.
Бодай же її свині зарили,
Дай колодою навернули.
Совечко гріє — колода пріє,
Совечко пече — смола тече.

[Чубинский 1872/3, с. 114, Радомышльский у.]

Весняночко-паняночко,
Де ж ты забарылась?
Ты ў лиси, на й ориси
Хвостом зачепилась.
Весняночко, паняночко,
Не схотила прясте,
Пишла по пид тынн'е,
Де б сорочку вкрате.

[ИРЛИ, колл. 36, п. 1, № 35, л. 21, Полтавская губ. Роменский у.]

Для сопоставления купальского цикла с весенними закличками небезынтересна еще одна деталь. Имена собственные «дочки весны», известные в весенних закличках (вспомним упомянутых в них *дочку Ульяночку, дочку Марьяночку, дочку Мариночку*), частично повторяют имена, которые присваивают в регионах восточной Украины купальскому чуду — *Марина* и *Ульяна* (см.: [Соколова 1979, с. 231]). Вообще же говоря, женские имена с корнем **mar-/mor-* (Марина, Мария, Марена и др.) являются основными фольклорно-мифологическими именами весенне-летнего цикла (подробнее об этом см.: [Иванов, Топоров 1974, с. 199]).

Иными словами, и в белорусском, и в украинском фольклоре «весняночка» оказывается лишь одним персонажем в ряду типологически близких женских фольклорных образов, отличительной чертой которых является их временность, сезонность

появления. Такова сама «весняночка», таков ее купальский двойник «Купала/купалочка», а также демонологические персонажи с периодической активностью типа ведьмы и русалки²⁴.

* * *

Л. Н. Виноградова, которая в свое время подробно рассмотрела мотивы песен о «купалочке», пришла к заключению, что она «олицетворяет лишь общее представление о празднике или о каком-то мифологическом персонаже, а не образ реальной участницы купальских игрищ». Исследовательница соотнесла эти мотивы с широко известными у славян поверьями о сезонных перемещениях демонологических персонажей, о периодах их активизации и бездействия [Виноградова 1989, с. 115–117].

Такая характеристика с некоторыми уточнениями вполне применима и к «весняночке». Добавим, что хотя мы и не склонны считать «весняночку» демонологическим персонажем, очевидно, что ее образ сложился под влиянием мифологических представлений переходных календарных периодов и, как мы уже говорили, разделил

²⁴ В славянском фольклоре есть еще одна группа обрядовых весенних песен, несомненно близких к интересующим нас весенним закличкам. У поляков, чехов и моравян эти песни сопровождали ритуал «выноса (изгнания) Марены/Смерти» и внесения в село обрядового деревца («лета» или «гаика») во время Великого поста или после Пасхи. В реальном обрядовом пространстве деревце-«лето» часто объединялось с чучелом Смерти/Марены и тем самым (как «весна» и «весняночка», «Купала» и ее «дочка») совмещало в себе черты «старого» и «молодого» персонажа, «старого» и «молодого» календарных периодов (Зима — Весна/Лето), т. е. также было символом сезонного духа. Обходя село с чучелом Смерти и деревцем-«летом», девушки исполняли песни, отдельные мотивы которых напоминали весенние заклички. К «лету» или Смерти в этих песнях зачастую адресовались с одними и теми же вопросами. У них спрашивали, где они были: «Nové, nové léto, kdes tak dlouho bylo?», «Líto, líto, zelený, kdes tak dlouho bylo?» [Лето, где так долго было?], «Nové leto, kdes ses vzalo?»? «Smrtná neděla, kdes tak dlóho byla?»?, «Smrtičko, Lídičko, kdes tak dlúho bývala?» [Смертечка, Лидочка, где так долго бывала?], «Smrtná neděla, kde se poděla?»?, «Mamuriena dievka, kde si prebývala?» [Мамурена, где ты пребывала?]. В ответе сообщалось, что «лето» (Смерть, Марена) зимовало в колодце, глубине вод, в заводи с рыбой и т. д.: «U studánky, u vody, ruce, nohy mylo», «U studýnky, u hlubinky (rybáňky, vodáňky, ludáňky) nohy, ruce myla» [Zfbrt 1950, s. 221–225].

судьбу сезонных демонов. «Весна»/«весняночка» — сезонный дух, зимой пребывающий в пространстве природной среды в состоянии бездеятельного существования («сидит в лесу/саду»), а весной вызываемый оттуда для деятельности «культурного» порядка («шьет-вышивает рубашку», «прядет мычку», «пасет бычка»). Сказанное тем более вероятно, если принять во внимание исконно календарный характер имени-образа «весны» и других персонажей-праздников — Купалы, Марены, ежегодно появляющихся и исчезающих.

§ 4

Самый немногочисленный сюжет весенних закличек (всего одиннадцать записей) известен по записям из Смоленской, Новгородской, Костромской, Псковской, Тульской, Воронежской обл. и из Сибири. Это простейший текст, в котором за прямым обращением к «весне» типа «Весна, весна красная!» следует призыв прийти (Указатель 1, группа IV). Здесь фактически открыто выражена цель обряда — призывание весны: «Приди, весна»; во всех остальных сюжетах закличек она присутствует имплицитно, в форме обращения «весна красна». Вот, например, новгородский вариант:

Весна, весна красная!
Приди, весна, с радостью,
С радостью, с огромной милостью,
Со льном большим,
С корнем глубоким,
С хлебом великим.

[Трад. фольк. Новг., № 298, Маловишерский р-н]

Все записи, имеющиеся в нашем распоряжении, очень близки друг другу, а отличия между ними затрагивают главным образом заключительные стихи. Мы уже не раз сталкивались с тем, что весенние заклички, имеющие устойчивый зачин, «открыты» в своей заключительной части. Они как бы достраивают себя за счет прибавления стихов, синтаксически повторяющих предыдущие. Ср., например, сибирскую закличку, уже мало напоминающую лаконичный закликательный текст:

Приди к нам, весна,
 Со радостью!
 Со великою к нам
 Со милостью!
 Со рожью зернистою,
 Со пшеничкой золотистою,
 С овсом кучерявым,
 С ячменем усатым,

Со просом, со гречео,
 С калиной-малиной,
 С черной смородиной,
 Со грушами, со яблочками,
 Со всякой садовинкой,
 С цветами лазоревыми,
 С травушкой-муравушкой!

[Красноженова 1914, с. 72,
 № 8, Томская губ.]

Одиннадцать записей не позволяют определенно говорить об ареале бытования этого сюжета, однако отметим, что в тех местах, где он известен, изредка встречаются детские заклички, очень похожие на описанные тут весенние. Они адресованы «зиме» и «осени» и имеют сходную с весенними закличками поэтическую композицию. В материалах Тенишевского бюро мы обнаружили, в частности, свидетельство К. Черемхина из Белозерского у. Новгородской губ. о том, что здесь под Новый год дети выходили встречать «человека, одетого в новую одежду. При этом ребята кидали вверх шляпы и кричали: „Приди, Новый год, с весельем и радостями, и с большими богатствами!“» [РЭМ, д. 702, л. 6]. Не так давно, в 1970-е гг., в Костромской обл. была записана любопытная детская игра «встреча зимы». По наблюдениям Г. М. Науменко, «в первые дни декабря дети влезают на деревья, взбираются на горки и закликают зиму: „Приходи, зима, Приходи, красна, с морозами трескучими, с снегами сыпучими, с метелями дружными, с Рождеством, с колядой, с масленицей молодой!“» [Науменко 1981, с. 37].

§ 5

Пятый сюжет весенних закличек (около двадцати пяти записей, локализованных главным образом в западнорусских областях, см. карту № 4) представлен рядом близких друг другу текстов. По сути дела — это один развернутый мотив, состоящий из обращения к птице с просьбой принести ключи, замкнуть зиму и отомкнуть лето (Указатель 1, № VA):

Галушка-ключница,
Черная ключница,
Да вылети из моря,
Да вынеси два ключа,
Два ключа в золоте,
Третий да в серебре!

Ты замкни зиму,
Зиму да холодную,
Да голодную.
Отомкни лето,
Лето теплое...

[Курские песни, № 4, Львовский р-н]

Пташечка-палиташечка.
Не лети ў моря, лети зя́моря,
Ты возьми залаты ключи,

Атамкни́та лета тёпла́я,
Замкни́та зиму холо́дную.

[Добровольский 1903, с. 97, Смоленская губ.]

Отдельные записи этой заклички отличаются друг от друга лишь деталями. В них, как правило, варьируется название птицы или других персонажей, к которым закличка обращена: «сизая галочка», «ласточка-ключница», «пташечка залетная», «галушка-ключница»²⁵, «гусочки», «ластовка косатая», «пчелочка ярая», «солнышко-семёнушко», «Мати Пречистая», «Весна красная», а также поэтическая характеристика ключей (обычно это «ключи золотые», но могут быть и «ключи весенние»).

Несколько особняком стоят четыре варианта заклички, в которой речь идет о «кулике, приносящем девять замков». Этот мотив известен лишь в контаминации с другими мотивами весенних закличек (Указатель 1, группа № VB):

Кулик-малик,
Жавороночек
Сел на донночек,
Полетел в воду,
Отморозил бороду.
Весна красна,
На чем пришла?
— На кнутику,
На хомутику,
На ржаном колоске,
На овсяном снопе,
На сошечке,

На бороночке,
На серой лошаденочке.
*Прилетел кулик
Из-за синя моря,
Приносил кулик
Девять замков,
Десятый ключ,
Отворял кулик
Тепло лето,
Затворял
Холодну зиму.*

[МГУ ФЭ 01:3153, Орловская обл.]

²⁵ Образ «галки-ключницы» встречается в украинском фольклоре и вне закличек, например, в весенней игре «Галка»: «Ой, галко, галко, золотая ключница!» [Чубинский 1872/3, с. 72].

Заклички с упоминанием кулика встречаются в южнорусских областях: Орловской, Курской и Рязанской, т. е. на территории, где «кулик» — не только птица, к которой обращаются в весенних закличках, но и специальное орнитоморфное печенье, выпекаемое ко дню Сорока мучеников.

Своим происхождением эти заклички обязаны, по-видимому, связи птиц и птичьей символики с весенним циклом календаря²⁶. Что касается вопроса о том, принадлежал ли этот мотив исконно к обряду «закливания весны» или нет, то, кажется, что их связь имеет относительно поздний характер. Приведенные здесь заклички обращены не к весне, а к птице, и, более того, весна в них даже не упоминается (речь идет, как мы говорили, об «отмыкании лета»).

То, что эти заклички первоначально не имели прямого отношения к «заклианию весны», заметно и по тому, какое место они занимают в вербальной структуре обряда. В местных традициях они, как правило, сосуществуют с другой закличкой (обращенной к «весне» типа «Весна красна, что ты нам принесла?»). Иногда эти разные заклички, обращенные соответственно к птице и «весне», бытовали параллельно, как, например, в таком случае: «Весну гукали на Благовещенье. Соберемся и кричим: „Весна-красна, теплое летечко! Ой, люли-люли, теплое летечко! Винеси, весна, по яичечку, ой, люли-люли, по яичечку...“ или так: „Ты ляти, ляти, черная галочка, ой, люли-люли, черная галочка, Не ляти в моря, ляти с-зámорья, ой, люли-люли, ляти с-зámорья...“» [ИРЛИ, колл. 273, п. 1, № 70, Смоленская обл. и р-н]. Чаще же они контаминировались, например, обращение к «весне» присоединялось к мотиву «принесения ключей и замыкания зимы»:

Весна красна, теплое летечко,
Ой, люли-люли, теплое летечко,
Вот пришла весна, весна красная,
Ой, люли-люли, весна красная,
Принесла весна золоты ключи,
Ой, люли-люли, золоты ключи,
Ты зажмни, весна, зиму лютую,
Ой, люли-люли, зиму лютую.

[Земцовский 1970, с. 275, Смоленская обл.]

²⁶ К этим мотивам уже не раз обращались исследователи славянской духовной культуры, см.: [Аничков 1903, с. 118; Иванов, Топоров 1965, с. 129, Иванов, Топоров 1974, с. 195 и др.].

О вторичном вхождении этих песен в обряд «закликаяния весны» можно судить и по их географии (см. карту № 4). Они встречаются главным образом в западно- и южнорусских областях, т. е. там, где известны и другие сюжеты весенних закличек. Такое наложение нескольких сюжетов противоречит общей картине бытования весенних закличек, обычно находящихся между собой — с ареальной точки зрения — в отношении дополнительного распределения.

Судя по всему, эти заклички обязаны своим появлением мотиву «ключей и замка», характерному для многих весенних песен (прежде всего для юрьевских). Пробуждение природы, выход ее из зимнего оцепенения, равно как и пробуждение земли мифологически и поэтически осмысливается как ее «открывание», «отмыкание». Эта метафора воплощается в обрядовых песнях, осложняясь и преобразуясь за счет мифопоэтического содержания конкретного весеннего праздника и ритуала (кроме весенних закличек, мотив популярен в юрьевском цикле). Так, в весенних закличках мотив «ключей и замка» увязывается со столь близкой им птичьей темой и, в частности, с поверьями о выреях. Вот почему, хотя упоминания о выреях в закличках нет, в них настойчиво повторяется одна деталь, — птица, к которой обращена закличка, вылетает «из-за моря». Этот оборот проходит через самые разные в жанровом отношении тексты. Он встречается в самих весенних закличках: «ты, пчелычка ярая, ты вылети *с заморя*» [Добровольский 1903, с. 99], в закличках, адресуемых жаворонкам: «жаворонки, жаворонки, лети *те из-за моря*» [Шереметева 1930, с. 48], в поверьях: «На Сорок мучеников прилетают жаворонки *из-за моря*» [РЭМ, д. 1501, л. 3, Саратовская губ.]. «На моря» в тех же весенних закличках отправляют и «зиму», ср.: «Лето, лето, поди сюда! А ты, зима, ступай *на моря!*...» [Земцовский 1970, с. 278, Рязанская обл.].

В юрьевских песнях мотив «ключей и замка» обусловлен народными представлениями, связывающими св. Юрия (Егория, Георгия) и праздник этого святого с целебными и магическими свойствами весенней росы. Вот почему в юрьевских песнях св. Юрию предписывают «отомкнуть» землю и «выпустить» росу, тепло, траву:

Юр'я, устань рава,
 Юр'я, умыйся бела,
 Юр'я, прычашыся,
 Юр'я, прыбярэся,

Юр'я, вазьмі ключы,
 Юр'я, ідзі ў поле,
 Юр'я, адамкні зямлю,
 Юр'я, выпусці расу...

[ВП, № 167, Витебская обл.
 Постовский р-н]

В разных славянских традициях мотив «отмыкания» присутствует практически во всех календарных фольклорных текстах, связанных со св. Юрием²⁷.

Последнее, на что хотелось бы обратить внимание, — это географическое распределение обрядовых песен, содержащих мотив «ключей и замка». Здесь мы сталкиваемся с ситуацией, когда две группы текстов, содержащих по сути дела один и тот же мотив, ареально размежевываются в рамках восточнославянского этнокультурного континуума. Весенние заклички о птице, которая должна отомкнуть лето, известны в южно- и западнорусских областях, и, отчасти, в восточной Белоруссии, а юрьевские песни со сходным мотивом — в северо-западной, центральной и западной Белоруссии.

§ 6

Последняя, шестая, группа закличек (около шестидесяти записей) представляет собой развернутое обращение к Богу с просьбой разрешить закликать весну (Указатель 1, группа VI). Все известные нам записи этой заклички начинаются со слов: «Благослови, Боже, весну закликать (загукать)»:

Благослови, Боже,
 На ўзгорочку сести,
 Вясну загукати,
 Летечко отмыкати,
 Зиму замыкати:

Летечко тёпленько,
 Зима студёная,
 Летечко в каточку,
 Зима в полозочку.

[Добровольский 1903, с. 99, № 38г,
 Могилевская губ.]

²⁷ Укажем хотя бы на украинское поверье о том, что «Юрій землю одмикайть и вся гадь вилазить» [Кравченко 1920, с. 6].

Варианты этой заклички встречаются почти исключительно в западнорусских и восточнобелорусских областях, т. е. почти там же, где и только что рассмотренные весенние заклички с мотивом «ключей и замка» (см. карту № 5). Кроме того, ареал распространения этой заклички частично совпадает с ареалами бытования закличек типа «Весна красна, что ты нам принесла?» и «Весна, весняночка, где твоя дочка-паняночка?». Есть и иные основания для того, чтобы считать эту закличку вторичной по отношению к обряду «закливания весны». Во-первых, испрашивание благословения на совершение обряда — это еще не обряд, а лишь подступ к нему, а сами эти песни — не заклички, а своего рода «увертюра». В.К. Соколова точно подметила, что заклички, открывающиеся зачином «Благослови, Боже, весну закликати», «обращены не непосредственно к объекту воздействия [т. е. не к «весне». — Т.А.], а к посреднику» [Соколова 1979, с. 13]²⁸. Во-вторых, в этих закличках встречаются детали, указывающие на обстоятельства их исполнения (например, «на взгорочку сести»), а главное — в них упоминается выражение «гукать весну» или «закликать весну», что также совершенно нетипично для закличек.

Вообще, если внимательно присмотреться к закличкам «Благослови, Боже, весну закликати», то станет очевидно, что по сути дела они представляют собой своего рода фольклорные «целтоны» и состоят из мотивов, «заимствованных» из других жанров и календарных циклов. Прежде всего, это мотив «отмыкания лета и замыкания (провождения) зимы», о котором только что шла речь. В рассматриваемой закличке он получает специфическое развитие за счет варьирования заключительных стихов, построенных на противопоставлении зимы и лета и многократно его обыгрывающих, ср.: «зимочка в челночку — летечко в веночку», «зимочку в возочку — летечко в челночку», «лето в карете — зима в возочку», «весна на прыклею — зима на повейку» и т. д. Лето здесь «теплое», «красивое», «крас-

²⁸ Е. В. Аничков также настаивал на различении песен, обращенных к «олицетворенной весне» и представляющих собой «заклинания, или песенные заговоры», и этих последних (типа «Благослови, Боже»), в большей степени напоминающих «молитву» [Аничков 1903, с. 119].

ное», «тихое», а зима «холодная», «сопливая», «студеная», «лютая»²⁹. Мы видели, что противопоставление «холодной зимы» «теплому лету» присутствует и в закличках, обращенных к птицам (группа V). Оба эти сюжета весенних закличек: пятый «Вылети, сизая галочка» и шестой «Благослови, Боже, весну закликати» — известны на сопредельных территориях и даже частично пересекаются друг с другом в западнорусских областях, что, по-видимому, и делает возможными подобные межсюжетные «миграции» мотивов, а также их контаминации. Вот пример соединения зачина «Благослови, Боже» с закличкой, адресованной птице:

*Благослови, Боже,
Весну кликаць,
Зиму провожаць,
Лета дожидаць.
Вилети, сизая галочка,
Вынеси золоты ключи,
Замкни холодную зимоньку,
Отомкни цеплое лецечко.*

[Добровольский 1903а, с. 474]

Эти заклички, пожалуй, яснее других размежевывают в календаре прошлое (зиму) и будущее (лето). «Закливание весны» здесь не самоцель; смысл его еще и в том, чтобы изгнать — «замкнуть» («в коморочке», например) зиму, ср. также синонимы — «провожа-ти», «прокляти» [Шейн 1898, № 1178], «забувати» [Земцовский 1970, № 402], «покідаці» [Гілевич 1973, с. 310] и др. Кроме того, заклички четко определяют переходный характер весеннего сезона: весну закликают «на лето» и именно лето «отмыкают» этими песнями, его «дожидают», «сострекают», «выпускают на улочку» и т. п.

Заклички, о которых идет речь, восприимчивы к мотивам некоторых других календарных жанров восточнославянского фольклора (известных прежде всего на западе России и в восточной Белоруссии, вплоть до русско-белорусско-украинского

²⁹ Это противопоставление имеет хождение в самых разных фольклорных текстах, сопровождающих ритуалы «встречи весны» (см. выше в западнopoлесском обряде «проводов зимы»), ср. калужскую приговорку, исполнявшуюся детьми на Сретенье: «Иди, зима сопливая, ходи, лето красивое!» [МГУ ФП 1982, Барково Хвастовичского р-на].

пограничья). В частности, на месте заключительных стихов в закличках могут появляться аграрно-заклинательные мотивы, встречающиеся также в колядках, юрьевских и жнивных песнях, например, так называемые формулы «богатого урожая»:

Бослави, Боже, ³⁰	Жита густые,
Весну гукати,	Ядрянистые,
Зиму забувать,	Ядрянистые,
Лето дожидать.	Колосистые,
Зароди, Боже,	Колосистые.
Жита густые,	

[Земцовский 1970, с. 272, Смоленская обл.
Шумячский р-н]

В центральных районах Белоруссии, на Минщине, зачин «Благослови, Боже» также известен, но здесь он обычно соединен с аграрно-заклинательной формулой, типичной для юрьевских песен этого региона. В юрьевских песнях св. Юрия просят выпустить росу «на красную весну», «на теплое лето», «на буйное жито», а в центрально-белорусских закличках те же мотивы присоединяются к просьбе разрешить «закликать весну», ср. закличку с юрьевской песней:

Да поможи, Божа, вясну заклікати
 На тихая лето, на ядрыно жито,
 Жито и пшеницу,
 Усякую пашницу,
 У поли копами, на гумне стогами,
 На току ўмолотом, у прудя намолот,
 У дяжи подходом, а ў печи ростом,
 На столе кроем, людям на здаровья.

[Бессонов 1871, с. 166, № 181, Минская губ.]

Юры, уставай рана,
 Адмыкай зямлю,
 Выпускай расу,
 На цеплае лета,
 На буйнае жыта,
 На ядраністае,
 На каласістае!

[ВП, с. 159]

³⁰ Припев «Ай лели лели» (с повтором стиха), следующий после каждого стиха, мы опускаем.

Такие заклички сильно разрастаются за счет аграрно-заклинательных мотивов и явно отдаляются от обряда.

Вообще, надо отметить, что сближение весенних закличек и юрьевских песен в западных и центральных областях Белоруссии находит подтверждение и в текстах, и в обряде. Иногда «закликание весны» прикрепляется к Юрьеву дню [Берман 1873, с. 21, Виленская губ. Опшмянский у.]; а чаще — юрьевские песни и заклички как бы «обмениваются» мотивами. Покажем это на примере юрьевских песен, в которых Юрий вместо росы «отмыкает» или «выпускает» весну: «Подай, Юрью, звонки ключи, *одомкнути красну вэну*, красну вэну, тэпло лито...» [Романов 1911, с. 134, Гродненская губ.]; «Прэчэста Юрье клэчэ: „Подай, Юрье, срибнэ ключи одомкнутэ сэна нэбо, *выпусытэ весну красну*...“» [ПА, Ополь Ивановского р-на Брестской обл.]. Аналогичный процесс имел место и в закличках, ср. закличку, в которой Бога просят помочь «закликать» не весну, а Юрия: «Ой, памажы, Божа, Юр'я заклікаці, *Юр'я заклікаці, вёсны заспяваці*» [ВП, с. 157, № 162, Гродненская обл.].

§ 7

Мы рассмотрели шесть сюжетов весенних закличек, составляющих основной обрядовый репертуар «закликания весны». Часть мотивов, входящих в эти заклички, имеет межжанровый характер. До сих пор вне нашего внимания оставался мотив «допрядания пряжи к весне»³¹. Он встречается в разных сюжетах весенних закличек, а также в некоторых других произведениях весеннего фольклора.

Как известно, календарь домашних работ ткаческого цикла отводит для прядения именно зимнее время и фактически запрещает это занятие с началом весны. По материалам, приведенным еще в собрании И. П. Сахарова, ко дню Благовещения или следующему за ним Благовестнику (26.III ст. ст.) женщины «оканчивают последнюю пряжу. Если же которые продолжают еще прядь после сего дня, тем говорят: „Не пойдет в прок“» [Сахаров

³¹ Об этом мотиве специально см.: [Иванов, Топоров 1965, с. 71].

1849, с. 19]. В Полесье женщину, которая не нарядит ко дню св. Евдокии (т. е. к 1 марта) необходимого количества пряжи, дразнили: «голые бо́кы» [ПА, Журба Овручского р-на Житомирской обл.]. К началу масленицы или на масленичной неделе обычно заканчивались и зимние посиделки — *супрядки*, на которых молодежь среди прочего занималась и прядением. Поэтому к началу весны прядение успевало наскучить девушкам, ср. в закличке:

Благослови, господи, нам весну гукати,
Ой, люли, ой, люли, нам весну гукати,
Нам весну замкнути, а летичко 'томкнути,
Ой, люли, ой, люли, а летичко 'томкнути,
Нам эта зимушка надоскучила,
Ой, люли, ой, люли, надоскучила,
Под гребнем сидючи, да на мычки гляючи,
Ой, люли, ой, люли, да на мычки гляючи.

[ИРЛИ, колл. 273, п. 1, № 242,
Смоленская обл. и р-н]

«Закливание весны» приходилось обычно на раннюю весну (день Сорока мучеников, Благовещение и близкие к ним даты) и по времени совпадало с окончанием прядения и началом других работ ткаческого цикла. Вот почему в весеннем фольклоре прядение становится своего рода символом зимнего времени, а его завершение — знаком перехода от зимы к весне (ср. выше о мотиве «кривого веретена»)³².

Мы уже встречали в закличках мотив зимнего прядения. Напомним хотя бы черниговские заклички, начинающиеся с вопроса о «зимовье весняночки»:

³² Тема завершения прядильных работ к началу весны (в частности, ко дню Сорока мучеников) разрабатывается не только в песнях, закличках или приговорах, но и в быличках. По своему содержанию они удивительно напоминают мифологические рассказы о том, как Пятница наказывает женщин, работающих в праздники или иное неположенное время: «Одна баба прядла перид Сорока́ми, ў вэчор, ужэ по вэчэ́ри [после ужина. — Т. А.] кажэ: „Ай, чо там нэ мона прасти. Мені трэ́ба починка одного допрасти“. А ей, кажуть, чэ́рез окно кинуло сорок починок вэ́рэ́тэон: коли ты рэ́шыла того допрасти, бери пради, цэ́лу ноч будэ́ш прасти. Ну и прала. Вжэ́ ёй доказалы, бо вона стала плакаты: ху́ть на каждого́ того вере́тэнка, хо́ть завя́жы ны́точку» [ПА, Радеж Малоритского р-на Брестской обл.].

Весняночка, паняночка!
Де ти зимувала?
— У садочку, на пеньочку
Куделичку пряла.

[ИИФЭ, оп. 2, д. 170, л. 8, Черниговская обл.
Козелецкий р-н]

или южнорусские, адресованные кулику:

А мы весну ждали,
*Клочки*³³ *допрядали...*

[Шейн 1898, с. 337, Курская губ.]

Ср. мотив черниговской веснянки:

Ой выйдите, безштаны [т. е. девушки. — Т. А.],
Заспивайте веснянки!
Клочья прялы, весны ждалы,
Не спивали.

[Гринченко 1899, с. 91, № 175а, Сумской у.]

В разных жанровых группах весеннего фольклора мотив «допрядания пряжи» подвергся своеобразной переработке в соответствии с установками того или иного жанра и обряда. Так, в масленичных песнях он переосмысливается в контексте темы праздничного разгула, несовместимого с работой (в т. ч. и с прядением), ср. песню, исполняемую при «проводах масленицы»:

Масленица, каталиха,
Без тебя нам скучно-лихо.
Масляная пролетела,
Одну шпульку навертела,
Масляную прокатали,
Прошел мясоед — не напружи,
Ох, пост подошел — не напружи.

[МГУ ФЭ 1979, т. 7, № 3, Калужская обл.]

Масляная у куточку,
Чи напружи, девки, хочь по клубочку?

[ПА, Жихово Старо-Будского р-на Сумской обл.]

В закличках, сопровождавших игры с «жаворонками», мотив зимнего прядения внешне развивает характерную для закличек тему урона, нанесенного хозяйству зимой, и формально включается в

³³ Мотив приближающейся весны подчеркивается указанием на *клочье*, *клочки* — остатки пеньки, льна, шерсти и др.

«перечень потерь», хотя по сути он имеет противоположный — позитивный — смысл, поскольку сообщает не о потере, а о прибыли:

Жавороночки, прилетите-ка!
Прилети-кося, принесите-кося,
Тепло летечко.
Нам зима-то надоела,
Весь-то хлеб-от переела,
Всю кудельку перепрала,
Веретены переломала.

[КОПС, № 347, Новосибирская обл. Мошков-
ский р-н, зап. от потомков переселенцев
из Пензенской губ.]

Завершение прядильных работ упоминается и в западнобелорусском обряде «проводов зимы». На Гродненщине в день Сорока мучеников молодые парни и девушки, собрав старые горшки, отправлялись по домам своих знакомых, били горшки об порог и кричали: «Хазяйка, хазяйка, *кідай сваю пражу, зіма ўжо прагнана*, адчыняй свае дзверы, заві нас у госці» [ЗК, с. 138, Слонимский у.].

Мотив «допрядания пряжи» подробно разрабатывается в рифмованных формулах, имитирующих голоса птиц³⁴. В Чухломском у. Костромской губ. женщины в марте пекли «жаворонков» и при этом говорили: «Кажы моты, кажи моты». Это означало, что «с окончанием зимы пряха должна подвести итоги своей работы», т. е. показать, сколько мотков шерсти она напярала за зиму [Китицына 1927, с. 100]. То же поверье было зафиксировано в 1980-е гг. в Алексеевском р-не Татарии. Весной в связи с ожидающимся прилетом жаворонков «взрослые говорили девушкам, чтобы они не ленились, а пряди быстрее: „Давай, давай, пряди“, а то жаворонки, как прилетят, кричат будто: „Кажы, кажи мот, кажи, кажи мот“. А вы, девки, скажите: „Вот мот, вот мот, вот мот“» [МГУ ФЭ 1981, т. 2, № 106]. Любопытной параллелью к этим поволжским формулам может служить полесское свидетельство, в котором мотив «допрядания пряжи к весне» также включен в текст, передающий в словесной форме голоса птиц: «Мать кажэ: „Прядите, прядите, деткы, куделькы, бо як прылетьы удуд, да вси ваши кудалькы под люд [лёд. — Т. А.]“. Бо як прыдэ ужэ вэсна, распливэцца вада — ужэ диты кудэлэй нэ хочуть прасты. Прылетьы удуд и крычут: „Да-

³⁴ Об этом специально см.: [Гура 1993, с. 132–152].

вай, давай, кудалькы под люд!“» [ПА, Ковнятин Пинского р-на Брестской обл.]. Эти звукоподражательные тексты не просто реализуют мотив «допрядания пряжи», а строят на его основе сюжет, с четкой внутренней структурой и распределением «ролей» — сюжет, который впоследствии разыгрывается детьми и их родителями. В Полесье формулы идентичного содержания могут приписываться, как и в России, жаворонкам, раньше других птиц возвращающимся весной домой. В с. Симоновичи (Дрогичинского р-на Брестской обл.) прилетевший жаворонок якобы выкрикивал: «Чы попрялы кудылы? По клубочках поскачу, а кудылькы подрышчу», что информантка объясняла следующим образом: «Трэба, коб кудылёк ны було (як жаворонок прылытыць), коб усэ було сипряджанэ» [Климчук 1995, с. 371]. Столь настойчиво повторяющийся запрет прясть в начале весны, возможно, связан в календарном плане с уже известными нам переходными периодами — так наз. *кривыми* неделями, когда, напомним, категорически запрещались какие бы то ни было действия, связанные с верчением, кручением, мотанием и витьем (см. выше § 2).

В весенних песнях нашло отражение не только «прощание» с прядельными работами, но также смена вида ткаческой деятельности, т. е. переход женщин к тканью. В закличках, начинающихся с вопроса «Весна красна, что ты нам принесла?», в числе других даров весны неоднократно упоминаются кросна и бердо, необходимые для тканья и предназначенные девушкам и молодым женщинам: «...А девочкам — по красенце, по красенце по беленькому» [Жрачковский 1874, с. 88, Минская губ. Борисовский у.]; «...А молодым господиням — кросеньца ткати» [Чубинский 1872/3, с. 109, Гродненская губ. Бельский у.]; «...Маладым малодкам по бёрдзечку...» [ВП, № 79].

Среди белорусских веснянок есть целый сюжет, посвященный этому событию хозяйственной жизни весеннего времени:

Гу, весна, гу, красна,
Чужые дочки ткуть кросна,
А моя мать не ткала,
Под лед мучки таскала:
— Плывите, мучэчки, толоком,
Припливайте полотном.

[ПА, Тонеж Лельчицкого р-на Гомельской обл.]; ср. также: [ВП, № 52–66]

Благодаря своему зачину типа «Весна красна» и под., эти песни, явно необрядовые по происхождению, в некоторых районах Белоруссии функционировали в качестве весенних закличек.

Таким образом, для выражения переходного характера весны как календарного сезона восточнославянская традиция пользовалась в том числе и «языком» ткаческой деятельности. Выбор этого «языка» обусловлен, вероятно, тем, что именно женщины занимались ткачеством и они же были исполнительницами весенних закличек.

§ 8

Последнее, о чем пойдет здесь речь, — это эпитеты «весны» в зачине весенних закличек. Постоянный эпитет весны *красная* обнаруживает глубокое семантическое родство с понятием «весны». В весенних обрядах и верованиях преобладают идеи возрождения, затрагивающего как сферу живой природы (пробуждение весны, вегетация, цветение), так и социальные отношения (возрастная динамика, переход молодежи в следующие социо- и половозрастные группы и т. п.). Слав. корень **kras-* в семантическом и мифопоэтическом плане соотнобразуется с этим комплексом смыслов. Он выражает высшую степень развития, состояния, качества, а в широком смысле — маркирует область положительных значений, ср. бел. *краска* 'цветок', укр. *красоваться* 'о цветении злаков', рус. архангел. *красоваться* 'жить в довольстве', *красный* 'красивый применительно к молодым', ср. *красна девица*; рус. владимир. *краситься* 'играть, гулять', ср. также *красный* в составе ряда хрононимов, относящихся к праздничным дням пасхального периода, например, *Красная горка*, *Красная суббота* и под. Ясно ощущается связь начала весны с красным цветом и в болгарских обычаях 1 марта, когда люди украшали себя и окружающее их культурное пространство (дома, плодовые деревья и т. п.) красно-белыми мартеницами или просто выносили во двор навстречу «Бабе Марте» что-нибудь красное (см. подробнее: [Миков 1985]).

Устойчивость эпитета *красный* по отношению к понятию «весна» привела к тому, что они, по выражению А. А. Потебни (см.: [Потебня 1989, с. 311]), как бы «сжились» друг с другом, и в виде стереотипной формулы словосочетание *весна красная* вошло в са-

мые разные фольклорные жанры, например, в приговоры, сопровождающие ритуальное битье вербой в Вербное воскресенье: «Не я бью, верба бьет, будь здорова, как вода, будь *красна, как весна...*»; в припев белорусских волочебных песен «*Весна красна на весь свет!*»; в русские весенние необрядовые песни («Воротись-ка, *вёсна красная*, назад, мы повесили качелюшки опять») и в другие жанры. Устойчивое словосочетание «весна красна» проникло и те жанры восточнославянского фольклора, которые предельно далеки от календарной поэзии, например, в сказки (ср. персонифицированный образ «весны красны» из сказки о Лутонюшке [Афанасьев 1985/3, № 406]), а также в похоронные и рекрутские причитания, ср. в севернорусском причитании по матери: «Подожду-то я, сиротинушка, что любимой *весны красныя*, весны красныя с летом теплым...» [Причитания, с. 319]. В закличках же на основе эпитета «красна» даже возникло окказиональное имя собственное, ср. гомел. «Весна, весняночка, где твоя дочка *Красняночка?*».

Другой — не столь частый — эпитет весны *веселая*³⁵ также связан с идеями возрождения, вегетации и другими мифопоэтическими константами весеннего времени. Не повторяя сказанного в работе Н. И. и С. М. Толстых, напомним лишь, что в зачинах закличек «весна» приходит с *радостью* («Приди, весна, с радостью»), а также может называется *весёлой, веселухой, веселицей*, ср.: «Ой, весна, весна, *вясёлая, развесяліла ўсе горачк... ўсе горачкі, даліначкі...*» [ПА, Вел. Бор Хойникского р-на Гомельской обл.]; «*Вясна-вясёлая, на табе лісьця зялёныя...*» [ПА, Дубровка Добрушского р-на Гомельской обл.]; «Ой, *вэсна-вэсэліца*, чого, Иваньку, не жэнішся» [ПА, Замощье Лельчицкого р-на Гомельской обл.] и др.

Значение этого эпитета «Весны» не только коррелирует с темой расцвета и производительной энергии (заклученных в эпитете *красная*), но и соотносит весенние заклички и само «кликанье весны» с инициальными ритуальными комплексами, маркирующими идею начала — как в календарных, так и в семейных обрядах (ср. признак *веселый* как атрибут Рождества, Пасхи, родин, крестин, свадьбы).

³⁵ О символических и мифопоэтических сближениях слов, восходящих к **vesna* и **vesel-*, и соответствующих им этнокультурных концептах см. специально: [Потебня 1989, с. 311; Толстой, Толстая 1993, с. 301–306].

2. Вербальная структура обряда

Выше мы рассказали о календарных аспектах «кликанья весны» и содержании весенних закличек. Посмотрим теперь, что представляет собой этот обряд с точки зрения его внутренней организации. Нас будет интересовать вопрос о том, какие еще тексты, помимо закличек, звучат во время «закливания весны», каково их соотношение с традиционными закличками, какова последовательность и манера исполнения обрядовых и необрядовых песен в обряде. Все это объединяется нами в понятие *вербальной структуры* «кликанья весны».

Вербальная структура «кликанья весны» существует в двух основных модификациях. В качестве классификаторов, их разделяющих, назовем два. Первый относится к количеству текстов, звучащих по ходу обряда: одна песня / песенный цикл; второй связан с календарной продолжительностью исполнения этих песен: один день / целый сезон. Есть и немало иных отличий, но они имеют производный характер.

§ 1. Монотекстовая традиция

В этом случае организация обряда предельно проста. В какой-либо точно установленный для этого день девушки и женщины собирались в определенном месте и по многу раз пели одну и ту же специальную песню. В южнорусских областях это была закличка «Весна красна, на чем пришла?», а на Туровщине — преимущественно «Весна красна, что ты нам принесла? — Сыра брусок, масла кусок...». Этот вариант вербальной структуры обряда характерен для южно- и, отчасти, западнорусских областей, а также для центрального Полесья и центральной Белоруссии (Туровщина, западная Гомельщина, юг Минской обл.).

Хотя по ходу обряда исполнялась лишь одна закличка, пели ее много раз в течение всего дня: «Гукали весну на Благовещение, один день только. „Ой весна-красна“. Одну песню пели. Кричать, пока не надоест. Пирогов брали. Их кидали вверх и

кричали: „Красна весна! Прими пирога“» [РАМ, 2718, Смоленская обл. Глинковский р-н]; «На Благовещение на поле, где посеяна рожь, ходили гукать весну. *Одну и ту же песню поем и опять начинаем, бесконечно можно петь*» [РАМ, 2719, Смоленская обл. Глинковский р-н]. На Туровщине, где обряд совершался в последний день масленицы, происходило примерно то же самое: «На запуски, як пост заходзиць, весну клічуць на горóдзе. На запуски то рóбяць, пóстом. Да вóйдучь, хóсточку просьцёлюць да хлеб полóжаць, яйцэ полóжаць, сыра полóжаць, пляшку постáвяць [под деревом. — *прим. собир.*] и побегруца дзéвочки у кольцэ и ужэ хóдзяць и поюць: „Ей, весна красна, што ты нам принесла? Да ци ма́сла кусок, да ци сыра брусóк?“ Да ужэ *сто разы му ё́тэе поюм*. Ужэ идóм у хату... Да ужэ за стол да пьюм ту во́ду и поюм зноў за столом ту весну — „весна красна“» [ПА, Оздамичи Столинского р-на Брестской обл.].

«Закликаніе весны» было прерогативой исключительно женской части населения. В обряде принимали участие все женские возрастные группы, однако чаще других в описаниях упоминаются девушки и замужние женщины; в материалах же начала XX в. и тем более в современных наряду с ними в обряде участвовали и дети. Сразу отметим, что именно в монотекстовой традиции «закликаніе весны» со временем перешло к детям. «Кликанье весны» было массовым действием, хотя само исполнение закличек, судя по всему, не имело здесь характера хорового, синхронизированного пения³⁶.

В южно- и отчасти западнорусских областях, а также на Туровщине обряд «гукания весны» четко противопоставлен исполнению весенних песен (приуроченных к календарному сезону, а не к обряду). Такая ситуация стала причиной размежевания, с одной стороны, обряда «закликанія весны» и *закличек* (единичных текстов, ему принадлежащих) и, с другой — *весны* — сложного и весьма неоднородного по составу песенного цикла. Ср. в этой связи в приводимом ниже свидетельстве

³⁶ Одно из свидетельств массовости обряда — форма 1 л. мн. ч. «мы», неоднократно упоминаемая в самих закличках, ср.: «Что ты *нам* принесла?», «Ты на чем к *нам* пришла?», «А *мы* весну кликали» и т. д.

противопоставление выражений «весну гукали» / «весну пели»: «*Весну пели на Евдокию и каждый день, а после Троицы лето. Весну гукали на Сороки*» [РАМ, Смоленская обл. Шумячский р-н].

§ 2. Политекстовая традиция

Россия и Белоруссия

В восточной Белоруссии, большинстве западнорусских областей, а также в восточном Полесье (в том числе и на Черниговщине) «кликание весны» происходило совсем по-другому. Это было протяженное во времени пение, возобновляемое изо дня в день в течение достаточно длительного весеннего периода. Начинаться оно могло в один из весенних праздников, а заканчивалось ближе к Вознесению или Троице, уступая место другим календарным песенным циклам. Изредка оно завершалось к Пасхе. Так, на Мозырщине, по свидетельству М. В. Довнар-Запольского, ранней весной «девушки и молодичи собираются на улицах и где-нибудь под забором поют песни, что и называется кликать весну... Кликают только до наступления теплых весенних дней» [Довнар-Запольский 1893, с. 283]. На Черниговщине, как сообщал М. А. Максимович, девушки пели веснянки («песни исключительно девические») со второй недели поста до Троицы [Максимович 1877, с. 68–69]. В некоторых местах «гукание весны» практически полностью сливалось с циклом весенних песен, период активного исполнения которых мог, например на Гомельщине, продолжаться от Сретения до Купалы.

Естественно, что такой затяжной по времени форме «гукания весны» соответствовала иная вербальная структура. Вместо одного — собственно обрядового текста (весенней заклички) к «гуканию весны» оказался привлечен целый цикл весенних песен. Вот, например, что сообщал Е. Р. Романов из Рогачевского у. Могилевской губ.: «Девушки в этот день [на Благовещенье. — Т. А.] после обеда начинают „гукать весну“. В одних местах это делается торжественно, в других проще. Девушки выходят к гум-

нам, взбираются на крыши и, сидя на них, поют *цикл* веснянок, оканчивая каждый стих призывным междометием „Гу!“» [Романов 1912, с. 143]. В подобной ситуации в структуре цикла особое место занимала первая песня. Ею обычно была либо традиционная весенняя закличка, либо какая-нибудь иная песня, о принадлежности которой к «гуканию весны» свидетельствовал ее зачин (типа «Весна красна» и под.). После этой песни исполнялись другие, жанровый и обрядовый статус которых мог быть самым разным (обрядовая и необрядовая лирика, свадебные лирические и т. д.).

Так, в Шкловском р-не Могилевской обл. «гукание весны» состояло в исполнении короткого призыва «А скинь, Божа, ключы, вясну адмыкаці, зіму замыкаці», к которому присоединялась свадебная песня: «Кукарэку, петушок, кукарэку, кукарэку, поваліўся сыры дуб цэраз рэку, цэраз рэку, а хто ж па тым па дубочку пераходзіць, пераходзіць? Іванечка Ніначку пераводзіць...», после чего пели другие песни [ВП, с. 385, 568]. В восточной Гомельщине, в с. Грабовка, весну «гукали» со дня Благовещения и до Пасхи. Открывалось «гукание весны» исполнением короткого фрагмента традиционной заклички «Вясна, вясняначка, здэсь моя дочка Красняначка!» (с гуканием), вслед за чем также звучали иные песни [ПА].

В отдельных местах к «гуканию весны» притянулись многочисленные лирические песни. По наблюдениям З. Радченко, в Гомельском у. веснянки, идентифицируемые здесь с длительным «гуканием весны», по содержанию своему не выходили «из тесного круга семейных интересов» [Радченко З. 1888, с. XXIII]. Бытование лирических песен в качестве веснянок отмечалось в этих местах неоднократно. В комментариях к лирической песне:

На рэчацы на быстранькай, — на быстранькай,
На кладцы на гібенькай, — на гібенькай,
Там сіротачка бель бяліла, — бель бяліла...

собираетелю заметил: «Гукаюць вясну. Спяваюць жанчыны старэйшага узросту» [ВП, с. 368, 564]. Об обрядовой закреплённости лирической песни «Як стаяла белая бяроза над вадою» сообщается: «Пяялі, як заклікалі вясну» [ВП, с. 575].

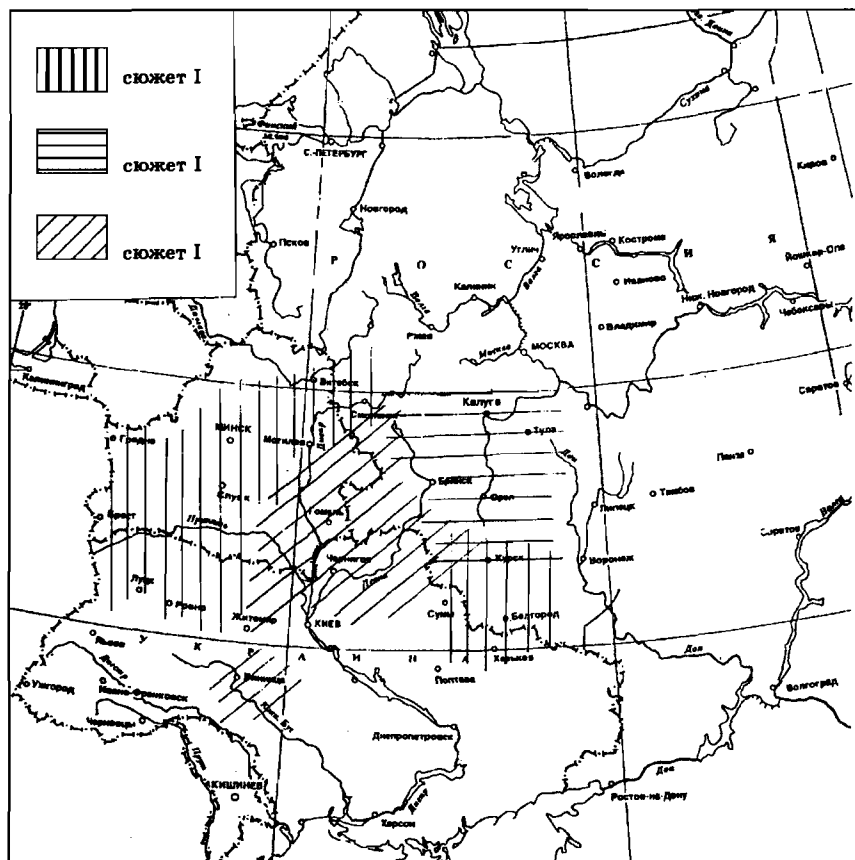
В восточнобелорусской традиции прослеживается и несколько иная тенденция в устройстве и организации песенного цикла, относящегося к «гуканию весны». Из общей массы весенних песен (обрядовых, лирических, хороводных) выделяется одна (ею не обязательно будет традиционная заличка), которая постепенно начинает ассоциироваться с «гуканием весны» и в целом — с циклом веснянок. Более того, эта песня дает повод к появлению соответствующего ей обрядового термина, подменяющего традиционный или сосуществующего с ним. З. Я. Можейко, описывая «кликанье весны» в с. Тонеж Лельчицкого р-на Гомельской обл., отмечала, что «в самом начале весны... дети идут на „яки-небудзь ўзгорак“ за деревней и начинают „клікаць вясну“, „чыркаваць“, т. е. петь веснянку: „Ой, чырачка-пташечка, не залятай далечко...“» [Можейко 1971, с. 56]. Обратим внимание на совмещение двух обрядовых терминов в одной локальной традиции при том, что весенняя заличка здесь заменена лирической песней. Через десять с лишним лет после того, как З. Я. Можейко зафиксировала эту ситуацию, в том же селе была сделана еще одна запись. Теперь уже традиционный термин «кликать весну» был замещен локальным «чыркаваць», относящимся, однако, не к лирической песне «Ой, чырачка-пташечка», а к весенней заличке: «Последня нэдэля перэд постом. Чыркают дэти и спываюць: „Ты красна вэсна, што ты нам вынэсла? — Малым дэтям по яечкам, старым бабкам по кизэчкам“» [ПА, Тонеж]. Аналогично этому в с. Выступовичи Овручского р-на Житомирской обл., как мы говорили, на месте традиционного выражения *кликать весну* оказалось окказиональное *спевать перебайночку*, возникшее благодаря известной в этом селе песне, с которой начинался сезон весеннего пения: «Цэ вясну ўстрэчалі, як снег стае, пойдэмо на вуліцу да *спевамо перебайночку*: „Перебайночка, да чорна галочка, перабавіла собе сокола“» [ПА].

Украина

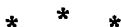
Несколько иная ситуация сложилась на Украине. Мы уже упоминали, что на Украине — за исключением ее северо-вос-

точных районов — «кликанье весны» фактически неизвестно, хотя единичные упоминания об обряде или фиксации термина здесь все же можно обнаружить. В 20-е гг. корреспондент «Этнографической комиссии» сообщал из Винницкого округа: «Закликанья весны. У нас в Багрінівцах кажуть: „Висна красна, шо ти нам принесла? — Товарові пашу, малим дітям кашу, а хлопцям па кашнети, а дівкам па вяночку“» [ИИФЭ, оп. 5, д. 420, л. 71, Винницкая обл.]. Однако даже если предположить, что некогда «кликанье весны» было известно на более обширной украинской территории (например в тех границах, где фиксировались весенние заклички, см. карту 6), то придется признать, что уже в начале XX в. обряд фактически исчез, что подтверждается иными свидетельствами из той же Винницкой обл.: «У нас, — рассказывали в 20-е гг. — начинают девчата тогда петь веснянки, когда на дворе потеплеет хоть немного и можно гулять. Обрядов нет никаких, просто девчата и хлопцы выходят на улицу, ходят парами или берутся сами за руки и поют веснянки» [ИИФЭ, оп. 7, д. 742, л. 113]. Уже по этому одному описанию заметно, что в отличие от России и Белоруссии на Украине в уличных гуляниях активное участие принимали парни, хотя это было нетипично для обряда в других местах. Что касается весенних закличек, то они просто растворились среди веснянок — весенних песен, исполнявшихся молодежью весной во время уличных гуляний, о которых мы рассказывали выше. По мысли А. И. Дея, именно широкий репертуар песен на таких весенних сходах дал «повод для смешивания обрядовых весенних песен с уличными» [Дея 1963, с. 164].

Несколько раньше мы уже говорили о том, что на большей части Украины пение веснянок начиналось на Пасху, иногда уже в первый день прямо после полудня. В течение всей пасхальной недели молодежь собиралась для этого у церкви: «Найбільш починають співати веснянок на Велик день, весну не закликають», — сообщали в 20-е гг. из Винницкого окр. [ИИФЭ, оп. 7, д. 705, л. 7]. На этих пасхальных гуляниях молодежи исполнялся весь репертуар веснянок: среди них были и лирические, и обрядовые песни, а также песни, соединенные с играми и хороводами.



Карта 6. Сводная карта I, II и III сюжетов весенних закличек



Период пения веснянок в большинстве западнорусских и восточнобелорусских традиций заканчивался на Вознесение или Троицу: как говорили на Гомельщине, после Русальной недели «„весна“ кончылася, далё весну не пеюць» [ПА, Вел. Бор Хойникского р-на]. В это время на смену веснянкам приходили троицкие, «грязные» или русальные песни, связанные с другими календарными обрядами, которые отмечали конец весеннего цикла. На Гомельщине это были «проводы русалки» по окончании троицкой недели или «вождение Стрелы» на Вознесение, на Пинщине — троицкий обряд «вождения Куста» и т. д.³⁷. Различия между отдельными региональными и локальными традициями, конечно, были, однако они не имели, как нам кажется, принципиального характера. Примечательно также, что окончание сезона пения веснянок могло связываться и с фиксированной датой, и с каким-либо весенним обрядом. Так, например, на востоке Черниговщины «водили Сулу» трижды: один раз на Пасху, второй раз — на Фомину неделю и третий — на Троицу. На Пасху и на Фомину во время обряда пели веснянки, а на Троицу — уже грязные песни. С другой стороны, если обряд проходил на Вознесение, то именно он служил границей исполнения весенних песен. Завершение сезона совпадало с уничтожением некоего ритуального предмета, специально изготовленного и символизирующего «весну». К этому дню женщины заранее делали из тряпок небольшую куколку, олицетворявшую и саму «весну», и весенние песни, и на Вознесение брали ее с собой в поле; шли они туда большой и шумной процессией, распевая весенние песни. «Ідом к жыту, дзе жыта пасеяна, і ў жыце за-копваем лялечку... Гэта ўжо лічыцца [считается. — Т. А.] вяс-на... Хто кажа: „Ты сё лета [в этот год. — Т. А.] была нехара-шая, сухая, каб ты такая не вернулася, вясна, болей ты нам не нада! Закапуйце яе! Хадзіце, людзі, на абед, ужэ пахавалі вяс-

³⁷ Об обрядах и песнях троицкого периода специально см.: [Барташэвіч 1985; Пашина 1986; Шарая 1995; Китова 1976; Ковалева 1976; о «вождении Стрелы» — Гусев 1986].

ну...". Ляльку закопваюць пан и паня [ряженые. — Т. А.], а ўсе спяваюць развітальную песню:

Песня мая маленькая,
Схаваю цябе к налецый... У-у!
К налецыйку,
Ой к такой пары к Ушэсцяй... У-у!
К Ушэсцяйку...».

Закопав в землю куклу, женщины возвращались домой с пением летних песен. «Гэта ўжо кончаецца вясна і пачынаецца лета» [Барташэвіч 1985, с. 113–115]. Кое-где подобные обряды называли «проводами весны». В с. Присно (Ветковского р-на Гомельской обл.) на Вознесение делали ритуальное деревце и топили его в речке, после чего весенних песен уже не пели: «На Ушэсте кóлик вьють, украша́ють крапівой, цвята́ми; паю́ть вясну́ и нясу́ть тапі́ць ў рэ́чки. Плы́вэ, паю́ть, право́дзяць вясну́» [ПА].

В Белоруссии весеннее пение могло продолжаться еще дольше, и исполнение веснянок заканчивалось иногда только к Купале. Так, в с. Стодоличи (Лельчицкого р-на Гомельской обл.) девушки в последний раз «пели весну» у купальского костра: «Ўурубаюць осину, забьютъ ее ў землю... и ужэ позбэраюцца деўкі и спеўаюць весну последни день. Запалить, кругом ходять этого огня, от такее то купайло, „весну спевали“» [ПА].

На Украине сезон исполнения веснянок также мог продолжаться до Вознесения. «Со дня Пасхи, — сообщал из Новоград-Волынского у. И. Морачевич, — до Вознесения Господня девушки ежедневно собираются вечером на улицах и поют песни в честь Володаря [хороводная песня. — Т. А.]» [Морачевич 1853, с. 311]. Однако по мере движения на запад характер и объем весеннего песенного цикла постепенно менялся. Во-первых, термин *веснянка* (известный на востоке и на центральной Украине) уступал место многочисленным названиям типа *гаилки*, *гайвки*, *ягилки*, *ягивки*, *яливки*, *явилки*, *яголойки*, *маилки*, *галагилки*, *галогивки*, *лаголойки*, *рогульки*, *рогуленьки*, *огулки*, а также *łahiwki*, *hatahiwki* (подляс.), либо сменялся названием игр, исполняемых по ходу гуляний («Жук», «Свахи», «Жельман», «Воротарь» и др.). Известны были составные наименова-

ния, ср. сообщение с Подолья: «Слово „веснянка“ не вживается. Старі люди часами кажуть „гагулки гулять“» [ИИФЭ, оп. 7, д. 366, л. 46].

Здесь же на западе сокращается и период исполнения пасхальных песен — обычно до трех дней (с воскресенья до вторника). Об этом сообщал корреспондент «Этнографической комиссии»: «На Великдень днем дівчата идуть до церкви співать веснянки. 3 дня поють с играми» [ИИФЭ, оп. 3, д. 310, л. 83, Тульчинский р-н Винницкой обл.]. Об этом говорится и в самих гаївках:

Моя милая гаївко,
Ой же ж тебе тільки:
В неділю [в воскресенье. — Т. А.] сі зачила,
В віаторок сі скінчила.

[Дей 1963, с. 297]

Аналогичную ситуацию мы наблюдаем в Закарпатье и в Галиции, с той лишь разницей, что здесь гаївки исполняли на кладбище во время пасхальных поминовений усопших или вне связи с умершими, просто рядом с церковью, где проходили пасхальные гуляния. «В этот день [на Пасху. — Т. А.] мертвые веселятся вместе с живыми: они выходят из могил, чтобы посмотреть на игры. Люди собираются на могилах своих близких. В это время молодежь развлекается, поет ягилки (ритуальные песни, исполняемые только в этом случае), а старшие разговаривают и едят освященное» [Богатырев 1971, с. 238]. Песни, отдаленно напоминающие весенние заклички (хотя бы благодаря своему зачину «Ой же весна вскрэсла, что ты нам принэсла? — Принэсла я вам панянскую красу...»), встречаются и здесь, но они мало чем выделяются на фоне основной массы хороводных гаївок (наиболее подробно этот цикл описан в книге В. Гнатюка [1909]). Репертуар украинских весенних гуляний молодежи имеет ярко выраженную лирическую, а точнее — свадебно-лирическую направленность. Очень метко отозвался в свое время о веснянках В. Боцяновский, обратив внимание на то, что в них «воспевається обыкновенно любовь, красота той или другой девушки, того или другого парня, делаются намеки на интимные отношения, на свадьбы и т. д. Одним словом, все злобы дня, интересующие деревенскую моло-

дежь, выкладываются в веснянках» [Боцяновский 1894, с. 83]. Особый пласт в этом украинском цикле составляют хороводные песни с играми.

Такое разнообразие тем и мотивов, разыгрываемых в веснянках, хороводных песнях и играх, а также обилие самих песенных текстов способствовало тому, что веснянки сложились в определенный песенный цикл, которому не чужда некоторая внутренняя организованность. В цикл входили песни, имеющие сигнальную функцию, т. е. те, что «собирали» молодежь на гуляние, а вечером после заката солнца отмечали его конец, ср., например, две такие песенки — «разборную» и «наборную» (по терминологии П. В. Шейна):

А вже весна, а вже красна,
Из стріх вода капле,
Три зірочки до купочки,
А місяць угору,
Заспіваймо весняночки
Та й підем додому.

[ИИФЭ, оп. 7, д. 702, л. 201,
Могилев-Подольский окр.]

Выйдзи, выйдзи, без штонику
Ды заспівай висняночку,
Выйдзи, выйдзи з штанами
Ды заспівай вєсну з нами.

[ПА, Верхний Теребежов
Столинского р-на Брест-
ской обл.]

Не менее популярны были здесь и песни-угрозы, адресованные тем, кто избегал участия в общем гулянии (подобные тексты хорошо известны и в других песенных циклах, приуроченных к массовым праздникам, например, к Купале), ср.:

Що на нашей на веснянці
Не плетєні тини,
Чому вони не виходять,
Розсукини сини?

[ИИФЭ, оп. 2, д. 131, л. 9,
Киево-Святошинский р-н]

3. Жанровые особенности фольклорного репертуара «закликая весны»

В отечественной фольклористике уже довольно давно, в особенности после выхода книги Н. П. Колпаковой «Русская народная бытовая песня» (1962) было принято объединять обрядовые тексты, имеющие магическую направленность, в группу заклинательных песен, обычно без учета их ритуального контекста, манеры исполнения и множества других факторов. В целом такую же точку зрения занимала и В. К. Соколова, выделявшая, однако, некоторые частные разновидности заклинательной поэзии [1979, 1982]. Сходную позицию разделял и Ю. Г. Крутлов [1982]. Специфической, почти «крайней», точки зрения придерживался в этом вопросе И. И. Земцовский, считавший жанр категорией скорее научного мышления, нежели фольклора [Земцовский 1983]; к проблеме жанра см. также: [Земцовский 1971, 1975].

В нашу задачу ни в коей мере не входит разбор теоретических полемик относительно понятия «жанра», его критериев, а также самой целесообразности выделения жанров (о некоторых аспектах этой полемики см.: [Путилов 1994, с. 155–171]). Тем не менее нам понятна позиция И. И. Земцовского, во всяком случае в той ее части, которая касается обрядового фольклора (и даже специально весенних закличек). Суть этой позиции — в привлечении внимания исследователей к таким особенностям жанров обрядового фольклора, которые мы бы назвали «подвижностью», «множественностью» и «проницаемостью» жанровых образований, бытующих к тому же не на уровне этнической традиции в целом, а в рамках конкретных, узко очерченных локальных и региональных традиций. Известную близость обнаруживает и точка зрения В. А. Лапина, указывавшего на «принципиальные различия в жанровом корпусе региональных фольклорных традиций» [Лапин 1995, с. 59–60].

На наш взгляд, в восточнославянском фольклоре (равно как и в русском, белорусском и украинском) единого жанра весенних закличек по сути не существует. Скорее есть смысл говорить о том, что в отдельных этнокультурных традициях под влиянием

целого ряда фольклорных и внефольклорных факторов тексты весенних закличек, сформировавшиеся внутри одного обряда — обряда «закливания весны», включались в разные жанровые подсистемы. В южнорусских областях и Туровском Полесье, т. е. в рамках монотекстовой традиции, они сохранили статус закличек, в восточнобелорусских и западнорусских (в политекстовой традиции) — вошли в состав хороводных и весенних лирических песен. При этом они продолжали выполнять функцию «закливания весны» и сохраняли свое календарное значение.

Несколько иной оказалась судьба весенних закличек, распространившихся на восточнославянской территории шире, чем обряд «закливания весны». В этих локальных традициях, периферийных по отношению к зоне бытования самого обряда, тексты весенних закличек, потеряв свою календарную и обрядовую функцию, утратили, что естественно, и свою жанровую самостоятельность и вошли в состав календарно-жанровых групп, занимающих в той или иной местной традиции лидирующее положение. Во многих регионах центральной Украины весенние заклички стали пасхальными веснянками, в районах центральной Белоруссии — юрьевскими, на Пинщине — иногда даже троицкими и т. д.

§ 1. Заклички

Думается, что небольшие песенки, записанные в составе обряда на западе и юге России, а также на Туровщине (там, где весну «кликали» лишь однажды в году в строго определенный день) более всего соответствуют сложившемуся в отечественной науке представлению о жанре закличек. Обычно это очень короткие тексты — не более 6–8 стихов, отличающиеся простейшей слоگو-ритмической организацией, отсутствием сложной мелодии и обычно скандируемые на однострочный напев. Принципиальное значение для их жанровой атрибуции имеет манера исполнения — не песенная, а песенно-речитативная³⁸.

³⁸ Названные особенности соответствуют тем, с помощью которых жанровая группа закличек описывается в отечественной фольклористике (ср.: [Мельников 1970, с. 99, 103; Круглов 1982, с. 13]).

Начнем с последнего обстоятельства. Мы уже упоминали, что, как правило, носители традиции отличали «кликанье весны» от пения в собственном смысле слова. На это указывает и особый термин *кликать*, отражающий специфическую манеру исполнения закличек, а также сообщения собирателей, обращавших внимание на то, что «весну» не поют, а «приговаривают», «кричат», «зовут», «орут», «вопят» и под. В этнографических свидетельствах можно встретить и прямое противопоставление «кликанья» пению. Приведем один хрестоматийный пример. П. И. Якушкин в «Мужицком годе», рассказывая о своем посещении тульской деревни во время Великого поста, обратил внимание на раздававшееся в деревне заунывное пение. В ответ на свой вопрос, что же поют девушки во время поста, он услышал: «Девки те не песню поют... это весну закликают» [Якушкин 1884, с. 159].

Не останавливаясь подробно на мелодических особенностях закличек, отметим лишь, что все музыковеды, писавшие о них, сходятся во мнении, что главное в закличках — их «зовность», которая воплощается звательными интонациями речевой природы, когда ударный поднятый слог сравнительно долго задерживается. Заклички представляют собой «попевки-формулы», типовые музыкальные фразы, легко узнаваемые, семантически прозрачные и в то же время полифункциональные. Проявлению этой «звонной» энергии немало способствовало пение во весь голос (нарочито громким и напряженным голосом), а также вполне осознанный выбор места действия. Как мы уже говорили, весну «кликали» обычно с возвышенностей, чтобы голос был слышен издалека, чтобы звук резонировал и распространялся как можно дальше.

Заклички как фольклорный жанр отличаются простейшим композиционным рисунком: они начинаются с вокатива, после которого обычно следует «просьба-заклятие» (Ю. Г. Круглов), вопрос, императив и т. п. По этому принципу строятся не только весенние, но и многие другие заклички, обращенные, например, к солнцу, дождю, божьей коровке и иным природным объектам и широко известные в детском репертуаре.

Посмотрим, что представляет собой слоگو-ритмическая структура закличек. Стих закличек очень короткий, обычно 4- или

6-сложный с явным преобладанием в нем 2-сложных стоп и с меньшим числом 3-сложных. Весенние заклички южнорусских областей и туровского региона отличает особая внутренняя упорядоченность, которая подчеркивается четкими мужскими окончаниями стиха, как, например, в курской закличке³⁹:

Летел кулик	~	≡	~	≡
Из-за моря,	~	≡	~	≡
Принес кулик	~	≡	~	≡
Девять замков.	~	≡	~	≡
— Кулик, кулик,	~	≡	~	≡
Замыкай зиму,	..	≡	~	≡
Отпирай весну —	..	≡	~	≡
Тепло летечко!	..	≡	~	≡

[Попова 1962, с. 143]

Эта закличка — простейший в слогоритмическом отношении текст с чередованием 4- и 5-сложных стихов, в основном двухстопных⁴⁰.

Для весенних закличек южнорусских областей характерна стабильность ритмической структуры стиха, имеющей обычно ямбическую основу⁴¹, которая придает стиху некоторую тягучесть (по сравнению с закличками и стишками с хореическим рисунком⁴²). Общая замедленность исполнения закличек типа

³⁹ Предлагаемая слогоритмическая схема основана на нотировке напева заклички, где знак \equiv означает четвертную долю, совпадающую с ударным слогом; \sim соответствует одной восьмой длительности, которая приходится на безударный слог; а \sim передает одну шестнадцатую, также приходящуюся на безударный.

⁴⁰ В трех последних стихах, где логическое ударение предваряется двумя неударными слогами, исполнители стремились сохранить ямбическую тенденцию стиха, для чего они дробили «не протянутый песенный слог, совпадающий с логическим речевым акцентом, а, напротив, предваряющий его краткий» [Попова 1962, с. 143].

⁴¹ Мы вполне осознаем условность применения терминов «ямб» и «хорей» к этим простейшим формам народного стиха. Эти названия используются, как заметил К. В. Квитка, «в музыкально-ритмическом понимании, то есть независимо от словесной ударяемости» [Квитка 1971а, с. 65].

⁴² Анализируя тексты типа закличек, Г. С. Виноградов пришел к выводу, согласно которому, «в зависимости от использования хорей и ямба меняется мелодика [заклички. — Т. А.]; хореический размер дает ей окраску задора, ямбическое построение несколько замедляет темп» [Виноградов 1925, с. 181].

«Весна красна, на чем пришла?» подтверждается свидетельствами собирателей и очевидцев об их «печальном и жалобном» распеве (Р. С. Данковская, П. И. Якушкин). Подобное впечатление кажется вполне естественным, если принять во внимание, что весенние заклички были лишены широко развитой мелодики, т. е. имели сравнительно узкий звуковой объем в пределах терции, кварты и квинты. Кроме того, их ритмический рисунок порой был предельно «монотонным» и строился иногда даже не на чередовании коротких и длинных долей (соответствующих безударным и ударным слогам), а на повторе слогов одной длительности, как, например, в такой типовой южнорусской закличке:

Весна красна,	-	˘	-	˘
На чем пришла?	-	˘	-	˘
На жердочке,	-	˘	-	˘
На бороздочке...	~	˘	-	˘

[Попова 1962, с. 101]⁴³

Близки к южнорусским и весенние заклички туровского региона, относящиеся к масленичному «кликанью весны». По сути это те же 4- и 6-сложные тексты с аналогичной ямбической тенденцией стиха и напева⁴⁴:

Вясна красна,	-	˘	-	˘
Вясна красна,	-	˘	-	˘
Дзе ты была,	-	˘	-	˘
Да што жа ты	-	˘	-	˘
Нам прынясла?...	-	˘	-	˘

[ВП, с. 120]

Четкий ямб стиха подчеркивается регулярным соответствием безударного слога краткой (1/8) длительности в мелодии, а удар-

⁴³ В предлагаемой схеме, также основанной на нотировке напева, знак ˘ соответствует половинной доле (ударной), — половинной безударной, ~ одной восьмой, также безударной.

⁴⁴ В предлагаемой слогоритмической схеме, отражающей нотную запись, знак ~ передает восьмую долю, а знак ˘ звуковысотный распев четвертной доли ударного слога, так что четырехсложному рисунку текста соответствует пятисложный мелодический распев.

ного слога — долгой (1/4) длительности. На Туровщине мы встречаем и уже знакомую нам по южнорусским закличкам ситуацию, когда количество слогов в стихе превышает возможности ямбической стопы, в силу чего краткая восьмая доля дробится на шестнадцатые, покрывая предшествующие ударному слогу безударные:

Ей, весна красна!	-- $\dot{=}$ ~ $\dot{=}$
Шо ти нам принесла?	-- $\dot{=}$ -- $\dot{=}$
Да ци масла кусок,	-- $\dot{=}$ -- $\dot{=}$
Да ци сыра брусок?	-- $\dot{=}$ -- $\dot{=}$

[ПА, Оздамичи Столинского р-на Брестской обл.]

Основу поэтической структуры заклички как в южнорусских областях, так и на Туровщине составляет повтор. Закличка как бы «собирается» из однотипных в слогоритмическом отношении стихов, зачастую реализуемых в форме синтаксически параллельных конструкций. Эти однотипные стихи легко нанизываются друг на друга, создавая интонацию настойчивого утверждения. Складывается до некоторой степени парадоксальная ситуация. С одной стороны, устойчивость слогоритмической формулы (преимущественно двустопный «ямб» и его вариации) способствует семантизации (и даже семиотизации) ритма весенних закличек, т. е. ритм становится знаком определенной жанровой группы, имеющей конкретную обрядово-прагматическую установку — закличание, зов весны. С другой стороны, благодаря той же устойчивости, повторяемости эта константа начинает восприниматься как своего рода ритмический стереотип, что приводит к известной формализации «закливания».

В то же время в закличках повторяются не только слогоритмические формулы и синтаксические конструкции; как мы видели, в монотекстовой традиции по ходу обряда многократно повторяется и сама закличка (ср. выше: «...сто раз мы это поем»). Временнóе «пространство» обряда оказывается до предела насыщено заклинательной интонацией, что, видимо, и отвечает установке «закливания весны».

Итак, краткость текста, стиха и стопы, содержательная лапидарность, речитативно-песенная манера исполнения, устойчивый

слогоритмический рисунок стиха, повтор на всех уровнях текста и обряда — таковы наиболее существенные черты весенних закличек, позволяющие говорить о них как о вполне самостоятельной жанровой группе календарного фольклора (обнаруживающей в то же время широкие параллели как в календарном фольклоре, так и за его пределами). Иными словами, жанр заклички появляется как бы на пересечении ритуальной функции «закликанья весны», определенного текста и слогоритмической структуры стиха, тесно связанной с его мелодией.

Мы склонны предположить, что именно благодаря особенностям поэтики этих текстов (краткость, относительная простота слогоритмического рисунка, однострочный напев, отсутствие развитой мелодики), во многом близкой к поэтике жанров детского фольклора (закличек, приговорок, попевок, побасенок, скороговорок и др.), в южнорусских областях и туровском регионе весенние заклички постепенно перешли из репертуара взрослых в детский репертуар, да и само «кликанье весны» стало детским обычаем. Свидетельства об этом можно найти уже в этнографических описаниях конца XIX — начала XX вв., когда обряд бытовал в смешанном составе исполнителей (взрослые и дети): весну «кликали» либо дети и взрослые отдельными группами, либо все вместе [Шереметева 1930].

Вообще весенние заклички, записанные в южнорусских областях и на Туровщине, нередко включают мотивы, носящие отпечаток детской среды бытования обряда. Как правило, такие мотивы присоединяются к концу заклички и могут даже отличаться от нее ритмически (ямб сменяется хореем). Кроме того, их появление явно окказионально, и, однажды попав в заклички, «детский» мотив может больше в них не встретиться:

Гэй, весна, гэй, красна,
Шо ти нам прынесла?
Ци сыра кусок,
Ци масла брусок,
Ци по яечку,
Ци по пирожэчку,
Ци хлеба коўбушку,
Ци курку-рябушку?

Весна красна,
Что ты нам принесла?
С чем ты к нам пришла?
— Соху, борону,
И кобылу ворону,
Чашку горошка,
Блин и лепешку.

[ПА, Оздамичи Столинского р-на Брестской обл.]

[МГУ ФП 1976, т. 2, № 32, Калужская обл. Сухиничский р-н]

Нередко в весенних закличках можно усмотреть и прямые заимствования из других жанров детского фольклора. Так, в приводимую ниже калужскую песенку включены детские звукоподражания:

Весна красна,
На чем пришла?
— Я на сошке, на боронке,
На худой лошаденке.
Весна красна,
На чем пришла?
Чувиль-виль-виль,
Чувили налетели.

[Шереметева 1930, с. 51,
Лихвинский у.]

Можно допустить, что если бы на месте этих простых весенних закличек оказались более сложные как в мелодическом, так и в слоگو-ритмическом плане песни, то детская среда оказалась бы к ним менее восприимчивой, и развитие обряда и весенних закличек пошло бы иным путем. Во всяком случае в западнорусских и восточнобелорусских областях, там, где в функции весенних закличек исполнялись песни с гуканиями, сложным мелодическим контуром и слогоритмическим рисунком, и сам обряд, и заклички так и остались в репертуаре старших возрастных групп и никаких следов межпоколенной трансмиссии не обнаруживали.

§ 2. Веснянки

Как мы уже говорили, в западнорусских и восточнобелорусских областях, а также на северо-востоке Украины «кликанье весны» представляло собой протяженное обрядовое пение, возобновляемое изо дня в день в течение длительного времени. Естественно, что такое многократно повторяемое действие потребовало пополнения репертуара обряда. Точнее сказать, репертуар обряда «кликанья/гукания весны» объединился с циклом весенних песен, открывающимся на Благовещение и в близкие ему дни, а завершающимся к троицким праздникам. К сожалению, мы не располагаем материалами, которые позволили бы восстановить весь этот процесс ам-

плификации обрядового репертуара до масштабов песенного цикла, однако, достаточно четко представляем себе его начальный и конечный этапы: один день и одна закличка — календарный период и песенный цикл.

Песни, звучавшие в составе этого цикла, имели самые разнообразные названия, среди которых чаще других встречались следующие: *весноўские, веснавыя, весна, весны́ (весны́ спэвать), восне-нья, веснушки, веснухи, веснянки* и др.⁴⁵. Как мы уже говорили, цикл обычно начинался с традиционной заклички, после чего исполнялись обрядовые и необрядовые лирические песни. Все эти песни составили весьма пеструю по составу жанровую группу (условимся называть ее веснянками), единство которой обеспечивалось не их содержанием или поэтической системой, а по преимуществу принадлежностью к обряду и циклу одновременно.

В формировании жанровой группы веснянок особую роль сыграли, по-видимому, три фактора: зачины этих песен (обращение к «весне»), набор определенных и достаточно однотипных слогоритмических формул, а также, правда, в несколько меньшей степени, гукания — стилистический прием, свойственный песням нескольких жанровых групп в зоне русско-украинско-белорусского пограничья.

Зачин

Как мы уже упоминали, по ходу «гукания весны» нередко исполнялись лирические обрядовые и необрядовые песни, практически никак не связанные ни с обрядом, ни с весенней тематикой. Их сближение с обрядом, а точнее — функционирование в качестве календарных приводило к тому, что к лирической песне присоединялся типовой зачин весенних закличек, что закрепляло положение этой песни в обряде «гукания весны» и цикле веснянок. В таком зачине обязательно фигурировало слово

⁴⁵ Заметим, что в монотекстовой традиции жанровых терминов для обозначения группы весенних закличек не существовало («закличка» — по преимуществу научный термин). Это легко объяснимо, если вспомнить, что там в каждой местной традиции была известна лишь одна весенняя закличка, а жанровый термин, что естественно, маркирует группу текстов.

«весна». Поскольку, как мы увидим в дальнейшем, веснянки состояли из стихов, имеющих большее число слогов, чем заклички южнорусских областей, т. е. из 6-, 7-, 8- и 9-сложных стихов, то для сближения зачина со слогоритмическим рисунком песни использовались междометия и повторы, вставные частицы и даже отдельные слова, как, например, в следующих зачинах: «Вясна красна, вясна красна!», «Вясна, вясна, напша весна!», «Ой, весна, весна, вясёлая!», «Ох ты, вясна, ты красна!», «А вжэ ж весна, а вжэ ж красна!», «Южэ вэсна, южэ красна!», «Ужэ вэсна скрэсла!», «Ой, весна, весна, днем красна!», «Весна, весна, весняночка!» и др. Специфический зачин веснянок сформировался на Смоленщине; в нем соединились обращения к «весне» и «лету»: «Ой, весна красна, тёплое летечко!».

В кругу весенней лирики можно усмотреть как устойчивые «сращения» таких зачинов с необрядовыми песнями, так и явно окказиональные. Из белорусских веснянок, прочно закрепившихся в репертуаре цикла и обряда благодаря своему зачину, напомним песню о тканье кросен: «*То вясна, то красна, чужыя жонкі ткуць кросна, а мая Тэкля лен трэпле, пад стрэшкаю стоячы, да на сонейка глядзячы...*» [ВП, с. 107]. Подобные песни есть и в украинском репертуаре веснянок. Вот одна из самых популярных:

*Весна красна на ліс пошла,
На крутые горы,
Потопивши хлопчичек
Воровые кови
Да свое дівочку,
Що чорние брови...*

[ИИФЭ, оп. 2, д. 108, л. 4,
Черниговская обл.]

Обращение к «весне» в зачине этих веснянок не обязательно; однако даже если слово «весна» и присутствует в зачине, то далеко не всегда оно органично согласуется с содержанием песни, ср., например, такие зачины: «*Чого Дясна ў пływ пошла? — Што крутыи горы*», «*Зачем весна на низ пошла? — Што крутыи горы*», «*Чого вэсна ў плын пошла?*», «*Уже весна на ліс пошла, да й на крутыи горы*», «*Весна красна пришла и за лес пошла, за крутые горы*».

Аналогичную картину мы наблюдаем и в другой популярной веснянке:

Весна красна, весна красна,
С пустрех вода капле,
Молодому Иваньку
Мандруванько ⁴⁶ пахне...

[ПА, Тхорин Овруч-
ского р-на Жито-
мирской обл.]

Да ўжэ вэсна, да ўжэ красна,
Да з стрих вода капнэ,
Да ўжэ нашым парубочкам
Мандривочка пахнэ...

[ПА, Верх. Жары Бра-
гинского р-на Гомель-
ской обл.]

Среди ее вариантов есть и такие, в которых весняночный за-
чин отсутствует:

С-пид билого да каменю руда вода капле,
А нашому Васылечку мандривочка пахне...

[Метлинский 1854, с. 300,
Черниговская губ., веснянка]

Об относительной мобильности упомянутых весняночных за-
чинов можно судить и по тому, что в некоторых песнях они
выглядят случайными и явно неуместными, ср., например, бе-
лорусскую и украинскую песни:

Ай, вясна, вясна, вясеначка,
Вясеначка.
Не трапячыся ты, горкая,
Ты, горкая,
А мне, маладзей, гарчэй цябе,
Гарчэй цябе...

[ВП, с. 352]

Висняночка-красняночка,
Развивайся, гаю,
Чом ты, хлопчэ,
Не жэнишся,
Ты, старый бугаю...

[ПА, Курчица Новоград-Во-
лынского р-на Житомир-
ской обл.]

В исключительно редких случаях в качестве зачина могла
выступать и целая заличка. Ср. подобную контаминацию:

⁴⁶ *Мандрівка* — путешествие, странствие. М. Грушевский связывал эти мо-
тивы в весенней поэзии с тем, что именно на весну приходилось начало воен-
ного, в том числе казацкого, сезона, когда молодые люди надолго покидали
родной дом [Грушевский 1993, с. 209–211]. Этим, вероятно, можно объяснить
и тот факт, что среди «даров весны», предназначенных для парней, иногда
упоминаются «сабельки».

Благаславі, Божа, благаславі, Божа,
Вясну закликаці, вясну закликаці,
Зіму забываці.
Вясна на прыклейку, вясна на прыклейку,
Зіма на павейку.
А ўсе пташечкі, а ўсе пташечкі,
Божа мілі, прыляцелі.
Адна засталася, адна засталася,
Шэрая зязюлька...

[ВП, № 43]

Слогоритмическая структура

Наряду с зачином роль основного жанрообразующего фактора в политекстовой традиции «закликанія весны» сыграла слогоритмическая структура стиха. Как точно заметил И. И. Земцовский, «зовные напевы-формулы втягивали в себя тексты и не заклинательного содержания, а подчас лирические, но... если соблюдался ритуальный напев, то это не искажало обычая» [Земцовский 1975, с. 89]. В западнорусских и восточнобелорусских областях сложилась ситуация, когда за несколькими слогоритмическими формулами закрепились жанровая и обрядовая функция весьма многочисленной группы веснянок.

Еще А. А. Потебня обратил внимание на то, что в основе большинства украинских и белорусских веснянок лежит слогоритмическая структура восьмисложника 5+3 [Потебня 1883]. Эта формула допускает самые разнообразные модификации, которые создаются прежде всего за счет незакрепленной позиции ударного слога в формуле, а также за счет совпадения или несовпадения ударного гласного с сильной долей мелодии. Ниже мы позволим себе привести в качестве примеров лишь малую часть слогоритмических формул, актуальных для рассматриваемой этнокультурной традиции.

Основная масса вариантов этого восьмисложника определяется трансформациями 5- и 3-сложных полустихов, которые могут расширяться или сокращаться путем стяжения или, наоборот, дробления ритмических единиц. Так, например, в с. Боровцы Вилейского р-на Минской обл. лирические и традици-

онные веснянки имеют однотипную слогоритмическую структуру 4+3⁴⁷:

А ты вясна, ты красна,	4+3	= = = — = = —
Што ж ты нам прынесла?	3(4)+3	= = — = - —
— А прынесла, прынесла	4+3	
Цёпла лета, ціхае...	4+3	

[ВП, с. 112]

Весенняя лирическая песня, записанная там же, имеет слогоритмический рисунок, близкий к этому, с той лишь разницей, что в ней, во-первых, маркирован первый стих, функционально равный зачину (он 8-, а не 7-сложный), и, во-вторых, первое полустипение всех следующих стихов несет не одно, а два логических ударения, выделенных сильными долями мелодии:

Каціўся вугаль, каціўся	5+3	= = = — = - —
Праз тры полі, чатыры,	4+3	= - — - = - —
Праз тры полі, чатыры,	4+3	
Праз пятае балота...	4+3	

[ВП, с. 356]

Весьма популярными на востоке Белоруссии являются 9-сложные модификации (5+4), которым противостоит обычно 8-сложный зачин:

Вясна, вясна, вясёначка,	4+4	~ ~ ~ ~ ~ = ~ ~
Дзе твая дачка Алёначка?...	5+4	~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~
— Сядзіць ў садочку, шые сарочку,	5+5	~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~
Свайму сыночку Васілёчку...	5+4	~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~

[ВП, с. 132]

Для веснянок — и в этом еще одно их существенное отличие от закличек — характерно отступление от одностихового слогоритмического рисунка и появление простейшей *строфики*. Как отмечала О. А. Пашина для территории юго-восточной Белоруссии, «напев [весенних закличек. — Т. А.], как правило, имеет

⁴⁷ В предлагаемой схеме = означает четвертную долю, знаки — и — половинную, соответственно ударную и безударную; — целую ударную; знак — звуковысотный распев половинной ударной.

строфическую форму, складывающуюся из двух музыкальных периодов, каждый из которых отвечает стиху силлабической организации (5+4). Часто в напевах данного типа встречается выделенный запев, основанный на повторении последней слоговой группы предыдущего стиха, что по существу ничего не меняет в ритмическом типе. Напев весенних закличек является политекстовым в каждом селе» [Пашина 1996, с. 45].

Строфы образуются в том числе за счет трансформации второго полустипия: оно может содержать три, четыре или пять слогов, одно или два логических ударения (и соответственно — одну или две сильные доли мелодии). Поскольку обязательной чертой звательной интонации является то, что ударный (и обычно поднятый) слог сравнительно долго задерживается, ритмическая структура веснянки допускает стиховую апокопу, т. е. обрыв фразы на последнем ударном гласном. В этом случае последние безударные слоги (одно или реже два) не поются. В. Лапин и А. Белоненко, рассматривая мелодическую и слогоритмическую структуру смоленских веснянок, отмечали, что «в основе большинства из них лежит звукоряд... с окончанием на терцовом тоне. Благодаря этому напев звучит как заклинание, призывно-просительно, независимо от того, связан текст с обрядовой функцией песни или он чисто лирический. Нередко поэтическая строфа веснянок неполностью укладывается в музыкальную, один-два слога остаются недопетыми. Исполнительница договаривает их, сохраняя тем самым окончание напева на терции» [Лапин, Белоненко 1968, с. 113].

Рассмотрим наиболее характерные, на наш взгляд, строфические варианты веснянок, в которых имеется стиховая апокопа. Один из них строится по схеме 5+3/4, где вторая часть стиха — трехсложник с апокопой — при повторе распевается в четырехсложник с двумя сильными долями мелодии:

Ой, дуброўная зязюлечка,

Ой, не куй рана на дубро(ве).

На дуброве.

Не будзі мяне, маладой,

Малалое.

 $a+b$

b

c+d

d

$$\begin{aligned} \sim & \sim \sim \sim \sim \sim \sim | - = \sim \sim \sim \\ \sim & \sim \sim \sim = \sim | - = \sim () \\ \sim & \sim \sim \sim \sim \sim \sim \end{aligned}$$

Этот пример характерен и в других отношениях. Во-первых, в нем маркирован первый стих (это 9-, а не 8-сложник), функционально аналогичный зачину. Зачин выделен как с точки зрения структуры текста (обращение к кукушке), так и с точки зрения рисунка стиха, поскольку он не образует самостоятельной строфы. Во-вторых, под влиянием слогоритмической тенденции в последнем полустихе (в нем должно быть четыре слога) появляется дополнительный гласный в окончании прилагательного, из-за чего трехсложное «маладой» чередуется с четырехсложным «маладоє».

Говоря о строфических вариантах веснянок, обратим внимание на полную двустиховую строфу 5+4/5+3, где во втором стихе полный четырехсложник заменяется звательной формой трехсложника с апокопой. Этот тип строфы достаточно устойчив. Он встречается как в традиционных закличках, так и в лирических весенних песнях (в одной микролокальной традиции), ср. две такие песни, записанные в с. Вирков Кличевского р-на Могилевской обл.:

Ай, вясна, мая й вясенечка,	5+4	~ ~ ~ ^ ~ .. = ~ ^
Ай, вясна, мая й вясене(чка),	5+4(3)	~ ~ ~ = ^ ~ = — ()
Дзе твая дачка-паненачка,	5+4	
Дзе твая дачка-панена(чка)?	5+4(3)	

[ВП, с. 135]

Ляцелі гусі рад по раду,	5+4	~ ~ ~ ^ ~ - = ~ ^
Крыкнулі гусі раз по раз(у)	5+4(3)	~ ~ ~ ^ ~ ~ = - ()
Крыкнулі гусі на хлопчыка,	5+4	
Крыкнулі гусі на хлопчы(ка)...	5+4(3)	

[ВП, с. 365]

Возможны ситуации, когда описанная слогоритмическая формула является основным носителем звательно-заклинательной семантики обряда. Это происходит там, где в местной традиции нет закличек и функцию «кликанья/гукания весны» принимают на себя лирические песни (мы вновь уточняем, что мелодия, звуковысотный распев, нами в данном случае игнорируется)⁴⁸.

⁴⁸ Вместе с тем необходимо отметить, что в ряде регионов, например в смоленско-могилевском, слогоритмическая структура стиха 5+3 характерна не

Для северо-востока Украины типична еще одна двустиховая строфа, в которой чередуются 8-и 6-сложные стихи:

Шо на нашей на веснянци	8
Не плетене тини,	6
Чому вони не виходять,	8
Розсукини сини.	6

[ИИФЭ, оп. 2, д. 131, л. 9, Черниговская обл.]

Открытый повтор такой строфы организует ритмическую структуру многочисленных украинских веснянок.

Гукания

Третий (после зачина и слогоритмической структуры стиха) жанрообразующий элемент, оказавший заметное воздействие на формирование веснянок на территории русско-украинско-белорусского пограничья, — это гукания. В естественных условиях бытования музыкальная строка веснянки, как правило, оканчивается восклицанием «гу», «у», «агу» (со скачком от тонического звука вверх на октаву и сверх октавы) либо долгим глоссандированием вверх (на квинту и более широкий интервал) [Можейко 1985, с. 97]. В музыковедческой литературе гукания трактуются по-разному: как восклицание (З. Я. Можейко) или ритуальный возглас (З. В. Эвальд, И. И. Земцовский), клич, выраженный последним звуком песенной синтагмы (В. И. Елатов), вид примитивного рефрена (К. В. Квитка), типично календарный каданс (Ю. И. Марченко), стилиевой прием и т. д. Все исследователи народной музыки, однако, сходятся в том, что гукание отражает особенность многоголосного пения, характерную для песен весенних, жнивных и свадебных, известных в весь-

только для весенних закличек, но также и для целого ряда других фольклорных жанров. В этом случае, т. е. при совпадении ритмической структуры разных жанров в одной локальной системе, роль дифференциального признака берет на себя звуковысотный (мелодический) компонент, который начинает выступать в функции жанрового маркера (пользуюсь случаем, чтобы сердечно поблагодарить О. А. Пашину за консультации по этому и ряду других специально музыковедческих вопросов).

ма ограниченном ареале (часть Смоленской, Брянская, Гомельская, Черниговская, запад Орловской, части Полтавской и Сумской обл.).

Гукания объединяют обширный пласт весенних песен и так же, как типовой зачин или слогоритмоформула, в функциональном отношении «уравнивают» между собой весенние заклички и лирические песни. Не утверждая этого категорически, заметим, что в восприятии носителей традиции гукание порой становится единственной приметой обряда «гукания весны» и цикла веснянок. На вопрос о том, как и когда «гукали весну», на Черниговщине отвечали: «на масленицу гуляли, гукали всю недилю» [ПА, Днепро-вское Черниговского р-на]. На юго-западе Брянщины традиционные весенние заклички встречались редко, и функцию «гукания весны» взяли на себя многочисленные лирические песни (в том числе и переходные), называемые *веснухами*, *веснушками* и даже прямо *гуканками*⁴⁹, а само их исполнение — «гуканием весны». Вот пример такой «гуканки»:

Куковала зязюлячка, эй, у садочку. У!
 У садочку!
 Прихилила головачку, эй, и к листочку. У!
 И к листочку!
 За листочком головочки, эй, не видати. У!
 Не видати!
 За ветрочком голосочка, эй, не чувати. У!
 Не чувати!

[ПА, Челхов Климовского р-на Брянской обл.]⁵⁰

Гукания настолько прочно «срослись» с представлениями об обряде «закликанья весны», что кое-где (в частности, на брестско-гомельском пограничье) день, когда совершался обряд, получил название *гувесна*, а междометие *гу*, *гей* приобрело оттенок звательности, вошло в зачин закличек, стало инвокацией (т. е. открывало песенную строку вместо того, чтобы ее венчать) и воспринималось уже не как стиливой прием, а скорее как оклик:

⁴⁹ Тот же термин встречается и на Сумщине, см.: [Пашина 1995, с. 246].

⁵⁰ О подобном бытовании лирических песен с гуканиями в качестве обрядовых закличек свидетельствуют, в частности, материалы К. Г. Свитовой с юго-запада Брянщины (см.: [Свитова 1966]).

Гу, весна, гу, красна,
Людскіе мацери ткуць кросна...

[ТурСл 1, с. 37, Гомельская обл.
Житковичский р-н]

Гэй, вэсна, гэй, красна,
Шо ты нам прынесла?...

[ПА, Хоромск Столинского р-на
Брестской обл.]

Говоря о южнорусской и туровской традициях, мы отмечали, что в конце XIX — начале XX в. «закливание весны» и сами заклички постепенно переходили в детскую среду. Что касается веснянок, о которых идет здесь речь, то они так и остались в репертуаре взрослых. Мы склонны объяснять это сложностью мелодического и слогоритмического склада веснянок, а также протяженностью песенного цикла, т. е. особенностями, не характерными для детского репертуара⁵¹.

§ 3. Хороводные песни

В отдельных районах Белоруссии (главным образом на Могилевщине) в календарном развертывании весеннего песенного цикла самодовлеющее значение приобрела хороводная сторона, которая стала доминантой цикла и обряда (см.: [Можейко 1985, с. 42]). Конкретно это выразилось в том, что тексты весенних закличек имели здесь облик хороводных песен и исполнялись в хороводе, что в свою очередь вызвало к жизни и явление обратного порядка, привлекавшее к себе внимание В. И. Елатова. Он заметил, что «в во-

⁵¹ Заметим в этой связи, что на территории политекстовой традиции (спорадически на Смоленщине, чаще — на западе Гомельской и на востоке Брестской обл.) обрядовый термин «закликать/гукать весну» мог заменяться выражением «петь весну, спевать весну»: «Ходили на гурочки возле рэчки и *весну спивали*» [ПА, Верхний Теребежов Столинского р-на Брестской обл.]; «После Паски *вясну пели*» [ПА, Бабичи Речицкого р-на Гомельской обл.] и т. д. Это вполне объяснимо, если иметь в виду, что веснянки, к которым относилось это выражение, имели — по сравнению с закличками — более развитую мелодику, и тем самым их исполнение в большей степени соответствовало понятию «петь», нежели «кликать/гукать».

сточных районах Белоруссии, особенно на Могилевщине, типовые по структуре хороводные песни функционально выполняют роль закличек» [Ялатаў 1979, с. 41]. Взаимодействие весенних закличек и хороводных песен имело место не только на Могилевщине, но также отчасти на Смоленщине, Гомельщине и Черниговщине. Еще Е. Р. Романов отмечал, что девушки иногда «выходят на улицу и с теми же песнями [т. е. с веснянками. — Т.А.] „водят танки“» [Романов 1912, с. 143, Гомельский у.]. На Смоленщине сезон весенних хороводов открывался на Благовещение: «У нас на Благовещение, — рассказывали в Смоленском районе, — хоровод водють, идуть на кладбище, ну и *хоровод вясну гукаеть*: Ой, весна красна, тёплое летичко, ой, люли-люли, теплое летичко» [ИРЛИ, колл. 273, п. 1, № 231, л. 9]⁵².

И действительно, в восточнобелорусских и западнорусских областях хороводная форма «гукания весны» была хорошо известна. Распевание весенних закличек в хороводе меняло их строфический и слогоритмический рисунок, в результате чего они приобретали облик хороводной песни — со свойственной ей строфикой и рефренным построением:

Весна красна,
Тепло летечко!
 Люли-люли,
 Теплое летечко!
Весна красна,
Что же ты нам вынесла?
 Люли-люли,
 Что ж ты нам вынесла?...

[Земцовский 1970, с. 287, Смоленская обл. Шумяцкий р-н]

Хороводная форма распева характерна для всех весенних закличек, известных в западнорусских, восточнобелорусских и северо-восточнукраинских регионах. В следующей черниговской закличке строфа состоит из трех 12-сложных (6+6) стихов, где

⁵² Оговоримся, что в данном случае мы подразумеваем под хороводом не определенный тип ритмического движения, сопровождаемый пением, а скорее — коллективное пение, которое может иметь место во время пространственного перемещения этого коллектива.

третий стих содержит хороводный припев «Люли-люлешеньки» и повтор заключительного полустипия второго стиха:

Благослови, Боже, зиму провожати,
Зиму провожати, лето сострекати,
Люли-люлешеньки, лето сострекати.
Зимочку в челночку, летечко в вяночку,
Зимочка соплива, летечко красиво,
Люли-люлешеньки, летечко красиво.

[Фольк. архив Нежинского гос. пед. ин-та, с. Галагановка Семеновского р-на Черниговской обл.]

Иногда припев может следовать за каждым стихом, кроме первого — зачинного, как, например, в такой орловской закличке:

Галушка-ключница,
Вылети с-за моря,
Ай и лялѣ, ладо маѣ,
Атамкни лето,
Ай и лялѣ, ладо маѣ,
А зиму замкни,
Ай и лялѣ, ладо маѣ!

[Добровольский 1905, с. 347]

По наблюдениям З. Я. Можейко, в восточной Белоруссии известен еще один тип хороводных весенних песен, отличающийся стабильностью музыкальных и ритмических признаков. Это песни с двустиховой строфикой, в которых «12-слоговой структуре стиха с цезурой посередине в напеве соответствует дважды повторенная ритмоформула с „зеркальным“ ритмическим рисунком, столь характерная для весенних хороводов». В качестве примера исследовательница привела такую песню:

Благаславі, маці, вясну загукаці,	- - - - - - - - - -
Вясну загукаці, зіму праважаці.	- - - - - - - - - -

[Можейко 1985, с. 98-99]

На Могилевщине и Смоленщине «гукание весны» нередко оказывалось средоточием весенних хороводов, исполнявшихся здесь в период от Благовещения до Пасхи. Например, в с. Микуличи Климовичского р-на Могилевской обл. «гукание весны» состояло в коротком призыве «Весна красна! Теплое летечко», после которого изо

дня в день звучали многочисленные лирические песни, имеющие хороводный распев: «Што на мору, на сіняму», «Пераедзь, гудок, к нам на гэты бок», «Што ж ты, канапелька, у полі зеляненька», «Ель мая, ель зяленая», «Чом, чом селезень, смуцен, невясел», «Ля колодзезя, ля студзенага», «Стаялі, свяцілі мясечкі чатыры», «Да лятелі гусі» [ИРЛИ, колл. 40, п. 1].

* * *

Таким образом, в западнорусских и восточнобелорусских областях сложилась ситуация, в каком-то смысле уравнивавшая в правах календарно-песенный цикл (веснянок или хороводных песен) и репертуар обряда «гукания весны». Даже не так важно, является ли эта ситуация результатом разрастания репертуара обряда до размеров песенного цикла или, наоборот, его поглощения последним. Весенние заклички, которые на сопредельных территориях (например, в восточных районах Смоленщины) составляли, как мы видели, единственный текст, исполнявшийся во время «гукания весны», в политекстовой традиции фактически слились с весенней лирикой и хороводными песнями (сохранив, правда, маркированную позицию в начале песенного цикла).

Иными словами, *заклички* как музыкально-песенные произведения «превратились» в западнорусских и восточнобелорусских областях в *веснянки* и *хороводные* песни. Они вписались в этномызыкальную систему местной песенной традиции, восприняв присущие ей особенности (в частности, гукания и слогоритмическую структуру стиха)⁵³. Таким образом, в западнорусской и восточнобелорусской традиции весенние заклички стали одновременно и *знаком календарного сезона*, и *знаком обряда «закликанья весны»*, в то время как в южнорусских областях и на Туровщине, в рамках монотекстовой традиции «закликанья весны», заклички были исключительно *знаком обряда*.

Такова в самых общих чертах динамика процессов жанрообразования в западнорусских и восточнобелорусских областях.

⁵³ Подобную точку зрения высказывали и музыковеды, видевшие формирование жанра как процесс «типизации структуры под воздействием общественной функции и содержания» [Пашина 1989, с. 40].



Процессы жанрообразования и жанровой трансформации, аналогичные тем, что были описаны выше, в принципе хорошо известны в обрядовом фольклоре восточных славян. Репертуар практически любого календарного обряда может разрастаться за счет песен лирических, хороводных, свадебных, исторических и даже эпических. В частности, исследователи восточнославянских колядных песен единодушны в признании их тематического разнообразия. Л. Н. Виноградова, специально занимавшаяся проблемой сюжетного состава коляд, констатировала относительно позднее становление значительной части их репертуара, «в процессе которого использовались готовые формы свадебных величаний и других песенных групп (балладных, игровых и пр.)» [Виноградова 1982, с. 89]. Примечательно, что унификация этого разнородного в сюжетном и тематическом отношении материала происходила на основе таких достаточно «формальных» факторов, как слогоритмическая структура стиха колядок и припев, т. е. была идентична процессу жанрообразования в весеннем песенном цикле. В. Л. Гошовский, исследуя восточнославянские колядки, так описывал этот процесс: «тексты песен различного содержания со структурой 5+5 [типично колядной структурой стиха. — Т. А.] могли без каких-либо изменений исполняться только на канонизированные мелодии колядок. Чтобы приспособить к новой функции песни, тематика которых не соответствовала содержанию обряда, их исполняли с обязательным колядковым припевом [в веснянках с зачином. — Т. А.] и с традиционной величально-поздравительной формулой окончания» [Гошовский 1971, с. 101].

§ 4. Ритуальные песни

Особый жанровый статус имеют весенние заклички, открывающиеся зачином «Благослови, Боже, весну закликати» (Указатель 1, группа VI). Можно усмотреть несомненное жанровое сходство между этими закличками и свадебными песнями с аналогичным зачином «Благослови, Боже», исполнявшимися в рамках «столбо-

вого» свадебного обряда⁵⁴. Приведем для сравнения фрагменты заклички и свадебной песни:

*Благослови, Боже,
Весну закликай,
Благослови, мати,*

*Весну закликай,
Зиму провожати...*

[Сементовский 1843, с. 8]

*Босла, Божинька,
Свадьбу играть-заигрывать,*

*Свадьбу играть Васильеву,
Пива пить Азарыва...*

[Добровольский 1894, с. 243]

Близость этой заклички и свадебной песни обнаруживается прежде всего на уровне их прагматики, поскольку именно испрашивание благословения на совершение «закликанья весны» или свадьбы составляет их доминанту. Эти заклички и свадебные песни изофункциональны и в том отношении, что и те, и другие песни занимают в соответствующих обрядах — «гукании весны» и свадьбе — свое, особое, место. Они открывают обряд («закликанье весны») или один из его этапов (на свадьбе). «Девчата, — писал М. Максимович о встрече весны на северо-западе Украины, — выходят по вечерам на улицу или на иное просторное место приветствовать весну своими веснянками: „Благослови, Боже, весну закликай, зиму провожати, ой, весна в човночку, летечко в возочку“. После такого или иного *общего на всю весну запева* девчата поют повседневные свои веснянки» [Максимович 1877, с. 469]. В Могилевской губ. вечером на Благовещение «девицы собираются на какую-нибудь гору „гукаць“ (кликать) весну словами: „Благослови, Божья Мати, весну гукай, зиму замыкай, лето отмыкай“ и затем поют песни, приличные обстоятельствам времени» [Дембовецкий 1882, с. 512]. В комментариях к свадебным песням типа «Благослови, Боже, свадьбу играть-заигрывать» исследователи также неоднократно отмечали их «зачинательный характер», ср.: «этой песней начинают свадьбу» [Котикова 1966, с. 363]. Для характеристики таких песен (и свадебных, и закличек) важно, что их ключевое место в начале цикла не только закреплено в бытовании, но и эксплицировано в самом тексте.

⁵⁴ О «столбовом» свадебном обряде см. специально: [Никольский 1956, с. 143–174].

Кроме функционального сходства, эти песни имеют идентичную композиционную основу: зачин «Благослови, Боже (мати, Господи и др.)», который соединен с просьбой, выраженной в форме перечисления⁵⁵. По наблюдениям И. И. Земцовского, даже напев этих песен сохраняет «древнюю и исконную традицию исполнения свадебных песен, когда-то во многом близкую календарным» [Торопецкие песни, с. 112].

Наконец, последним аргументом в пользу признания жанровой близости рассматриваемых закличек и свадебных песен можно считать частичное совпадение ареалов их бытования (главным образом — на Смоленщине). Закличка «Благослови, Боже, весну закличати» известна в западнорусских, восточнобелорусских и северо-восточнорусских областях, а соответствующие свадебные песни — в восточной Белоруссии, а также на Смоленщине, Витебщине и в Тверской обл.

Иными словами, можно, по-видимому, говорить о том, что в некоторых этнокультурных традициях восточной Белоруссии и на Смоленщине весенние заклички рассматриваемой группы и свадебные «зачинательные» песни составляют некое жанровое единство. По своей прагматике это песни-завязки, определяющие логику развития соответствующих ритуалов и способствующие реализации последующих обрядовых действий⁵⁶.

⁵⁵ О некоторых особенностях поэтического стиля данных песенных групп писала Л. Ивашнева [Ивашнева 1976].

⁵⁶ Такую трактовку подобных песен и сам термин «ритуальные песни» предложил Ю. Г. Круглов [Круглов 1982, с. 20].

Некоторые итоги

Мы рассказали о том, что представляет собой обряд «клика-нья/гукания весны» в том виде, в каком он дошел до нас в не слишком детальных свидетельствах XIX — конца XX вв. Однако и их оказалось достаточно для понимания того, что речь идет не просто о нескольких коротеньких песенках, так, казалось бы, похожих одна на другую. Время и место, исполнители и жанры, состав репертуара и структура стиха — вот далеко не полный перечень вопросов, которые нам пришлось затронуть, говоря об обряде, столь мало заметном в календаре восточных славян.

При исследовании основных сюжетов весенних закличек выяснилось, что степень их «причастности» к обряду «закликанья весны» различна. Большая часть закличек, без сомнения, обязана обряду своим происхождением: они начинаются с обращения к весне, соотносящегося с прагматической установкой обряда — *кликаньем* (т. е. призывом) весны. Судя по результатам картографирования, известно три основных весенних заклички диалогического типа. Они составляют более трех четвертей от всех весенних закличек, покрывают собой всю территорию распространения обряда и даже выходят за ее пределы⁵⁷. Каждый из трех сюжетов диалогических закличек имеет свой ареал, а сами эти ареалы относительно компактны. Даже поздние (второй половины XX в.) записи весенних закличек говорят об устойчивости этих ареалов (см. карту 6). В пограничных зонах, т. е. там, где ареалы трех сюжетов соприкасаются друг с другом, возможны случаи параллельного бытования двух (реже — трех) сюжетов закличек или их контаминации. Вне пограничных территорий контаминации нам неизвестны⁵⁸. То, что три основных сюжета находятся между собой в отношении дополнительного распределения, как нам кажется, говорит в пользу их изофункциональности как закличек весны, а также о том, что все они

⁵⁷ Это заклички первой, второй и третьей групп, открывающиеся зачинами «Весна красна, на чем пришла?», «Весна красна, что ты нам принесла?», «Весна, весняночка, где твоя дочка?»

⁵⁸ Единичные контаминации весенних закличек с лирическими и хорободными песнями отражены в Указателе 1. К ним, в частности, принадлежит и текст, опубликованный А. Г. Глаголевым.

сформировались в отдельных локальных восточнославянских традициях в составе обряда «кликанья весны».

Эти три текста (сюжета), составляющие основной репертуар обряда, поразительно однотипны. Их построение можно представить как последовательность трех элементов, причем степень устойчивости содержательного наполнения каждого из элементов различна. Наиболее устойчив первый, наименее — третий, последний.

Первый элемент — зачин закличек, выраженный в форме обращения к «весне» или «весняночке». Он присутствует во всех вариантах диалогических закличек и тем самым конституирует эту группу календарно-обрядовых текстов.

Вторым композиционным элементом закличек является *вопросная формула*, адресуемая «весне» и следующая непосредственно за зачином. Таких вопросов три: «Что ты нам принесла?», «На чем пришла?», «Где твоя дочка?». На основании этого второго элемента формируются три основных сюжета закличек.

Третий элемент — представляет собой *ответную реплику* «весны». В соответствии с содержанием этой ответной реплики складываются одиннадцать версий сюжетов:

- I. «Весна, что ты нам принесла?»
 1. Весна приносит каждому свой дар.
 2. Весна приносит три угоды.
 3. Весна принесла сыр и масло.
 4. Весна принесла ущерб хозяйству.
 5. Весна принесла добро девушкам и зло парням.
 6. Весна принесла растительность.
- II. «Весна, на чем пришла?»
 7. Весна пришла на сохе, на бороне.
- III. «Весна, где твоя дочка?»
 8. Весняночка шьет сорочку.
 9. Весняночка полет огород.
 10. Весняночка пасет бычка.
 11. Весняночка зимовала в лесу.

Два других сюжета весенних закличек⁵⁹ имеют, по-видимому, опосредованное отношение к обряду, поскольку не содержат ни прямого обращения к «весне», ни ее призыва. В то же время мы полагаем, что эти два сюжета возникли под влиянием обряда, во всяком

⁵⁹ Речь идет о закличках «Галушка-ключница, вылети из-за моря, принеси ключи, отомкни весну», а также «Благослови, Воже, весну закликати».

случае там и тогда, где и когда уже существовала традиция призывать весну особыми песнями. Обе заклички включают мотивы, как бы отсылающие к самому обряду: «Благослови, Боже, *весну заклички*», «А мы *весну* кликали с мочалами, с лыками» и др. Об их вторичной принадлежности к обряду «кликанья весны» говорит и тот факт, что эти заклички в ареальном плане накладываются на диалогические заклички, обращенные к «весне», и пересекаются с ними как в масштабах целых ареалов, так и в отдельных локальных традициях.

При картографировании закличек выяснилось также, что они занимают значительно большую территорию, нежели термин *кликать/гукать весну* и соответственно сам обряд «кликанья весны». Иными словами, мы столкнулись с несовпадением границ бытования обряда и термина, с одной стороны, и сюжетов закличек, с другой (ср. карты 1 и 6). Обряд фиксировался в компактном и достаточно обширном ареале русско-украинско-белорусского пограничья (центральное и восточное Полесье, восточная Белоруссия, западно- и южнорусские области, а также северо-восток Украины). Что же касается сюжетов закличек, то они дополнительно к этому были известны на территории центральной, западной и северо-западной Белоруссии, а также в центре и на севере Украины (а также у русского населения Прибалтики, в Сибири и на Дальнем Востоке).

Какова же причина такого несоответствия? Возможно, что обряд «закликания весны» прежде бытовал более широко, а затем постепенно сузил свой ареал. Однако аргументов в пользу этого предположения у нас практически нет, если не считать того, что в центральной и восточной Украине выражение *кликать весну* все же встречается, правда, очень редко и вразброс. Поэтому мы скорее склонны считать, что ареал «закликания весны» не изменился (или изменился минимально), но заклички, как и любые другие фольклорные тексты, более мобильные, нежели обряд, оторвались от него и вышли за пределы ареала «закликания весны». При этом каждый из сюжетов закличек «расширял» зону своего бытования в направлении к периферии, как бы присоединяя новые регионы, что не нарушало исходной картины обрядового «центра».

К такому, до некоторой степени «компромиссному», предположению нас подводит тот факт, что за пределами зоны распространения обряда весенние заклички, как правило, не формируют само-

стоятельной группы в календарном фольклоре, а вливаются в состав тех весенних календарно-песенных циклов, которые, как мы уже говорили, занимают в местной традиции ключевое положение. Вместе с тем, такие календарные «перемещения» практически никак не отразились на содержании весенних закличек, затронув только их календарно-жанровый статус. Как точно подметил в свое время П. Г. Богатырев, анализ песен, географически не совпадающих с обрядом, оказался способен показать, «в какой мере отрыв от обряда влияет на содержание, изменение художественной функции и форму песни» [Сборник ответов, с. 274].

Неоднозначное впечатление оставляет также состав поэтических мотивов закличек. Первое, что бросается в глаза, — отсутствие общей темы, какого бы то ни было конкретного мотива или иного повествовательного элемента (кроме обращения к «весне»), который объединял бы этот корпус текстов. Рассматривая мотивы весенних закличек, мы пытались ответить на вопрос, насколько они самостоятельны. Оказалось, что многим мотивам весенних закличек можно подыскать параллели в других календарных циклах восточнославянского фольклора, и потому нет оснований считать их изначально принадлежащими «заклианию весны». Межжанровый характер имеют мотивы: «приношение трех угодий», «допрядание пряжи», «отмыкание весны (росы, земли)». Некоторые из мотивов по своей природе сквозные, они охватывают очень широкий круг фольклорных текстов: таковы, например, формулы «богатого урожая» типа «Роди, Боже, жито, жито и пшеницу» и др.

Сложение фольклорного репертуара обряда «заклиания весны» видится нам, таким образом, как процесс своего рода кристаллизации отдельных сюжетов (текстов) из огромного фонда мотивов, образов и символов восточнославянского фольклора, причем процесс этот не стихийен, а подчиняется определенным закономерностям. Весенние заклички обычно впитывают мотивы и образы «сопредельных» календарных циклов (колядок, волочебных, юрьевских, купальских) или используют символические образы, общие для той или иной локальной фольклорной традиции (растительная символика, демонологические мотивы). Эти межобрядовые фольклорные элементы не только объясняют пути формирования закличек, но также обозначают место последних в восточнославянском фольклоре, выводят их за пределы узкой календарно жанровой группы и

проецируют в область традиционных смыслов и образов, благодаря чему заклички, если применить к ним выражение Г. И. Мальцева, «получают большую суггестивную силу при внешней словесной бедности» [Мальцев 1989, с. 72].

Отдельные формулы и мотивы закличек могут быть объяснены в контексте их связей с обрядовым контекстом. Таковы аграрно-земледельческие мотивы, прямые и косвенные указания на календарный праздник, во время которого происходило «закливание весны» (мотивы «воскреспей» весны, масленичной и пасхальной пицци), на сопутствующие обрядовые действия («на взгорочку сести», «пироги ломати») и др. Степень стабильности и повторяемости этих мотивов в рамках определенного ареала невелика, ибо она обусловлена не общефольклорными константами, а тем, насколько устойчивы обрядовые реалии, которые отражены в этих мотивах.

В весенних закличках присутствуют и мотивы, отсылающие их к архаическим мифам. Это мотив зимней неподвижности «весняночки» и пребывания в природной среде («сидит на колючке, в садочке»), молчания («зимовали — не спевали, весны дожидали»), зимнего оскудения и опустошения («из клетки жито вытрясла»), мотив прихода божества («Весна-красна, на чем пришла?»), расцвета природы при его появлении («принесла вам зиллечко»), мотив приношений и даров «весны», связанных главным образом с активизацией культурной деятельности («соха с бороной», «скотинушка в поле», «пчелки на налете»), досуга («крегли», «свисточки»), а также половозрастной динамики (брак и деторождение). В закличках «весна», возвращающаяся, а точнее — вызываемая из зимнего небытия, в самом широком смысле персонифицирует креативное начало природы и типологически может быть поставлена в связь с мифологемой исчезающих и возвращающихся божеств [МНМ 1, с. 547–548], хотя, без сомнения, сам по себе образ «весны» никак не претендует на то, чтобы, если перефразировать Е. В. Аничкова, занять место на славянском Олимпе. Как мы видим, Эта мифологема воплощена в весенних закличках не в виде цельного повествования или ритуально-драматического сценария, а в виде осколочных мотивов, рассредоточенных на всем пространстве обряда⁶⁰.

⁶⁰ В свое время А. С. Фаминцын настаивал на том, что миф о Деметре и Персефоне в его славянском преломлении связывает воедино все весенне-летние ка-

Весенние заклички, если подходить к ним с точки зрения круга мотивов и образов, в них заключенных, представляются до некоторой степени парадоксальными образованиями. С одной стороны, заклички поразительно устойчивы, стереотипны, минимально вариативны и производят впечатление на редкость цельных, если можно так выразиться, неделимых единств. С другой — они почти полностью «растворены» в традиции, в других ее пластах, текстах и жанрах.

Неоднородность и известная гетерогенность присущи не только поэтическому содержанию закличек. И сам обряд, если внимательнее присмотреться к его временным координатам и репертуару, обнаруживает еще большие, почти полярные расхождения в разных точках восточнославянского этнокультурного континуума, заставляющие порой даже усомниться в том, идет ли на самом деле речь об одном и том же обряде. Ситуация, когда в течение одного дня исполняется одна весенняя закличка, в восточнобелорусских и западнорусских областях резко сменяется политекстовым типом традиции, с характерным для него срастанием репертуара обряда «кликанья весны» с календарно-песенным циклом. Трансформация вербальной структуры «закливания весны» оказалась в конечном итоге именно тем фактором, который более других повлиял на процесс активного вовлечения в обряд многочисленных лирических и хоропроводных песен. В то же время в южнорусских областях и на Туровщине, где весенние заклички резко выделялись на фоне других весенних песен своей манерой исполнения, этот процесс — казалось бы, типичный для всего календарного фольклора, в особенности на этапе его угасания — не нашел для себя подходящей почвы.

Неустойчивость вербальной структуры обряда и его календарных границ находится в логической связи с жанровой дифференцированностью песен, идентичных с точки зрения их функции — «закливания весны». В разных восточнославянских традициях весенние заклички были вовлечены в разные жанровые подсистемы, в свою очередь охватывающие более широкий круг фольклорных

лендарные обряды славян — от «закливания весны» до Купалы [Фаминцын 1895]. Это заключение вызвало резкую отповедь Е. В. Аничкова, который утверждал, что в весенне-летних обрядах славян «никаких сведений о мифе весенней богини... не содержится» [Аничков 1903, с. 117].

текстов и выходящие за пределы рассматриваемого обряда. Собственно заклички в южнорусских областях и на Туровщине несомненно близки к некоторым детским фольклорным жанрам (что, как нам кажется, и предредило судьбу обряда), веснянки — к обрядовой лирике, хороводные — к весенним хороводам, ритуальные — к свадебным⁶¹. Различия между этими жанровыми образованиями коснулись и семиотического статуса весенних закличек: как мы уже говорили, *заклички южнорусских областей и Туровщины маркировали обряд «закликанья весны», веснянки и хороводные песни — и обряд, и сезон, а ритуальные песни типа «Благослови, Боже, весну закликати» были знаком начала обряда и сезона.*

И, наконец, последнее. Обряды и магические акты, которые в отдельных восточнославянских традициях сопутствуют «закликанью весны» (обряд «греть весну», установление обрядового деревца, организация молодежных гуляний), по-разному связаны с самим обрядом. Большая их часть по своему происхождению не имеет отношения к «закликанью весны». В какой-то момент они просто оказались рядом с «закликаньем весны», однако, не слились с ним, а сохранили почти полную самостоятельность. Вместе с тем, в этом соседстве «закликанья весны» с установкой обрядового деревца, обычаем «греть весну», ритуалами, консолидирующими молодежные половозрастные группы, и некоторыми другими, есть несомненно, своя логика. Все они являются инициальными календарными обрядами, открывающими новый сезон или год. Именно на их фоне становится особенно заметно, что и само «закликанье весны» — обряд переходный, манифестирующий смену календарных сезонов словесно-музыкальными средствами. «Кликанье весны» прерывает период зимнего молчания, «не-пения», и оповещает мир о грядущих изменениях.

⁶¹ Этот процесс — жанровой перекодировки песни при переходе из одной локальной традиции в другую — хорошо известен музыковедам-фольклористам. В. А. Лапин, в частности, описал его на примере исторических песен о Скопине Шуйском: «...песни о Скопине, — отмечал исследователь, — вплоть до XX в. бытовали на Русском Севере в виде классических севернорусских былин; на Вологодчине и в некоторых районах Сибири — в виде святочных виноградий, во время рождественских и новгодних обходов дворов; в Среднем Поволжье — как песни переходной структуры от обрядовых к лирическим; в южнорусских казачьих традициях — в качестве собственно лирических многоголосных песен» [Лапин 1995, с. 60].

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

КЛИКАНЬЕ

Рассматривая во второй главе обряд «заклиkania весны», мы пришли к заключению, что отдельные элементы обряда и текста обладают различной степенью устойчивости. С одной стороны, мы столкнулись с многообразием сюжетных версий закличек, не сводимых к одному источнику (прототексту), с разбросом в календарных сроках совершения обряда (от Сретения до Пасхи), с вариативностью вербальной структуры «заклиkania весны» и с разной жанровой принадлежностью исполняемых в нем песен (заклички, веснянки, хороводные и ритуальные песни). С другой стороны, мы обнаружили элементы, которые повторяются во всех вариантах обряда и практически во всех основных текстах. К этим последним принадлежит, во-первых, устойчивое словосочетание «закликать/гукать весну» и связанный с ним зачин закличек «весна» и, во-вторых, вопросно-ответная композиция закличек.

Мы полагаем, таким образом, что заклички соединяют в себе два разностадийных пласта. Иначе говоря, зачин-обращение «весна», выражение «кликать/гукать весну» и вопросно-ответная композиция — как слагаемые текста и обряда, по нашему убеждению, архаичнее самих закличек в их конкретно-текстовом воплощении. Исследование семантики и функционирования этих констант в календарной обрядности и фольклоре восточных славян может, как нам кажется, пролить свет на историю формирования обряда «заклиkania весны» и весенних закличек.

К устойчивым слагаемым обряда и текста принадлежит, как мы только что сказали, обрядовый термин *кликать/гукать весну*, которому в тексте весенней заклички соответствует зачин-обращение «весна». Распределение обрядовых терминов *кликать* и *гукать*, имеющих тождественное значение, в ареале обряда обычно совпадает с их фиксациями как лексических единиц в восточнославянских диалектах¹. Выражение *кликать/гукать весну*

¹ Впрочем, нельзя исключать и того, что термин *гукать* в ряде мест обязан своим появлением возгласам-гуканиям. Во всяком случае есть немало приме-

выполняет в обряде конституирующую функцию, поскольку именно посредством его исполнение закличек терминологически выделяется из общей массы весеннего пения. С функцией термина сопоставимо значение зачина «весна», который, как мы показали во второй главе, является одним из основных жанрообразующих элементов весенних закличек.

Далее мы рассмотрим основной корпус восточнославянских ритуалов, использующих термины *кликать* и *гукать*, и выясним их этнокультурную семантику².

В восточнославянских языках и диалектах производные от **klikati* и близких ему³ (*кликать*, *окликать*, *закликать*, *покликать*, *кликнуть*), а также от **gukati* (*гукаць*, *загукаць*) имеют значения 'возглашать, провозглашать', 'взывать, кричать', 'звать, призывать, требовать кого-то голосом' [СРНГ 1974/10, с. 132–133; 1987/23, с. 126–127 и др.], что соответствует их употреблению как обрядовых терминов. Эти термины и словосочетания, на них основанные, обозначают обычно вербальные ритуалы, состоящие в исполнении некоего текста (заклички, песни, приговора, магической формулы).

В восточнославянской обрядности термины *кликать/гукать* имеют «звательную» (в широком смысле) семантику и предполага-

ров того, что термины *кликать* и *гукать* могли сосуществовать в рамках одной микролокальной традиции. Так, в с. Карпушино (Стародубского р-на Брянской обл.) был известен святочный обычай *кликать кутью* и весенний *гукать вясну* (исполнявшиеся в этом обряде песни назывались *гуканками*) [ПА].

² Обрядовый термин «кликать» не раз привлекал к себе внимание исследователей русской традиционной культуры и фольклора. А. А. Потебня и А. Н. Афанасьев считали, что *кликать* имеет значение 'славить' (оба исследователя высказали его в отношении святочного обряда «кликанья плуги»). А. Н. Афанасьев, в частности, писал, что «кликанье плуги» — это возгласение «хвалебных песен плугу» ([Афанасьев 1985/3, с. 748]; ср.: [Потебня 1989, с. 383]; позже А. А. Потебня пересмотрел свою точку зрения, ср.: [Потебня 1887, с. 45]). Более точен, как кажется, был В. Я. Пропп, полагавший, что «одно из значений слова „кликать“, „кликнуть“ соответствует значению слова „позвать“, „призвать“, т. е. путем оклика заставить явиться. Оно не означает „славить“. Скорее оно связано с понятием „заклинять“. „Кликать весну“ означает путем призыва заклинания заставить ее явиться» [Пропп 1995, с. 60].

³ **klikati* — глагол звукоподражательного происхождения, производные которого известны в ст.-слав., болг., мак., серб.-хорв., словен., др.-рус., ц.-слав., рус., ст.-чеш., укр. и бел. языках и имеют близкие балтийские и германские соответствия, также звукоподражания [ЭССЯ 1983/10, с. 41].

ют название по имени возглашаемого или призываемого, т. е. предусматривают определенного адресата. Вербальные ритуалы, обозначаемые этим термином, объединяет и особый тип их «озвучивания», противоположный естественному голосу, предельно интенсивный и потому обладающий, по-видимому, сверхкоммуникативностью. Кроме того, многие ритуалы, называемые *кликаньем*, явно направлены во вне — часто в область потустороннего (похороны, ритуальные приглашения), к природным стихиям и объектам («выкликание зорь» на свадьбе, «окливание звезд» в день Онисима-овчарника, «выкликание волка») и др.

Часто термин «кликать» и его производные имеют значение 'называть по имени' или 'звать', с последующим (или подразумевающимся) уточнением цели действия: вызвать отклик, обратить внимание, заставить прислушаться, привлечь к себе и др. Этот круг значений характерен для текстов, имеющих отношение к демонологии и народной медицине, а также к некоторым окказиональным ситуациям. Рус. *закликуха*, *кликуха*, *выкликуха*⁴ — ведьма, выкрикивающая клички коров, чтобы отобрать у них молоко: «*Выкликаю поименно чужих коров, молочные ведьмы водят по росе целилкою...* Для предупреждения такого чаровства нужно переименовать коровьи клички при утреннем выгоне скота в поле накануне Купалы...» [Никифоровский 1897, № 1968]. Этот мотив встречается в купальских песнях, ср.: «Первая ведьма закон разлучает, другая ведьма коров закликает...» ([Земцовский 1970, № 643, Псковская губ.]; бел. вариант см.: [КП, № 102 и др.]); а также в духовных стихах, среди перечисления грехов: «Еще душа согрешила: из коровушек молоки я *выкликивала*, во сырое коренье я выдаивала...» [Стихи духовные, с. 214]. В других случаях «клик» мог адресоваться человеку — чтобы вынудить его отозваться на имя, тем самым обнаружить, открыть свою сущность и сделать себя уязвимым для нечистой силы. Например, бел. *поклик* — это демонический дух, зовущий человека в лесу [Носович 1870, с. 236], а гуцул. *поклик* — призыв, который посылает на человека ведьма или колдун, чтобы умертвить его [Слащев 1992].

⁴ О демонических чертах этого персонажа см. подробнее: [Власова 1995, с. 150–151].

В скотоводческой магии громкое, во весь голос, название коров по их кличкам (обычно в Страстной четверг, перед первым выгоном в поле или в случае пропажи коровы) практиковалось с целью магической «фиксации» благополучия: «Поутру в Великий четверток... хозяйка в дымное окошко „кличет скота“ во двор свойственной каждой породе кличкой до тех пор, пока какое-нибудь животное случайно не подаст своего голоса, пока, например, корова не смычит..., что принимается за верный признак, что в наступающем году не падет ни одно животное той породы» [Забылин 1880, с. 50]. Выкликание имени порой имело и иное значение, связанное с «воссозданием» сущности называемого лица. В украинской семейной обрядности широко практиковалось *откликание* мертворожденного ребенка с целью возвращения его к жизни; для этого повитуха кричала ему на ухо различные имена: если это был мальчик, то мужские, если девочка — женские [Talko-Hryniewicz 1893, s. 93 и др.].

Звательная семантика термина *кликать* обнаруживает себя в самых разных ситуациях. На Русском Севере перед началом гаданий *прикликивали чертовщину*: звали черта, стоя на перекрестке [Виноградова 1993, с. 112]. Особую группу текстов с упоминанием интересующего нас термина составляют разнообразные ритуальные приглашения-зовы, вроде хорошо известного *кликанья Мороза, кликанья Доли, кликанья волка* и под., которые связаны с названием по имени того, к кому они обращены: «5 января. Старший в доме „клыче мороза вечеряты“: „Морозе, морозе! йды до нас вечеряты!“» [Харьковский сборник 8, с. 110]. В Юрьев день в России перед выгоном скота ходили до зари на луг *выкликать волка*, с тем чтобы обезопасить скот во время летнего выпаса: «Волк, волк, скажи, какую животину облюбуеть, на какую от Егория тебе наказ вышел?» [СД 1995, с. 498]⁵.

В таких крупных фольклорно-этнографических комплексах, как похороны или свадьба, круг значений слов *кликать, гукать* и их производных был более сложным и обширным. С помощью терми-

⁵ В формулах ритуальных приглашений *кликанье* имеет иное значение и призвано в конечном счете не столько привлечь к себе, сколько отторгнуть того, к кому оно обращено. О семантике ритуальных приглашений специально см.: [Виноградова, Толстая 1993].

нов «кликать» и «гукать» у восточных славян называлось ритуальное причитывание по покойникам. Вероятно, именно в этом значении слово «кликать» употреблено в известных свидетельствах Стоглава: «...в Великий четверток порану солому палят и *кличут* мертвых», а также «*оклички* на родоницы» [Стоглав, с. 142]. Это значение зафиксировано и в диалектах, ср., например, смолен. *гукать родителей* 'причитывать по покойникам' [Добровольский 1914, с. 152]. В Мстиславском у. *гуканье нябощика* — это причет по покойнику сразу же после смерти: «Пайду-ка я свайго татку *пагукаю!* Пайду-ка я яго пайцу!» [Романов 1912, с. 528]. Чаще термин встречается в описаниях поминок — сороковин и календарных. В Калужской губ. вечером на масленичное заговенье старухи выносили во двор угощение и там *закликали родителей*. В таких случаях звали обычно последнего умершего в семье: «*Артем*, иди с нами загавливаться», «*Артем и все родители* — с нами кушать» [Шереметева 1936, с. 102]. У русских поминки в сороковой день после смерти обычно назывались «проводами души» или «окликаньем души» [Кремлева 1993, с. 25]. «Гукание» — это также обращение в покойникам с просьбой о дожде: «Идүць челове́ки в по́ле к раўча́кам [оврагам. — Т. А.] и *гукáюць* *Ива́на, Петра́* — утóплени́каў — и про́сяць: „Да́йце нам дашча“» [Полесский сборник, с. 132, Черниговская обл.]. Кликанье как причитывание упоминается и в причитаниях: «Мне припасть было, победнушке, тут ко матушке сырой земле, побудить да все *покликати* мне родительско желаньицо» [Барсов 1872, с. 70]. Таким образом, в контексте похоронного и поминального обрядов *кликать* могло означать «обращаться к покойнику», «звать», «причитывать», «говорить», «будить» и под.

Термин «кликать» широко известен и в свадебном обряде. И здесь ему свойственна широкая палитра значений, от общеязыковых до специально обрядовых. В некоторых местах (в частности) на Украине «*кліканне*», «*заклікання*» — это приглашение на свадьбу или для приготовления свадебных хлебов, когда родственники невесты и жениха или сваты обходят дома односельчан и зовут их на свадьбу, ср. укр. *скликать родичей на вісілья, кликать жінок на шишки*. Значение 'звать, вызывать' встречается и в других эпизодах свадебного обряда. В Тверской обл. невеста в начале бани *подкликала подружку*, т. е. исполняла короткий причет, обращенный к подруге: «*Подружка моя милая, подружка моя хорошая, ты ле-*

бедушка моя милая, расплети мою косу русую, ленту алую» [ТОРП, с. 115]. В Московской губ. жених, приехав на свадьбу и выкупая стол у подружек невесты, *выкликал невесту*: «*Анна Егоровна! Пожалуйте сюда!*» [Елеонская 1994, с. 202]. Как и в похоронном обряде, на свадьбе термин *кликать* может относиться к различным свадебным причитаниям невесты, порой весьма своеобразным. К примеру, у поморов на свадебном пиру невеста *кликала на байник*, т.е. в форме причета поименно благодарила родню за подарки, которые назывались «байник» [Бернштам 1983, с. 126]. Кроме того, дериваты *кликать* имеют в свадебном обряде значение 'оглашать', 'объявлять', ср. *оклик*, *окличка* 'объявление в церкви о предстоящем браке' [СРНГ 1987, вып. 23, с. 126].

На русской и в меньшей степени на украинской и белорусской свадьбе дериваты от *кликать*, *зукать* использовались для обозначения дружки (ср. *зўкала*, *оклика́ла*), который на свадебном пиру по очереди вызывал всех родственников и гостей, угощал их вином или наделял куском каравая, вслед за чем каждый из вызванных лиц произносил в адрес новобрачных благословение (родители) или благопожелание (родственники, гости) и одаривал их. В Ржевском у. Тверской губ. дружка за свадебным столом обращался к отцу невесты с такими словами: «„...подъз сюда к нам, скажи нам, що у вас будзить, хлеб с соллю, аль благословенне, аль кликанне?“ — „Кликанне“ — „Ну, коли так, — говорит дружко, — так пожалуй се нам златоя блюдо, толковый плат, золотую казну збирать“». Ставят после этого на стол блюдо и дружко *кличет по очереди* всех присутствующих, начиная с отца невесты [Шейн 1890, с. 484–485]. На Украине подобный ритуал назывался *окликать короваем* [ПА, Вышевичи Радомышльського р-на Житомирської обл.].

Обычай свадебного «окликанья» широко известен в столбовом обряде русско-белорусского пограничья. В начале свадьбы «около столба» исполнялась обязательная зачинальная песня, смысл которой — испросить благословения у Бога, Богородицы, свв. Кузьмы и Демьяна на проведение свадьбы и «злучение молодых»⁶. Примечательно, что песни, относящиеся в этих местах к началу свадьбы, почти всегда содержат не только прямое обращение к

⁶ О родстве таких свадебных песен и веснянок «Благослови, Боже, весну закликати» мы уже упоминали во второй главе.

Богу или святым, но и повторяющиеся возгласы с упоминанием их имен, как правило, завершающие песенный стих:

И баслови, боже, *Боженька*,
Эй свадьбу играти, *Боженька*,
И свадьбу играти, *Боженька*,
Эй начинати, *Боженька*...

[Торопецкие песни, № 22, Псковская обл.]

Призыв святого-покровителя может быть прямо эксплицирован в свадебной песне:

Батька родный, благаславейтя сваяму дитяти *Кузьму гукаци*,
Матка родная, благаславейтя сваяму дитяти *Кузьму гукаци*,
Батька хрястной, благаславейтя сваяму дитяти *Кузьму гукаци*,
Матка хрясная, благаславейтя сваяму дитяти *Кузьму гукаци*...

[Добровольский 1894, № 53, с. 37, Смоленская губ.]

По мнению Н. М. Никольского, «белорусский термин „гукаць“, соответствующий русскому „кликать“, „закликать“, является специальным термином для обозначения магического обряда призывания духов и богов... (ср. „гукание ясны“). В данном случае [в свадьбе. — Т. А.] дело идет о призыве или вызывании бога брака, замененного в христианскую эпоху святым Кузьмой» [Никольский 1956, с. 149]. Мы, разумеется, не склонны связывать кликанье непременно с «вызыванием духов и богов», однако общая звательная установка ритуалов, объединенных термином *кликать*, *гукать*, пожалуй, сомнения не вызывает. В связи же с «кликаньем весны» интересно то, что имя — адресат кликанья (*Бог*) — закрепляется в этих текстах в виде достаточно самостоятельных возгласов. Они не всегда связаны с текстом песни и могут менять свое место в нем, т. е. ведут себя почти так, как зачин весенних закличек.

Близкую картину можно наблюдать и в отношении календарных песен восточных славян, исполнение которых обозначается не как пение, а как *кликанье*. Это относится к колядкам и авсеневым песням, упоминание о которых содержится в известных поучениях и грамотах XVII в., направленных против языческих игрищ и ритуалов. К их числу принадлежит, в частности, грамота царя Алексея Михайловича от 16 декабря 1649 г., появившаяся в преддверии святочного периода: «ведомо нам учинилося, что на Москве наперед сего в Кремле, и во Китае, и в Белом, и в Земляном городех, и загородом, и по переулкам, и в черных и в ямских слободах по ули-

дам и по переулкам в навечери рожества Христова *кликали* многие люди *коледу* и *усень*, а в навечери Богоявления Господня *кликали плугу*». После этого перечисления в грамоте подобные действия записались: «Чтоб ныне и впред... колед и плуг и усеней не кликали и песней бесовских не пели...» [Владимиров 1896, с. 69]. Формула запрета почти дословно повторялась и в некоторых других грамотах и документах, как более ранних (первая треть XVII в.), так и более поздних. Приводимые в этих грамотах термины сохранялись в активном бытовании до самого последнего времени, ср. выражения *кликать коляду*, *кликать авсень*: «Накануне Нового года „кличут овсень“» [Мансуров 1930, № 276, Рязанская губ.].

Можно предположить, что термин *кликать* имеет отношение не столько к самим текстам колядных и овсневых песен, сколько к их восклицательно-назывным припевам или зачинам. В этой связи особого внимания заслуживает вывод А. Н. Розова о том, что «смысл припева в песнях календарно-обрядового фольклора сводится к выкрикам, в которых именуется праздник. Во многих колядках подобную роль играет не припев (его нет), а призыв, обращение или выкрик (инвокация): „Коляда! коляда!“ в начале песни. Обычно инвокация не связана с текстом песни» [Розов 1978, с. 46]. Примеров этого можно было бы привести множество:

Коляда, подай блина, коляда!
Не подадите блина, коляда!
Корову за рога, коляда!
Подадите блина, прочь пойдем, коляда!

[Селиванов 1902, с. 128]

Для авсневых песен (как и для колядок) характерно не только имя-припев, но и имя-инвокация, в целом аналогичные зачину-обращению в весенних закличках, ср.: «„Хозяин с хозяйкой, велите *овсень* прокликать“. — „Кличьте.“ — „Ой бай, *овсень*, мы ходили, мы гуляли по святым вечерам“» [Мансуров 1929, с. 11, Рязанская губ.]. Нередко колядные и овсневые песни изобилуют подобными выкриками, которые выступают одновременно и в роли зачина, и в роли припева:

Евсень, евсень,
Ходил по дорожке,
Нашел железку,

Евсень, евсень,
На што тебе железку,
Евсень, евсень...

[Добровольский 1906, с. 118, Рязанская губ.]

Возможно, что в колядных и авсеневах песнях рефрен или инвокация имелись уже во время появления указов XVII в.; это косвенно подтверждается, например, документом 1650 г., где говорится, что на святках «*кликки бесовские кличут*» [Акты исторические, с. 124]. Показательно и другое. Даже если исполнение колядных и овсеневах песен и не называлось *кликаньем*, оно, тем не менее, не было и пением в прямом смысле этого слова, а могло именоваться по-другому: «Чанные ворота, седая борода, *кричать ли коляду?* — Кричите» [Розов 1978, с. 27]; «В Рождество мальчики и девочки колядовали: „под окошком *хавкали*“ („гулом все кричали“): Коляда, коляда, накануне Рождества!... По окончании колядки все дети еще раз хором кричали: „Коляда-а-а!“» [Морозов, Слепцова 1993, с. 15]. Ср. также: «Усень не песня. *Усень кричат*» [Розов 1978, с. 36] в контексте приведенных во второй главе свидетельств о том, что весенние заклички — это не собственно песни, а также противопоставление *пения* и *кликанья* уже в указах XVII в.: «чтоб... колед, и плуг, и усеней *не кликали* и песней бесовских *не пели*» (см. выше).

Видимо, аналогичные восклицания (припевы или зачины) входили и в состав песен, именуемых в документах XVII в. «*кликаньем плуги*» (хотя никаких материалов об их бытовании в более позднее время неизвестно). Единственное, что мы могли бы привести в качестве аргумента, — это обнаруженный нами в Тенишевском архиве рязанский текст (названный там колядкой и исполнявшийся во время святок). Как и в приведенных выше колядках и авсеневах песнях, в нем возглас «Плуженька!» фигурирует как припев или зачин одновременно и при этом никах не согласуется с самим песенным текстом:

Плуженька, Плуженька!
Летела тут пава, роняла тут перья,
Плуженька!
Кому перья брати, кому собирать? — Имя рек.
Плуженька!
На что ему перья? — жене на подушку,
Плуженька!
— Ай, мороз, мороз, не велит долго стоять,
Велит скоро подавать.

[РЭМ, д. 1446, л. 23, Зарайский у.]⁷

⁷ Примечательно сохранение в этой инвокации формы жен. рода, сопоставимой с *кликали плугу*. Ср. также рождественское выражение *луг кликать* (воз-

Аналогичную роль играл припев «вьюнец-молодец (или: молодой)», «вьюница-молодица (или: молодая)» и во вьюнишных песнях, исполнявшихся в пасхальном обряде «окликанья молодых», совершаемом в *Кликунишино*, *Кликунишино* (т. е. в Фомино) *воскресенье* [Зеленин 1915, с. 651, костром.]. Провозглашая молодых «вьюнцом» и «вьюницей», их фактически принимали в следующую социовозрастную группу; об этом следующая вьюнишная песня:

Завтра рано поутру да окликальщики придут

Приокликати меня, да *приузывати* тебя,

Ну-ко будь, моя молодушка, окликанная...

[ГУ, coll. 31, п. 1, ед. хр. 1, № 7, Горьковская обл.]

Звательная семантика термина *кликать* обнаруживает в этом обряде еще одно из своих значений: через называние по имени вызвать существо события и тем самым воплотить его.

Приведем еще несколько характерных примеров. Русский обряд «окликанья Егория» состоял в том, что его участники обходили дома односельчан и пели под окнами ритуальную песню, начинающуюся с обращения к св. Георгию: «Егорий ты наш храбрый». В западнорусских областях исполнение пасхального тропаря «Христос воскрес», бытовавшего фактически в качестве календарной песни, называлось *Христа кричать*, что отражает как особую манеру его интонирования [Енговатова 1996, с. 73], так и выразительный в интересующем нас отношении припев, который во многих микротрадициях завершал песенную строфу: «Христос воскрес, сыне Божие!». Ср. в этой связи также укр. буковин. *кликати вородай*, *кликати вородайник*, относящееся к исполнению игровой песни «Воротарь», которая начинается с обращения «Воротарь, воротарь! — Нэма пана в дому» [Кутельмах 1995, с. 208].

В один ряд с подобными припевами, зачинами и инвокациями, видимо, можно поставить и «закликанье весны» — весь корпус весенних закличек с единым для них зачином «Весна, весна» («Весна красна!» и под.), исходной формой которых, как мы предполагаем, было обращение-клич. В пользу этой гипотезы говорит не только устойчивость зачина весенних закличек (противостоящая разно-

можно, искаж. *плуг*), прилагаемое к исполнению святочной колядки: «Луга за лугой. Друга за другой. Огни горят, вары кипят. — На что вары кипят? — Косу клепать...» [Московский фольклор, с. 222].

образию их мотивов), но и прямые свидетельства о том, что возгласения типа «Весна красна» могли бытовать и самостоятельно, без развивающего их весеннего сюжета. По материалам М. Ю. Зубова, например, в Климовичском у. Могилевской губ. «весну гукали в Великом посту. Начинали „призывом весны“: „Весна красна, теплое летечко“» [ИРЛИ, колл. 40, п. 1, № 61, л. 70]. В сборнике белорусских весенних песен приведена формула «Ох ты, вясна, ты красна», повторявшаяся во время «закликания весны» с небольшими сло-го-ритмическими вариациями [ВП, с. 126]. Характерна в этом отношении и закличка, записанная на Смоленщине, в которой зачинная формула практически не развивается в сюжет, а лишь меняется, судя по всему, под влиянием хороводного распева:

Весна красна, теплое летице,
Ой лели-лели, теплое летице,
Лето теплое, зима холодная,
Ой лели-лели, зима холодная.

[Харьков 1956, с. 2]

Известны единичные случаи, когда возглас «весна красна» не только открывал закличку, но и неоднократно прерывал ее, выступая одновременно в роли зачина и припева, как в этом полесском примере:

*Вясна красна,
Што ж ты нам
Вынесла?
Вясна красна,
А хлопчикам
По дудыцы,*

*Вясна красна,
А старым бабам
По пирожочку,
Вясна красна,
А деточкам
Да по яечку...*

[ПА, Рубель Столинского р-на Брестской обл.]

Иногда зачинная формула «Весна красна» отрывалась от конкретной заклички и начинала бытовать в качестве припева других весенних песен, как в пензенской песне, исполнявшейся на Троицу при «проводах весны»:

*Ой, ты, веснушка-весна, да,
Ты куда, весна, ушла,
Ой, весна, ой, красна!
Куда делася,
Да подевалася?
Ой, весна, ой, красна!*

[ИРЛИ, колл. 156, п. 1, № 17]

Наши наблюдения совпадают с мнением музыковеда Ф. А. Рубцова, предполагавшего, что «зародились веснянки, несомненно, в виде лаконичной призывной формулы, слова и напев которых вытекали из ее назначения» [Рубцов 1962, с. 138].

Впоследствии, вероятно, «весна» стала восприниматься как поэтический образ. Скорее всего это было связано с тем, что само слово «весна» осознавалось и употреблялось не в собственно ономастическом значении, а скорее имело характер вокатива. В этой связи обращают на себя внимание звательные формы зачина типа «*Весно, весно, весницо, що тобі, хлопчик, присниця?*» [ИИФЭ, оп. 7, д. 738, л. 67, Черниговщина]. При этом слово «весна» могло обозначать либо название времени года, либо имя персонифицирующего его образа.

В народной традиции песенные зачины и припевы могли восприниматься как имена собственные, ср., например, замечание В. Н. Добровольского о том, что «некоторые из припевов народ называет *божками*» [Добровольский 1905, с. 291]. Это, вероятно, и послужило основанием для приверженцев «мифологической школы», воспринимавших традиционные припевы как имена языческих божеств. Вспомним хотя бы свидетельство XVIII в., относящееся к г. Торопцу: «При начатии свадеб, влазя на высокие места, пели в недавних годах песни, призывая на помощь Ладу, Леню, Лелю, Полелю и прочих» [Иродионов 1778, с. 10–11].

Возглас «весна» дал толчок к формированию поэтического образа «весны», придания ей черт персонажа-деятеля, с чего, вероятно, и начался процесс «текстообразования» весенних закличек. В известном смысле имя-обращение «весна» оказалось свернутой фольклорной формулой, поскольку — в силу разнообразных мифопоэтических ассоциаций — оно уже содержало в себе если не правила развертывания целого сюжета, то во всяком случае импульс к такому развертыванию⁸. В свое время О. М. Фрейденберг относила к древнейшим «обряды инвокации, называний по имени, выкликаний и вызываний. В их основе, — писала исследовательница, — действо имени: акт воссоздания его [божества. — Т. А.]

⁸ Ср. у Г. И. Мальцева: «само имя собственное в фольклоре обладает внутренней семантической программой своего функционирования, т. е. является формулой» [Мальцев 1989, с. 52].

существа, его сущности, находящихся в имени... В них лежит смысл прибытия из отсутствия, смысл появления из исчезновений: называя по имени, первобытный человек возрождает сущность» [Фрейденберг 1936, с. 104].

Поэтическое олицетворение «весны» находило выражение в ее призыве (ср. императив «Приди, весна красная!» с последующим перечислением того, чего именно от нее ожидали: «с хлебом», «солью» и др.). Однако в основном это олицетворение получило форму условного диалога, который участницы обряда вели с пришедшей «весной». Конкретные мотивы весенних закличек (в отличие от их общего зачина-клича) сложились позднее, вероятно, уже в системе этнодиалектного членения восточнославянского континуума. Во всяком случае у нас нет оснований считать диалектные варианты весенних закличек результатом распада некогда единого текста.

Можно предположить, что тот же путь — от обращения-клича к развернутому песенному образу-олицетворению, проделали и многие другие календарно-обрядовые песни. Напомним в этом контексте о характерных обрядовых зачинах-возгласах типа «Семик честной», «Масленица», «Троица, лей-ля-ли», достаточно поздних, однако, возможно, отразивших архаическую традицию ритуальных кличей⁹. Развившееся впоследствии на их основе поэтическое содержание песен разных календарных групп (масленичных, троицких, колядок и др.) в каждом конкретном случае было связано с ходом того или иного праздника и обряда, с их персонажами. Этим во многом объясняется описательный характер большинства календарно-обрядовых песен: в колядках, например, рассказ о пути колядников и обходе ими дворов, во вьюнишних песнях — мифологизированное изображение молодой четы на фоне чудесного дерева, в купальских — костры, изгнание ведьм и т. п.¹⁰.

⁹ По мнению музыковедов, традиционные календарные рефрены-«кричания» «непосредственно связаны с интонацией зова-возгласа и концентрируют в себе магическую заклинательную функцию обрядовых напевов. Характерна их ритмическая и звуковая выделенность... Рефрены интонируются более напряженным звуком, «кричатся» [Дорохова 1988, с. 102].

¹⁰ Предположение о развитии поэтического содержания календарных песен из возгласа-апеллятива было высказано В. И. Елатовым применительно к купальским песням. По его мнению, тексты песен в значительной своей части развились на основе ритуальных кличей типа «Купало!», см. его замечание к одной



Выше мы уже упомянули о близости весенних закличек и авсeneвых песен, а также ритуалов «закликанья весны» и «кликанья авсeня». Авсeneвым песням не так давно посвятил специальное исследование В. Н. Топоров [Топоров 1993]. Обратим внимание на некоторые особенно значимые для нас наблюдения.

По мысли автора, авсeneвые песни, приуроченные к началу годового цикла, образуют в русской фольклорно-ритуальной традиции особую группу. В основе авсeneвых песен лежит двустипийный, одна часть которого содержит некий повествовательно-описательный мотив, а другая — возглас типа «Авсeнь!», «Усeнь!» и под. [Топоров 1993, с. 173]. Иными словами, в авсeneвых песнях (как и в весенних закличках) может быть выделена «эпическая, изъяснительно-сообщающая» и «апеллятивная, призывно-понудительная» части (соответствующая зачину закличек) [там же, с. 175]. Подчеркивая принципиальное значение ключевого слова-имени, зафиксированного в этих песнях (*Авсeнь* и под.), В. Н. Топоров обратил также внимание на связь Авсeня с конской темой: «Авсeнь или персонаж, с ним связанный... едет (собирается ехать) на коне» и т. д. [там же, с. 190 и далее], «отсылающую» авсeneвые тексты к мифоритуальным реалиям других индоевропейских традиций. Кроме того, автор отметил парность Авсeня («старый» Авсeнь и «молодой» Авсeнь); отвечающую противопоставлению старого и нового при смене Старого года Новым и сопоставимую «с персонифицированным конем и конским богом латышской фольклорно-мифоритуальной традиции Усиньшем...» [там же, с. 191–192], праздник которого отмечался ранней весной.

Наконец, напомним, что и сам ритуал исполнения авсeneвых песен, зафиксированный с XVII в., назывался *кликаньем* или *кричаньем авсeня* (*усeня*, *овсeня* и т. п.). По мысли В. Н. Топорова, «термины *кликать*, *окликать*, *закликать*, *окликанье*, *окликальщики* и под. не ограничиваются связью исключительно с А.-текстами

из купальских песен: «В первичных своих формах песня-напев могла существовать и как просто повторяющиеся кличи... Впоследствии в середину ее [между двумя кличами. — Т. А.] могли уже включаться разделы с определенным логическим содержанием: повествование, сообщение» [Елатов 1966, с. 105].

[авсеновыми текстами. — Т. А.], но распространяются и на исполнение масляничных, егорьевских (веснянки) и др. песен. Это обстоятельство, — пишет исследователь, — приобретает особое значение, поскольку очевидно, что „кликанье“ предполагает специфический исполнительский жанр, противопоставленный пенью» [там же, с. 184].

Даже беглого знакомства с перечисленными особенностями авсеновых песен оказывается достаточно для того, чтобы признать их близость к закличкам весны. Это и календарное значение обоих ритуалов («закликанье весны» и «кликанье Авсенья» маркируют начало сезона или года); ключевая роль имени-возгласа («Весна», «Авсень») в этих песнях; исполнительская характеристика жанра (*кликанье*); двучастная структура авсеновых песен и весенних закличек, соединяющих инвокацию-зачин и «эпически-повествовательную» части. Заслуживает внимания и «конская» тема, разрабатываемая главным образом в южнорусских весенних закличках (где «весна» изображается приходящей «на кобыле воронь», «на сивой кобыле» и др.), а также присутствие в украинских и белорусских текстах парных женских образов — «матери» и «дочери», «весны» и «весняночки», коррелирующих с многочисленными «старыми» и «молодыми» персонажами переходных календарных ритуалов (типа Бадняк/Божич).

И последнее. В восточнославянском этнокультурном континууме ареалы распространения обоих обрядов как бы дополняют друг друга. По замечанию В. Н. Топорова, зона бытования авсеновых песен «продолжает на восток балтийский ареал, но с перерывом в местах, потерявших в свое время связь с Русью (Белоруссия, Смоленская, Брянская губ.)» [Топоров 1993, с. 170]. Напомним, что «закликанье весны» известно как раз в этих местах, где нет «кликанья Авсенья», главным образом на территориях западно- и, отчасти, южнорусских областей, а также в Белоруссии, в то время как «кликанье Авсенья» характерно для среднерусских областей и Поволжья (Тульская, Рязанская, Московская, Владимирская, Нижегородская, Симбирская, Куйбышевская, Пензенская, Саратовская обл. и ряд др.), где в принципе отсутствует «закликанье весны».

Более того, на рязанских землях, где традиции обоих обрядов — *кликанья весны* и *кликанья авсенья* — вроде бы пересекаются, *кликанье весны* трансформировалось, причем весьма при-

мечательным образом. На Рязанщине, особенно в восточных районах (где, как известно, широко бытовало «кликанье Авсеня») не было «закликанья весны» как такового, в то время как его место занимал обычай «кликать (кричать) лето» [Ивлева 1996, с. 88]. Заклички назывались здесь «лето́» [Земцовский 1970, с. 579, Касимовский у.] и начинались с зачина-обращения к «лету», ср. например: «*Лето-лето*, вылазь из подклета! А ты, зима, иди туда...» [там же, с. 26, Касимовский у.]; «*Лета, лета*, пади сюда, а ты, зима, туда...» [Слепцова 1996, с. 30, Шацкий р-н]; «*Лето, лето*, иди сюда, а ты, зима, иди туда...» [Ивлева 1996, с. 89, Касимовский у.]. Такая замена ключевого для обряда имени — явление исключительное, совершенно нехарактерное для каких-либо иных восточнославянских территорий. Размышляя над его причинами, можно предположить, что в рязанской этнодиалектной зоне термины *весна* и *авсень* оказались в известном смысле изофункциональными. В пользу этого говорит не только то, что оба обряда и термина в ареальном плане находятся между собой в отношении дополнительного распределения, но также и вероятное этимологическое родство слов *весна* и *авсень*. На их этимологическую связь обращал внимание еще А. А. Потебня [Потебня 1887, с. 38, 41, 44]. Он считал *авсень* производным от *усень*, в свою очередь родственного литов. *aušrà* 'заря'. М. Фасмер, отвергая само это объяснение, тем не менее допускал этимологическую связь *авсень* и *весна*, но не через *усень*, а через посредство рус. диал. *овесень*, *обвесень* [Фасмер 1964/1, с. 59], ср. рус. диал. *обвесениваться*, *обвесеница*, *обвесень*, *обвесенеть* и др. [СРНГ 1986/21, с. 358–359]. Мы полагаем, что именно это обстоятельство привело к вытеснению имени «весна» именем «лето», поскольку *весна* как обрядовый термин оказалось изосемантично *авсень*, также функционирующему в качестве календарного термина.

Подобная дистрибуция обрядов («закликанья весны» и «кликанья авсеня») и песен (весенних закличек и авсеневаых песен), столь близких друг другу в календарном, жанровом, структурном и семантическом отношениях, заставляет задуматься над тем, нет ли в истории этих обрядов более определенных точек соприкосновения, указывающих не только на типологическое сходство, но и на генетическую связь.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

**СЛОВЕСНЫЕ ПОЕДИНКИ
В ВЕСЕННИХ ОБРЯДАХ И ФОЛЬКЛОРЕ
ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН**

При знакомстве с восточнославянским обрядом «закликанія весны» и шире — всем комплексом восточнославянского весеннего фольклора привлекает к себе внимание антифонно-диалогический компонент, присущий и фольклору, и ритуалам весеннего цикла. Антифонно-диалогический компонент находит выражение в самых разных фольклорных и обрядовых формах. Как писал в свое время М. Грушевский, «весняні пісні в значнім числі виявляють... діалогічну, драматичну конструкцію — *се їх спеціальність*. Драматичний сей зародок, одначе не розвинувсь у нас так, як у греків аналогічний зав'язок діонісієвих гриц. Але в кількох піснях він виступає дуже гарно і змістовно» [Грушевський 1993, с. 201].

В «закликанні весны» антифонно-диалогический компонент воплотился в фактуре самой заклички и приобрел форму условного диалога между участниками обряда и призываемой «весной». Заметим еще раз, что вопросно-ответное построение весенних закличек (наряду с зачином и термином «кликать/гукать») относится к трем наиболее устойчивым составляющим «закликанія весны», конституирующим жанровую группу весенних закличек. При этом монологическое исполнение закличек ни в коей мере не нивелировало диалогичность самого текста, и она прекрасно осознавалась исполнительницами. В некоторых описаниях исполнительницы, пересказывая содержание закличек, актуализировали их вопросно-ответное построение, ср., например, в таком пересказе: «Вийдуть бывало девчета на двир и спевают. Спевалы, що: „Весна, што нам принєсла?“ — *Одвєчає*, що: „Решето бобу и кросєн гыбу, а девчєтєм красу“» [ПА, Онисковичи Кобринского р-на Брестской обл.].

Позиции участников этого диалога маркировались и в самом тексте заклички: в вопросе появлялись местоимение 1-го л. мн. ч. «мы» («нам»), относящееся к исполнительницам закличек, и местоимение 2-го л. «ты», обозначающее лицо, которому вопрос адресован; ответная часть открывалась местоимением 1-го л. ед. ч. «я», что придавало тексту характер естественного диалога: «Ой, красная вєсна, нїє *ты* нам принєсла? — *Я тє* принєсла, щє з роду носыла:

дэвкам по веночку, хлопчыкам по дудоцэ...» [ПА, Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл.].

В литературе уже высказывалась мысль о том, что вопросно-ответная композиция традиционных весенних закличек «находится в генетической связи с драматизированной формой обряда» [Аникин 1970, с. 35]. Это суждение было скорее гипотезой, поскольку прямых свидетельств об исполнении весенних закличек двумя хорами почти нет, за исключением сообщения А. В. Терещенко, относящегося к Смоленской губернии: «Дети, девицы и пожилые женщины влезают на крыши домов, скотных сараев или сходятся на гору, где кличут весну: „Красная весна, что нам несешь?“. Другие им отвечают: „Красное лето, теплое лето!“» [Терещенко 1848, с. 9]. Тем не менее то обстоятельство, что вопросно-ответная композиция закличек сохраняется в большинстве известных вариантов, наводит на мысль, что диалогическая форма отражает общую черту весеннего обрядового фольклора.

Это предположение подтверждается наблюдениями музыковедов, касающимися мелодического строя весенних закличек. В. И. Елатов обратил внимание на то, что диалогических закличках ритмическая и мелодическая структура зачина-вопроса и ответной части отличаются друг от друга. Исследователь объяснял это тем, что «запев-вопрос исполнялся одной певицей, которая свободно строила ритмическую канву напева. В ответе выступал хор, и это, естественно, требовало уже более согласованных спевов» [Елатаў 1979, с. 53]. Несколько раньше С. В. Мишанич отметил, что украинские веснянки состоят как бы из двух частей: первой — свободной, напевной, в плавном ритме (предположительно исполнявшейся, как писал С. В. Мишанич, «ведущим») и второй — быстрой, в строгом ритме, очевидно, для хора [Мишанич 1976, с. 16]. По мнению З. Я. Можейко, для весенней поэзии была «весьма характерна... диалогическая его [текста. — Т. А.] подача (связанная с весенними переключками голосов, выполняющими в календарно-песенной системе ритуальную и эстетическую функцию)» [Можейко 1985, с. 75].

И в России, и на Украине, и в Белоруссии сам обряд «закликанья весны» порой принимал ярко выраженные конфликтно-диалогические формы. Это могла быть, к примеру, перебранка между соседями или между девушками и парнями, иногда называемая «кликаньем», или «гуканием весны». Так, в Костюковичском р-не

Могилевской обл. о встрече весны рассказывали следующее: «Ранняя вясной збіраюцца жанчыны і вясну гукуюць: „Ой, вясна, вясна, што ты нам прынясла? Дзевачкамі па яечку, хлопцам па скулечку, дзейкам па булцы, хлопцам па скулцы“. Хлопцы пяюць з іншымі пажаданнямі: „...Хлопцам па булке, дзейкам па скулке“» [ВП, с. 130, 509]. «Закликаньем весны» мог называться также диалогический способ исполнения лирических песен (обмен куплетами); песенный диалог двух хоров, находящихся в удалении друг от друга; перекрикивание и перегукивание между разными частями села или соседними хуторами и т. д. Именно такой случай исполнения весенней хороводной игры «Просо сеяли» описала со ссылкой на архивные могилевские материалы З. Я. Можейко: «Весной на Благовещение выходили на улицу. Шли *кругом, а не стенками*. Пели, кто сильнее, и спрашивали у соседней деревни: „Вы слышали нас? — Слышали. — И мы вас слышали“. Это гукали весну. А на завтра пели еще крепче, чтобы еще больше было слышно» [Можейко 1985, с. 25]. Обратим внимание, что «перепевка» с соседями воспринималась исполнителями именно как «гукание весны», антифонная основа которого нас сейчас и интересует.

Внимание собирателей, работавших в областях, где бытовал обряд «кликанья весны», не раз привлекала к себе антифонная манера исполнения весенних песен. По наблюдениям Е. Р. Романова, в Рогачевском у. Могилевской губ. девушки разделяются на две партии, занимают два пригорка, где уже просохла земля, и там «гукуют весну» — «друг дружки голас падають» [Романов 1912, с. 147]. Судя по современным записям, эта традиция сохранялась на Могилевщине до самого последнего времени: *гукая весну* на Благовещение, девушки и парни шли на возвышенности за селом, рассаживались там небольшими группами на некотором удалении друг от друга и начинали петь: «Адсколь адгалосак — туды, а адтуляцьки — сюды» [ВП, с. 499]. По сообщениям З. Радченко, в Гомельском у. «все молодые девушки вечером по окончании своих работ становятся группами на берегу реки, иногда даже на „взгорке“. Эти группы устанавливаются на далеком расстоянии одна от другой; когда одна группа закончит свой куплет и едва стихает ее последняя нота, тогда в отдалении другая группа продолжает следующий куплет. Такое распевание веснянок носит у них название — „вясну гукати“» [Радченко З. 1888, с. XXII]. Почти вторил

этому А. К. Сержпутовский, сообщавший, что диалог хоров был формой «закликаяния весны»: «Калі на Саракі прападзе сьніг, та дзеўкі ходзяць у ліес рваць сон да другія квіеткі... да паюць піесьці, стаўшы далеко адна кучка от другое. Яны паюць і перагукваюцца праміж сабою... Так і кажуць, што дзеўкі *завуць весну*» [Сержпутоўскі 1930, № 1038, слудкое Полесье].

Диалогическое начало, таким образом, не только служило приметой поэтического облика весенней заклички, но и было актуально для обряда «закликаяния весны» в разных восточнославянских традициях. Это неслучайно, так как антифонное начало, как нам удалось установить, присуще не только весенним закличкам и веснянкам, а также широкому кругу масленичных, юрьевских, троицких и купальских песен.

При знакомстве с восточнославянским весенним фольклором мы обратили внимание на обширный пласт песен, весьма однотипных по содержанию. Это корильные или корильно-величальные песни, в которых присутствовала критика в адрес жителей соседнего села, а также девушек и парней, иногда дополняемая величаниями в свой адрес. При всем разнообразии сюжетов этих песен они производили на редкость целостное впечатление. Выяснилось также, что наряду с развитыми песенными сюжетами такого рода, в весеннем фольклоре есть немало кратких песенок (скорее даже — песенных реплик), исполнявшихся не одной группой певцов, а разыгрывавшихся в форме диалога двух или нескольких хоров, которые, находясь на расстоянии друг от друга, обменивались песенными «репликами», имеющими по преимуществу корильный характер, если можно так выразиться, «переругивались» между собой.

1. Тематика и сюжеты

Для начала посмотрим, что представляют собой эти корильные (корильно-величальные) весенние песни. Судя по составу их исполнителей и тематике, различаются две группы таких текстов. Это, во-первых, песни, посвященные жителям соседнего села и непосредственно им адресуемые (назовем эту группу «противостоянием, или перекличкой сел»), и, во-вторых, песни, в которых девушки и парни высказывали взаимные оценки (тема соперничества полов).

§ 1. Переключка сел

О «переключке сел», к сожалению, до сих пор писали очень мало. П. А. Гнедич сообщал из Полтавской губ., что весной девушки «с бугра поют веснянки про „челядь“ соседнего „кутка“» [Гнедич 1915, с. 103], а В. П. Милорадович подчеркивал, что «главное содержание веснянок: призыв девчат и парней на улицу, насмешки над отдельными лицами, *соперничество улиц, кутков и сел*» [Милорадович 1897, с. 62]. З. Я. Можейко среди поэтических мотивов, общих для разных календарных циклов весенне-летнего времени, называла и «любовно-бытовые с шутливыми противопоставлениями своего и чужого села...» [Можейко 1985, с. 119].

В основе такого рода песен — противопоставление соседних деревень, хуторов или улиц, а также их жителей (главным образом — девушек). Нами выявлено более пятнадцати песенных сюжетов, посвященных этой теме и представленных сотней опубликованных и архивных вариантов.

Веснянки или другие календарные песни (иногда имеющие форму коротких песенных реплик), адресованные жительницам соседнего села, всегда подчеркнута негативны и оскорбительны: они касаются внешности, девичьей чести и т. д.:

*Летела гуска с гусенятами,
Каменские девки с байстренятами.*

[ПА, Челхов Климовского р-на Брянской обл.; Каменка — соседнее село]

*Ой, летілі куроп'яти да все кривоп'яти,
На Русомаківській да улиці дівки череваті* [т. е. беременные].

[Ясенчук 1978, с. 61]

Песенки такого рода могут состоять из нескольких «корильных» мотивов, как правило, воспроизводящих одну и ту же синтаксическую схему:

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

[ИИФЭ, оп. 2, д. 110, л. 39, Киевская обл., Гутники — соседнее село]

Поругание девушек соседнего села зачастую дополняется своеобразными самовеличаниями:

Летять гуси, летять гуси, та все жоутоноги,
Ой, на тім кутку Задубівці дівки клишоноги,
 Летять гуси, летять гуси, та все сизокрили,
На сім кутку на Радківці дівки чорноброви.

[Гнедич 1915, с. 108]

Предметом спора между жителями соседних сел и хуторов были достоинства и недостатки молодых людей:

Летіли гуси бадратії,
В Хвастійці хлопці шмаркатії,
 Летіли гуси сизокрили,
В Фесюрах хлопці чорноброві.

Letily husi bedratyji,
W Jaruni chłopcy zubatyji,
 Letily husi białokryłci,
Jurkowski chłopcy czornobrowi.

[ИИФЭ, оп. 7, д. 754, л. 38,
 Фесюры Белоцерковского р-на
 Киевской обл.]

[Kopernicki 1887, s. 182, Звягельский у.]

Противопоставление «того кутка» — «этому» соответствует корильному и величальному фрагментам песни, из чего следует, что и корение, и величание на самом деле исходят от одного поющего коллектива, ср. смоленскую веснянку:

За лесым сабаки брешуть,
 Купчихи едуть, купчики едуть,
Чарнила вязуть Далги-Нийськім деўкам.
 — На што им чернила? — яны й так чорны.
 За лесым сабаки брешуть,
 Купчихи едуть, купчики едуть,
Красила вязуть Каблукоўскім деўкам.
 — На што им красила? — яны й так красны.

[Добровольский 1903, с. 128]

Песни, восходящие, по нашему мнению, к традиции словесных поединков между селами, могут состоять и из одной похвальбы, как, например, в житомирской купальской песне:

В Гуничах пуд вэрбами,
 Стуют коні осідлани,
 Тільки съести, проехати,
 Гуницьких деуок одв'єдати,
 Гуницьки д'еуки убогие,
Крают хусти шовковие,
Подарочки с китایочки,
Гуницьки д'еуки — паняночки.

[Кравченко 1911, с. 14]

Экспозиционная часть весенних песен, принадлежащих к традиции противостояния сел, может разрастаться, так что «оценочные» (величальные или корильные) мотивы отодвигаются в ней на самый конец. Случается, что это вступление находится в прямой зависимости от того, в каком именно календарно-песенном цикле она исполняется. В песнях, приуроченных к Юрьеву дню, оценочные мотивы предваряются традиционно юрьевским вступлением, в частности, описанием св. Юрия, который приезжает на коне, диалога св. Юрия и его матери и др.:

Што у тереми стучиць, гручиць?
Юрья святы церем пешиць.
Што у тереми плачиць, кличиць?
Юрьева мати доньку казниць.
— Ай, де, донька, венчик дзела?
— Ехаў, матка, князь Василій,

Схопіў, матка, рут венчик,
Повез, матка, своим дзеўкам,
Своім дзеўкам Сталупкім.
*У их голоўкі, як колотойкі,
У их рубашкі посконныя,
У их кабаты лубяныя...*

[Шейн 1887, с. 171–172]

Корильные и величальные мотивы существуют в таких песнях достаточно самостоятельно, вне связи с экспозицией, что приводит к различным сюжетным нестыковкам и несообразностям. Тот или иной песенный сюжет или ведущий мотив в них — лишь повод для выражения негативного отношения к «чужим», обычно — к ближайшим соседям, для их хуления и поругания. Наверное, поэтому отрицательные характеристики в весенних песнях предельно стереотипны и даже однообразны, а способы их выражения — самые незамысловатые (прямая оценка, сравнение, синтаксический параллелизм).

В корильных песнях явно преобладают грубо натуралистические образы. Вот так, например, описываются жители соседних сел (приведем лишь отрицательные характеристики): *внешность девушек* — «курносые», «кривоногие», «клешоногие», «бледные, без румянца», «косые и босые», «как воробны», «как совоньки», «у них головки, как колотовки, как бороны»; *внешность парней* — «шмаркатые», «с червями в носу», «паршивые», «горбатые»; *характер, занятия* — «с байструками», «череватые», «девушки неверные», «девки-лентяйки», «чешут голову бороной»; *одежда* — «з лопаху хвартушек», «рубашки посконные», «споднички пеньковые», «рушники из крапивы», «в отрешках»; *доходы, еда, достаток* — «мужики богатые — соломы секут, пироги пекут», «смолу

топят, дочек отдают», «деготь гонят, сынов женят», «на рынке мусор и полова»; *занятия жителей* — «охотники забили крысу, сверчка, жабу», «сеют пшеницу — вырастает трава»; *облик села, улицы* — «улица грязная», «заросла крапивой», «зацвела полынью», «там никто не гуляет»; *местные события* — «девять девок родили, а десятая крестила», «девять девок ховают, а десятая помирает», «восемь девок кнутом бьют, девятую вешают, десятую в огне жгут» и т. д.

Мы можем назвать лишь несколько песен, в которых оценочный «замысел» реализован на уровне целого сюжета, а не отдельных мотивов и прямых характеристик:

Ой, ты Семочка Семеночка,
Ты стругай стружки, пушай на воду,
Под тую ж дзереvню, под *Обухаво*,
Ну в той же дзереvни и стрельцы и бойцы:
Як забили ж ены *крысу с крысенятами*,
Понесли ж ены до свойго пана,
До своего пана, Петра Васильича.
«Петр Васильич, к вашей милосьци!
Ой, забили ж и мы крысу с крысенятами».
Ой, и им же ен да пожаловаў:
Ой, по *сто киев да по тысячи...*

Уж ты Семочка Семеночка,
Ты стругай стружки, пушай на воду,
Под село *Прудки, где мы живем*,
Ну в том же селе и стрельцы-бойцы:
Як забили ж ены *лося с лосенятами*,
Понесли ж ены до свойго пана,
До свойго пана, Петра Васильича.
«Петр Васильич, к вашей милосьци!»
Ой, и им же ен да пожаловаў:
Ой, по *сто рублей да по тысячи.*

[Шейн 1887, с. 129-130]

Среди украинских веснянок, объединенных традицией противостояния сел, есть песни, в которых корильные и величальные мотивы объединены в одном тексте и самостоятельно не исполняются. Это своего рода песни-сравнения, что отражается в их построении: зачин или экспозиция здесь обычно отсутствуют, и песня начинается с упоминания конкретного села (улицы, хутора):

Щой на *нашей на улиці*,
Що на *нашей рівні*,
Вигравали парубінта
Вороними кіньми,

Що на *тіі Задубівці*,
Що на *тіі кручі*
Пагубили парубьята
Постоли й онучи.

[Гнедич 1915, с. 104,
полтав.]

В *Максимовичах* на риночку
Смиття та полова,

В *Королиўцах* на риночку
Любая розмова.

[ИИФЭ, оп. 7, д. 720,
л. 39, чернигов.]

Несколько слов о том, как организован сюжет подобных песен, оценивающих недостатки и достоинства жителей соседних сел. Песня состоит обычно из двух частей. Первая представляет собой зачин (или развернутую экспозицию), в который каждая локальная традиция вводит местные топонимы — названия соседних сел, хуторов или улиц. Во второй части песни с разной степенью подробности описываются недостатки (достоинства) их жителей. Именно благодаря разным зачинам и экспозиционным частям формируется многообразие песенных сюжетов переключки сел (Указатель 2), поскольку «оценочные» мотивы в них, как мы уже говорили, достаточно однотипны и с большими или меньшими вариациями «кочуют» из песни в песню. Тем не менее и это разнообразие зачинов только кажущееся. На самом деле вводные фрагменты большинства известных нам песен этой тематической группы могут быть сведены к двум вариантам.

Первый — «некто приближается к селу, видит их жителей, оценивает их»:

— «Семушка, стругай струги, пускай на воду, плыви к селу (название), где девушки..., молодушки... и т. д.» (смоленские записи);

— «Под деревом стоят кони, на них можно сесть и поехать в соседнее село, посмотреть и посватать тамошних девушек, они...» (украинские, белорусские записи);

— «Мать ругает дочку за то, что та потеряла свой венок; дочка отвечает, что венок забрал князь Василий и повез венок девушкам соседнего села...» (белорусские записи);

— «За лесом лают собаки, гремят колеса, в село едут купцы и везут товар для тамошних девушек...» (смоленские, белорусские записи).

Второй вариант экспозиционной части — «над селом летят птицы и видят, что там происходит»:

— «Летят гуси и удивляются, какое село они видят: там девушки...» (украинские, белорусские, брянские записи);

— «На горе стоит церковь, на ней сидит птицы, она видит, что происходит в соседнем селе» (белорусские, смоленские, курские записи);

— «Около колодца купались три голубя; купавшись, они полетели к соседнему селу и увидели, чем занимаются его жители» (смоленские записи);

— «Орел летает над полем соседнего села» (смоленские записи);

— «У черного соболька или гулюшки спрашивают, где он летал и что видел; он был в соседнем селе...» (калужские записи);

— «Голубь летает около терема и слушает, что в тереме говорят, кого ругают и кого хвалят» (курские записи).

Такая устойчивость лейтмотивов экспозиционной части, а также то обстоятельство, что все они подчинены одной цели — создать эффект «присутствия» в том локусе, который описывается и оценивается, как бы приблизиться к нему, — вероятнее всего указывает на единство этой песенной традиции в ее белорусских, украинских, западно- и южнорусских вариантах. А кроме того, рискнем предположить, что взгляд на соседнее село «с птичьего полета», о чем идет речь в части песенных зачинов, возможно, отражает особенности исполнения весенних песен с возвышенностей, их непосредственную адресованность тем, о ком говорится в этих песнях, т. е. иными словами, указывает на прямой диалог с противоположной группой исполнителей.

§ 2. Соперничество половозрастных групп

На протяжении последних ста лет словесные поединки между девушками и парнями неоднократно привлекали к себе внимание всех тех, кто занимался весенними песнями. О теме «вражды девиц и парубков» в украинских веснянках упоминал А. А. Потебня [Потебня 1883, с. 115]. А. Н. Веселовский обращал внимание на антифонный характер распева веснянок: «Иногда вместо одного хора, — писал он, — выступало два, отвечавших друг другу при естественном усилении диалогического момента. Так, в малорусских веснянках имелись в виду *хоры девушек и юношей*» [Веселовский 1913, с. 96]. Много позже Ф. А. Рубцов, отмечая тематическое разнообразие смоленских весенних песен, указывал на «игровые мотивы в характере „дразнилок“, в которых, поскольку веснянки пелись по традиции девушками, высмеивались парни» [Рубцов 1962, с. 131]. В ряде работ эти песни считались принадлежностью купальского цикла¹. К примеру, В. К. Соколова, рассматривая эпизо-

¹ В принципе это вполне закономерно. Соперничество девушек и парней в данном случае наслось на целый комплекс купальских ритуалов и песен, разыгрывающих эротическую, матримониальную и любовную тематику: песни с мотивом инцеста и коитуса, эротические игры, свобода поведения, травестиизм,

ды ритуальной борьбы девушек и парней за купальское деревце, отмечала, что «борющиеся стороны перебрасывались коротенькими насмешливыми песенками и остротами» ([Соколова 1979, с. 233]; аналогично см.: [Можейко 1985, с. 77])². Поэтическим особенностям подобных белорусских песен посвящен целый раздел в обстоятельной монографии А. С. Лиса [Ліс 1974, с. 129–137]. К сожалению, автор рассматривает эти песни вне связи с ритуальным контекстом, полагая их преимущественно юмористическими. Не совсем ясно также, почему исследователь обошел вниманием аналогичные веснянки, кстати, превосходящие купальскую группу и общим количеством записей, и числом поэтических сюжетов.

Так же, как и в предыдущей группе песен, здесь мы встречаемся с параллельным бытованием корильных песен, адресуемых противоположному полу (девушкам и парням), величальных (посвященных самим себе), а также двунаправленных — величально-корильных или корильно-величальных. При этом корильные (равно как и величальные) песенки, адресованные девушкам и парням, почти дословно совпадают в рамках одного и того же сюжета. А. С. Лис справедливо объясняет это тем, что «в словесной песенной пикировке на Купале девушки и хлопцы использовали иногда один текст, соответственно его оформляя, варьируя в

гадания о замужестве и мн. др., и тем самым обрело дополнительный импульс к развитию именно в купальском цикле (см.: [Агапкина 1995б]). С эротической и матримониальной тематикой связывал купальские песни о соперничестве полов и А. Я. Краков — автор единственной работы, посвященной интересующим нас песенным сюжетам (см.: [Краков 1913]).

² Ср., например, такое описание, отражающее реальную борьбу девушек и парней за обладание купальским деревцем и раскрывающее ту основу, на которой складывались и исполнялись песни на тему соперничества полов: «Девицы выбирают длинную палку, надевают на нее веник, выбегают с палкой на улицу и припевают различные насмешки насчет парбовок:

Купайла Ивана,
Сучка в борщ упала,
Хлопці вытягали,
Зубы поломали...

Парни, услышав эти насмешки, подкрадываются к девицам, нападают на них, отнимают у них палку с веником, веник разрывают на куски, а палку переламывают и все это разбрасывают по улице; или же сами берут палку с веником и в свою очередь подсмеиваются таким же образом над дивчатами» [Петров 1871, с. 345]. О купальских поединках между девушками и парнями см. также: [Камінський 1927, с. 17].

согласии с характером адресата» [Ліс 1974, с. 137]. Это нетрудно заметить при сравнении двух корильных версий одной песни, адресованных девушкам и парням:

Куди ідеш, Іване? — На ярмарок, у піщані.

А що везеш, Іване? — Копу *дівчат*, мій пане.

А по чому, Іване? — *По три на грош*, мій пане,

Шо ж так *дешева*, Іване? — *Кепський*³ *товар*, мій пане.

([Українські народні пісні, с. 60], поют парни)

Куда идеш, віряне, — на ярмарок, мій пане.

А што везеш, віряне, — *три парубки*, мій пане.

А по чому парубок, віряне? — *за три шельги парубок*, мій пане.

Ой, чого так *дешіва*, віряне? — *бо лидачий*⁴ *парубок*, мій пане.

До роботи ни дуже, ни дуже, на улицу чим дуже, чим дуже.

([ИИФЭ, оп. 7, д. 743, л. 209, Киевская обл. Таращанский р-н], поют девушки)

По сравнению с «переключкой сел», песенные сюжеты на тему соперничества девушек и парней более разнообразны и многочисленны⁵; их образная система богаче и «изысканнее», чем у песен, о которых мы говорили выше. В целом они не оставляют того впечатления «спонтанности» и сиюминутности, которое возникает при знакомстве с традицией переключки сел.

Посмотрим, какие темы более всего характерны для этой песенной традиции и как оценивают друг друга девушки и парни.

1. Девушки и парни описываются как *товар*, противопоставленный по своей цене: «дешевы», «по шелегу», «по грошу», «девять на грош, десятый в придачу», «по три на копейку, четвертый в придачу», «на шелег по десять», «по сто на цибульку», «один молодец — дров костер, другой молодец — лык пучок, третий молодец — дегтю кувшин», «по семи молодцев на овсяный блин», «две девушки дают на денежку, четыре на копеечку, пятую в придачу»; или — «дороги», «по сто рублей коса, по тысячи краса», «по сто рублей девка, по тысячи коса».

³ Т. е. скверный.

⁴ Т. е. ленивый, беспутный.

⁵ В нашем распоряжении имеется около пятнадцати песенных сюжетов, разрабатывающих эту тему. Они представлены более чем двумястами записями.

Эти мотивы вводятся в песню с помощью нескольких зачинов, разрабатывающих тему торга:

— «Под деревом сидит женщина, качает ребенка и спрашивает, что на рынке дешево, что дорого» (смоленские, вост.-белорусские записи);

— «Разговор пана с торговцем, везущим на рынок дешевый или дорогой товар» (украинские, вост.-белорусские записи);

— «Купцы, идите к нам, у нас есть дешевый (дорогой) товар» (гомельские записи);

— «В саду кукует кукушку и рассказывает о том, что на рынке дорого, что дешево» (витебские записи);

— «По городу клич кликают, спрашивают, что дорого, что дешево» (сев.-русские записи).

Зачины эти разнообразны не только по составу мотивов, но также и по своему размеру: от коротких одно- или двустиховых, до весьма пространственных и связанных с последующими оценочными мотивами достаточно условно:

У ворот, ворот ли,
У ворот винограда,
Там дивного много,
Дивней того нету.
Сестра сестру будит,
Меньшая большую:
— Вставай, сестра, рано,

Гладь головку гладко,
Плети косу дробно.
Поди, поди, сестрица,
Поди во торжок,
Спроси, спроси, родная,
Что во торгу дорого!
Дороги девушки...

[Соболевский 1902, № 418, Курская губ.]

Обычно такие песни функционируют в качестве веснянок, очень редко — купальских. В отличие от большинства других песен на тему соперничества полов или переключки сел, эта известна не только на Украине и в Белоруссии, но также активно воспринята русской фольклорной традицией (на западе, севере, юге России, вплоть до Поволжья). В России она прочно вошла в цикл весенних хороводов, а на Русском Севере исполнялась как посиделочная (зимняя) (см. Указатель 2). В русских вариантах сюжетная обособленность зачинов и их чужеродность оказались еще более заметны. Ср. в этой связи два зачина, один из которых заимствован из былины: «С-под ели река прошла, сыром бором быстра протекла, подо все города подошла, под Казань и под Вострахань, под Сибирь из-под Вологды, *сдешевели красны девушки...*» [Студитский 1841,

с. 79, Олонецкая губ.]; а другой из свадебной песни: «Через речушку жердинушка лежала, через быструю тонка гибка лежала, как никто по той жердинке не перейдет, а одна красна девица переходит, за собой она девиц переводит: *Ах, как что в торгу сдешевело?*» [Со-болевский 1895, № 472].

II. Вторая тема — соперничество девушек и парней по *красоте*⁶. Эти песни заметно отличаются от остальных. Во-первых, они известны главным образом на Украине (имеются лишь единичные белорусские фиксации); а кроме того, они явно принадлежат девичьему репертуару, поскольку похвальба в них всегда адресована девушкам, а поругание — парням. Среди имеющихся записей песен о девичьей и «хлопецкой» красе преобладают двусоставные, в которых вслед за величальной частью следует корильная (или наоборот). Как самостоятельные песни поругание и похвальба встречаются очень редко. В жанровом отношении это по преимуществу веснянки, гаивки, т. е. песни, исполнявшиеся в составе весенних хороводов.

Описание «красы» — как в положительном, так и в отрицательно-ироничном смыслах — очень детализировано. Оно основано на поэтическом образе «красы» как материального объекта. «Девичья» (или «панянская») краса противопоставляется «хлопецкой» по целому ряду признаков: она «в пиве, меду/мази мочена», «на Дунае/в луже стирана», «в вине/дегте крахмалена», «на шнурке/на терновом кусте повешена», «на солнце/ветру сушена», «в сундуке/в гробу спрятана», «ключиком/кочергой замкнута»; «в вине/смоле утопает»; «в дегте/меду, золоте выплывает»; «как летняя/зимняя роса»; «тепленькая/зимненькая»; «атлас да китайка/ни мех, ни рогожа, глядеть непригоже».

Песням, развивающим эту тему, присуще разнообразие зачинов, распадающихся на две группы:

— Некто приносит или открывает «панянскую/хлопецкую красу»: «А уже весна воскресла, что ты нам принесла?...» (Зап. Украина); «Течет река по горам и долинам, несет панянскую/хлопецкую красу» (единичные укр. и бел. записи); «Юрий (Юрай, Урай) зовет мать и просит ее выпустить росу — панянскую/хлопецкую красу»

⁶ См. подробно: [Потебня 1883, с. 113–120].

(Волынь; юрьевские); «Юрьева мати отмыкает землю и выпускает росу — панянскую красу» (Гомельщина; юрьевские).

— Строительство преграды на пути птицы, которая может прилететь и унести «панянскую/хлопецкую красу»: «По дому ходит ключница, звонит ключами, будит сторожа, приказывает ему хорошо стеречь дом и запереть его, чтобы не залетела птица, не унесла панянскую/хлопецкую красу»; «По городу ходит пан, будит слуг, приказывает им „городить город“, чтобы не залетела птица, не унесла панянскую/хлопецкую красу»; «Девушки и молодичи строят терем без окон, чтобы в него не залетела птица и не унесла панянскую/хлопецкую красу».

III. Еще одна тема, весьма популярная в весеннем репертуаре украинцев и в меньшей степени белорусов, — описание *пищи* (*напитков*) двух половозрастных групп. В песнях широко используются подчеркнуто натуралистические зарисовки, сравнения и образы. Кроме того, в отличие от тем, о которых шла речь до сих пор, эта буквально пестрит сюжетами, обычно — короткими, сводимыми к одному-двум мотивам. Вот характерная купальская песня:

На Ивана на Купайла
Жаба в борщ упала,
Дівки не поспіли,
Хлопці жабу з'їли.

На Ивана на Купайла
Гуска в борщ упала,
Хлопці не поспіли,
Дівки гуску з'їли.

[Дей 1963, с. 431]

Жанровая принадлежность песни отражается в ее содержании (ср. упоминание в них «Купалы», купальского костра, тема калечения животных в купальскую ночь и под.).

Назовем основные песенные сюжеты, разрабатывающие эту тему:

— «Почему девушки/парни красивые/бледные: они поели пирожки/помой, посыпали их сыром/пеплом и т. д.» (веснянки, пасхальные хороводные; украинские записи);

— «Рубят дрова и разводят костер; на нем варят кашу, в которую кладут жабью, котиную, песью/утиную, куриную или свиную лапу» (веснянки, гаивки, пасхальные хороводные; украинские записи);

— «На Купалу в борщ к девушкам/парням падает утка, курица/жаба, собака» (купальские; украинские записи);

— «Идут девушки/парни, пьют мед/смолу» (купальские, маслянные; белорусские записи);

— «Девушки/парни моют ноги, другие выпивают воду» (веснянки, купальские; белорусские и украинские записи).

Заметим, что именно среди этой сюжетной группы песен на тему соперничества полов немало песен, откровенно грубых, с обилием нецензурных слов и т. п.:

Ой ти брате, Миколаю,
Де ж я тебе поховаю?
Поховаю на могилі,
Щоб на тобі вовки вили,

Та собаки с...ть⁷ ходили.
Де собаки с...ли, с...ли,
Там хлопята воду брали
І дівчата напували.

«А як пісню співають дівчата, то кажуть навиворот: „Там дівчата воду брали і хлопцоток напували“» [Дикарев 1918, с. 213, Валуйский у.].

К этой теме логически примыкает широкий круг песен, описывающих одежду, внешность, умения и работу обеих половозрастных групп:

— «Улица затоптанна/зеленая, так как по ней походили парни/девушки паршивыми и огромными ножищами, конскими копытами, медвежьими лапами/маленькими и беленькими ножками; в грубых и ободранных лаптях с железными подковами, суконных онучах/в красных чоботах с золотыми подковами, в шелковых черевичках» (украинские и белорусские записи);

— «В лесу сгорает плохая/хорошая одежда парней/девушек» (витебские записи);

— «Роман копает травы („зелье“) и несет его парням/девушкам; парни не знают, что с ним делать, и не берут его в руки/девушки знают „зелье“ и берут его себе для венка» (белорусские и украинские записи);

— «Сидят парни/девушки и делают работу: обдирают собак или жаб зубами, точат ножи, плетут грубые лапти/шьют платочки, обшивают полотенца шелком» (украинские и белорусско-полесские записи).

⁷ Отточие в тексте песни принадлежит М. М. Дикареву.

IV. Девушки и парни противопоставляются по тому, сколько у кого из них *правды*⁸. На эту тему есть два самостоятельных сюжета.

Первый — «Шла паненка через бор (двор, дуброву, терем), на ней шуба, стала шуба сверкать, стал бор гореть. Идите девушки/парни гасите; решетом/ведром воду носите; сколько в решете/ведре воды, столько у девушек/парней правды». Этих песен очень много: они бытуют и на Украине (от восточных районов до Закарпатья), и в Белоруссии (вплоть до самых западных ее регионов), однако почти неизвестны в России. «География» песенного сюжета отражает его жанровую «миграцию»: если на Украине это по преимуществу веснянки, то в Белоруссии — почти всегда купальские песни. Любопытно и то, что в отличие от других аналогичных ей песен, «Шла паненка через бор» может разрастаться из двусоставной (величально-корильной или корильно-величальной) в многосоставную. Наряду с девушками и парнями в этой песне появятся также «молодки», «малайцы», «жёнки», степень правдивости которых будет сопоставляться с количеством воды в «кубке», «чепце» и др.⁹. Сле-

⁸ На фоне предыдущих понятий, подлежащих обсуждению в песнях, относящихся к традиции «соперничества полов» (таких, как внешность, красота, богатство и др.), песни, посвященные «правде», стоят несколько особняком. Понятие «правды», которой могут обладать одни и быть лишены другие, не сводимо к какому-либо частному качеству или свойству. Скорее оно заключает в себе представление о целой совокупности положительных качеств, которой должна обладать молодежная половозрастная группа. Принципиально важно, на наш взгляд, что в отличие от предыдущих песенных сюжетов, где речь шла о противопоставлении девушек и парней по *качеству*: «красивый — некрасивый», «хороший — плохой», «дорогой — дешевый», в данной группе текстов речь идет о *наличии/отсутствии* «правды». Иными словами, каждая из соперничающих групп как бы борется за обладание «правдой», т. е. за приобретение всего комплекса положительных качеств, за принадлежность к «правому» полюсу социума (ср. *правый* в значении 'правильный'). Это особенно заметно, если вспомнить, что на «левом» полюсе сосредоточены не просто отрицательные, но и нередко «нечеловеческие», неправильные качества, свойства и особенности поведения. Те, кто не обладает «правдой» (согласно мотивам словесных поединков), едят пищу из жаб и кошек, рвут зубами собак, пьют грязную воду, они уродливы, нечистоплотны, они не обладают нужными знаниями (не знают свойства лекарственных трав), не умеют работать и т. д.

⁹ Об этих мотивах, а также о метафорах слово=вода, правда=вода см.: [Потебня 1883, с. 180–186]. Подробный разбор этих песен см. специально: [Агапкина, Топорков 1986].

дующая песня из Подольской губ. представляет собой выразительный пример «цеховой» женской солидарности:

Ой йшла дівка через двір,
На ній сукня в дев'ять піл,
Стала ж вона сяяти,
Стала діброва палати.
Стали хлопці гасити,
Решетом воду носити,
Кілько в решети води є,
Тільки в хлопцях правди є!
Стали *мужи* гасити,
Ситом воду носити,

Кілько в ситі води є,
Тільки в мужах правди є!
Стали *жінки* гасити,
Відром воду носити.
Кілько в відрі води є,
Тільки в жінках правди є!
Стали *дівки* гасити,
Цебром воду носити,
Кілько в цебрі води є,
Тільки в дівках правди є!

[Народные песни в записях Руданского, с. 75–76]

Второй сюжет на тему «правды» девушек и «правды» парней формально связан с образом «Юрьева коня»: «Разыгрался Юрьев конь, разбил камень/орех копытом; как в камне/орехе есть зерно, так у девушек/парней есть правда»¹⁰. Песни это почти исключительно белорусские юрьевские (что, по-видимому, согласуется с развитым циклом белорусских юрьевских песен, на Украине отсутствующих). Иногда они входят в купальский цикл с соответствующей подменой «Юрьева коня» на «Иванова» или «сивого». Известен этот сюжет и в русском репертуаре, однако в измененном виде: на месте противопоставления девушек и парней появляется оппозиция «у моего мужа (свекра) / моей жены (моего милого) правды нет / правда есть», переводящая песню из календарных в весенние хороводные, в большей мере тяготеющие к семейной тематике.

Мы ограничились обзором лишь самых популярных и массовых сюжетов. Остальные посвящены описанию внешности и занятий обеих половозрастных групп, в них заметное место занимают мотивы взаимного насылания порчи и других напастей. Эти сюжеты известны в единичных записях и по сути мало что могут добавить к сказанному.

¹⁰ Ср. мотивы юрьевских песен, в которых св. Юрий приезжает верхом на коне; а также мотив святого-всадника (Георгия, Ильи), разбивающего камень копытом своего коня.



Разбор сюжетов и тем песенной традиции «противостояния сел» и «соперничества полов» убеждает в том, что обе группы текстов имеют между собой много общего. Оценочная семантика реализуется в них либо через моделирование цельных сюжетных ситуаций, отвечающих величальному или корильному замыслу песни (типа «стрелки забили зверя», «купцы везут товар», «каша девушек и парней» и др.), либо чаще — за счет последовательного сцепления стереотипных корильных (корильных и величальных) мотивов, предваряемых разнообразными зачинами.

Близость песенных традиций противостояния сел и соперничества полов обнаруживается и в содержании песен, ибо поводом для похвалы и поругания и в том, и в другом случае служит «содержание повседневности»: внешность, быт, одежда, пища, занятия, поведение и т. п.

Корильные и величальные песни на тему соперничества полов и противостояния сел широко используют стиливые и поэтические приемы, свойственные сатирическим и юмористическим песням (в частности, тем, которые разрабатывают иные противопоставления: дед — баба, мужики — господа, женщина — мужчина, дворянская жена — крестьянская жена и др.). При этом весенние песни, которые, как нам кажется, восходят к традиции словесных поединков, имеют и принципиальные отличия от семейно-бытовых. Песни на тему переключки сел, во-первых, четко приурочены к календарному циклу; во-вторых, они исполняются (могут исполняться) в реальном диалоге, в-третьих, хором, а не индивидуально; в-четвертых, повествование в них ведется не от лица отдельного человека (как в уличной лирике, где преобладает «я» или «он, она»), а от имени группы (половозрастной или локальной), что объясняет последовательное употребление в интересующих нас песнях форм 1-го л. мн. ч. («мы») и 3-го л. мн. ч. («они»).

Кроме того, обе традиции — соперничество полов и противостояние сел — иногда приспособливают к своим целям один и тот же сюжет, лишь слегка трансформируя его, см. в этой связи двойную обработку сюжетов:

— «Шелковая трава зеленеет/завяла: по ней ходили девушки/парни»; «Шелковая трава зеленеет/завяла: по ней ходили жители своего/соседнего села» (сюжет № 30 по Указателю 2);

— «Охотники своего/соседнего села забили лося/комара, жабу, крысу и стали его делить»; «парни забили комара, мышшь и др. и стали их делить» (адресованные парням корильные песни, исполняемые девушками) (сюжет № 10 по Указателю 2).

Таким образом, мы не погрешим против истины, если предположим, что по сути речь идет о единой традиции словесных поединков, воплотившейся в двух, на первый взгляд, достаточно самостоятельных, но тем не менее родственных, а порой и почти тождественных друг другу формах: «противостоянии сел» и «соперничестве полов». В рамках восточнославянского континуума эта традиция получила широкое развитие в весеннем календарном фольклоре Украины, Белоруссии, а также в примыкающих к ним западно- и, отчасти, южнорусских областях. В то же время в русском фольклоре мы встречаемся лишь с ее слабыми отголосками: рассмотренные сюжеты переосмыслиются здесь по канонам иных жанров, в основном хороводных и посиделочных песен.

* * *

Если говорить о сюжетах песен, посвященных противостоянию сел и соперничеству полов в целом, то складывается впечатление, что значительная их часть разрабатывает одну более общую тему — тему брачных ожиданий и намерений, столь актуальную для весенних обрядов, обычаев и фольклора. Прежде всего заметно, что «критика», высказываемая по ходу словесных поединков, по преимуществу адресована молодежи брачного возраста и от нее же и исходит. С понятными оговорками происходящее во время этих песенных «дебатов» можно сравнить с «выяснением отношений»: либо непосредственно между группами парней и девушек, либо между девушками соседних хуторов или улиц¹¹.

¹¹ Не случайно, что более двух третей песен, относящихся к традиции «переключки сел», содержат хулу, обращенную против соседских *девушек*.

Резко негативная критика в адрес соседских девушек становится понятной, если принять во внимание более широкий социально-бытовой контекст, а именно: перспективу брака, когда девушка, живущая по соседству, по достижении определенного возраста становилась соперницей. Наверно поэтому в песнях, адресуемых соседям, явно превалируют насмешки над внешностью, обликом и одеждой, поведением, уровнем семейного достатка, личным мастерством и умением девушек, т. е. теми факторами, которые имели первостепенное значение при выборе брачного партнера. Отношения между сообществами, живущими по соседству и связанными брачным партнерством, обострялись именно в период активного заключения браков, каковым традиционно считалась весна.

Это же обстоятельство приводит к драматизации отношений между двумя половозрастными группами, готовящимися к вступлению в брак, т. е. между парнями и девушками. Отношение к мужчине как к желанному брачному партнеру входит в противоречие с восприятием его как «захватчика», врага, посягающего на свободу и честь. Как нам кажется, словесные поединки в рамках традиции «соперничества полов», хотя и в сильно трансформированном виде, но выражают это противоречие, а с другой стороны — способствуют его разрешению средствами ритуала¹².

В контексте сказанного представляют интерес песни, которые исполнялись в ходе словесных поединков, но при этом как бы не проводили различий между категориями «соперников». Как отмечал в свое время В. Боцяновский, хорошо знавший украинскую обрядовую поэзию, веснянки «являются для дивчат средством посмеяться над „хлопцями“, особенно из другого села» [Боцяновский 1894, с. 83]. Ср. в этой связи песню, которую, согласно сообщению корреспондента «Этнографической комиссии», девушки с улицы «Терешпольска» пели в адрес парней с соседской улицы «Козиньска»:

¹² К подобному прочтению некоторых песенных сюжетов на тему соперничества полов склонялся и А. А. Потебня: «Девичья краса представляется в тереме, городе, замке, огороженной, обтерненной..., похищение ее соколом представлено нежелательным, как и в других веснянках выход замуж. Но рано или поздно это похищение (брак, выход замуж) совершается» [Потебня 1883, с. 119].

Летіли гуси чубатії,
 Козинські хлопці шмаркатії;
 Летіли гуси сизокрилі,
 Терешпольські дівки чорнобриві.
 Чорнобриві й білолиці,
 Будуть гарні молодичі.

[ИИФЭ, оп. 2, д. 269, л. 24, Киевская обл.]

В этой песне как бы объединены обе традиции словесных поединков: переклички сел и соперничества полов, поскольку девушки одной улицы хулят парней, живущих по соседству.

Вместе с тем, можно предположить, что в весенних песнях воплотилась та самая амбивалентность восприятия противоположной половозрастной группы, о которой мы уже упоминали. С одной стороны, девушки, которые, в соответствии с принятыми нормами поведения, в отличие от парней не имели возможности посещать вечерние гуляния молодежи за пределами своего хутора или «кутка», были крайне заинтересованы в том, чтобы привлечь на свою «улицу» как можно больше парней, в том числе и с соседних «улиц»¹³. Эта заинтересованность, как мы видели в первой главе, провоцировала магические приемы «собрания» своей улицы и дезорганизации уличных гуляний на соседних «кутках»¹⁴. Она же отразилась в веснянках, адресованных девушками своим соседям. Вот как описывал подобную ситуацию корреспондент «Этнографической комиссии», наблюдавший в полтавском селе Хорол песенную «тяжбу» ме-

¹³ То обстоятельство, что весенне-летние вечерние гуляния молодежи способствовали половозрастному и сексуальному развитию девушек и парней, порой воспринималось старшими группами населения достаточно негативно, ср. отражение такого гипертрофированно-отрицательного отношения в заговоре от детской бессонницы, где детский ночной крик («крикливицы») отсылают на «вечерницы»: «Идуть на вечорницы, там хлопцы бородатые, девки череватые» [ПА, Кишин Олевского р-на Житомирской обл.].

¹⁴ Впрочем, этим занимались не только девушки. Местные парни, обычно негативно относившиеся к визитам соседских парней и стремящиеся уберечь своих потенциальных невест, препятствовали появлению чужаков, что также напрямую отразилось в веснянках, ср. типовой текст, известный во множестве вариантов:

Задумали та Снятынци
 Город городити,
 Щоб нікуды Лытовякивцям
 Гуляты ходыты.

[Милорадович 1897, с. 78]

стных девушек по поводу парней с соседних хуторов Шимковка и Степановка: «Веснянки починаються у нас на послідніх тижнях Великого посту. Дівчата збираються у вечери на містах біля річок чи ставків, на майданах і починають співати. Співають веснянки, *ви-кликаючи хлопців з одного „кутка“ на другий:*

Ой, нате вам-та, шемчане,
Коробочку ключця,
А нам дайте передайте
Хорошого хлопця.

Ой, нате вам, степанівці,
Гнилої тарані
Та пускайте до нас хлопців
Гуляти зарані»

[ИИФЭ, оп. 3доп., д. 313, л. 156, 158].

С другой стороны, инстинктивная враждебность по отношению к противоположному полу также имела место. Вот почему в репертуаре девичьих веснянок немало песен-угроз, песен-насмешек, адресуемых как «своим» парням, так и соседским: девушки вроде бы приглашают их к себе, но при этом обещают им совсем неласковый прием: гнилых тараканов, слепую кошку, бочонок смолы, горшок жаб, вареники из собачей шерсти; вымостить дорогу колючим боярышником и т. д.:

До нас, до нас, *парубочки*,
До нас, не до кого;
Наваримо горшок жаб,
Для вас, не для кого.

До нас, до нас, *подаляне*,
До нас, не до кого,
Наварим горшок жабів,
Для вас, ні для кого...

[Чубинский 1872/3, с. 182]

[Гнедич 1915, с. 435]

Неприятие чужаков выражено в веснянках еще непосредственнее:

...Чого вы, *хлопчики*, до нас приходили,
Нема у нас таких девок, щоб вас полюбили.

[Радченко З. 1888, № 38, Гомельщина]

...Утоптали *задубівці* до наших дорожку.
І не ходить, і не топчють кудрявої мнати [мяты],
Не діждете с цього кутка
Ні одної взяте.

[Гнедич 1915, с. 270, Полтавщина]

Дух соперничества и противостояния то объединял девушек разных хуторов и улиц по «цеховому» принципу, то вновь разъединял

их. О подобных процессах, имевших место во время молодежных гуляний на Западной Украине, подробно рассказано в недавней работе О. Харчишин, посвященной «гайвковой» традиции Львовской области. По наблюдениям исследовательницы, здесь было известно два цикла песен, последовательно сменявших друг друга в течение весны. Пасхальным гайвкам предшествовал великопостный цикл, состоящий из множества песенных «переспевов», которыми в течение всей ранней весны «обменивались» жители соседних хуторов или девушки и парни: «...любимыми весенними развлечениями были переспевы — так называемые „озелени“¹⁵, — отмечала О. Харчишин. — Они происходили во время Великого поста... Под вечер в разных концах села собирались группами девушки и парни. Одна группа девушек начинала петь, подставляя в песни имена девушек с соседнего конца села:

Ой летіла озелена та й на землю впала,
та й на землю впала,
Чого же мені, чого ж мені ду Лесіва треба,
ду Лесіва треба,
Треба мені треба, треба мені ножа,
А там така дівка є, як червона рожа.

Те в свою очередь отвечали на эту песню своей песней в соответствующем тоне: либо доброжелательном, либо, наоборот, язвительном. Появлялись и импровизации: „треба мені яйка... дівка, як за вікном лялька“, „треба мені сита... дівка, як рожа розвита“, „треба мені бритвани..., як самі нїалїни [бененные, дикие. — Т. А.]“. Если вмешивались парни, то могли звучать и издевательские, злые куплеты со словами: „треба мені мила..., як бульба зогнила“, „треба мені прута... дівка, як сова надута“ и т. д. Когда затрагивалась честь девушек, *все девушки объединялись в одну группу и пели:*

Гей, гей, літїла сука рувом,
за нею парубки руйом.
Гей, гей, думали, шо то мати,

зачели суку ссати.
Гей, гей, загнали суку під міст,
цілували суку під фіст•

[Харчишин 1995, с. 348].

Как справедливо заметила О. Харчишин, «по времени и способу исполнения, своеобразной мелодии, близкой к заклинатель-

¹⁵ Цикл великопостных «переспевов» назывался «озелена», «вожелена», «ву-желина», «вожеледа», что, вероятно, является трансформированным фонетическим вариантом ключевого слова из зачина одной из песен этого цикла.

ной интонации, „озелени“ родственны полтавским и полесским „перегукам“ и белорусским веснянкам. В первую очередь их объединяет способ исполнения в форме переключки хоров, что характерно для древнего обряда закликания весны» [там же, с. 349].

Таким образом, в весенних обрядах и песнях восточных славян нашли отражение достаточно сложные процессы, происходившие в это календарное время в молодежной среде и связанные с «сезонностью» брачных интересов молодежи и возрастанием ее половозрастной активности. Противоречивость в настроениях и устремлениях молодежи сказывалась в том, что, с одной стороны, молодежь стремилась к взаимному общению (отсюда украинские «вечерницы», русские «игровые» воскресенья и праздничные гуляния, когда такое общение было законным и непредосудительным, хороводные игры с участием парней и девушек, заключавших между собой в этих играх символические браки), а с другой — явно обнаруживала тенденцию к самоутверждению, самопознанию и потому — определенному отчуждению и ограничению контактов. Именно эта последняя тенденция объясняет и иные процессы в социальном поведении молодежи на рубеже весеннего и летнего сезонов, и прежде всего — разнообразные молодежные союзы и объединения по «половозрастному» признаку. К их числу можно отнести украинские «девичьи» и «парубочьи» «громады», русское кумление девушек (на Троицу или в один из других постпасхальных праздников) и многое другое¹⁶.

¹⁶ Этой теме, применительно к великорусской традиции, посвящен ряд исследований Т. А. Бернштам, установившей зависимость между половозрастными интересами и формами досуга молодежи и определенными календарными сезонами, а также увидевшей в этой зависимости специфическое «социальное» преломление более общих закономерностей, отражающих динамику процессов, происходивших в космическом масштабе, см.: [Бернштам 1981; Бернштам 1988, с. 232–237].

2. От обмена репликами в диалоге к развернутому песенному сюжету

Мы уже говорили о том, что среди весенних песен, объединенных традицией словесных поединков, есть песни-хулы, песни-похвальбы, а также песни, включающие хулу и похвальбу одновременно. Естественно, возникает вопрос, какие песни лежат у истоков традиции словесных поединков? Чем были изначально эти поединки — соперничеством в хуле или похвальбе?

Вначале несколько предварительных замечаний. Мы исходим из того, что в восточнославянском весеннем календарном фольклоре песни, исполнявшиеся по ходу словесных поединков, заданы типологическим рядом, единым для обеих традиций («переключки сел» и «соперничества полов»). Этот ряд составляют: 1) корильные; 2) величальные; 3) корильно-корильные (взаимно корильные); 4) корильно-величальные; 5) величально-корильные песни.

Для словесного поединка характерна специфическая ролевая организация. Роли в этом диалоге принципиально обратимы: при сохранении заданной противопоставленности — «поющие» и «слушающие», «те, кто корит» и «те, кого корят», — участники песенного диалога постоянно меняются местами («они слушают» — «им поют»; «они поют» — «их слушают»), а также функциями («корят» — «величают»), и в итоге диалог постоянно удваивается.

§ 1. Обмен корильными репликами

Мы предполагаем, что исходная форма словесного поединка представляла собой следующую ситуацию: две соперничавшие (коммуницирующие) группы обменивались песенными репликами, которые были ориентированы друг на друга и имели взаимно корильный характер. Примеры корильных веснянок, адресованных девушкам или парням, а также жителям соседнего села, улицы или хутора, мы уже приводили выше. Важно отметить, что этот обмен корильными песенными репликами — не реконструкция, а явление, реально зафиксированное в этнографических описаниях XIX–XX вв. Естественно, что в этом отношении гораздо больше повезло словесным поединкам деву-

шек и парней, свидетельства о которых можно найти и в архивных материалах, и в опубликованных источниках.

Репликами в таких словесных поединках были чаще всего очень короткие тексты — двустрочные (построенные по принципу синтаксического параллелизма), реже традиционные залички. Например, в комментариях к весенней закличке:

Весняночка-паняночка,
Що ти нам принесла?
— Дівкам росту,
А хлопцям коросту,

собиратель сделал приписку: «А хлопці співають навпаки» [ИИФЭ, оп. 2, д. 128, л. 13]. Такого рода свидетельства не редкость; собиратели обычно фиксировали лишь первую реплику, отмечая возможность ее последующей трансформации при переходе реплики в диалоге к другой группе исполнителей, ср.: «Играли весной, деўки пели:

„Под порогом корыто, корыто,
Полно воды налито, налито,
Деўки ножки помили, помили,
Хлопцы воду попили, попили“.

Тые хлопцы да за тыми деўками, а тые деўки поразбегаются. А тые хлопцы спевають деўкам [ту же песню с измененным текстом. — *прим. собир.*]:

„Хлопцы ножки помили, помили,
Деўки воду попили, попили“»

[ПА, Выступовичи Овручского р-на
Житомирской обл.].

Вместе с тем, взаимное хуление могло вестись и более разнообразными средствами, когда использовался не один и тот же текст, а разные: «Весной хлопці пеють:

„Летать гуси, летать гуси, та все головаті.
А на нашій на вулиці дівчата губаті“.

А дівчата та ім пеють:

„До нас, до нас, хлоп'яточки, до нашої чести.
Наваремо вареников з собачої шерсти“»

[ИИФЭ, оп. 2, д. 241, л. 32].

Подчеркнем еще раз, что это был реальный песенный диалог, происходивший в рамках весенних гуляний молодежи или обряда «закликанья весны». В. Гнатюк, описывая западноукраинские гуляния молодежи, сообщил, что девушки исполняли в адрес парней такую припевку:

На городі стовпчики, стовпчики,
Бери, дітько, хлопчики, хлопчики.
На городи шалата, шалата,
Роди, Боже, дівчата, дівчата.

«Хлопці почувши сю гаївку, співають її противно: „Роди, Боже, хлопчики“ та „Бери, дітьку, дівчата“» [Гнатюк 1909, с. 169].

Такие лаконичные (двух- или четырехстрочные) корильные припевки составляют более четверти от всех вариантов в песенной традиции «соперничества полов».

Несколько иначе обстоит дело с «перекличкой сел». Хотя нам известно немало лаконичных корильных песенок, адресованных соседнему селу или хутору (их около одной пятой от общего состава этой песенной традиции), тем не менее ни в публикациях, ни в архивных материалах мы не обнаружили прямых свидетельств того, что такой ритуальный песенный диалог совершался на самом деле. И только в 1981 г. в с. Выступовичи Овручского р-на Житомирской обл. нам посчастливилось сделать описание этого ритуала по воспоминаниям старейшей жительницы села, которой в то время было уже за девяносто лет. Село Выступовичи (находящееся на пограничье Украины и Белоруссии) — это несколько хуторов, расположенных на расстоянии от 0,5 до 1,5 км друг от друга и слившихся лишь после войны. Обрядовый диалог происходил между жителями двух таких хуторов — хутора Пель(и) и хутора Красное.

«Мы на Пелях вяснў ўстрэчалі. Ішб́ палкі такія бы́лі — озе́рды, ш́о прб́со сты́ркалі ў́ озе́рды, ш́об со́хло. Да ў́же мы на т́́е озе́рды полéземо, в́соко ш́об спива́ць бы́ло, ш́об гб́лас далéко ишб́ў. А гб́лас идэ́ на Кр́асное: „На Кр́асном дéўки с байстру́ка-ми...“. А с Кр́асного да нам спива́ють, ка́жуть: „На Пéлях дéўки с байстру́ка-ми...“. Да вон́ы нам спива́ють, да нам гб́лас идэ́, а мы им спива́ем. Так ў́ вéчери зурнб́ гб́лас идэ́. Нам чуднб́, як вон́ы ка́жуть, а им чуднб́, як ми ка́жэм» [ПА]. Обратим внимание на то, что этот ритуальный диалог имел характер «поединка хулы». Он

велся с возвышенностей и прямо связывался информанткой со встречей весны. И хотя реплики, которыми обменивались его участницы, еще не были песнями в собственном смысле слова (ср.: *як воны кажуть, як ми кажэм*), тем не менее в них нетрудно заметить черты, объединяющие их с песенной традицией «переключки сел»: это мотив «девки с байструками», уже не раз нам встречавшийся, а также то, что реплики этого ритуального диалога буквально повторяют друг друга.

§ 2. Соединение реплик обеих сторон в одном тексте

Видимо, к этапу обмена корильными репликами восходят немногочисленные варианты, объединяющие в рамках одного текста корильные реплики обеих переключавшихся групп, например, девушек и парней:

Горіло поле, горіло,
А як молода тушила,
Решетом воду носила.
[от парней] *Скүйлько в решеті водиці,
Стүйлько и в дівчаток правдиці,*
[от девушек] *Скүйлько в решеті дірочок,
Стүйлько хлопцятм болячок.*

[Чубинский 1872/3, с. 162]

Такие тексты можно, по-видимому, считать первой приметой разрушения ритуала, когда место реального словесного поединка заняли песни, сформировавшиеся как бы по его следам¹⁷. Однако соединение реплик обеих сторон, участвующих в подобных перебранках, — все же, скорее, исключение, чем правило.

§ 3. Развитие величальных реплик-ответов

Развитие песенной традиции, возникшей на основе былых словесных поединков, пошло, как мы полагаем, несколько по иному

¹⁷ О сложении таких песен из реплик противоборствующих сторон писал А. Н. Веселовский: «В других случаях, — отмечал он, — обрядовый характер народного антифонного пения выражен менее ярко, но являются новые данные: зарождение цельной песни из чередующихся вопросов и ответов, которая поется впоследствии как нечто целое» [Веселовский 1913, с. 104].

пути. В дополнение к имеющимся корильным репликам или песенкам стали появляться их величальные дубликаты: в них одна из сторон как бы воздавала хвалу самой себе, при этом в точности копируя сюжетную схему корильной песни. Таких песен сохранилось немного (несколько меньше, чем самостоятельных корильных песенок, около одной шестой от общего состава). Вот примеры величальных песен: масленичной и купальской:

Летели гусы гогочучы,
 Самы с собой говорочы:
 — Ой дэ мы були, дэ летали,
 Ой як у *Миньков* на гулиці
 Садять девочки в тры радочки,
 А парубочки у чатыры.
 Ой, воны самы чэрнявые,
 На их кошули бялявые.

[Романов 1911, с. 138, Гродненская губ., с. *Минки*]

Масляная полизуха была:
 Полизала горшочки-макотрочки,
 Налетели гуси с-под Раковки,
Наши девки, як маковки,
 Налетели гуси с-под Раковки,
Наши девки усе, як ягодки.

[ПА, Челхов Климовского
 р-на Брянской обл.]

Такие же песни-похвалы встречаются и в традиции «соперничества полов», вот, например, веснянка, которую пели парни о себе:

Вербовая досточка,
 Там ходила Насточка,
 Цебром воду носила,
 Дібровочку гасила,
Скільки в цебрі водиці,
Стільки в парубочках правдиці.

[ИИФЭ, оп. 2, д. 269, л. 19]

Можно допустить, что величальные песенки были новой формой ответа, также предназначенного для исполнения в составе диалога, т. е. на смену ритуальному обмену корильными репликами пришла несколько иная ситуация, когда в ответ на хулу вторая

сторона отзывалась похвальбой в свой адрес. В рукописном архиве Института искусствоведения, фольклора и этнографии в Киеве мы обнаруживали короткую песенку, записанную в начале 20-х гг. известным украинским этнографом Л. Шевченко в том же селе Выступовичи, где мы зафиксировали (по воспоминаниям) и сам обычай «переключки сел». В этой песенке упоминаются «красновские девки», т. е. вероятно, девушки с уже известного нам хутора Красное. В ней чередуются корильные и величальные реплики по адресу одних и тех же «красновских девушек». Мы предполагаем, что этот текст сложился из отдельных реплик и сохранил внутреннюю композицию диалога, которую мы и попытаемся восстановить применительно к имеющемуся тексту песни:

[реплика в адрес Красного]	Летелі гусі воловатіє, Красновські девкі <i>череватіє</i> .
[ответ с Красного]	Летелі гусі белокриліє, Красновські девкі <i>чорнобривіє</i> ,
[реплика в адрес Красного]	Летелі гусі да й по селі, Красновські девкі да й <i>попаршівели</i> ,
[ответ с Красного]	Летелі гусі маленькіє, Красновські девкі <i>тоненькіє</i> .

[ИИФЭ, оп. 2, д. 268, л. 31, Выступовичи Овручского р-на]

§ 4. Появление корильно-величальных песенных сюжетов

Мы предполагаем, что по мере угасания «словесных поединков» реальный диалог постепенно уступал место монологическому исполнению песен, содержащих оценочные мотивы. Корильные и величальные припевки исходили от одного поющего коллектива, который сначала «хулил» соседей или противоположный пол, а затем превозносил себя. Эти песни в некоторых случаях продолжали бытовать как самостоятельные, но чаще все-таки сливались друг с другом. Динамика традиции привела, таким образом, к возникновению двунаправленных (на «них» и на «себя») корильно-величальных песен, примеры которых мы уже не раз приводили. В песенной традиции словесных поединков именно такие песни составляют около двух третей текстов: обычно первая часть в них — это поругание «чужих», вторая — похвальба в свой адрес.

Нам неизвестны какие-либо описания, свидетельствующие о том, что словесные поединки у восточных славян могли иметь ха-

рактер соперничества в похвальбе. Величальные реплики немногочисленны, и в составе двучленных песенных текстов почти всегда стоят после корильной части, на втором месте. Едва ли не единственным исключением из этого правила являются песни о «панянской красе» (см. выше). Они явно возникли в девичьей среде, поскольку величание в них всегда адресовано девушкам, а поругание — парням, чем и объясняется их композиция: сначала величание девушек, потом корение парней.

§ 5. Построение песенного сюжета: «нанизывание» реплик

Говоря о словесных поединках, нельзя обойти вниманием и еще один аспект проблемы. Эти «поединки» не сводились к обмену хулительными репликами, а, судя по всему, представляли собой открытый диалог, своего рода бесконечную перебранку. Смысл ее состоял не в том, чтобы добиться превосходства в споре, а в самом процессе, в факте соперничества и состязания. «Открытую композицию» песенных поединков можно предполагать в качестве источника своеобразных «сводов» нескольких корильных (и величальных) реплик. Именно в них, как нам кажется, с наибольшей очевидностью запечатлелся процесс свободного нанизывания однотипных песенных реплик, «спора ради спора»¹⁸.

Приводимая ниже веснянка, к примеру, объединяет восемь корильных реплик, адресуемых жителями улицы Миской своим соседям с улицы Пугачанской. Обозначим их римскими цифрами:

- | | |
|-----|---|
| I | Ой, нате вам, <i>пугачане</i> , три тряси в запасі,
Шо ви з нами не живете ні в мирі, ні в ласці. |
| II | Ой, нате вам, <i>пугачане</i> , шматок паляниці,
Да пустите парубочків хоч на вечорниці. |
| III | Ой, нате вам, <i>пугачане</i> , кореняку хрину,
Да пустите парубочків хоч на переміну. |
| IV | Шо на <i>Пугачанській да улиці</i> — сміття да полова,
А на <i>Миській да улиці</i> — челядь чорноброва, |
| V | Що на <i>Миській да улиці</i> — білії курчата,
А на <i>Пугачанській да улиці</i> — чорти, не дівчата, |

¹⁸ Любопытно, что в собрании Д. Г. Булгаковского купальская песня, построенная как нанизывание корильных и величальных мотивов, названа одним из информантов «бесконечной».

- VI Що на *Пугачанський да улиці* чорна курка здохла,
Хто не вийде на улицу — бодай нога всохла.
- VII Ой, кудіж ті да *міщане* на улицу ходять,
А за ними запащії *василечки* сходять,
Ой, куди ти *пугачане* на улицу ходять,
А за ними червивії *печериці* сходять.
- VIII Ой, ідіте, *пугачане*, на улицу до нас:
Ой, е у нас червивий квас — не для кого, для вас.
- [Українські народні пісні,
с. 61]

В четвертой, пятой и седьмой частях к корильным репликам добавляются величальные, адресованные жителями Миской улицы самим себе. Песенный сюжет в таких случаях строится как последовательное нанизывание однотипных реплик (каждая из них, как мы видели на примерах, могла исполняться и самостоятельно), при котором актуализируется характерная для традиции переключки семантика взаимного поношения и насмешки.

В традиции словесных поединков описанный принцип открытого диалога подтверждается бытованием в одной местной традиции до пятнадцати-двадцати песен на тему «переключки сел» или «соперничества полов». Обмен ими имел практически непрерывный характер и, судя по описаниям, продолжался до тех пор, пока это не надоест его участникам или не иссякнет запас песен.

Наконец, возможно, что в словесной пёребранке участвовало не две, а больше противоборствующих сторон. Следующий песенный свод, как нам кажется, отражает именно такой случай:

- I Ой, летят гусі *воловати*,
Святоцькі дівки черевати,
- II Ой, летят гусі з *гусаками*,
Святоцькі дівки з *байструками*.
- III Ой, летять гусі *щей сороки*,
В Стулицях дівки *косооки*.
- IV Ой, летять гусі *тай щей качки*,
В Матійках дівки, як *товкачки*.
- V Ой, летят гусі *та щей галки*,
В Тарасах дівки, як *панянки*.

[ИИФЭ, оп. 7, д. 720, л. 36,
с. Тараси Житомирского окр.]

§ 6. Построение песенного сюжета: развитие экспозиционной части

Как мы показали выше (в разделе 1), в большинстве песен внешнее разнообразие сюжетов на тему соперничества половозрастных групп или переклички сел обусловлено развитием в них экспозиционной части, обладающей известной самостоятельностью по отношению к песне как таковой. Это разрастание зачинов имеет сугубо формальный характер, ср., для примера, два варианта зачина на тему «птица видит соседнее село»:

А на гаре-горцы цэрькыўка,
А на цэрькыўцы булыўка,
А на булыўцы золыт крыж,
А на крыжычку ластыўка,
А сядзіць іна вісока,
Відзіць іна далёка,
А што у Муглеві дзеіцца...

[Гарэцкі, Ягораў 1928, с. 81,
№ 181, Могилевщина]

Летіли гуси зизаючи,
За імі другі, слухаючи,
Ой, де літали, то літали,
Такого села не видали,
Як тоє село Полоски...

[Чубинский 1872/3, с. 161,
Гродненская губ. Бельский у.]

Заметно, что зачин по сути почти ничего не добавляет к содержанию песни; с его помощью песня как бы только «подбирается» к основной — оценочной — части.

Эти зачины, кроме того, нередко заимствуются из других жанров («А вже ж весна вскрэсла» — из гаилок, «Из кривого танца да не выведу конца» — из хороводных, «Вербовая кладка на вербе лежала, на вербе лежала, да с вербы упала» — из весенних и купальских и др.), воспринимают их образы и мотивы (мотив «Юрьева коня» в юрьевских песнях) и в то же время сами могут относительно свободно передвигаться по сюжетам (ср. зачины с образом птицы в традиции «противостояния сел»). Подвижные зачины широко известны именно в лирических песнях восточнославянских народов, но при этом нехарактерны для обрядовых песен. По мне-

нию Г. И. Мальцева, они создают «поле традиции», содержательную рамку сюжета, включают песню в комплекс традиционных значений [Мальцев 1989, с. 92–93]. В нашем же случае развитие объемных песенных зачинов лирического, свадебного или даже эпического происхождения отражает процесс деритуализации обрядового текста и одновременно — его сюжетосложения. Фактически именно зачин дает начало сюжету и скрепляет отдельные ритуально-поэтические формулы (корильные и величальные) в относительно цельный и динамичный песенный текст.

Что же касается оценочных мотивов, они — при любом объеме зачина — всегда занимают устойчивое положение в конце текста, ибо движение к ним, своеобразное нанизывание корильных (или величальных) реплик составляет композиционный и сюжетный стержень текста. Песня кончается тогда, когда пропеты стихи, содержащие мотивы критики и/или величания.

§ 7. Вторичный антифон

Вместе с тем, привычка к диалогическому пению, к пению с чередованием хоров, взапуски, в некоторых случаях оказывалась сильнее тенденции одnogруппового исполнения весенних песен, и корильно-величальные песни начинали вновь распеваться двумя полухорами — девушек и парней. В таких ситуациях возникало естественное противоречие (не смущавшее, однако, певцов) — между конкретным содержанием песни и составом ее исполнителей. Ведь девушки пели корильные песенки в адрес парней, а те отвечали величаниями в адрес девушек. Приведем выразительный в этом отношении «сценарий» весенней молодежной песни-игры «Дошка» [«Доска»], где в переключке девушек и парней использовано сразу три сюжета:

Дивчата:

Коло млина — там ходила третина —
Один танчок дивочок, другой — жиночок,
Третий танок — парубкив,
Туди зайшов сирий вовк,
Дивчатам шапку зняв,
А молодицям — «Драстуйте» сказав,
А хлопцям — хвист забрав:
— Ви, хлопцы, не дивуйте,
Та вовка під хвист цілуєте.

- Хлопці: Диброва дошка по тину скакала,
А с тина впала, дівочок побила,
Дівочки сиділи, роботу робили,
Роботу робили, все *хусточки шили,*
Голочки поламали, *шовком затягали.*
- Дівчата: Дуброва дошка по тину скакала,
А с тину упала, паробків побила,
Парубки сиділи, роботу робили,
Роботу робили, *собаки лупили,*
Ножики поламали, *зубами натягали.*
- Хлопці: Шо ступлю, та зломаю
Сухе дерево ліщину,
Та навару кашки,
А в тій кашці —
Кварта олійки.
Кому їсти, кому їсти —
Дівчатам, дівчатам,
Великим, молодим,
Молодицям і старим.
- Дівчата: Шо ступлю, та зломаю
Сухе дерево ліщину,
Та навару кашки,
А в тій кашці —
Жаб'яча ніжка.
Кому їсти, кому їсти —
Хлоп'ятam, хлоп'ятam,
Великим, молодим,
Чоловікам ще й старим.
- Знов дівчата: Наші хлопці стрельці-брільці,
Застрелили жабу на коробці,
А мишу на колодці,
Та поїли хрящі в борщі,
С печеной редькою, с чемерицею,
Полетіли в чистее поле метелицею.
Біжить заєць, задрав хвіст —
Буде парубкам гризти на весь піст.

[Кравченко 1911, с. 11,
Житомирський у.]

Итак, мы полагаем, что развитие антифонного пения шло от об-
мена краткими репликами и песнями, содержащими хулу в адрес
«чужих», к развернутому корильно-величальным песенным сюже-
там, отражавшим этап вырождения традиции «словесных поедин-
ков», когда соперничество и взаимная критика перестали быть
предметом актуального спора и превратились в тему фольклор-

ного текста. Благодаря определенным приемам сюжетосложения (прежде всего — объемным зачинам) и принципу сцепления, нанизывания однотипных корильных (и величальных) песенных реплик ритуальная формула хуления соседей или противоположного пола (типа «На Пелях девки с байструками», «Сколько в решете водицы, столько в парубках правдицы» и под.) «обрела фольклорность» и стала функционировать как песенный мотив.

3. Двуключевые хороводы

Словесные поединки, о которых шла речь до сих пор, — отнюдь не единственное проявление антифонного начала в весеннем фольклоре восточных славян. Есть по крайней мере еще одна группа текстов, исполнявшихся двумя хорами (реже хором и певцом), с обязательным и регулярным чередованием реплик. Речь идет о хороводных играх типа «Просо».

«Просо» — это лишь одна игра в целом ряду типологически близких песенно-игровых форм восточнославянского фольклора, основанных на препирательстве двух хоров, и прежде всего таких, как «Свашка» («Прийдь, свашко, прийдь»), «Бояре» («Бояре, а мы к вам пришли»), «Воротай» («Воротай, воротайничко, одчиняй нам воротонька»), «Жінка на торзі» («Чи видали, чи чували мою жинку на торгу?»), «Жельман» («Едет, едет Жельман, едет, едет его брат»), «Мосты» («Пустите нас, пустите, до вашей земли») и мн. др.¹⁹.

Диалог в этих играх обычно основан на том, что одна из сторон (истец, захватчик) требует чего-либо у другой стороны, причем зачастую спор ведется из-за женщины:

«Просо» — требование выдать девушку; предлагаемые выкупы или замены: сто рублей, тысяча рублей, денежка, полушка, лык пучок, дров костер, горница, светлица, молодец, молодица, бабушка, дедушка, дура и др. (русская традиция).

¹⁹ Мы имеем возможность отослать читателя к специальной болгарской работе, где подобные игры рассматриваются со всей тщательностью [Попов В. 1994]. Анализируя огромный пласт славянских хороводных игр: двуключевых типа «Просо» и песен, имеющих в своей основе мотив преодоления границы, типа «Воротая», автор приходит к выводу, что они связаны со свадебной тематикой, а по происхождению, вероятно, с весенними молодежными инициациями.

«Бояре» («Царенко») — сторона невесты требует от сватов, пришедших выбирать девушку: показать им жениха, его зипун, перчатки, кушак, шляпу, сюртук, кафтан, колпак, перстень и т. п. (русская, отчасти, белорусская и центрально-украинская традиции).

«Жельман» — Жельман и «вся его родня» требуют себе девушку; другая сторона последовательно не соглашается отдать ее на чужой «грунт»²⁰: французский, турецкий, цыганский, паянский, немецкий, русский, «терновый», «глоговый», «дубовый», «ячменный», «овсяный», «кукурузный». В других случаях отказ может быть мотивирован тем, что девушка еще не приготовила себе приданого: у нее нет юбки, фартука, кафтана, чулочков, башмачков, платочка, бус, денег (западноукраинская традиция, восточная Словакия).

«Жена на рынке» — муж предлагает выкуп за свою жену: юбку, фартук, платок, чулки, башмаки, бусы, деньги; пиво, кашу, борщ, капусту, пироги, утку, курицу, ворону, рака, рыбу (западноукраинская традиция, Покутье).

«Мосты» — одна сторона требует пропустить ее через мост «воевать другой свет» и предлагает за это выкуп: рубли, сороковцы, шелеги, дукаты, грейцары (западноукраинская традиция)²¹.

«Воротарь» — воротарю предлагаются разные цены за то, чтобы он открыл ворота: сивые волы, золотое зернышко, ярые пчелы.

Рассмотрим эти двуключевые игры, имея в виду лишь выяснить возможные точки их схождения с интересующей нас традицией словесных поединков. Игры типа «Проса» представляют собой не просто диалог, а именно соперничество двух противоборствующих сторон. Как и в традиции словесных поединков, здесь отчетливо прослеживается тема вражды ведущих диалог сторон. Сами партии играющих называют себя «полками» (ср.: «В нашем полку прибыло, в нашем полку убыло!»), свои действия — «войной» («Кто же с нами, кто же с нами, под Казань воевать?»; «Пустіте нас, пустіте нас, до гір воювати» и др.), а противник наделяется отрицательными характеристиками («Чорнушко, душко... хочать тебе заміж дати... за мужичину, вражого сина!»).

Во-вторых, хотя и в неявной форме, в этих хороводных играх присутствуют мотивы оскорбления и поругания, столь типичные и

²⁰ Укр. *грунт* — усадьба, двор, надел.

²¹ О «Мостах» см.: [Потебня 1883, с. 127 и далее].

для словесных поединков. Укажем на два таких случая. Хороводная игра «Свапки» — диалог двух сватей, поженивших своих детей и бранящихся по их поводу. Каждая из участвующих в диалоге женщин, представляющая одну из сторон брачного союза, всячески поносит другую, как, например, в тексте с Подолья:

- | | |
|-----------|--|
| I сватья | — <i>Твій сын лядащця:</i>
Пішов дрова рубаты,
На дровітню ляг си спаты. |
| II сватья | — <i>Твоя дочка лядащця:</i>
Пішла хату замітати,
Піт порогом лягла спаты. |
| I сватья | — <i>Твій сын лядащця:</i>
Пішов коні напуваты,
Над водою ляг си спаты. |
| II сватья | — <i>Твоя дочка лядащця:</i>
Пішла свыням істы даты,
Та ў барлузі лягла спаты... |

[Шейковский 1859, с. 33–34]

Примечательно, что песенные реплики препирающихся сторон, как и в традиции словесных поединков, содержательно и композиционно дублируют друг друга.

Обострение взаимоотношений двух групп, связанных брачным союзом («Свапки») или стремящихся к нему («Просо», «Жельман» и др.), составляет доминанту двуключевых хороводов, что характерно и для словесных поединков.

Взаимные оскорбления и поношения встречаются не только в «Свапках», но и в других двуключевых хороводах, ср. в «Просе»: «...А ваш же царь *кувяга*, а наша паня *дурвяга*» [Добровольский 1903, № 1366]. Впрочем, в «Просе» преобладает несколько иная тенденция — нарочитого поношения самих себя при явном нежелании уступить требованиям противоположной стороны:

- | | |
|---------------------------------|---|
| — ...Царенку, за чим ви, гости? | — Царівно, за старшенькою! |
| — Царівно, за дівчиною, | — Царенку, старшенька <i>крива</i> ... |
| — Царенку, за которою? | — Царенку, підстаршенька <i>сліпа</i> ... |

[Чубинский 1872/3, с. 83–84]

- ...Нам надобно девушку,
— Мы дадим *дурочку*...

[Соболевский 1902, № 705]

Связь с традицией словесных поединков, в особенности с соперничеством полов, заметна и в том, что две стороны этих двуключевых хороводов представляют соответственно парней и девушек. Еще А. А. Потебня настаивал на обязательном делении по полу двух «полков», «войск», участвующих в этой игре: «Сеют [просо. — Т. А.] именно девицы, — утверждал Потебня, — топчут именно парни и их кони» [Потебня 1883, с. 45]. Н. Н. Тихоницкая, предпринявшая в свое время попытку исторической интерпретации этой игры, также связывала вопросно-ответную структуру «Проса» с противопоставлением партий по полу. Она писала по этому поводу: «Исполнение песни двумя хорами могло начаться с появлением второй части игры, когда начал развиваться мотив спора двух сторон... Иногда играющие делились так, что одна партия состояла из парней, а другая из девушек» [Тихоницкая 1938, с. 162]. И действительно, при внимательном прочтении многочисленных вариантов «Проса» выясняется, что стороной наступающей, стороной-агрессором могли быть не только парни, требующие себе девушку, но и девушки, берущие парня в качестве выкупа:

...А мы коней выкупим!
— Чем же вы выкупите?..
— Мы дадим сто рублей!
— Не надо нам сто рублей,
— Мы дадим тысячу!
— Не надо нам тысячу.

— Мы дадим девушку!
— *Не надо нам девушку.*
— *А мы дадим молодца!*
— *То-то нам и надобно!*
В нашем полку прибыло.
— В нашем полку убыло!

[Соболевский 1902, № 702, Воронежская губ.]

С подобной «обратимостью» ролей в диалоге мы также уже встречались при рассмотрении словесных поединков.

Наконец, косвенным аргументом в пользу близости словесных поединков и двуключевых хороводов можно считать случаи контаминации песен, принадлежащих к обеим традициям. Наиболее частый случай — соединение двуключевой игры «Просо» (мотив купли-продажи невесты) с песнями на тему соперничества полов типа «Что на рынке сдешевело? — Сдешевели добры молодцы...» (ср., например: [Соболевский 1902, № 705]).

Кроме совпадения тем и мотивов, словесные поединки и двуключевые хороводы имеют сходные принципы организации. Хороводно-игровой (в «Просе») и ритуальный (в словесных поединках) сценарии предполагают регулярное чередование реплик про-

тивостоящих друг другу сторон (двух шеренг в хороводе; парней и девушек при «соперничестве полов», жителей соседних улиц в «перекличке сел»). Как мы уже говорили, в традиции словесных поединков акцент зачастую делается не на «победе» одной стороны, а на самом препирательстве. Фактически ту же возможность *открытого* по своей структуре диалога обнаруживают и двуключевые хороводы. Спор, торговля, выдвижение бесконечного ряда требований и немотивированные отказы — вот та основа, на которой строится большая часть вариантов этих хороводных игр. В уже знакомой нам хороводной игре «Свашки» одна кума последовательно приглашает другую отведать «гуску», «качку», «курку», «вошку», «гниду» и др., причем, как отмечает в комментарии к песне В. Гнатюк, эта игра заканчивается лишь тогда, «колі дівчатам стане вже достать вичисляти страви» [когда девушкам надоест пере- числять блюда] [Гнатюк 1909, с. 77].

Именно поэтому фактический конец песни-игры не всегда совпадает с ее логическим финалом, и основная сюжетная линия песни — торговля двух сторон из-за невесты — остается по сути незавершенной. Сторона, выдвигая требования и претензии к жениху и имея полную возможность продолжать это делать, вдруг резко меняет позицию, сама предлагает невесту и в две-три реплики «сворачивает» диалог. Условность песенного финала, отсутствие смысловой и логической завершенности спора приводят иногда к тому, что сторона невесты неожиданно обрывает диалог и предлагает противоположной стороне девушку. Этот обрыв может даже происходить прямо посередине песенной строфы, в ожидании ответа противоположной стороны. В результате две реплики одной партии сталкиваются в песенном тексте, что для сценария двуключевого хоровода с регулярным чередованием реплик в принципе нетипично:

...Бояре, да дары дороги в торгу, молодые, да дары дороги в торгу!

Княгини, да есть и дешевы, молодые, да есть и дешевы!

Бояре, да почем же аршин, молодые, да почем же аршин?

Бояре, да важ которая любя, молодые, да важ которая любя?

Княгини, да нам и Марья любя, молодые, да нам и Марья любя!

[Соболевский 1902, № 568]

Известны случаи, когда обрыв нити диалога, сопровождающийся передачей девушки в шеренгу противников, наступает как бы сам

по себе, хотя текст песни не содержит указаний на соглашение сторон.

Наконец, возможна и обратная ситуация: даже тогда, когда запас реплик, казалось бы, исчерпан, внутреннее стремление к продолжению диалога подчеркивается своеобразными логическими «перевертышами». За требованием стороны жениха выдать ей девушку неожиданно следует отказ от нее, и вместо девушки они просят парни, старушку и др.:

...А мы дадим сто рублей!
— Не надо нам сто рублей!
— А мы дадим тысячу!
— Не надо нам тысячу!
— А мы дадим девицу!
— Нам девица надобна!

— А мы дадим глупую!
— Не надо нам глупую!
— А что же вам надобно?
— А надо нам молодца!
— Дадим мы и молодца!
— А нам девица надобна!...

[Соболевский 1902, № 699]

И последнее, на что нам хотелось бы обратить внимание. Эти хороводные песни порой исполнялись двумя партиями, стоящими не друг напротив друга, а на значительном удалении одна от другой, так что игра принимала характер подчеркнуто антифонно-шумового действия, аналогичного «переключке сел». Как писал Н. Маркевич, «хороводы одной части села переключаются в темноте ночной с другими хороводами» [Маркевич 1860, с. 70]. На Пинщине, например, так исполнялся «Воротарь»: две группы девушек выстраивались в двух концах села и перекрикивались между собой, а затем менялись местами, пробегая через все село, взявшись за руки [ПА, Лопатин Пинского р-на Брестской обл.]. В Пшемысльском пов. (Подлясье) подобным способом исполнялись и другие двуключевые хороводы, в частности, «Жельман», «Свашки», «Чому, Галю, не танцуешь?»: несколько девушек вставали на высоком пригорке и обменивались репликами с другой группой, стоящей внизу [Kolberg 1964, s. 36–44]. Примечательно, что при подобном распеве диалог хоров мог отступать на задний план, и акцент делался на самом факте мощного звучания или, что еще выразительнее, на переключке с другими деревнями (ср. выше о распеве «Проса» на Могилевщине по материалам З. Я. Можейко).

Подытожим сказанное. Мы выяснили, что две традиции антифонного пения — словесные поединки и двуключевые хороводы — имеют между собой немало общего. Они разрабатывают

общие темы и сюжеты (главным образом связанные с активизацией контактов различных половозрастных групп по поводу их брачных намерений; взаимная враждебность сторон и др.), а также используют единые принципы организации ритуального и игрового действия (чередование хоров; открытый диалог; взаимная обратимость ролей; разделение сторон по полу, месту жительства). О взаимной близости словесных поединков и двуключевых хороводов говорят и случаи контаминации песенных текстов, принадлежащих к обеим традициям. Словесные поединки и двуключевые хороводы занимают заметное место в весенней обрядности и фольклоре восточных славян, а также нередко принимают на себя функцию «закликая весны».

4. «Вражда родов» на свадьбе

Уже в работах прошлого века высказывались предположения о связи календарных песен, восходящих к традиции соперничества полов, со свадебной традицией. Например, Н. Ф. Сумцов выделял группу «насмешливых купальских песен, где девушки издеваются над парнями», и писал, что «подобного рода песни встречаются и на свадьбах» и представляют собой результат «враждебного отношения невесты и ее подруг к жениху и его родственникам» [Сумцов 1890, с. 141]. А. Н. Веселовский отмечал наличие в свадьбе принципа двух хоров: «Естественное деление на группы дано двумя сошедшимися родами, жениховым и невестиным. Они препираются, стараясь показать, что они не „дурной родни“, обмениваются шутками и прибаутками, задают друг другу загадки. Отсюда форма амебейности, вопросов и ответов, диалога» [Веселовский 1913а, с. 270]. О связи весенних брачных игр типа «Проса» со свадебной темой упоминала и Н. Н. Тихоницкая: «Часть игры, отражающая заключение брачных союзов, не стоит изолированно: она имеет явную связь со свадебными обрядами. В этой игре, так же как и в свадебных обрядах, имеется противопоставление двух сторон, заключающих брак» [Тихоницкая 1938, с. 161].

Иными словами, весенние календарные песни на тему соперничества полов и свадебную поэзию сближало устойчивое противопоставление «своего» рода «чужому», причем «чужим» — и в том, и

в другом случае — считалось все, что не принадлежало одной из сторон, — чужой род, чужое село, наконец, что вполне естественно, — чужой пол. Обратим в этой связи внимание на свадебные песни, обнаруживающие прямые аналогии с традицией словесных поединков и хороводными играми типа «Проса».

Как известно, взаимное корение и поношение друг другом двух сторон достигает своей кульминации в свадебном обряде к моменту выкупа невесты, когда звучат песни, удивительно близкие «Боярам» и «Просу». И хотя они не всегда исполняются двумя хорами, а иногда — лишь одним, представляющим сторону невесты, их изначально диалогическая структура не вызывает сомнения, ср. две свадебные песни, в которых слиты воедино несколько реплик «стороны» невесты (в квадратных скобках мы предлагаем реконструкцию реплик второй стороны — стороны жениха):

Приступают, девку отбирают.

(реплика от невесты) Наша девка дорога, дайте нам алтын.

[пропуск ответа от жениха: «Нате вам алтын»]

(реплика от невесты) Мы алтына не берем, своей девки не даем.

Наша девка не алтынная, наша девка полтинная.

Дайте нам полтину, дайте нам полтину.

[пропуск ответа от жениха: «Нате вам полтину»]

(реплика) Мы полтину не берем, своей девки не даем,

Наша девка не полтинная, наша девка целковая,

Дайте нам целковый, дайте нам целковый.

[МГУ ФП 1977, т. 18, № 257,
Калужская обл.]

или:

Наша молодая, як сыр бела,

Ваш малады, як пень гарэлы,

Наша маладая, як сыраежка,

Ваш малады, як галавешка...

[Фядосік 1978, с. 200]

Свадебные песни могут содержать широкое противопоставление двух родов. Так, например, песня «Золото с золотом сливалось» в пинежских деревнях исполнялась дважды: сначала перед венцом в доме невесты, а затем у жениха. При этом песня менялась, четко противопоставляя «нашу» и «вашу» стороны (в зависимости от того, где ее пели). Ср. вариант, исполнявшийся у невесты:

Золото с золотом сливалось,
Жемчуг с жемчугом сокатался,
Да Иван с Марьюшкой сходились,
Да единый стол-от становились,
Да еще наше золото получше,
Да и наш-от жемчуг подороже,
Да и Марья Ивана получше.
Да не наши по ваше ходили,
Еще ваши по наше ходили...

В доме жениха пели ту же песню, превознося, однако, уже его «сторону»: «Иван Марьи да получше, / Иван да Марьи да подороже» [Обрядовая поэзия Пинежья, с. 73, 101].

Если иметь в виду, что календарные и свадебные обряды связаны друг с другом генетически, исторически и типологически, а сам по себе свадебный обряд, по всей вероятности, был некогда «вписан» в годовой цикл, такая близость календарных и свадебных песен становится вполне понятной, а существование многочисленных промежуточных форм, соединяющих свадебную песенность с календарной, — вполне оправданным. Показательно в этом отношении, что рассмотренные выше двуключевые хороводы обнаруживают близость как к свадебному, так и к календарному циклу. Например, «Просо» как бы стремится к упрочению своего календарного статуса. Как сообщала В. К. Соколова (по материалам архива РГО), в Данковском у. Рязанской губ. «встреча весны» приходилась на Красную горку и состояла в том, что вся молодежь села, а также часть взрослого населения выходили на улицу и, разделившись на две партии, разыгрывали «Просо» [Соколова 1979, с. 76]. С другой стороны, в украинской игре «Мосты» акцентированы прежде всего свадебно-брачные мотивы. «Чужая» партия хора в этой игре представляет «чужой» (пришлый) род жениха и «чужую» землю, поэтому добывание невесты сопровождается указанием на то, что сваты идут из другой земле: «Пустите, пустите нас, до Угорської землі!» [Головацкий 1878/2, с. 191].

Иноземности жениха могло придаваться особое значение и в самом свадебном обряде. В частности, корильный диалог подружки невесты и дружки жениха вели между собой только тогда, когда жених был не местным. В Черниговской губ., как сообщал Б. Д. Гринченко, при отъезде молодых к венцу «дружки починають дуже сказуватись співамаи с свашкамаи та свитылкамаи, колы

воны з другого села [курсив наш. — Т.А.]» [Гринченко 1899, с. 486]. Ср. в этой связи замечание А. А. Потебни о том, что в свадебных песнях «сваты представляются враждебным войском, Литвою, родня жениха — татарами» [Потебня 1883, с. 249].

Близость свадебных и календарных песен, обусловленная, в частности, единством разрабатываемого в них противопоставления («своего» и «чужого») и его формально-поэтических реализаций (антифонно-диалогическая структура), предопределила появление вариантов, в равной степени отвечающих «требованиям» обоих фольклорно-этнографических комплексов (календарного и свадебного), ср., например, такую песню:

Кушкопальски-то улицы широки,
Кушкопальски-то теремы высоки,
Кушкопальски окошки колодны,
Кушкопальские девки дородны,
Они в золоту трубу трубили,
Они девушку протрубили,
Валентинушку протрубили.
Шардоменьски улицы узеньки,
Шардоменьски теремы низеньки,
Шардоменьски девки недородны,
Они в берестяну трубу трубили,
Они молодушку притрубили.

[Обрядовая поэзия Пинежья, с. 75]

Это — пинежская свадебная песня, исполнявшаяся в деревне Кушкопала при отъезде молодых к венцу и призванная прославить девушек того села, где живет невеста. Однако если бы источник песни был неизвестен, она вполне могла быть отнесена к репертуару переклички сел.

5. Звуковой антифон и бытовой антагонизм

Большинство ритуалов и игр, о которых шла речь до сих пор, предполагали вербализованный (словесно-музыкальный) диалог двух или нескольких сторон. Вместе с тем, в весенних календарных обрядах можно наблюдать и несколько иную форму «антифонного поведения», в большей степени нацеленную на чисто звуковой эффект.

Прежде всего, необходимо еще раз обратить внимание на традицию многоголосных гуканий, на первый взгляд, не связанных с обменом песенными репликами, но тем не менее рассчитанных на естественный отклик — эхо. «Обгукивание» совершалось обычно с возвышенности или на открытой местности, часто при участии лишь одной поющей группы. Многократно повторяющийся, резонирующий в воздухе звук создавался главным образом за счет ритуального возгласа «Гу!», завершающего песенную строфу или непосредственно вплетенного в ее текст, прерывающего ее. Показательно, что в материалах, относящихся к областям распространения этого примитивного рефрена (Смоленщина, Брянщина, Гомельщина и Черниговщина), такой формальный момент исполнения весенних песен, как обгукивание, нередко превалирует над остальными их особенностями, как, например, в таком черниговском свидетельстве: «*Всякие песни пели да абгукивалися, так гукалися, что на воде пыль ишла — гу-гу-у-у!*» [ПА, Старые Яриловичи Репкинского р-на]. Естественный антифонизм и протяженность звучания весенних песен признавался собирателями и исследователями их важнейшей жанровой характеристикой, приметой целого цикла календарных песен: «Особливість цих веснянок на Чернігівщині таке, — отмечал в начале 20-х гг. корреспондент „Этнографической комиссии“ — *іх співають на горі чи на горбу, або над водою, щоб звуки далеко лупали в повітрі. Остатнє слово дуже довго тягнуть*» [ИИФЭ, оп. 2, д. 182, л. 1].

Смысл пения состоял в том, чтобы охватить звуком как можно большее пространство, как бы заполнить его. По наблюдениям Г. Павловой, на Смоленщине апрельская песня «Вир, вир, колодезь» исполнялась специально «в таких местах, откуда песня звучала особенно „гласно“, чтобы ее слышали в соседних деревнях» [Павлова Г. 1969, с. 105]. «На весні, — сообщал с Черниговщины Ф. Коломийченко, — від того часу, як розпустилась вже верба, і до зеленої неділі дівчата вилазять на вербу і сидючи на гилі, співають пристосованих до того пісень... Співають дуже голосно, так, „*щоб чути було по всьому селу*“» [Коломийченко 1918, с. 140]. В Брестской обл., как мы знаем, весеннее пение могло начинаться еще на масленицу. Масленичные песни исполнялись нарочито громко: «На Мяснице спавали хаділи. Залазили на дере-

во дяўчата, каб далёко чу́ти было́. И уж тады спава́ют, аж трашчы́т *дэраво*» [ПА, Ровбицк Пружанского р-на].

Наконец, можно указать на некоторые случаи собственно *звукового* антифона, т. е. обмена репликами или возгласами (а не песнями). В Жиздринском у. Калужской губ., например, «закливание весны» состояло в том, что женщины и девушки, собравшись вместе, кричали во весь голос, обращаясь к соседним деревням: «Звóнок колокол благовещенский, потиху звонит, далеко слышен, за-репские, перерецкие, передайтесь на нашу сторону...». Прокричав так трижды, они расходились [Зеленин 1915, с. 599]. Во Владимирской губ. в последний день масленицы зажигали костры в разных концах села и, сидя вокруг них, пели «попеременно», «с разных костров» [Завойко 1914, с. 148]. Такая формальная переключка между соседними деревнями, хуторами или улицами (как, впрочем, и пение взапуски) принимала порой характер соперничества. Мы уже приводили в первой главе свидетельства о том, что в Полесье девушки стремились опередить друг друга и запеть раньше соседей, чтобы обеспечить себе и своим близким и соседям удачу и благополучие в течение года. Зачастую переключка сопутствовала какому-нибудь реальному соревнованию, например, возжиганию обрядовых костров на Купалу.

Подобную переключку с соседями мы встречаем в описании купальского праздника в с. Лопатин Пинского р-на Брестской обл.: «Клали „купалу“ (костер) перед Иванком Купальным. Берут высокую жердь, обвяжут ее соломой, зажгут солому, поднимут жердь как можно выше и „гукають“: „Хвядорци!“ или „Хлябовци!“ (жители соседних хуторов Федоры и Хлябово). „Давайте, давайте огонь, давайте купало!“ Так раза три „гукали“ на Купалу. Наматают на жердь солому, зажгут и показывают всем. И спрашивают друг у друга, был ли уже огонь на хуторах, показывали ли уже огонь в Хлябове или на конюшне, на краю села. Говорят: „Нет, не было еще“. А дети бегают, смотрят, загорится ли огонь в соседнем хуторе. Это уже наши самыми первыми будут, наматают солому, зажгут и кричат, „гукають“. Всем голосом! „Гукають“, где в других селах, зовут их: „А что вы там не светите?“ — „Уже мы, — говорят, наклали купало“. Так у нас в Лопатине было» [ПА, Лопатин]²².

²² Текст приводится в переводе на русский язык.

В весенне-летних обрядах восточных славян заметное место занимают также самые разные соревнования и иные формы противостояния и соперничества: это и календарные поверья о встрече «зимы с летом» на Сретенье и их борьбе друг с другом (сопоставимые с ритуальными поединками Зимы и Лета у немцев), и взаимное ритуальное хлестание вербовыми ветками в Вербное воскресенье или крапивой и розгами в Крапивное заговенье; битье пасхальными яйцами; и юрьевские поединки ряженных «коней», представлявших соседние деревни; популярные масленичные кулачные бои; великопостные гусиные и петушиные бои; широко известное прежде всего на Украине соперничество девушек и парней за обладание купальским деревцем; происходившее на Красную горку соревнование разных сел в искусстве водить хороводы и петь и мн. др.

В восточнославянской весенней обрядности проявился и так называемый бытовой антагонизм — взаимная враждебность между группами молодежи, живущими поблизости друг от друга. Как отмечал в свое время М. В. Довнар-Запольский, «большие села делятся на „кутки“ (концы), и каждый куток составляет свою компанию для игрищ и собраний. Отношения между кутками такое же враждебное, как и между соседними деревнями» [Довнар-Запольский 1893, с. 289]. М. М. Дикарев также обращал внимание на драки, потасовки и постоянную вражду между представителями соседних хуторов и сел, имевшие место на собраниях деревенской молодежи на Черниговщине [Дикарев 1918, с. 192]. В. Ястребов, изучавший в конце прошлого века союзы неженатой молодежи на Украине, так описывал взаимоотношения различных локальных групп: «Большое село Верблюжка разделяется на четыре кутка и, соответственно этому, в нем существует 4 громады... Каждая громада парубков ревниво оберегает девушек своего кутка от всяких покушений со стороны чужих парубков» [Ястребов 1896, с. 123]. Заметим тем не менее, что эта вражда находила выражение в самых разных формах, не только бытовых, но также ритуальных, игровых и фольклорных. Наиболее очевидным воплощением взаимного антагонизма соседей были игры соревновательного типа (в чем-то напоминающие состязание хуторов при возжигании купальского костра). Участники игры делились на команды «по месту жительства».

Именно такой характер соперничества имела известная на русском северо-западе масленичная игра в мяч. Ее устраивали в каждое воскресенье Великого поста, причем в ней участвовало большинство мужчин прихода. По свидетельству из Вытегорского у. Олонецкой губ., «в таких случаях обыкновенно состязался северный конец прихода с полуденным... Все играющие разделялись на две половины и становились на противоположные края, то есть „северяне“ на южный конец, а „южане“ на северный. Каждая из этих сторон старалась загнать мяч, а за ним и своих противников как можно дальше в свою сторону от того места, где началась игра» (цит. по: [Морозов, Слепцова 1993, с. 275–276]). Для нас важно подчеркнуть, что победители в этой игре пользовались особым расположением местных девушек, а проигравших всячески высмеивали и дразнили²³.

Нечто подобное представляли собой и широко известные в России кулачные бои, происходившие в течение всего зимне-летнего сезона, вплоть до петровских праздников. Т. А. Бернштам установила, что наиболее популярным видом боя был «межобщинный», когда «свои» дрались с «чужими» (причем «чужими» были и жители противоположного конца села, и соседи — жители соседних деревень) [Бернштам 1988, с. 95]; известны и случаи, когда кулачный бой велся по поводу девушек²⁴.

Разнообразные состязания, входившие в состав масленичных празднеств, порой приобретали черты более серьезного противостояния. Так, в Тверском у. еще в середине XVII в. взрослое мужское население проводило субботу Сырной недели, играя «в вой-

²³ О соревновательном аспекте весенней севернорусской игры в мяч см.: [Бернштам 1984].

²⁴ К числу достаточно отдаленных исторических ассоциаций, которые возникают при знакомстве с песенной традицией переключки сел, можно, вероятно, отнести известное свидетельство «Повести временных лет» об «игрищах межю селы», характерных для образа жизни славянских племен, а также летописные упоминания о легендарных поединках жителей Новгорода на мосту через Волхов, проводимых якобы по завету Перуна со времени низвержения идола. Так, в летописи под 990 г. сообщается следующее: «оттолѣ въ сіе время даже доннѣ въ коеждо лѣто на томѣ мосту люди собираются, и раздѣлишеся надвое играюще убиваются» ([ПСРЛ 2, с. 258]; см. также: [ПСРЛ 3, с. 258–259]); ср. также осуждение драк и кулачных боев древнерусскими церковными деятелями, например, в известном «Послании» митрополита Фотия к новгородцам в 1410 г.

ну». В Пермской губ. в последний день масленицы парни устраивали игру под названием «Бусары» (искаж. «Гусары»), заключавшуюся в противоборстве между двумя партиями. У донских казаков еще в XVIII в. в масленичный четверг станица разделялась на несколько частей, которые вели между собой кулачные бои [Горбунов 1996, с. 12].

Обособленность представителей разных сел и хуторов сохранялась и во время многих игр и собраний, общих для целого прихода или куста деревень. Так, Т. А. Бернштам обратила внимание на то, что во время массовых сходок молодежи на Красную горку девичьи хороводы из разных деревень стояли всегда отдельно, не смешиваясь с другими, в то время как парни могли посещать все хороводы [Бернштам 1988, с. 234]. В некоторых случаях парни, пришедшие из соседних деревень не в гости, а специально для того, чтобы погулять в хороводе, должны были заплатить выкуп местным ребятам [Громыко 1991, с. 385]²⁵.

Нетерпимость и враждебность к соседям находила выражение и в фольклорных текстах весеннего цикла. К числу стереотипов можно отнести вербальную формулу «отсылки» в соседнее село того, что подлежит изгнанию и уничтожению. В западнополесских приговорах, сопровождавших обряд «проводов зимы», зиму посылали в иной локус, за пределы своего: «Иди, зима, до Бучина, бо ты нам надоскучила...» или в другой конец своего села: «...загналы зыму у той канэц» [ПА]. В белорусских купальских песнях был весьма популярен мотив изгнания ведьмы в соседнее село: «Як пайду я кыла жита, выйді, ведьма, з нашага жита, ідзі, ведьма, у Альгойскае...» [Шлюбскі 1927, с. 109, витеб.]²⁶.

И, наконец, последнее. К явлениям, периферийным по отношению к традиции переклички сел, но в то же время, вероятно, с ней соотносенным, можно причислить восточнославянский жанр песенных присловий. Д. К. Зеленин считал присловья «про-

²⁵ О некоторых специальных формах ритуальных поединков, имевших место в зимней и весенней обрядности восточных славян, см.: [Курочкин 1996].

²⁶ Подобного рода формулы весьма популярны и на западе славянского мира: в ближайшее венгерское село словаки отправляли чучело Марены, а поляки Верхней Силезии в конце Великого поста ссылали постную похлебку «жур» в соседнее немецкое село, ср. также западноевропейское карнавальное «подкидывание свиньи» соседям и мн. др.

звипцами, относящимися не к единичному лицу, а к группе лиц, составляющей собой географическое или этнографическое целое». Такою группою, по его мнению, могла быть улица, деревня, село, уезд или часть его [Зеленин 1994, с. 38]. По своей структуре — это тексты, не имеющие самостоятельного сюжета и состоящие в перечислении названий сел или наименований жителей по месту их проживания (напр., *кашнинцы*, *зуевчане* и др.) с последующим указанием (обычно — комически обыгранным) на тип занятий, внешность и другие характерные черты жителей; это перечисление иногда предваряется коротким и не связанным с содержанием песни зачином:

Пойду-выйду на зеленые луга,
Под овины, под крутые берега,
Лихатнята — надутые бока,
Ярославцы сосводничались,
Шадринцы измодничались...

[Блажес 1983, с. 96]

Названные особенности построения песенных присловий во многом повторяют типичные черты песен, восходящих к традиции переклички сел²⁷. Вполне вероятно, что, оторвавшись от календарного цикла и ритуала, песенная традиция «корения соседей» сблизилась с присловьями паремического типа и оценочными этнонимами, получила новый импульс к развитию, обрела новую поэтическую форму.

Подобного рода примеров можно было бы привести немало, однако для нас важны не столько конкретные проявления антагонизма и соперничества, сколько сама тенденция, также сыгравшая свою роль при формировании традиции словесных поединков. Это кажется тем более возможным, если принять во внимание порубежный характер весеннего сезона, определявшего стра-

²⁷ В этом отношении трудно согласиться с В. С. Бахтиным, оценивающим подобные «песни-дразнилки» как произведения индивидуального творчества [Бахтин 1976], ср. возражения В. В. Блажеса, настаивающего на традиционности этого жанра [Блажес 1983, с. 97]. Подробный разбор пинежских «географических» песен, построенных на социокультурном противопоставлении нескольких ближайших населенных пунктов и их жителей, а также сведения о взаимных поношениях между жителями соседних деревень в пинежской фольклорной традиции см. в недавней работе: [Калуцков, Иванова и др. 1998, с. 39–64].

тификацию социума и взаимоотношение различных его частей на весь предстоящий год. В этот период все половозрастные и социовозрастные отношения внутри социума и за его пределами не только обострялись, но и подвергались своеобразному пересмотру, требовали подтверждения на новом витке.

6. Истоки и параллели

К сожалению, восточнославянская традиция словесных поединков до сих пор оставалась на периферии этнологических и фольклористических исследований. Ее не то чтобы не замечали, а скорее относили к области семейно-бытовой сатиры или необрядовой лирике, в то время как ритуальная основа словесных поединков ни разу не рассматривалась в сколь бы то ни было полном объеме. О песнях, развивающих тему соперничества юношей и девушек, а также жителей соседних сел, в последние годы не раз писали украинские и белорусские фольклористы, занимавшиеся вопросами народной сатиры и юмора. Однако, большинство их высказываний и наблюдений относилось к общим особенностям традиционной юмористической лирики, поэтическим приемам, способствующим созданию комического эффекта, и т. п. Кроме того, пласт словесных поединков обычно не выделялся в этих работах из общей массы лирическо-бытовых песен сатирического и юмористического содержания (см.: [Василевич 1979, с. 15, 23, 67 и др.; Дей 1967; Фядосік 1978, с. 173 и др.]).

Оговоримся сразу, что исчерпывающее исследование этого этнокультурного феномена в области восточнославянского обряда и фольклора не входило и в наши задачи. Мы лишь пытались выявить основной корпус фольклорных текстов, как нам казалось, восходящих к словесным поединкам, и выстроить возможную типологию форм антифонного пения. Тем не менее и этого достаточно, чтобы понять, сколь значительную роль сыграло антифонно-диалогическое начало в формировании песенного фольклора весенне-летнего календарного цикла. В синхронном плане антифон можно трактовать как своего рода инвариантную модель, реализуемую в целом ряде конкретных форм (весенние заклички диалогического типа, переключки сел, соперничество полов, дву-

ключевые хороводы и др.), различающихся календарным и обрядовым приурочением (масленичные, веснянки, юрьевские, троичские, кустовые, купальские), а также жанровыми характеристиками (заклички, хороводные игры, лирика).

Вместе с тем, в этом разнообразии фольклорных форм, порожденных, по нашему убеждению, соперничеством в слове, при ближайшем рассмотрении обнаруживаются некие общие элементы. В словесных поединках сталкиваются не отдельные личности, а группы, поводом для соперничества которых является по преимуществу обострение отношений между ними в связи с их матримониальными намерениями. Это либо взаимное поношение соседствующих социальных групп, когда каждая отстаивает свои интересы и права на брачного партнера, либо полемика юношей и девушек, когда обе стороны пытаются одновременно и привлечь и оттолкнуть друг друга, а также, вероятно, самоутвердиться за счет хуления соперников.

Эти ритуальные «споры» сохраняют еще одну существенную черту — поразительно устойчивую прикрепленность к весенне-летнему циклу календаря, в глубинах которого, наверное, и следует искать их истоки.

В русской филологической науке проблема песенного антифонизма впервые была разработана А. Н. Веселовским, который считал антифонизм отличительной чертой древнейших форм поэзии. Ученый относил появление антифонного пения и переклички двух хоров ко времени высшего расцвета хорического начала древней поэзии: «На этой стадии развития и вместе с тем разложения хорического начала, — отмечал ученый, — явилось пение амебейное, антифоническое, вдвоем или более, взапуски, засвидетельствованное и в средних веках, и до сих пор широко распространенное в народном обиходе» [Веселовский 1913, с. 100 и далее].

В книге О. М. Фрейденберг «Поэтика сюжета и жанра» (1936), развивающей на античном материале некоторые идеи А. Н. Веселовского, была предложена своего рода реконструкция архаической формы словесного поединка, составлявшего важнейший элемент календарных празднеств. Согласно концепции О. М. Фрейденберг, на время ритуально-культовых праздников (например, в честь Аполлона) община делилась на две противоположные стороны, которые осыпали друг друга инвективами и насмешками: это были

своего рода «агоны сквернословия». Инвективы адресовались как отдельным категориям лиц (гетерам, например), так и каждому члену общины [Фрейденберг 1936, с. 110]. Во время празднеств в честь Деметры «женщины собирались вместе с мужчинами... и перекидывались... острой насмешкой, шутками вольного характера и смехом» [там же, с. 112]; по ее выражению, эта насмешка была своего рода «бумерангом, который прилетит обратно».

По мнению О. М. Фрейденберг, все разнообразие форм словесных поединков (прения двух враждующих групп, двух сторон, загадки и отгадки, вопросы и ответы) выросло из дословесного соперничества, когда община «делилась на два полухория, которые вступали друг с другом в битву... обрядово бились между собой общины, улицы, целые города» [там же, с. 138]. В подобной битве О. М. Фрейденберг видела «образ крутого перехода в противоположное, образ смены», иначе говоря, настаивала на определенном календарном значении этих ристалищ, маркирующих переломные этапы годового цикла.

Таким образом, амебейная основа синкретического действия, в котором, по мнению А. Н. Веселовского, зародились древнейшие формы поэзии, фактически выводилась О. М. Фрейденберг из архаических словесных поединков. Она писала по этому поводу следующее: «Из борьбы и единоборства вырастает агонистический характер действия и сказа; мышление, воспринимающее мир в категориях борьбы, строит миф и обряд на борьбе (поздней — состязании, споре). Отсюда антифонный характер песен, вырастающих из перебрасывания шутками или воплями двух общественных хоров; отсюда — вопросы и ответы, загадки и отгадки... Вопросы и ответы, которыми перекидываются два спорящих хора, происходят или в виде антифонных песен, или в форме личных рассказов-состязаний» [там же, с. 139].

В конце 1930-х гг. аналогичный круг проблем стал темой книги нидерландского историка культуры Й. Хейзинги «Homo ludens», отдельная глава которой «Игра и состязание как функция формирования культуры» непосредственно посвящена интересующему нас вопросу. Основываясь на культурологических и этнологических исследованиях своего времени, Й. Хейзинга пришел к заключению, что «в основе общественной жизни на архаических стадиях культуры лежало антитетическое и антагонистическое

устройство самого общества, что весь мыслительный мир такого общества организован по противоположностям этой дуалистической структуры. Следы этого примитивного дуализма находят повсюду. В соответствии с ним племя делится на две противостоящие друг другу и экзогамные половины племени, или фратрии... Наряду с делением на фратрии группировка на основе разделения полов равным образом может быть выражена во всеохватном космическом дуализме, как, например, в противопоставлении... женского и мужского начал, чье взаимодействие и постоянное чередование поддерживают общий ритм жизни. В той же связи с разделением по половому признаку стоит у истоков системы представлений, в которой оно выражается, конкретное разделение на группы юношей и девушек, привлекающих друг друга антифонным пением и играми во время календарных праздников, которыми отмечается смена времен года. В этих календарных праздниках вступает в действие состязательность, будь то соперничество противостоящих друг другу групп племени либо противоположных полов» [Хейзинга 1992, с. 69–70].

Исследуя агональный принцип в культуре, Й. Хейзинга особое внимание уделил именно словесному соперничеству, «поединкам хулы и похвалы»: «восхваление своей добродетели как форма состязания, — писал он, — переходит сама собой в охаивание соперника. Эта хула в свою очередь принимает собственную состязательную форму, и весьма примечательно, что именно эта форма состязаний в похвалбе и хуле занимает особое место в самых отличных друг от друга культурах» [там же, с. 81]. Даже предпринятый им беглый обзор этнологических, мифологических и литературных источников позволил выявить многообразные формы словесных поединков в древнекитайской, древнеарабской, античной, древнегерманской, скандинавской и других традициях. И хотя основная мысль Й. Хейзинги состояла в утверждении всеобъемлющего характера «антитетического и агонистического базиса культуры», берущего начало в игре, тем не менее он неоднократно подчеркивал именно календарное значение многих ритуалов и празднеств, включавших в свой состав словесный поединок.

В конце 1940-х гг. ритуальный поединок (в том числе и словесный) занял положенное ему место в концепции «мифа о вечном возвращении» М. Элиаде (см.: [Элиаде 1987, с. 65–92]). В свою оче-

редь концепции О. М. Фрейденберг и Й. Хейзинги оказались созвучны исследованию А. М. Золотарева, который оценивал спор, соперничество и состязание как следствие дуально-экзогамной организации древнего общества, а многие черты архаических мифологий — как отражение ритуальной борьбы между двумя фратриями (см.: [Золотарев 1964])²⁸.

В 1960 г. проблеме архаического словесного поединка специальную работу посвятил известный исследователь древнеиндийской и древнеиранского мифологии Ф. Б. Я. Кёйпер. В статье «Древний арийский словесный поединок» автор писал о новогодних празднествах древних ариев, устраивавшихся в период зимнего солнцеворота. На этих празднествах во имя восстановления миропорядка и победы Космоса над Хаосом происходило ритуальное воспроизведение подвига Индры (победы над драконом), которое облакалось в форму разнообразных состязаний: гонок колесниц, соперничества в раздаче даров, а также — словесных поединков между ритуальными общинами или поэтическими объединениями. Таким образом, словесный поединок признавался Ф. Б. Я. Кёйпером одним из основных и обязательных компонентов календарного праздника, отмечающего годовой рубеж и имеющего мифологические истоки [Кёйпер 1986].

Антитетичность, дух соперничества и спора не раз отмечались исследователями в последние десятилетия в качестве важнейшего элемента сезонных обрядов многих народов мира, отвечающего особенностям мифопоэтического сознания, которое осмысляет смену сезонов, уход Старого и приход Нового года в образах диалога, поединка и противостояния. Этот поединок разрешался в карнавальном бесчинстве переходного ритуала, когда из прошлого рождалось и творилось будущее (см.: [Иванов В. 1971; Булатова 1988; Календарные обычаи Восточной Азии, с. 58–69; Топоров 1988; Агапкина 1998 и др.]).

Типологически в один ряд с вербальными, словесно-музыкальными, звуковыми состязательными ритуалами, входившими некогда в состав пограничных календарных празднеств, можно поставить и восточнославянскую традицию словесных поединков, сохранившуюся главным образом в форме календарных песен, ри-

²⁸ В развитие идей А. М. Золотарева см.: [Иванов В. 1968].

туальную основу которых мы и попытались восстановить. В таких фольклорных состязаниях соперничали представители соседствующих частей социума или половозрастные группы. Поводом для столкновения бывало также несовпадение «нормы» и актуального поведения, провоцирующее мотивы «общественной критики» (ср. европейские суды над Карнавалом), и мн. др.

Таким образом, фольклорный текст (календарная песня) дал толчок для реконструкции восточнославянской традиции словесных поединков, регулировавшей некогда широкий спектр отношений и правил поведения на переломном этапе календарного года, когда основные этические, нравственные и социальные ценности подлежали обязательной верификации средствами ритуала.

* * *

Мы предполагаем также, что с рассмотренными выше антифонными ритуалами, широко распространенными в восточнославянской весенней песенности, может быть типологически сопоставлен и диалогический компонент, присутствующий как в самих весенних закличках (в виде их вопросно-ответной композиции), так и в обряде «закликанья весны» (в виде переключки, или диалога, хоров, обгукивания, «переспевов» и т. д.).

Эта гипотеза подтверждается следующими аргументами. Во-первых, наличием коррелирующих друг с другом формальных элементов, присущих, с одной стороны, фольклорному тексту (это диалогическая композиция закличек), и, с другой — ритуалу (это переключка сел, соперничество полов, двуключевые хороводы, звуковой антифон). Во-вторых, — совпадением ареалов бытования обряда «закликанья весны» и диалогических закличек, с одной стороны, и антифонной традиции в весенней обрядности, с другой (напомним, что и те, и другие известны на западе восточнославянского этнокультурного континуума — в западно- и южнорусских областях, на Украине, в Белоруссии). И, наконец, третий аргумент, дающий, как нам кажется, право на подобное предположение, — это совпадение календарных сроков исполнения диалогических закличек и антифонных ритуалов (переключки сел, соперничества полов, двуключевых хороводов и т. д.). Как мы не раз отмечали, обряд «за-

кликания весны», когда поются диалогические заклички, совершался в период от Сретения до Купалы, и в это же время исполнялись песни в перекличке хоров.

Обращает на себя внимание также тот факт, что ни в одном другом жанре восточнославянского календарного фольклора диалогический компонент не представлен так последовательно, как в весенних закличках. Песни, построенные в форме вопросов и ответов встречаются, например, среди колядок, троицких или купальских, но они, как правило, единичны и уж тем более не составляют цельной жанровой группы. В закличках же вопросно-ответная композиция — один из двух конституирующих признаков самого жанра (наряду с зачином).

Заметно, однако, что вопросно-ответная композиция закличек ни в коей мере не «востребована» их поэтическим содержанием, поскольку условный диалог с «весной» — отнюдь не единственная форма, в которой это содержание (гипотетически) могло бы быть передано. Традиционные мотивы закличек: «весна пришла», «весна принесла дары», «дочка весны зимовала в лесу» и т. д. — несложно представить себе оформленными в виде монолога, повествования или даже заклинания. Напомним, например, о мотиве «даров весны» в заклинательной закличке «Приди, весна, в радость, с великою к нам со милостью, со льном высоким, с хлебом обильным и т. п.». В то же время единичность таких не-диалогических закличек в репертуаре обряда «закликая весны» явно указывает на то, что обряд по каким-то причинам отдал предпочтение именно вопросно-ответной композиции и что это предпочтение, повторим еще раз, не мотивировано содержанием закличек.

Вообще, в восточнославянских колядных, масленичных, юрьевских, троицких и купальских песнях «действует» немало календарных праздников-персонажей типа Колады, Авсеня, Купалы, Масленицы, Юрия и др., которые, как и «весна», приезжают, приходят, приносят дары, к которым обращаются с просьбами и пожеланиями, которым угрожают и которых ругают и т. д. Однако ни в одном другом жанре календарного фольклора с ними не ведут диалога (пусть даже условного).

Все это в совокупности и дает основания предполагать, что вопросно-ответная композиция весенних закличек, а также иные

проявления диалогического начала в обряде «заклиkania весны» имеют ритуальные истоки.

Тем не менее, мы отнюдь не склонны утверждать, что диалогический компонент был воспринят весенними закличками и самим обрядом непосредственно из словесных поединков, двуключевых хороводов, шумового антифона или весенних соревновательных игр. Как хорошо известно, процесс преобразования внетекстовых реалий в компоненты фольклорного текста очень сложен. Б. Н. Путилов не так давно подметил, что «явления быта, обряд, обычаи, бытовая норма, представление... воспринимаются [фольклорными жанрами и текстами. — Т. А.] не во всей полноте и многообразной сложности их значений и функций, но в каких-то избирательных качествах, нередко в одном, который оказывается наиболее существенным для фольклора. Этот один признак превращается в типизированный элемент/комплекс...» [Путилов 1994, с. 122]. Иными словами, при переработке этнографического материала в фольклорные образы, мотивы или просто слагаемые текста происходит, во-первых, отбор отдельных подлежащих восприятию элементов из «этнографического целого», каковым является любой обряд или мифологическое представление, и, во-вторых, своеобразная «формулизация» (по выражению Б. Н. Путилова) этого внефольклорного материала. Можно предположить, что в интересующем нас случае антифонно-диалогический компонент, присутствующий самым разным ритуалам весеннего периода, обрел определенную самостоятельность и уже в таком «абстрагированном» виде был усвоен формировавшимся обрядом «заклиkania весны». Антифонное начало, объединявшее весенние песни и ритуалы, сыграло роль структурообразующего элемента при сюжетосложении весенних закличек. В результате преобразования и перекодировки «этнографической действительности» в плоть фольклорного текста антифон как ритуальная форма превратился в диалог как условный поэтический прием.

«ЖАВОРОНКИ»: ОТ МИФА К РИТУАЛУ И ИГРЕ

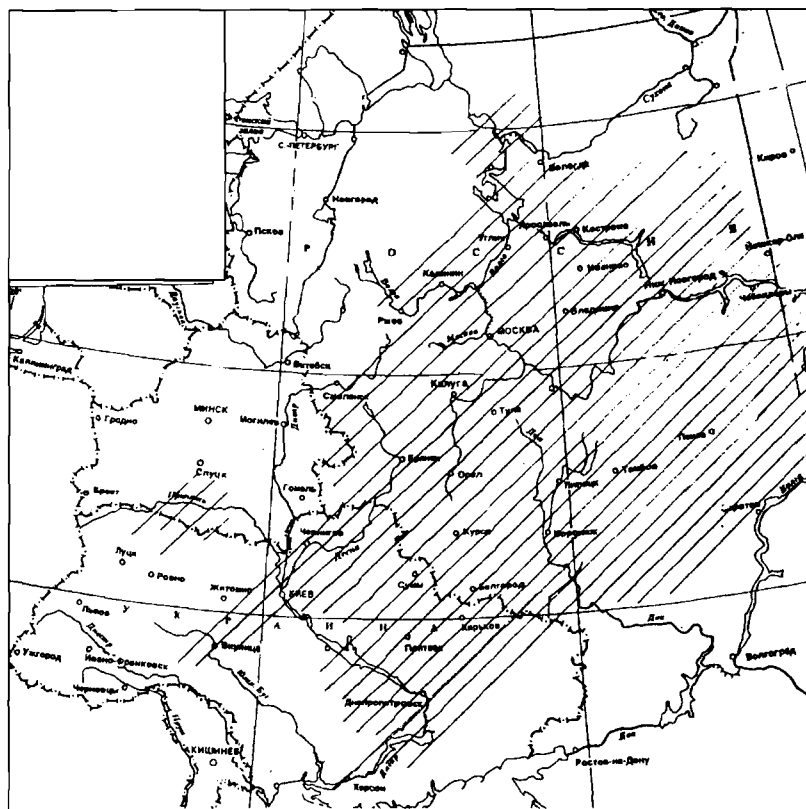
В восточнославянском календаре есть еще один обряд, имеющий отношение к приходу весны и отмечающий ее наступление по появлению первых птиц. Это «жаворонки». На Украине, в России и значительно реже — в Белоруссии в день Сорока мучеников (9/22.III) хозяйки пекли фигурные хлебцы в форме птиц и присваивали им «птичьи» названия. Даже при самом беглом взгляде на обычаи и игры, связанные с орнитоморфным печеньем, бросается в глаза тот факт, что в разных этнодиалектных зонах эти обычаи и игры отличались друг от друга. Поскольку в отечественных работах до настоящего времени не существует полного описания «жаворонков»¹, мы решаемся предпринять таковое, имея в виду исследовать не только синхронное состояние ритуала, но и, отчасти, его историю в календарной обрядности восточных славян.

1. Восточнославянские «жаворонки» во второй половине XIX — XX вв. Обряд и его фольклорный репертуар

§ 1. География, терминология и технология обрядового печенья

Печенья или хлебцы орнитоморфного типа были известны у восточных славян достаточно широко, но все же не повсеместно. Основной ареал их бытования представляет собой практически

¹ Известным исключением является глава в кандидатской диссертации А. Б. Страхова [Страхов 1986/1, с. 112–135], специально посвященная «жаворонкам». Однако несмотря на то, что ее автору принадлежит немало весьма проникательных наблюдений над семантикой этого вида обрядового печенья, к которым мы не раз будем обращаться в дальнейшем, в целом исследование А. Б. Страхова едва ли можно считать полным — хотя бы потому, что оно основано только на опубликованных материалах, без учета архивных, принципиально изменяющих представление как о распространении этих обрядовых хлебцев у восточных славян, так и, отчасти, об их семантике. Отсутствие архивных материалов послужило причиной некоторых мало соответствующих действительности утверждений, например, о преимущественно южнорусской локализации этого обычая и «относительном отсутствии» украинских материалов (см.: [Страхов 1986/1, с. 123, 136]).



Карта 7. Орнитоморфное печенье для Сорока мучеников у восточных славян

цельную зону, захватывающую центральную и восточную Украину (Подолье, губернии Херсонская, Киевская, Харьковская, Полтавская), юг и запад Европейской части России (Сумская, Воронежская, Тамбовская, Орловская, Курская, Калужская, Смоленская и Брянская обл.), а также Верхнее, Среднее и, отчасти, Нижнее Поволжье, Поочье, Волго-Окское междуречье (области Тверская, Ярославская, Владимирская, Московская, Рязанская, Костромская, Нижегородская, Ульяновская, Саратовская, Пензенская). «Жаворонки» фиксировались и у русского населения современных республик Поволжья. На севере и северо-западе России (Новгородская, Ленинградская, Архангельская обл.) они встречаются крайне редко; на северо-востоке — в Вологодской, Вятской и Костромской обл. — несколько чаще. Единичные сведения об обычае имеются из отдельных мест Белоруссии и центрального Полесья (Туровщина). В нашем распоряжении отсутствуют материалы с запада Украины и из Закарпатья (см. карту № 7).

На большей части восточнославянской территории орнитоморфные хлебцы назывались «жаворонками», ср. рус. *жа́воро́н-ки*, *жаворо́та*, *жаварёнки*, укр. *жайворонки*. Именно этот термин был воспринят русской фольклорной традицией и в качестве зачина вошел в заклички, которые исполнялись детьми во время игр с «жаворонками» (ср.: «Жаворонки, прилетите, красну весну принесите»). Параллельно с общим восточнославянским названием существовали и местные. Пожалуй, самое широкое распространение получило курск., орлов., воронеж. *кулики́* и москов., калуж., рязан. звукоподражательное *чувильки*, *чивильки*, *чувилки*. Известны и некоторые окказиональные наименования: москов. *тиворо́ны*, нижегород. *воробушки*, курск. *щибисы*, калуж. *птѹшки*, *воро́ночки*, курск. *чайки* 'чибисы', воронеж. *чибрики*, калуж. *журавли́*, *жу́рушки*, *граго́вки*, *ѹтычки*, рязан. *журафь*, витеб., гомел. *птушки*.

На территориях, периферийных по отношению к основному ареалу бытования орнитоморфных хлебцев (прежде всего — в центральном и восточном Полесье, на Брянщине и Смоленщине), название «жаворонки» встречается очень редко, и на его месте появляются разнообразные наименования: брянск., гомел., брест. *зязюльки*, *качьи*, *пташэчки*, *соро́ки*, смолен., витеб., восточно-гомел. *га́лки*, чернигов. *соро́ки*, *соро́чки*, *чичивички*, брянск. *ластовочки*,

снегирьки, брянск. и сумск. галочки и др.². На Украине, помимо «жаворонков», пекли *голуби, голубчики, голубці* (что объяснимо, если принять во внимание украинский обычай выпекать «голубков» как украшения на свадебных хлебах³).

Как мы говорили, хлебцы готовили исключительно в день Сорока мучеников. А несколькими днями раньше — 4/17.III — отмечался Герасим-грачевник. По случаю праздника в некоторых русских областях (Костромской, Нижегородской, Ярославской, Рязанской, Калужской) выпекали хлебцы, называемые *грачи, грачевники*. Во Владимирской губ. на Благовещение пекли *голубей* [БВКЗ, с. 157, Меленковский у.].

Что представляли собой эти фигурные хлебцы? Хотя А. В. Зернова и отмечала, что «в отношении формы жаворонки... представляют значительные вариации» [Зернова 1932, с. 33], при ближайшем рассмотрении оказывается, что у русских, украинцев и белорусов практиковалось два основных способа приготовления «жаворонков». Первый и самый простой заключается в том, что тесто раскатывают, как веревку, «придают ему фигуру цифры восемь, а концы поднимают в виде головы и хвоста» [Романов 1912, с. 142]. Однако чаще за основу «жаворонка» брали лепешку — круглую или овальную — на ней косыми надрезами слегка намечали хвостик, клюв и крылья. Популярны были и более изысканные хлебцы: лепешку в нескольких местах надрезали, сверху клали две полоски теста, изображающие крылья, и отдельно лепили голову (иногда очень большую). Вот как описывается этот способ изготовления «жаворонков» в украинских материалах: «Берут кусок теста, раскатывают в виде круга, один конец разрезают ножом наподобие птичьего хвоста, из другого вылепливают головку с клювом и чубиком, а на месте глаз вдавливают зерна чернушки. Из другого куса теста делают крылья» [В. Щ. 1899, с. 314]. Были известны и стилизованные изображе-

² О полесских названиях см.: [Агапкина 1995а, с. 32].

³ Так, например, в Киевской губ. бояр на свадьбе одаривали «голубками», «похожими на жаворонков» [Ястребов 1897, с. 282]. Укажем и на обратный случай, когда свадебные хлеба украшали настоящими «жаворонками», точь-в-точь повторяющими «жаворонков», выпекаемых в день Сорока мучеников (ср.: [Добровольский 1894, с. 87; Смусин 1979, с. 126]).

ния: небольшую булочку перехватывали посередине крылышками, а голову и клювик прорисовывали на поверхности теста. Нередко «жаворонков» украшали. Крылья загибали вверх, предварительно надрезав лепешку так, чтобы было похоже на перышки. На головке лепили хохолок, «кокошник» или гребешок (калуж. *стычок*, курск. *кичечка*, рязан. *грибишучик*, *хахулик*), клювик, в голову втыкали натуральное перышко или цветок. Важным элементом декора были глаза. Их делали из горошин, семян конопли, зерен гречихи и мака, из сухих ягод или просто намечали углубления в тесте. «Жаворонки» могли быть и «рябыми»: для этого тестяную птичку накалывали гребешком, дудочкой, ключом, ложкой и др., что придавало ему характерный рисунок, напоминающий оперение птицы. Подобный способ украшения «жаворонков» даже нашел отражение в закличках:

Ти виль, виль, жаворонки,
На Сороки печаны,
Соломой *старчаны*,
А сеном *писаны*...

[Шереметева 1930, с. 50, Калужская губ. Перемышльский у.]

После того, как хлебец испечется, на шею «жаворонку» вешали «ожерелье» из цветной бумаги или приделывали бумажные крылышки. В южнорусских областях на спину «жаворонку» или «кулику» могли сажать другую птичку, обычно меньшего размера. В Курской губ. на «кулика» — тестяную птичку с несоразмерно большой головой — сажали миниатюрного «жаворонка» [Данковская 1909а, с. 32]. На Рязанщине можно встретить «жаворонков» с двумя, тремя, четырьмя и даже пятью «птенчиками» или «детками» на спине большой птицы [Слепцова 1996, с. 29]. «Жаворонков» обмазывали конопляным маслом, медом или поливали водой с сахаром и маком. Поскольку день Сорока мучеников приходился как раз на время Великого поста, тесто для «жаворонков» было постным: иногда пшеничным, а чаще ржаным, гречишным или картофельным.

В некоторых поволжских областях, реже в других местах, внутрь «жаворонка» запекали уголек, зернышко, монету, хмель, спичку, кольцо, щепку, горошину и другие мелкие предметы, предвещающие тому, кому доставался «жаворонок» с секретом,

несчастье, смерть или, наоборот, богатство, долгую жизнь, свадьбу и веселье⁴.

Обычаи и игры, связанные с «жаворонками» в разных областях восточнославянского этнокультурного континуума, заметно варьируют. Однако изменчивость эта, как нам кажется, объясняется не только действием имманентных факторов, но также и причинами внешнего порядка. Основные варианты ритуалов с «жаворонками» свидетельствуют по крайней мере об одной наиболее ярко проявляющей себя тенденции: о сближении «жаворонков» с «закливанием весны», что приводит, как мы сможем убедиться в дальнейшем, к окончательному вытеснению одного обряда другим. Этих вариантов три, и в ареальной проекции они соответствуют трем компактным восточнославянским зонам — западной, южнорусской и поволжской. В такой последовательности мы и рассмотрим их.

§ 2. Западная зона

Эта зона включает территорию современной Белоруссии (дискретно), Украины и западнорусских областей (Смоленской и Брянской). Если в Белоруссии «жаворонки», как мы уже говорили, встречаются достаточно редко, то на Украине они получили широкое распространение. Готовили «жаворонков», как правило, специально для детей. «Старі люди печуть в цей день [в день Сорока мучеников. — Т. А.] печиво, що формою своєю нагадує птаха. Печиво це зветься „жайворонок“, а іноді „голубчик“. Призначається це печиво для дітей», — сообщали в 20-е гг. с Подолья [ИИФЭ, оп. 2, д. 366, л. 44]. Многочисленные архивные и, к сожалению, очень редкие опубликованные, материалы связывают обычай с ожиданием прилета птиц в этот день. «Печуть из тіста „птички“ й роздають дітям, які обов'язково идуть на вулицю з пташками, йдуть и кажуть: „сегодні наша мате казала, що сегодні 40 пташок вилетало з теплого краю. Так вона й нам пташок напикла, весна скоро буде“» [ИИФЭ, оп. 3, д. 309, л. 1, Сумская обл. Хотинский р-н].

⁴ Широкое распространение этого обычая в Поволжье легко объяснимо, если вспомнить, что в центрально-русских областях и в Поволжье было принято запекать те же мелкие предметы и в «кресты», приготавливаемые на Средокрестье, — праздник, по времени близкий к дню Сорока мучеников (см.: [Соколова 1979, с. 95–97]).

Помимо «жаворонков», на Украине и в Белоруссии 9/22.III готовили и другие мучные изделия: галушки, вареники, бублики, пирожки, коржики, калачи. Часто их делали по сорок штук в воспоминание о сорока мучениках, в Севастийском озере мучившихся. Как и другие хлебные изделия, эти калачи и пироги использовали в сельскохозяйственной магии. В Херсонской губ., к примеру, сорок калачиков подвешивали на колышках в доме и давали есть тельным коровам, а сорок пирогов пекли для того, чтобы и «на баштане на одной огудине вязалось по сорок арбузов» [Ястребов 1894, с. 27]. На Пинщине пекли сорок галушек — «бўське на кублѳ» [аисту на гнездо. — Т. А.] [ПА, Жабчицы Пинского р-на Брестской обл.].

Впрочем, продуцирующий смысл придавался и «жаворонкам». И в этом отношении они мало чем отличались от других форм малых обрядовых хлебов, выпекаемых в составе разных календарных праздников, прежде всего зимних и весенних. Например, во многих местах с ними поступали так же, как со средопостными «крестами» или благовещенскими просфорами, т. е. закапывали в поле при начале сева или пахоты: «Пекут в этот день, — сообщали с Украины, — 40 коржики или „жайворонків“ и 39 съедают, а 40-й, когда сеют, берут с собой и закапывают в землю» [ИИФЭ, оп. 3доп., д. 309, л. 94]. Иногда по тестяным птичкам гадали об урожае: «Делают „голубицы“ из хлеба. При первом севе кладут на поле. Если этот голубец не съест собака, будет урожай» [ИИФЭ, оп. 3доп., д. 309, л. 194, Зиновьевский окр. Новоукраинский р-н]. В Купянском у. Харьковской губ. «жаворонков» разносили в день Сорока мучеников по домам, «шоб гусы ныслися лучче» [Иванов П. 1907, с. 81].

Подобный параллелизм ритуальных функций обрядового печенья (орнитоморфного и иного), приготавливаемого в день Сорока мучеников, можно наблюдать и в западнорусских областях. Для детей и реже для взрослых, а иногда для всей семьи здесь выпекали «жаворонков»: их ели, ими обменивались друг с другом, дарили родственникам и соседям, однако никаких специальных игр с «жаворонками» здесь не практиковалось. В Куйбышевском р-не Калужской обл. (на самом ее западе) о «жаворонках» в 1980-е гг. рассказывали так: «Ребята маленькие их ели, гуляли с ними на улице, ничего при этом не говорили» [МГУ ФП 1976, т. 7, № 84]. Из Смоленского р-на сообщали почти то же: «Это на Сороки пьют „жаво-

ронков“. Ну, лепили, такие, как птички. Купали их потом и все» [ИРЛИ, колл. 273, п. 1, № 245, л. 3]. В тех же западнорусских, а также и в южнорусских областях в день Сорока мучеников принято было готовить и другие хлебцы — маленькие и круглые, называемые *катыши*, *катушки*, *котки*, *бобки*, *бобы*, *бабашки* и пр. Обычно в тот же день их скармливали скоту. Иногда «бобки» давали скоту, а «птичек» — детям. Именно круглое печенье типа «бобков» и «катышек» связано с весенней скотоводческой обрядностью и фертильной магией⁵: «На Сороки пекли „птушки“. Как вот жаворонки, птушки. Все делали. И наряжали: торкали их вилками, хвосты делали, крылья делали. Всем пекли: и скотинам пекли кулабки. А детям баранки пекли, птушки эти пекли. Целое лукошко напакуть. А каждой скотине бобочки пекли, по одной давали. И курам крошили бобочки» [МГУ ФЭ 1983, т. 5, № 17, Калужская обл. Куйбышевский р-н]. В Шумячском р-не Смоленской обл. в конце 1980-х гг. вспоминали о трех разных видах обрядового печенья: «На Сороки пекли жаворонков. Соседи ими обменивались. Пекли галушечки — то, говорить, яички жаворонковы. Еще пекли для овец: с одной стороны толсто, с другой тонко» [РАМ 1987, Ф-3228]. Вероятно, по аналогии с «бобками» и «катышками», «жаворонков» также стали скармливать овцам, коровам и свиньям: «овечкам дашь по паре, чтобы родили пару ягнят, свинье десять — чтобы было десять поросят» [МГУ ФЭ 1979, т. 3, № 174, Жерелево Куйбышевского р-на Калужской обл.].

Такое пересечение функций разных видов обрядового печенья приводило к тому, что «птичьи» названия закреплялись за обычными круглыми или продолговатыми хлебцами. В Смоленской губ. «галками» называли шарики из муки, которые пекли в день Сорока мучеников и отдавали скоту (хотя одновременно эти шарики могли называться и «бабашками») [Добровольский 1914, с. 118]. Н.Я. Никифоровский о витебском печенье с тем же названием сообщал следующее: «От Сороков до наступления полного лета должно пройти сорок морозов, т. е. столько же, сколько их было до сего дня с начала зимы. Чтобы удобнее сосчитывать „по-сороковски“ морозы и ослаблять их, в Сороки нужно печь сорок отдельных „галык“

⁵ О лингвистических аспектах этих названий, а также о некоторых приписываемых этим хлебцам магических смыслах см.: [Журавлев 1994, с. 14–15].

и съедать по одной в каждое морозное утро» [Никифоровский 1897, с. 210, № 1890]. На той же Витебщине обычные клецки могли называть *птишками* [ПА, Суша Лепельского р-на].

Сходным образом поступали на востоке Гомельщины: «На Сораки сорок галок [шариков. — прим. *собр.*] пякли, детям давали, сами ели и худобе давали, каровам, свиням» [ПА, 1982, Присно Ветковского р-на]. На юго-западе Брянщины скоту давали такие же шарики, называемые *сорбками*: «Встречая весну, — писала Т. П. Лукьянова, — пекут пироги или так называемые „сорóки“. „Сорóки“ сушат и прячут в надежном месте до первой травы. Когда скот впервые выгоняют на луг, его подкармливают „чудотворными сорбками“» [Лукьянова 1972, с. 85]. Такие же шарики-сорóки в Глуховском у. Черниговской губ. скармливали коровам, чтобы ведьма в облике сороки не выдаивала у них молоко [Танский 1866, с. 205]. На северо-западе Сумщины круглым шарикам-хлебцам придавали продуцирующий смысл: их готовили и ели во множестве для того, чтобы летом с успехом находить на лугах птичьи гнезда с яйцами (в других местах с этой целью надо было принести в дом сорок палочек, перекинуть через него сорок чурок, сломать сорок досок и т. д.⁶): «Пякли сорок галочек... Як уже весна, идуть шукать яец на болоты. Птицы ж нясутся. Говорять: „Если я галочки ел, то пойду яец шукать“. Значит, должен найти яйца» [Пашина 1995, с. 234, Сумщина].

Впрочем, в западной зоне (особенно в белорусском Полесье) орнитоморфное печенье могло иметь и более сложную — собственно птичью — форму: «Тóжэ сорóки пекóуть, пташэчкí такíе на Сóрока, кáжуть, трэба спечы́ сóрок пташэчóк. Так ó вылеплять, и двí вóчки зрóбляць з я́год. Я шче и самá пеклá. Прóсто с тýста возьмý и злеплó и дýбочку, и хвóстыка, так як пташэчку. Едáць. Сáми зедáють и дарáць. И дýты бíгають, дýтям шоб дáты, бо ж пташкí, сорóки» [ПА, Радеж Малоритского р-на Брестской обл.].

Таким образом, для западной части восточнославянской традиции «жаворонков» характерны следующие особенности.

Фигурное печенье типа «жаворонков» существует здесь наряду с другими видами обрядовых хлебцев, выпекаемых в день

⁶ О магических действиях, связанных с поиском птичьих яиц, см.: [Агапкина 1995а, с. 35].

Сорока мучеников. При наличии достаточно четкой спецификации по функциям этих трех видов хлебцев: 1) «жаворонков», предназначенных для детей, 2) «бобков» и «катышек» — для скота и 3) сорока коржиков и под., приготавливаемых в память о Сорока мучениках, в актуальной обрядовой практике имеет место пересечение способов их ритуального использования.

Акциональная сторона ритуала с «жаворонками» ограничена их раздачей (главным образом детям), а вербальная — не развита вообще⁷.

В этой этнодиалектной зоне «жаворонки» и «закливание весны» представляют собой два совершенно самостоятельных обряда: они приурочены к разным календарным датам (Сорок мучеников — масленица, Благовещенье) и никак не пересекаются друг с другом.

Однако по мере движения на восток изолированность этих двух, казалось бы автономных, обрядов постепенно ослабевает. Складываются условия, при которых они начинают соприкасаться, а затем — и весьма причудливо соединяться: сначала, вероятно, в рамках одного календарного праздника, а потом — и одного обряда. Начался этот процесс в южнорусской зоне.

§ 3. Южнорусская зона

Южнорусская зона распространения ритуала «жаворонки» охватывает значительную часть территорий современной Калужской, Курской, Орловской, Рязанской и Воронежской областей. Как и на западе, здесь в день Сорока мучеников пекут «жаворонков» (и «куликов»). Однако дети, кому главным образом они и предназначались, вели себя уже не столь пассивно, как на Украине и в западнорусских областях. По сути дела они инициировали многообразные ритуальные игры с «жаворонками» и сами стали их субъектами; именно в детской среде сформировался и фольклорный репертуар этих игр⁸.

⁷ Впрочем, в белорусском сборнике «Веснавыя песні» имеется одна «птичья» закличка, содержащая обращение к «жаворонкам» [ВП, № 158]. Однако, согласно В. И. Елатову, для белорусского мелоса ладовая структура этой заклички нехарактерна [Елатаў 1979, с. 53], что дает основание считать и сам текст заимствованным.

⁸ На развитие восточнославянских обрядов, связанных с прилетом птиц, по-видимому, также оказали влияние разнообразные обычаи и магические действия, ко-

Получив «жаворонка» (обычно одного, двух или трех, не более) дети играли с ними на улице, «тетёшкали», сажали на крыши, на деревья, слегка подкидывали на ладони, забрасывали в сараях наверх, на солому и т. д. Параллельно с развитием акционального элемента у этих игр появлялось и словесное сопровождение. Это были простейшие восклицания, обращенные к «жаворонкам», звукоподражания, полупрозаические высказывания, диалоги или шуточные короткие стишки, выдержанные в типично детской манере, такие, например: «Чувиль-виль-виль, жавороночек!», «Жаворонки летят!», «Жаворонок, жаворонок, вот твой брат!», «Кулик-чибрик, кулик-чибрик», «У-у-у-у, кшшши-и-и-и, и полетели!» и под. В Обо-янском у. Курской губ. в начале XX в. дети сажали «куликов» куда-нибудь повыше и кричали: «Кулик-пататулик, сел на соломку, повесил головку!» [Резанова 1911, с. 184]. Современные полевые записи, сделанные у представителей старшего поколения, подтверждают такую картину: «Мы с девочками ходили с „жаворонками“. Бывало, скажем: „Пойдем-те, девки, зачирикиваться“. Найдем про-талинку, где снег подтаял чуть и кричим: „Сбороки-сбороки, летите к

которые люди совершали весной при виде первой прилетевшей птицы: они загадывали о своей судьбе, о погоде, об урожае, кувыркались по земле, трясли деньгами в кармане, умывались в проточной воде и т. п. Что касается жаворонков, то выбор их на «роль» этого культурного символа вполне понятен, поскольку жаворонки одними из первых прилетали весной домой. «Возвращение жаворонков из теплых стран — верный признак для земледельца скорого открытия весны. С появлением жаворонков крестьянин начинает приводить в порядок свои сельскохозяйственные орудия», — отмечал известный курский этнограф А. С. Машкин, поясняя общераспространенное обыкновение выпекать весной «жаворонков» [Машкин 1903, с. 67]. Само появление жаворонков, особенно в день Сорока мучеников, в восточнославянских и, отчасти, западнославянских традициях служило знаком наступления весны в природе, причем весны «правильной», пришедшей тогда, когда ей и положено: «Жаўранак на Сораки прылятае, і то ўжэ вясна, а калі запяе да Саракёў, тады яшчэ не вясна, і будзе халадна» [ПА, Суша Лепельского р-на Витебской обл.]. На востоке и западе славянского мира именно жаворонок, как полагали, первым должен подать голос весной [Stelmachowska 1933, s. 88]; наверное, поэтому в славянском фольклоре так разработаны звукоподражательные песенки и приговорки, которые в словесной форме воспроизводят голоса этой птицы и иногда включаются в адресованные жаворонкам детские заклички. Среди этих последних встречаются звукоподражательные возгласы типа «Чувиль-виль-виль», а также многочисленные вербализованные имитации голосов этих птиц с устойчивым набором мотивов, среди которых мотивы «богоборчества» жаворонка: «Полечу к Богу кием бить!», призыв к началу полевых работ «Сейте, пашите, бороните!» и нек. др. (об этом см.: [Гура 1993]).

нам, жаворонки. Мы вас угостим колобками, крендельками и даже вашими птушками. Мы их много поискали, на всех хватит⁹. И, бывало, прыгаем на проталинке» [МГУ ФЭ 1983, Дегирево Куйбышевского р-на Калужской обл.].

Иногда дети обращались к пролетающим птицам со словами, в которых как бы отождествляли реальных жаворонков и выпеченных птиц. Им кричали: «Жаворонок, жаворонок, *вот твой брат*» [МГУ ФП 1978, т. 3, № 69, Бронцы Ферзиковского р-на Калужской обл.] или «Жаворонок, жаворонок, *вот он, твой дитёнок!*» [МГУ ФП 1982, Барково Хвастовичского р-на Калужской обл.]⁹.

Иногда эти короткие реплики развертывались в более пространственные приговорки с весьма неустойчивой ритмической структурой. Фактически такой приговор держался только на парной рифме и синтаксическом параллелизме, «скрепляющих» между собой отдельные стишки:

Кулик-самарот,
Палител на гарот,
Сел на данок [одонок. — Т. А.],
Съел масленок,
Сел на ракетку,
Сламал хварастинку,
И палител на папову дисятинку.

[ПА, Остапово Железнодорожного р-на Курской обл.]

Параллельно с такими окказиональными текстами в южнорусской традиции формировался и более устойчивый фольклорный репертуар детских игр с «жаворонками». Он сложился главным образом за счет использования разнообразных песенок и приговорок, «заимствованных» детьми прежде всего из детского же фольклора. Обычно в какой-нибудь популярной детской песенке или закличке менялся первый стих, и главным «героем» прибаутки или заклички становился «жаворонок» или «кулик». На Курщине, например, особенно широко была известна такая приговорка: «Кулик-самарод, палител на гарод, *сламил палку, убил галку*» [ПА,

⁹ В обрядах встречи аиста, прирученных на западе Полесья к изготовлению «бусловых лап» (см. ниже), им соответствуют формулы типа: «Бўсныку, бўсныку, *во дэ тебе лапка!*» [Страхов 1983, с. 207, Волинская обл.], «Бўсько, бўсько, *то лапа ваша!*» [ПА, Дружиловичи Ивановского р-на Брестской обл.].

1983, Карманово Железногорского р-на Курской обл.]. В нем использованы фрагменты традиционных потешек типа:

Крив кривца
Наварил пивца,
Назвал гостей,
Кривых чертей:
Пиво попили,

Кривого прибили,
Срубили палку.
Убили галку.
Галчата кричат,
За мать драться хотят.

[Шейн 1898, № 199, Тульская губ.]

Иван бес,
Пошел в лес,
Сломил палку.

Убил галку.
Галка скачет,
Иван плачет.

[Там же, № 164, Самарская губ.]

Наиболее заметное влияние на формирование фольклорного репертуара детских игр с «жаворонками» оказали традиционные заклички, обращенные к солнцу, божьей коровке, корпуну и др.¹⁰. Из «солнечных» закличек попали в «жавороночьи» мотивы «солнцевых детей», плачущих или просящих есть. Вот калужские заклички, обращенные к «жаворонкам»:

Жаворонки, жаворонки,
Хде ваши дети?
Наши дети на павети,
Яйца катают,
Сыр колыпают,

В масло обмочают,
За окошко кидают,
Куры подбирают,
Свиньи подчищают.

[Шереметева 1930, с. 58, Козельский у.]

Жаворонки, жаворонки,
Где ваши дети.
Ваши дети плачут,

По камешкам скачут,
Есть, пить просят.

[МГУ ФЭ 1983, т. 5 л. 18, Воронцово
Куйбышевского р-на Калужской обл.]

Сравним приведенные тексты с «солнечными» закличками, известными детскому фольклору всех восточнославянских традиций:

¹⁰ Некоторые из этих закличек иногда фиксировались и в самом обряде, см. редкую, но примечательную контаминацию «солнечной» заклички с весенней: «Весна красна, на чем пришла? — На сахе, на барае, с овсяным снопом, с аржаным каласом. *Солнышко, солнышко, устань, просветися, Богу помолися*» [Шереметева 1930, с. 52, Калужская губ. Козельский у.].

Солнушка, ядрушка,
Выглини, высвити!
Тваи дети плачуть,
Сыр колупають,

У масла умачають...
Кошкам — па лошкам,
Сабакам — па трошкам.

[Машкин 1902, с. 113, Курская губ.]

Солнышко, ведрушко,
Выглянь в окошечко:
Твои детки плачут,

По камушкам скачут,
Хлепча есть хочут.

[Бессонов 1868, с. 234]

Подобную ситуацию можно наблюдать и при сопоставлении «жавороночьих» закличек с закличками, которыми сбивали с пути летящих птиц:

Жаворонки, жаворонки,
Вылятайте, вылятайте,
Ваши дети за лясом

Катаюца колясом.
Масло макают,
Сыр колупают.

[ПА, Прудки Малоярославецкого р-на
Калужской обл.]

Бусел, бусел, *закружыся калясом,*
Тваи дети за лясом,

Палавина ў жыты,
Треба бусла ўбити.

[Полесский сборник, с. 138, Чернигов-
ская обл. Репкинский р-н]

Детские заклички заимствовали также мотивы из потешек, колыбельных песен и даже сказок. К примеру, мотив тульской заклички: «Чу-виль, виль, виль, чу-виль, виль, виль, *козел да баран на дыбушки стал, мои чувильки достал*» [Шереметева 1930, с. 44, Калужская обл.], без сомнения, восходит к детской сказке «Чувилька» — о козле, баране и их дочке Чувильке, которую они посадили на яблоню. Сказка эта, как и закличка, широко известна в южно-русских областях (вар. см.: [Курский сборник, 1904, вып. 4, с. 98, 100]). Мотив «птичих» закличек «Жаворонки, летите из-за моря, несите нам кузов здоровья» (ср. Указатель 3, группа Va) имеет параллели в русских загадках типа «Шла баба из-за моря, несла кузов здоровья».

Материалы Указателя показывают, что именно в южнорусской зоне (Калужская, Курская, Орловская, Рязанская, Воронежская обл.) было записано большинство известных к настоящему времени «детских» закличек, обращенных к жаворонкам, в то время как в центральнорусских и поволжских областях таких текстов практически нет (см. Указатель 3, группа V).

Развитие детских игр с «жаворонками» и их «текстизация» — это лишь часть более сложного процесса, в который оказался вовлечен в южнорусской зоне обычай выпекать в день Сорока мучеников орнитоморфные хлебцы, а именно — процесса сближения «жаворонков» и «закликанья весны». Отдельные этапы этого процесса «запечатлелись» в южнорусской традиции в виде нескольких вариантов. Во-первых, известны случаи (хотя таких свидетельств и немного), когда «жаворонки» и «закликанье весны» сохраняли друг по отношению к другу полную самостоятельность и никак не взаимодействовали между собой, так же как это было в западной зоне. Подобную ситуацию, например, наблюдала М. Е. Шереметева в с. Варваренки Перемышльского у. Калужской губ. Здесь в день Сорока мучеников дети играли с «жаворонками» вблизи гумен и риг, сопровождая эти игры такой приговоркой: «Жаворонки, жаворонки, летите в Варваренки, ваши дети плачут, по камешкам скачут». В том же селе на Благовещение девушки «кликали весну», исполняя характерную для этих мест весеннюю закличку: «Весна красна! Ты на чем пришла? Ты на сошпечке, на бороночке» [Шереметева 1930, с. 46, 59].

Процесс сближения двух обычаев, как нам кажется, начался с того, что оба они оказались приурочены к одному календарного празднику, по большей части — ко дню Сорока мучеников, однако на первых порах все еще никак не взаимодействовали друг с другом. Оба ритуала различались составом участников (дети — взрослые), их сопровождали разные фольклорные тексты (детские приговорки, обращенные к «жаворонкам», — весенние заклички) и, кроме того, они происходили в разное время дня (утро — вечер). Такая контаминация двух разных обрядов, которая даже весьма искушенному читателю может показаться несколько надуманной, тем не менее была вполне возможна. Она, в частности, зафиксирована в пространном описании, сохранившемся в Тенишевском архиве и относящемся к Мещовскому у. Калужской губ., фрагмент которого мы приводим ниже: «На Сороки вызывают жаворонка: пекут подобие птички... Дети больше всех носятся с жаворонками и орут: „Жаворонок, жаворонок, выгляни, выскочи, твои дети на повети, сыр колупают, в масло окунают. Я на солнышке печен, я соломою строчен...“. Это же самое тихонько мурлычат и девки. Они вечером собираются, таскают

за деревню хворост, складывают костер и начинают зазывать весну: „Весна красна! Ты на чем пришла? Я на сошеньке, на бороношке, на овсяном колосе, на ржаном снопе. Что ты нам принесла? Соху с бороной, кошель за собой“. При этом некоторые прыгают через костер» [РЭМ, д. 547, л. 3].

Еще один случай, который мы можем наблюдать в южнорусской зоне: заклички и песенки, сопровождающие оба обычая, переходят в репертуар какой-либо одной возрастной группы (чаще, конечно, к детям, хотя бывали и обратные перемещения — из детского репертуара во взрослый). В материалах Е. И. Резановой по Суджанскому у. Курской губ. сообщалось: «В этот день [в день Сорока мучеников. — Т. А.] и в Хитровке, как в других деревнях Курской губ., пекут „кулики“ — ржаные лепешки с загнутыми краями и гребнем. Дети... их закликают: „Кулик-самород, полетел на гарод, сламил палку, убил галку...“. Потом дети начали закликать весну: „Весна красна! На чем пришла? На сошечке, на бароначке, на овсяном снапочке, на ржаном колосочку“. Накричавшись в волю, дети их съедали» [Резанова 1911, с. 184]. Приблизительно в те же годы, к которым относится это свидетельство, в Орловском у. дети, девушки и взрослые женщины выходили на улицу с испеченными «жаворонками» и призывали весну такими словами: «„Весна-красна, приходи скорее“. Потом, посадив „жаворонка“ куда-нибудь повыше, девушки припевали [детскую закличку! — Т. А.]: „Кулик-жаворонок, полетел на одоник, а одоник упал, руки, ноги поломал“» [РЭМ, д. 1067, л. 13].

Подобная ситуация, когда фольклорные тексты, восходящие к разным обычаям («жаворонкам» и «закликанию весны»), существовали параллельно в рамках фактически уже единого обряда, была весьма неустойчивой и едва ли могла сохраняться продолжительное время. Тексты эти при исполнении их один за другим пересекались, накладывались друг на друга и в итоге соединялись, на первых порах в форме простейших и не очень устойчивых контаминаций, таких, например, как эти:

Весна, весна,
На чем пришла,
На чем приехала?

На сошечке, на бороночке,
Кулики, жаворонки,
Слетайтесь в одонки!

[Данковская 1909б, с. 173,
Курская губ. Фатежский у.]

*Кулики, жаворонки,
Ляните к нам,
Несите нам
Вясну красну.*

Вясна красна,
На чем пришла?
— На кнутуку, на хомутику,
На просяном снопку.

[Воропилин 1996, с. 19, Воронеж-
ская обл. Верхнемамонский р-н]

Об окказиональности таких текстов, а также их очевидной вторичности по отношению к тем самостоятельным фрагментам, из которых они составлены, можно судить и по разному слогоритмическому рисунку обеих частей этих песенок, и по незакрепленной позиции их по отношению друг к другу. В то же время «случайными» оказываются в южнорусской традиции конкретные контамированные тексты, но никак не сам факт контаминации. Судя по сводным данным Указателя (см. Указатель 3), контаминации «жавороночьих» приговорок и весенних закличек встречаются лишь в южнорусских областях (Калужская, Рязанская), что, как мы увидим в дальнейшем, отражает реальную и весьма динамичную трансформацию этих обычаев.

Таким образом, хотя процесс сближения «кликанья весны» и «жаворонков» и не получил окончательного завершения, его можно оценивать как преобладающую тенденцию в южнорусской этнокультурной зоне.

§ 4. Окско-Поволжская зона

Завершение этого процесса произошло, по-видимому, уже за пределами южнорусской традиции — на территории Поочья, Волго-Окского междуречья и Верхнего и Среднего Поволжья. В интересующем нас отношении поволжская традиция — в отличие от южнорусской — оставляет впечатление на удивление цельной. В день Сорока мучеников здесь практически везде принято было выпекать «жаворонки», причем никаких других хлебных изделий в этот день не готовили. На территории центральнорусских и поволжских областей основой обряда стали игры с «жаворонками», которые сопровождались исполнением специфических приговоров¹¹. Что же это за игры?

¹¹ Поскольку, рассказывая о южнорусской традиции, мы лишь бегло упомянули об этих играх, в настоящем разделе мы обобщим не только поволжский, но и южнорусский материал.

Чаще всего дети поднимались с «жаворонками» на возвышенности: на пригорок, крышу дома, чердак, поветь, забор или дерево, а в южнорусских областях, где еще сильна была традиция «заклиkania весны», дети забирались с «жаворонками» на крыши риг, сараев, гумен, амбаров или клали «жаворонков» на стога соломы (напомним в этой связи, что на Украине и в западнорусских областях с «жаворонками» просто выходили на улицу или в поле, но, как правило, наверх не поднимались). Приведем фрагменты некоторых описаний: «9 марта мы, ребятишки, забирались на плетень, сарай или в саду на яблоню. Поднимали высоко на руках жаворонку и во все горло орали...» [Архив автора, с. Павлодар Уваровского р-на Тамбовской обл.]. Кроме того, «жаворонков» подбрасывали вверх с земли или возвышенности: «Дети влезают на крыши сараев и домов, кидают их вверх и кричат...» [РЭМ, д. 1501, л. 3, Саратовская губ.]; «Ребятишки берут по жаворонку, влезают на сарай и, подкидывая жаворонка вверх, приговаривают...» [РЭМ, д. 16, л. 7, Владимирская губ.]; просто поднимали «жаворонков» как можно выше: «Парни и девушки поднимались на гумно или сарай и, высоко подняв руки с жаворонками, пели...» [ГУ, колл. 41, п. 1, ед. хр. 12, № 12, Горьковская обл.]; а также каким-либо иным способом имитировали полет птицы: прикрепляли «жаворонков» к палочкам и размахивали ими: «Ребятишки привязывают жаворонка к палкам и залазят на крышу. Там они размахивают палками и приговаривают...» [ГУ, колл. 44, ед. хр. 7, № 102, Горьковская обл.]; насаживали «жаворонков» на прутики и втыкали в снег: «Вот вазьмут прутик ды ваткнуть [на него печенье]... пастановим в снег пряма — вон в сугроб на крыши. Вот выйдем ды на самый высокая залезим ды и кричим...» [Слепцова 1996, с. 29, Рязанская обл. Шацкий р-н]; сбивали вниз «жаворонков», посаженных где-нибудь наверху: «Ходили на гумна и ставили там птушек. А парни сбивали наших птушек и кричали...» [МГУ ФП 03:9304, Калужская обл.]. Иногда, держа в руках «жаворонков», их поднимали и опускали, качали на качелях и т. д. Обращает на себя внимание, что если в южнорусской традиции «жаворонков» просто помещали на возвышенные места (туда, откуда «кликали весну»), то в Поволжье ритуальные действия и игры с «жаворонками» были более активными и динамичными.

Приводя только что описания ритуальных действий с «жаворонками», мы намеренно обрывали их перед конкретной закличкой. В отличие от южнорусской традиции, где фольклорный элемент, сопровождающий эти действия, был, во-первых, необязателен, а во-вторых, даже если и присутствовал, то имел окказиональный характер, в центрально- и поволжских областях ритуальные игры с «жаворонками» непременно сопровождались закличками, которые как бы дополняли действия и раскрывали их смысл. В этом регионе возникли и до самого последнего времени продолжали исполняться заклички, ядром которых был мотив *«Жаворонки, прилетите, красну весну принесите»*, объединивший в себе обращение в «жаворонкам» и «весне красне»¹². С учетом незначительных вариаций он встречается во всех зафиксированных здесь закличках (а их около ста) (см. карту 8). Случалось, что этим мотивом закличка и ограничивалась:

Жавороночки,
Прилетите к нам,

Красну веснушку
Принесите нам.

[РЭМ, д. 16, л. 7, Владимирская губ.]

Жавороночки, прилетите,
Красну вёсню принесите.

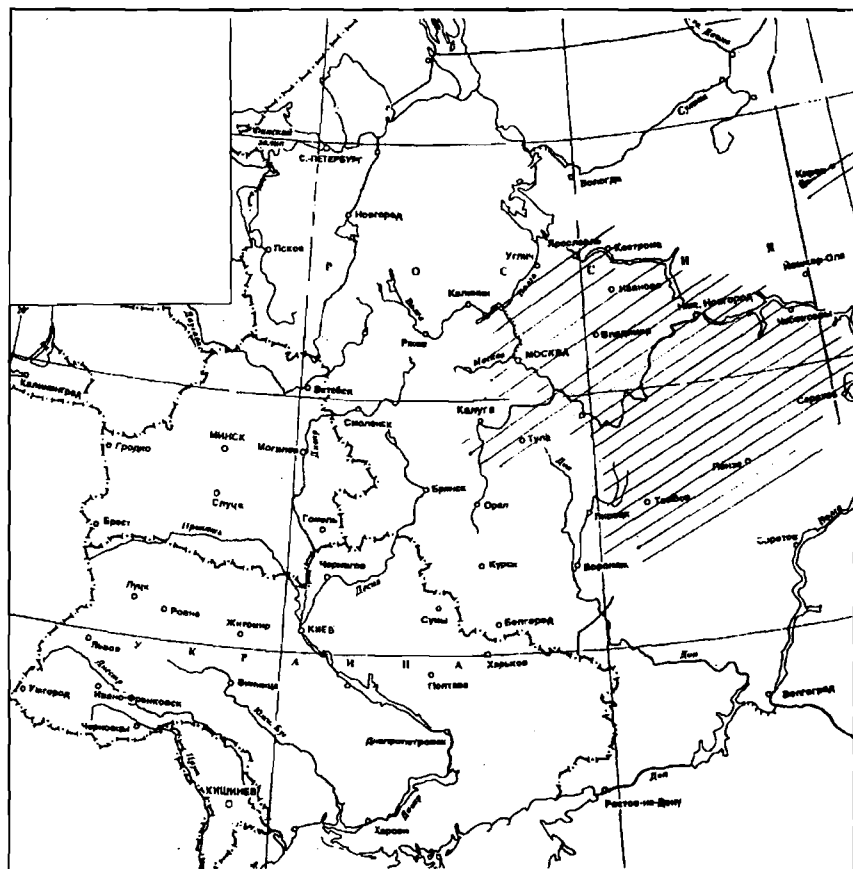
[МГУ ФЭ 1981, т. 2, № 42, Татарская
АССР, Алексеевский р-н]

Однако чаще заклички разрастались: например, «жаворонков» просили унести зиму, описывая ущерб, нанесенный ею хозяйству (вспомним аналогичные мотивы весенних закличек):

Жавороночки, прилетите,
Красну вёсню принесите,
*Нам зима-то надоела,
И весь хлеб у нас поела,
И дрова все пожгла,
И солому всю пожгла,
Молоко все унесла.*

[Акимова 1946, с. 192, № 188, Саратов-
ская обл. Базарно-Карабулакский р-н]

¹² Без сомнения, отразившаяся в этом мотиве связь прилета птиц с началом весны имеет универсальный характер, ср.: «Вилети, гулю, горою, винеси літо из собою...» [ИИФЭ, оп. 2, д. 218, л. 13, Киевская губ.].



Карта 8. Мотив «птичьих» закличек: «жаворонки, прилетите, красну весну принесите»

В перечислении того, что «наделала» зима, можно встретить и уже знакомый нам мотив завершения прядильных работ к началу зимы, видимо, также перекочевавший сюда из весенних закличек:

Жаворонки, жаворонки,
Сядьте на проталинку,
Зиму унесите,
Лето принесите.
Зима надоела,
Хлеб с солью поела,
Кудельку перепрjala,
Веретена переломала...

[ГУ, coll. 13, ed. xp. 10, № 1,
Горьковская обл. Богород-
ский р-н]

В закличках встречается упоминание о том, что птицы приносят с собой весну и забирают зиму «на хвосте», «под крылом» или «на носу»:

Жаворонки, летите к нам...,
Несите нам лето на носу,
А возьмите зиму на хвосту.

[Архив автора, с. Павлодар Ува-
ровского р-на Тамбовской обл.],

ср. также:

Журушка, журушка,
Принеси висну
На своём хвасту,
Саху ды бырану
И кабылу вырану.

[ПА, Детчино Малоярославецко-
го р-на Калужской обл.]

Согласно славянским поверьям, многие птицы (в том числе — жаворонки, аисты и др.) возвращаются весной, неся под крылом, на хвосте или прямо на спине маленьких птичек, у которых не достало бы сил самостоятельно долететь до дому. К примеру, аисты несут ласточек, плисок, трясогузок и т. д. (см.: [Климчук 1995, с. 372]). Эта тема находит подтверждение и в пластическо-изобразительном коде рассматриваемого обряда: вспомним хотя бы выпеченных курских «куликов», несущих на спине маленьких «жаворонков». Иными словами, вернувшиеся на землю «жаворонки» приносят од-

новременно и птиц, и весну, что в свою очередь вновь возвращает нас к мотиву орнитоморфности самой весны, намеки на которую содержатся, как мы видели во второй главе, и в весенних закличках («весна сидит на колочке, на пенечке» и т. п.).

В других закличках «жаворонков», вместе с весной, просят принести и скоромную пасхальную пищу (мотив, также знакомый нам по весенним закличкам):

Жавороты, прилетите,
Красну вёсну принесите.
Яйцо красно, кринку масла,
Солища ни ложки,
Воды ни крошки.
Прилетите! Прилетите!

[ГУ, колл. 23, ед. хр. 43, № 8, Горьковская обл. Семеновский р-н]

При внимательном прочтении поволжских закличек бросается в глаза сходство многих их мотивов с весенними закличками южнорусских областей. Так, практически все мотивы ответной части южнорусской заклички «Весна красна, на чем пришла?» (а именно: «на сохе, на бороны», «на кобылле воронé», «на кривом веретене», «на пшеничном пироге» и др.) в слегка трансформированном виде встречаются во многих «птичьих» закличках. Поскольку эти мотивы специально выделены в Указателе № 3, ограничимся для примера лишь несколькими образцами:

Жаворонки, прилетите к нам,
Возьмите у нас зиму,
Принесите нам вёсну,
С сохами, с боронами,
С пышаничными пирогами.

[Архив автора, с. Павлодар Уваровского р-на Тамбовской обл.]

Жаворонки, прилетите,
Красну вёсну принесите,
И с сохой, и с бороной,
И с кобылой вороной.

[ИРЛИ, колл. 263, п. 1, № 74, л. 27, Горьковская обл. Починковский р-н]

В перечне того, что просят принести с собой «жаворонков», оказывается также «лошадиная» (или «кобылья») голова:

Жаворонки, прилетите,
Зиму долгу унесите,
Красну вёсну принесите,
С сохой, с бороной,
С лошадиной головой.

[ГУ, колл. 44, ед. хр. 7, № 116, Горьковская обл. Починковский р-н]

Возможно, что этот мотив — своеобразная отсылка к популярному в Поволжье обряду «проводов весны» или масленичному ряжению в «коня». Во время обряда «проводов весны», например, «весну» («русалку») рядили конем, для чего часто использовали лошадиный череп (описания см.: [Зеленин 1995, с. 266–271]).

В отличие от южнорусской традиции, где ритуальные игры с «жаворонками» были исключительно уделом детей, поволжские «птичьи» заклички, по-видимому, не были обязаны своим происхождением детской среде. Во всяком случае изредка встречающиеся в них «вставки» из детского репертуара выглядят достаточно инородными и обычно легко идентифицируются, ср., например, «птичью» закличку с детской прибауткой:

Жаворонушки на проталинке,
Прилетите к нам,
Принесите нам
Тепло летечко,
Нам зима-то надоела,
Надоскучила,
Ручки, ножки отморозила,
Бело личико попортила.

Кулики, кулики,
Оставляйте пуд муки
Жаворонушки печи.
Нищие дерутся,
Сумочки трясутся,
Кусочки летят,
Подбирают да едят.

[ГУ, колл. 41, п. 1, ед. хр. 31, № 10,
Горьковская обл. Воскресенский р-н]

Как на горке на горе,
У Егорка на дворе,
Две нищенки подрались,
У них сужки потряслись,
Все кусочки полетели —
Они стали подбирать.

[Шейн 1898, № 160, Владимирская губ.]

Что же касается «закликанья весны», то практически никаких прямых свидетельств о бытовании этого обряда в Поволжье, начиная со второй половины XIX в., у нас нет. Не известен здесь ни обрядовый термин *кликать весну*, ни традиционные весенние заклички. Единственное, что осталось от этого обряда, — отдельные мотивы весенних закличек, причем сохранившиеся, как мы видели, не сами по себе, а в репертуаре другого, по сути уже нового обряда, который можно, по-видимому, назвать «встреча весны и птиц».

§ 5. Север России

Описание восточнославянских обычаев, относящихся к «жаворонкам», было бы неполным, если бы мы не упомянули о севере России, где все календарные обряды ранней весны (вплоть до Троицы и Иванова дня) имели весьма стертый характер. Единичные свидетельства о приготовлении «жаворонков» относятся к Кадниковскому у. Вологодской губ., Каргопольскому р-ну Архангельской обл., а также к Заонежью. На Вологодчине, в частности, хозяева пекли «жаворонков», а дети припевали им: «Сийте, орите, бороните» [Зеленин 1914, с. 224]. В тех же местах в один из «жаворонков» запекали лучинку; вытянувшему такой хлеб человек предстояло начинать весной сев [Зеленин 1914, с. 260]. В Архангельской обл. «жаворонков», судя по современным материалам, могли выпекать и позже, даже в апреле. Девушки сажали «жаворонков» на столбы и ожидали, «куда их птица понесет — туда замуж отдадут» [РС 1993, с. 93]. Здесь же, в Каргопольском р-не Архангельской обл., пекли и «тетерок»: это были простые или плетеные хлебцы, приготовляемые во множестве в день Сорока мучеников, а также на сороковой день после свадьбы, и в том и другом случае предназначенные для молодоженов [ЖС, 1996, № 2, с. 58]. В Заонежье сохранился обычай выпекать ко дню Сорока мучеников сорок постных блинов — «ради общего благополучия» [Логинов 1993, с. 128].

Во многих северно- и центральнорусских областях (в частности, в Новгородской, Тверской, Ленинградской, Ярославской, Владимирской, Ивановской, на севере Нижегородской и Костромской обл.) «жаворонков» готовили часто, однако, никаких ритуальных действий, игр или фольклорных текстов, как правило, не было; да и сообщения об этом обычае предельно лаконичны, см. свидетельство А. Балова из Пошехонья: «9 марта. Сорока мучеников. К этому дню прилетают до сорока различных птиц. В этот день пекут из теста жаворонков» [Балов 1901, с. 126], или современную запись с севера Нижегородчины: «В Алексеев день (17/30.III) пекли воробушков, угощали детей. Они их съедали, никуда не носили» [ГВ, колл. 36, ед. хр. 11, № 11, Шахунский р-н].

На северо-востоке России, в частности в Вятской обл., приготовление фигурного печения в день Сорока мучеников связывалось со скотоводческой обрядностью. «Жаворонками» здесь кормили овец,

чтобы они «пуще велись» [ВФ, с. 107]. Кроме того, здесь было в обычае выпекать не только «жаворонков», но и параллельно с ними «курицу» с «цыплятами», а также домашних животных — «барашков», «козулек» и др. (возможно, под влиянием святочной обрядности, для которой характерна такая фигурная выпечка). Их съедали в семье, выносили на улицу и ставили на столбы ворот, помещали на божницу: «Курочку из теста сделают, на нее цыплят насадят из теста. К иконке на божницу поставят. Когда-то потом ее кушают. Постоит немного, всем дадут немного покушать, чтобы все сыты были» [ВФ, с. 107].

Севернорусский регион привнес в восточнославянский обычай поверье о том, что прилетающие весной жаворонки клюют детям руки и ноги, отчего у последних появляются *цыпки*, кожа на руках и ногах трескается и краснеет. Об этом поверье и относящихся к нему детских обычаях сообщала в своих костромских материалах Л. Китицына: «В некоторых местах, когда у детей от сырости и грязи появляются на ногах мелкие трещины, говорят, что их исклевали жаворонки. Чтобы предохранить ноги от перебивания, дети бросают „жаворонков“ в лужи с криком: „Жаворонки, жаворонки, не клюйте нам ножонки, если будете клевать, будем головы спшибать“» [Китицына 1927, с. 100, Буйский у.]. В других селах того же уезда дети привязывали жаворонка за голову на ниточку и таскали за собой, крича: «Жаворонки, жаворонки, не клюйте мои ножки, скатайте мне сапожки, на ручки перчатки, на голову колпак» [Китицына 1927, с. 100]. Аналогично этому на севере Нижегородской обл., в Шахунском р-не, матери, давая в день Сорока мучеников детям «жаворонка», приговаривали: «Ешьте жаворонков, чтобы ноги не секло» [ГУ, колл. 36, ед. хр. 4, № 22]. Об ущербе, который наносят прилетевшие «жаворонки», говорится и в сибирских поверьях: весной скотина тощает и перестает есть якобы от того, что «жаворонки прилетели, на „уши“ сели». Чтобы избежать этого, пекут «жаворонков» по числу членов семьи и по числу голов скота, едят их сами и дают коровам [Виноградов 1925, с. 10].

Судя по современным материалам из Костромской обл., представление о том, что *цыпки* у детей — от прилетевших жаворонков, было широко распространено. Как бы отмечая прилет жаворонков и появление у детей с началом весны «цыпок» на руках и ногах, в один из первых весенних дней здесь пекли «жаворонков». Это слу-

чалось и на Средопостье, и несколько позже, на Благовещенье, а также в другие дни. Дети бегали по селу от дома к дому, припевали под окнами и просили «жаворонков»: «Мы-то босиком набегаемся, у нас от холодной воды ноги растрескаются, мать и скажет: „Вон, все ноги жаворонки исклевали“». Жаворонки пекли — возьмут тесто, раскатают и жгут этот узлом завяжут, с одной стороны клювик и глазки сделают, а с другой — хвостик, и получится как птичка» [BC, с. 49, Костромская обл. Шарьинский р-н].

§ 6. Предварительные выводы

Восточнославянский обычай готовить ко дню Сорока мучеников фигурные хлебцы в виде птиц представлен тремя основными вариантами, конституируемыми на основе комплекса признаков, отвечающих требованиям этнографической типологии. Во-первых, каждый из этих трех вариантов может быть описан как устойчивый комплекс элементов, принадлежащих к трем обрядовым кодам: предметному («жаворонки»), акциональному (их обрядовое использования, раздача, игры и т.д.) и вербальному (фольклорные тексты). Во-вторых, каждый из них компактно локализован на восточнославянской территории. И, в-третьих, в функциональном отношении три типа тождественны или близки друг другу (обряды встречи птиц при их возвращении). Принципиальное значение имеет и то, что три типа — при внимательном и последовательном их прочтении — обнаруживают общее направление развития, состоящее в постепенном сближении «жаворонков» с обрядом «закликанья весны»¹³.

Можно предположить, что эти три основных типа в исторической проекции соответствуют трем этапам эволюции обряда «жаворонки». Теоретическим основанием подобного утверждения может служить весьма популярная в современной этнологии и этнолингвистике мысль о возможности сравнительно-исторической интерпретации локальных типов того или иного этнографического или языкового явления. Суть этого положения состоит в том, что «в ходе эволюции культуры образуются комплексы, ко-

¹³ Об ареальной типологии этнографических явлений и фактов см. специально: [Чеснов 1979].

которые стабилизируют локально и отражают тем самым различные ступени эволюции» [Чеснов 1979, с. 194].

Наиболее существенным признаком раннего (условно говоря, начального) состояния исследуемого обряда следует признать его полную самостоятельность, а также неразвитость акциональной и особенно вербальной стороны обряда (т. е. то, что мы наблюдали в западной зоне). В дальнейшем автономность «жаворонков» постепенно утрачивается. Начавшийся в южнорусской зоне процесс взаимодействия «жаворонков» и «закликанья весны» был внутренне мотивирован их календарной и функционально-смысловой близостью (поскольку оба они отмечали начало весны). Процесс их сближения привел к тому, что уже в южнорусской традиции оба обычая стали восприниматься как изофункциональные. Со временем они стали замещать друг друга, а чаще тем или иным образом взаимодействовали. Возникшие было в южнорусской зоне детские заклички и песенки, адресованные птицам и исполнявшиеся во время игр с «жаворонками», не получили особого развития, оставшись на уровне окказиональных текстов. Вероятно, этому способствовало и то, что детские приговорки столкнулись с более мощной и массовой традицией весенних закличек. Длительное сосуществование весенних закличек и детских приговорок, обращенных к жаворонкам, в рамках по сути уже единого обряда оказалось невозможным в силу их функциональной избыточности по отношению друг к другу. Эти две группы текстов, так же как и сами обряды, в составе которых они возникли и исполнялись, взаимно вытесняли друг друга, а чаще сливались, образуя контаминированные тексты.

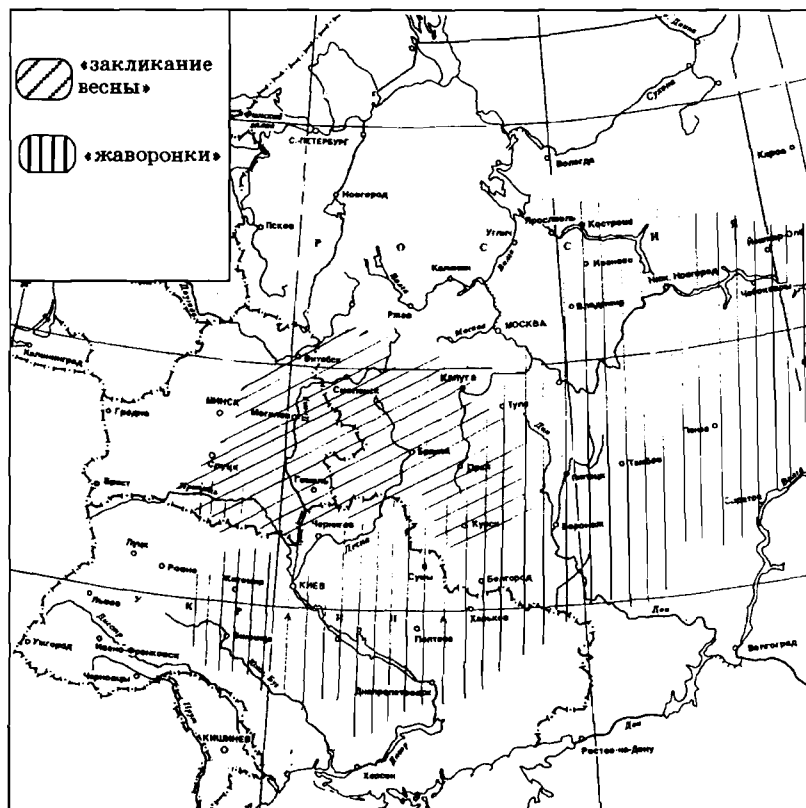
Наиболее поздно сформировалась, по-видимому, фольклорно-этнографическая традиция центрально-русских областей и Поволжья. Судя по всему, на этих весьма обширных территориях обряда «закликанья весны» вообще не было; во всяком случае никаких его следов в материалах XIX–XX вв. нет. Что же касается известных здесь «птичьих» закличек, сопровождавших ритуальные игры с «жаворонками», то они, скорее всего, заимствованы из весенних закличек и могли сформироваться лишь там и тогда, где и когда еще бытовали или во всяком случае были живы в памяти весенние заклички и обряд «закликанья весны» (ср. мотивы сельскохозяйственных орудий, скоромной пищи, ущерба, причиненного

зимой, завершения прядильных работ и др.). Поразительная цельность фольклорного репертуара «птичьих» закличек центрально-русских и поволжских областей, наличие одного сквозного мотива, проходящего буквально через все зафиксированные здесь заклички («Жаворонки, прилетите, красну весну принесите»), а также единообразие ритуальных игр с «жаворонками» — все это заставляет предположить, что заклички и игры сложились (или, во всяком случае, начали складываться) за пределами поволжской зоны, видимо, еще в южнорусских областях, откуда они и были позже занесены на территорию Волго-Окского междуречья и Поволжья переселенческими потоками (напомним, что прообразы поволжских птичьих закличек обнаруживаются на территории Поочья, на востоке Калужской и в Тульской обл.) (соотношение «закликанья весны» и «жаворонков» см. на карте 9).

О том, что развитие обычая с «жаворонками» шло в направлении с запада на восток и было в значительной степени обусловлено влиянием на него обряда «закликанья весны», свидетельствуют факты прямой преемственности южнорусской и поволжской традиций. Кроме фольклорных мотивов, перешедших из весенних закличек в «птичьи», обращает на себя внимание сходство ритуальных действий с «жаворонками» в обеих традициях (их подбрасывают вверх, с ними поднимаются на возвышенности и под.), а также то обстоятельство, что эти игры происходили в Поволжье в местах традиционного хранения и переработки зерна (амбары, гумна и др.), т. е. там, где в южно- и западнорусских областях обычно закликали весну¹⁴.

И вот еще о чем хотелось бы сказать. Если в южнорусских областях ритуальные игры с «жаворонками» были частью детского календарного репертуара, а «кликанье весны» — прерогативой более старших возрастных групп, то в Поволжье в ритуальных играх с «жаворонками» прежде принимали участие и взрослые (иногда вместе с детьми). По-видимому, этот возрастной «ценз» был воспринят поволжским обрядом «встречи весны и птиц» от «закликанья весны», так же, как это произошло с другими его элементами.

¹⁴ На это обстоятельство обращала внимание В. К. Соколова, которая писала: «Игры с „жаворонками“ во многом повторяли действия, совершавшиеся в древности при заклинаниях весны» (см.: [Соколова 1982, с. 22]).



Карта 9. Соотношение «закливания весны» и «жаворонков»

2. «Жаворонки» в контексте славянских традиций

Мы рассмотрели обряд «жаворонки» в его состоянии на период второй половины XIX — конца XX вв. и попытались проследить, как могло проходить его развитие, какие факторы повлияли на формирование локальных вариантов обычая, его акциональных компонентов и фольклорных мотивов. Если нам и пришлось затронуть историю ритуала, то, безусловно, это была новейшая история, а точнее — история его трансформации под влиянием обряда «закликанья весны».

Вместе с тем, и сами «жаворонки» как вид обрядового печенья имеют свою историю. Чтобы по возможности приблизиться к мифологическим и ритуальным истокам традиции приготовления весеннего орнитоморфного печенья, нам придется привлечь сопоставительный материал из других славянских традиций, а также внимательнее присмотреться к некоторым аспектам восточнославянских обрядов с фигурными хлебцами, до сих пор остававшимся вне поля зрения.

§ 1. Чешские и моравские «жаворонки»

Для начала посмотрим, какие еще фигурные (и в особенности — орнитоморфные) хлебцы известны в ранневесенней обрядности славян. У западных славян праздник Сорока мучеников не получил особого распространения. Однако вне его орнитоморфные печенья были известны и здесь¹⁵. Ближе всего к восточнославянским «жаворонкам» оказывается моравское и

¹⁵ Назовем хотя бы польский обычай печь в Сочельник фигурные хлебцы в виде синиц, чижей, соек, снегирей, овсянок и др. птиц, а также подляскую традицию приготовления «аистов» на масленицу, возможно, связанную в ареальном плане с западнополюсскими «бусловыми лапами» (см. ниже). У моравян изредка можно встретить фигурные изображения птиц (в частности, уток и др.), сделанные из глины, яичных скорлупок и теста, как украшения обрядового деревца, вносимого в село на одной из последних недель Великого поста.

чешское плетеное печенье «škvovanku» 'жаворонки', приготовляемое также во время поста и связанное с великопостным или пасхальным обычаем *chodit na škovranka, škrobanka*. В один из дней в конце поста или в пасхальный понедельник люди семьями посещали поля и устраивали там трапезы. При этом взрослые говорили детям, что если они хорошо помолятся, то жаворонок скинет им («сходит», «снесет») с неба что-нибудь вкусное. Детей на некоторое время удаляли, и родители выкладывали на поле хлебцы, крашеные яйца, а дети, вернувшись, разыскивали подарки от «жаворонка» и хвастались ими друг перед другом¹⁶. Примечательно, что по своей форме печенье «птички» были схожи с восточнославянскими «жаворонками»: это были завязанные узлом жгуты теста с вылепленными по краям хвостиком и клювиком (см.: [Zibrt 1950, s. 274–275, Bartoš 1892, s. 41–42]). Вместе с тем, западнославянские пасхальные орнитоморфные хлебцы, предназначенные для детей, мало связаны с восточно- и южнославянскими. Скорее их следовало бы включить в более широкую западнославянскую (и западно-европейскую) традицию пасхальных подарков для детей (в виде фигурной выпечки, крашеных яиц и др.), которые якобы приносят детям зайчик, жаворонок и т. п. (пол., чеш., морав., немец.). Так, например, поляки в окр. Нового Сонча заставляли детей проращивать травку в специальных коробочках, а на Пасху тайком клали им туда крашеные яйца, объясняя позже, что эти яйца им «zajac zniósł» [заяц снес] ([Lud, 1901, г. 7, з. 2, s. 179]; подробнее об этом см.: [Гура 1984, с. 137–138]). Кроме того, подарки от птиц дети получали и в другие праздники ранней весны. Ср. распространенное в западной части южнославянского ареала поверье о так наз. «птичьих свадьбах», якобы имевших место в конце зимы или начале весны. Например, хорваты Каставщины в день св. Григория (13.III) рано утром будили детей и отправляли их в поле, где для них под кустом «остались» конфеты и калачи от этих свадеб [Jadras 1957, s. 52].

¹⁶ Мотив жаворонка, приносящего добро, присутствует и в русских закличках, приуроченных к прилету птиц, ср.: «Жавороночек на меже сидит, в желоба кладет, на крестьянина, на богатого» [Угличские песни, с. 126].

§ 2. Западнополесские «бусловы лапы»

У восточных славян — помимо «жаворонков» — бытует еще один вид весеннего орнитоморфного печенья. В небольшом анклав на западе Полесья (Брестская, Волынская обл.), а также в примыкающих к нему районах польского Подлясья ко дню Благовещения готовили обрядовое печенье, в названиях и форме которого присутствует орнитологическая тематика. Речь идет о фигурных хлебцах, изображающих аиста (реже — птичку вообще), его лапу, а также о простых хлебцах, украшенных сверху плоским изображением лапы аиста или ее оттиском на поверхности. Активное развитие «аистиной» темы в обрядности западнополесского Благовещения можно объяснить в связи с известным в Белоруссии поверьем о том, что ко дню Благовещения аист не только возвращается из теплых стран, но и кладет в гнездо первое яйцо: «На Благовішчэнне, казальы, што трэба, коб прылетиў бусёл и коб на Благовішчэннэ яйцэ зніс» [ПА, Кривляны Жабинковского р-на Брестской обл.]. В «уста» аисту даже вкладывали коротенькую приговорку, якобы передающую его слова: «Хоць лёдам подаўлюся, а на Благавешчанне яўлюся» [ПА, Супа Лепельского р-на Витебской обл.]. Примечательно, что в западно-белорусском Полесье, в аистах (так же, как в других восточнославянских регионах — в жаворонках) видели «вестников весны»: «Як вже бусня хто сами пэршы́й побачив, — рассказывали на Брестщине, — то, казалы, што вин пэршы́й высну устрив» [ПА, Андроновно Кобринского р-на].

Эти хлебцы носят названия *бўслева ла́па*, *бўслова ла́па*, *бўслёва ла́па* (*ла́пка*), *бўськовы крыльыя*, *ла́пы*, *бўсел*, *буські́*, *пту́шки*, подляс. бялосток. *bociapowa łapa*, *bustowa łapa*, а также брест. пружан. *бацманы*, *басманы*. Иногда на той же территории эти фигурные хлебцы называют *галёнами*, *галёнками*, *го́ллёнами*, *алёнами*. По мнению А. Б. Страхова, термин «галепы» и близкие ему связаны с птичьей темой и являются результатом «переноса названия с обозначения части ноги [ср. *голень*, *голенастый*. — Т.А.] на ритуальное тестяное изображение лапы аиста» ([Страхов 1983, с. 209], там же см. аргументацию). Как показывает собранный к настоящему времени полесский материал, два вида наименований благовещенского печенья (*бусловы*

лапы и галёпы) бытуют на одной и той же территории. Внутренняя связь их названий подтверждается, кроме того, наличием составных наименований типа *гóлюшки б́уснёвы, б́усновэ гóлэпэ, б́уськови гблены* [Агапкина 1995а, с. 39].

Как уже отмечалось, названия типа «голёпы» часто служат недифференцированным и обобщенным наименованием всего благовещенского печенья, без различия его формы, а также используются для обозначения простого, нефигурного, печенья, выпекаемого к этому дню [Страхов 1983, с. 208]. Это относится и к печенью, имитирующему сельскохозяйственные орудия и имеющему соответствующие наименования: *бороны, серпы, плужок, коса, сошничок* и др.

Некоторые детали изготовления благовещенского печенья (при всех видимых различиях в форме и названиях) тем не менее обнаруживают близость к «жаворонкам». В частности, как и «жаворонков», «бусловы лапы» и «галепы» готовили преимущественно для детей. По форме «бусловы лапы» и «галепы», как мы уже говорили, могли походить на птицу вообще либо на аистиную лапу. В последнем случае их вырезали из теста, причем чаще всего «лапу» делали трехпалой: «Голёпы пекúть. Берúть, такú б́улочку зрб́ляць и наризáють н́жычком у трох мистáх, то як бы лáпка б́уснёва. Ля дитéй пекúть. Воны йих ед́ють» [ПА, Ветлы Любешовского р-на Волинской обл.]. Если же печенье напоминало по форме птицу, то лепили его практически так же, как и «жаворонков»: «У коб́ д́ты е, б́уськэ пэќлы... лáпки, голб́ку и хвб́стика, усé наподб́бие буськá. Вб́чы рб́лять, чорненько порб́лять з йéгод, а тудá в сэрэд́ину чэрн́ку закладáють. Буськэ пэч́уть. Ужэ прыхб́дить одна до одно́у у хáту: „Дáйтэ буськá попрб́овати твоегб́, чýй будуть смачн́йшы“. Д́ты б́гають да и пойд́ать. Д́ты крыч́еть, по сэл́и б́гають, кáжэ: „Мáты бусьќы ўжэ напэќлá, мóя мáты напэќлá“» [ПА, Одрижин Ивановского р-на Брестской обл.].

В тех же местах, на западе Полесья, где пекли «бусловы лапы» и «галепы», дети совершали специфический ритуал встречи аиста, называемый *б́уська клýкаты*. Даже беглого взгляда на этот обычай достаточно, чтобы уловить сходство с ритуальным приветствием жаворонков в южнорусских областях и Поволжье. Дети ходили с выпеченными «аистами» по улице, под-

брасывали их вверх, протягивали в направлении пролетающих птиц и при этом выкрикивали коротенькие формулы обменного типа: «Бўсел, бўсел, на тобї галёпу, дай мни жўтэчка копу. Бўсел, бўсел, на тобї бóрону, дай минé жўта стóрону, бўсел, бўсел, на тобї пэрожók, дай мни жўтэчка стожók» [ПА, Онисковичи Кобринского р-на Брестской обл.], или «Бўсько, бўсько, к нам, к нам, я галёпу дам, дам, я тобї галёпу, ты мни жўта копу» [ПА, Дружниковичи Ивановского р-на Брестской обл.].

§ 3. Балканославянские обрядовые хлебцы дня Сорока мучеников

Перейдем теперь к балканским ранневесенним обрядовым хлебцам. Если отвлечься от частных и посмотреть на «жаворонки» в контексте традиций Юго-Восточной Европы, то выяснится, что они имеют немало общего с аналогичными обычаями у сербов, болгар и восточных романцев¹⁷. Существует общий набор «смыслов», мотивов и верований (своего рода мифологических *loci communes*), типичных для многих ранневесенних обрядов восточно- и юго-восточноевропейских народов, и, в частности, обрядов и обычаев дня Сорока мучеников, отмечаемого в календаре южнославянских народов, а также румын и молдаван. К их числу принадлежат прежде всего специальные обрядовые хлебцы — простые или фигурные, изготавливаемые в этот день. Впрочем, сходжений между восточнославянскими обычаями дня Сорока мучеников и их восточнороманскими и южнославянскими аналогами значительно больше, что и дает основания для сопоставления.

У южных славян обычай выпекать ко дню Сорока мучеников специальные (в том числе — фигурные) хлебцы локализуется в компактной зоне восточной Сербии, северной и западной Болгарии, а также в Банате (часть Румынии со смешанным славяно-восточнороманским населением).

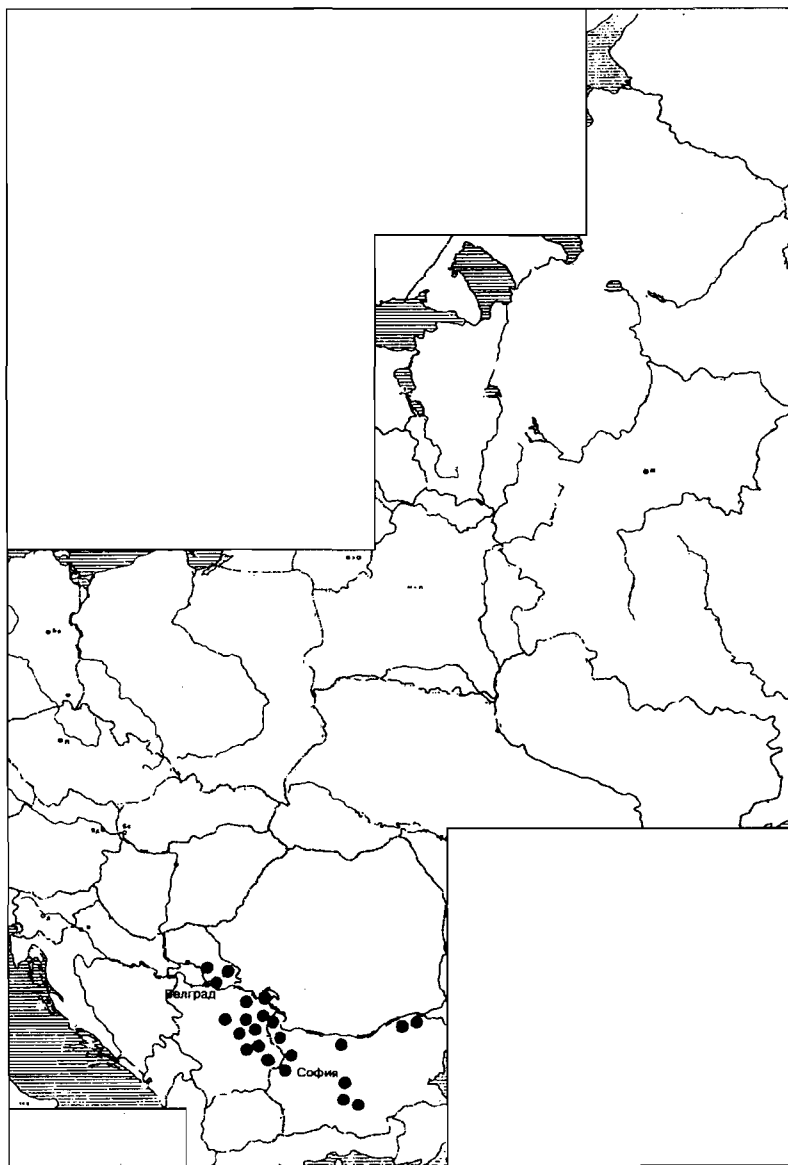
¹⁷ Мы оставляем в стороне вопрос о происхождении и мифологическом значении фигурных обрядовых хлебцев вообще, отсылая читателя к литературе вопроса, см.: [Виноградова 1982, с. 136–148; Зеленин 1991, с. 401; Иванов, Топоров 1974, с. 243–258; Потебня 1989, с. 410–421; Пропп 1995, с. 37–40; Сумцов 1996, с. 100–116 и др.].

На востоке Сербии в день 9/22.III, называемый *Младенци*¹⁸, обязательно готовили *младенчићи* (*младенци, младенички, младенчиће, младенчици*)¹⁹. Как правило, это были небольшие пшеничные калачики, которые смазывали медом и украшали веточками плодовых деревьев [Петровић 1948, с. 241; Мијатовић 1907, с. 134]. Ими угощали молодоженов [Костић 1975, с. 182], давали скоту [Антонијевић 1971, с. 184], разносили детям и соседям [Костић 1969, с. 382]. На юго-востоке Сербии 9/22.III пекли такие же «рябые» и смазанные медом каравайчики разной формы; среди них были «нож», «сабля», «ножницы», «овца» и др. Дети носили их по домам и обменивались ими [Николић 1910, с. 131]. В Лесковацком Поморавье эти каравайчики (их здесь делали тридцать девять штук) месила женщина, которая была замужем первый год. Их натыкали соломинкой, и они выглядели пестрыми и красивыми. В Буджаке пекли *младенчићи* — для своей семьи, а также для всей семьи замужней дочери [Пантелић 1974, с. 218].

Как и у восточных славян, в южнославянской традиции было в обычае готовить 9/22.III несколько видов обрядовых хлебцев. В том же Лесковацком Поморавье особые каравайчики пекли для свинопаса, овчара и пастуха: нижнюю их часть отдавали скоту, а остальное съедали сами люди. Они в этот день получали столько каравайчиков, сколько голов скота имели у себя в стаде [Ђорђевић 1958, с. 374]. В Сврлиге кроме каравайчиков пекли также большую лепешку (погачу), куда вкладывали монету, фасолину, колос и другие зерна. За завтраком ее ломали и гадали, кто в каком деле будет удачлив [Васильевић 1895, с. 74]. Так же и в окр. Болевца в день Сорока мучеников пекли сорок или сорок один калачик в память о мучениках. Их делали четырехугольной или эллипсовидной формы и натыкали трубочкой. Калачики мазали медом, после чего дети разносили их по

¹⁸ *Младенци* (болг., серб.) 'молодые, молодожены', впрочем, в обрядности этого дня матримониальная тема занимает не самое заметное место.

¹⁹ Приготовление мелких хлебов в этот день отмечено в Герже, Болевацком окр., Заечаре, Неготинской краине, Алексинацком Поморавье, Боре, Нишаве, Леваче, Сврлиге, Пироте, Лесковацком Поморавье, Буджаке, Тимоке, а также у сербов южного Баната и у банатских еров.



**Карта 10. Фигурное печенье для Сорока мучеников
у южных славян**

соседям «за душе мртвима», причем до того, как ими угостят соседей, никто в доме не имел права есть калачики. Здесь же выпекали и два больших калача, для овчарницы и овчара, которые съедали по куску от каждого, а остальное отдавали овцам [Грбић 1909, с. 45]. На территории восточной Сербии можно встретить и антропоморфное печенье. В окр. Заечара (сев.-вост. Сербия), в с. Велики Извор, пекли на Сорок мучеников сорок калачиков в форме человеческой фигуры и украшали их тем же способом [Костић 1978, с. 427], а в р-не Джердапа у влашского населения было в обычае печь в этот день сорок один калачик, по форме напоминающий ребенка, — с головой и глазами. Первый калачик закапывали в виноградник или бросали в воду, а остальные съедали дома [Костић 1993, с. 244].

Фигурное печенье готовили в день Сорока мучеников и у сербов Баната и у банатских еров. Здесь оно всегда имело форму куклы, что отразилось в его названиях. Печенье иногда называли *младенчићи* (*младенчиће*), но чаще *луткице*, *лучићи* 'куколки', *лутке* 'куклы'. Иногда на этих тестяных «куколках» с помощью зернышек кукурузы и др. изображали «глаза»; сами хлебцы (как и в других местах) делали рябыми, а сверху обязательно мазали медом. В Банате день Сорока мучеников считался поминальным. Женщины отправлялись на кладбище, куда относили обрядовые хлебцы, поливали могилы водой и вином и раздавали эти хлебцы в память о душах умерших. Даря хлебец, человек целовал его и громко вслух произносил имя умершего, которому хлебец был предназначен [Босић 1996, с. 227–228; Филиповић 1958, с. 304; Милутиновић 1967/1968, с. 149] (распространение хлебцев на южнославянской территории см. на карте 10).

В Болгарии обрядовые хлебцы в день Сорока мучеников (зап.-болг. *Младенци*) пекли на северо-западе (Чипровско, Берковско, Михайловградско, Видинско), в центральной Болгарии, на обширных территориях по линии Плевен–Пазарджик–Копривштица, а также на северо-востоке (в Добрудже). На северо-западе Болгарии, на территориях, примыкающих к северо-восточной Сербии, эти хлебцы имели (как в Джердапе или южном Банате) преимущественно антропоморфную форму и были предназначены для раздачи.

День 9/22.III праздновался на северо-западе в честь «бабы Шарки», т. е. оспы (ср. болг. *шарен* 'пестрый; оспенный'). В канун этого дня здесь готовили по крайней мере сорок хлебцев в форме куклы, называемых *младенци*, на них делали стеблем или трубочкой углубления на манер оспинок. На хлебцах, приготовляемых для детей, эти «оспинки» делали неглубокими, для взрослых — побольше и числом, и размером. В день Сорока мучеников их намазывали медом, окуривали и раздавали по домам. Кроме того, в каждом доме готовили отдельно *младенци* и другие хлебцы для крестников и крестных родителей, повитухи, а также, если в доме есть молодая, — для ее родителей [Маринов 1984, с. 128]. В Чипровском крае на *Младенци* женщины еще до восхода солнца делали сорок хлебцев, имеющих форму человеческого тела, но «без краища» (без конечностей). Когда рассветало, хозяйка раздавала некоторые из них пастуху, свинопасу и др. [Тенев 1900, с. 48]. В тех же местах *младенци* натыкали трубочкой или соломинкой и ели дома, чтобы уберечься от оспы, а также давали их овчарам. На северо-востоке Болгарии, в Добрудже, пекли в основном простые (нефигурные) каравайчики, мазали их медом и раздавали «за здраве» [Добруджа, с. 325].

В Родопах готовили сорок маленьких калачиков, называемых *кошари*, и раздавали их в округе [Родопи, с. 103], а также *тенурки*, которые раздавали для профилактики эпидемических болезней. В окр. Копривштицы каравайчики раздавали детям, которые трижды катали их по какой-нибудь могиле, приговаривая: «Откатывайся, зима, прикатывайся, весна», или зарывали в землю кусочек, а остальное съедали сами. В Пазарджике делали сорок каравайчиков и раздавали их детям, чтобы «баба Марта была милостива к тем ягнтям, которые родятся» [Арнаутов 1943, с. 78] (см. карту 10).

Восточнороманский обычай выпекать в день Сорока мучеников антропо- и орнитоморфные обрядовые хлебцы занимает как бы промежуточное положение между восточнославянской и южнославянской традициями, а их близость друг другу обнаруживается и в самом обычае готовить в этот день фигурные и простые обрядовые хлебцы, и в способах их ритуального использования.

У молдаван, по описанию Ю. Поповича, в день Сорока мучеников «из теста пекли 40 жаворонков и развешивали их на де-

ревьях, плетнях, специальных шестах в поле или просто подбрасывали, а потом съедали... После этого дня, по народному календарю, прилетают ласточки и жаворонки» [Попович 1977, с. 291]. Жители Бессарабии пекли в день Сорока мучеников сорок «птенцов» [Сырку 1914, с. 159]. В Румынии (главным образом — в подунавских областях: на юге, юго-востоке и востоке) в тот же день готовили печенье, имеющее антропо-, орнито- или эндоморфную форму. Так, у румын сербского Баната в день Сорока мучеников пекли сорок один или сорок четыре калачика в форме куколки, мазали их медом и натыкали во многих местах. Их раздавали родственникам или ели дома [Maluckov 1985, s. 276].

Формы и названия хлебцев у румын были самыми разнообразными, в то время как способы их употребления — достаточно однотипными. Чаще всего хлебцы назывались «святые» или «мученики» и имели форму человечков. Их намазывали медом, посыпали сахаром или орехами. Хлебцы утром относили в церковь и там освящали, а на обратном пути женщины раздавали их друг другу как «поману», т. е. как поминальное блюдо в память об умерших (Телеорман, Дымбовица, Олтения, Сучава, Рэдэуц). В Бессарабии ими также наделяли и нищих. Иногда хлебцы связывались с темой святых великомучеников. Их делали похожими на ангелов, с крыльями (Долж), а в других местах прямо предназначали мученикам, полагая, что те будут бить этими калачиками землю, чтобы выпустить из нее тепло (Прахова). Особый интерес представляют свидетельства о том, что у румын хлебцы, приготовляемые в этот день, предназначались разным категориям предков. Хозяйка, например, пекла специальный продолговатый калач, предназначенный «знакомым и незнакомым, забытым и незабытым, видимым и невидимым» (Вылча). Помимо сорока мелких хлебцев пекли и один калач побольше — в виде человека, с лицом, ушами и носом, но слепого — в память о тех покойниках, которых забыли помянуть в течение года; его называли «забытая» (Зэноага). Среди румынских обрядовых хлебов дня Сорока мучеников можно встретить и формы, близкие восточнославянским. В частности, пекли сорок четыре «цыпленка» (Алмэж), калачики в форме пчелы (Мехединец) или простые хлебы в форме восьмерки — аналог русских

«жаворонков». Все эти хлебцы использовали одинаково: их раздавали соседям, детям или съедали в семье²⁰.

§ 4. Балканы: пробуждение змей

Таким образом, и в южнославянской, и в восточнороманской традиции мы видим почти тождественные обычаи. В день Сорока мучеников там готовили сорок (сорок один, сорок четыре) хлебцев, простых или имеющих форму человека, птицы, пчелы, накалывали их чем-нибудь, придавая характерную пестроту, мазали сверху медом, а затем раздавали знакомым и родственникам в память об умерших (или реже — в память о сорока мучениках).

Однако не только это роднит западноболгарские, восточно-сербские и восточнороманские ритуалы дня Сорока мучеников. Пожалуй, не менее важным аспектом его календарной мифологии стало представление о том, что день Сорока мучеников — граница календарных сезонов, зимы и лета²¹, когда Господь (или святой) забивает в землю раскаленные шипы, и она начинает согреваться. В эти же дни из земли вылезают на поверхность змеи и насекомые, а также прилетают птицы (айсты, жаворонки). День Сорока мучеников был фактически первым в ряду нескольких праздников (Благовещение, день св. Иеремии), когда совершались известные южнославянские ритуалы изгнания змей. Болгары и сербы убирали дворы, сгребали мусор и сжигали его, чтобы охранить себя от змей, обходили дома с зажженными тряпками [Добруджа, с. 325 и др.]. В окр. Болевца накануне этого дня дети били по очагам и кричали: «Беж'те змије и гуштери», а женщины перед восходом солнца зажигали тряпки и откидывали их подальше со словами: «Бацам ове парче, да се плаше змије и гуштери!» [бросаю эти тряпки, чтобы испугались змеи и ящерицы!] [Грбић 1909, с. 44]. Болгары в

²⁰ Приведенные румынские материалы заимствованы нами из Словаря румынских обрядовых хлебов, помещенного в приложении в канд. диссертации Г. И. Кабаковой [Кабакова 1989, с. 400, 402, 404, 407].

²¹ У болгар-мусульман в Родопах день Сорока мучеников назывался *Нев-руз* 'Новый год'.

Самоковско жгли перед воротами навоз и били по нему камнями, чтобы испугать змей [Ангелова 1948, с. 216] и т. д. Румыны окуривали дома дымом, чтобы в них не проникли змеи, ящерицы, ежи, а также жгли костры по разным сторонам села, чтобы уберечь его от змей [Maluckov 1985, s. 276; Кабакова 1989, с. 308]. Соблюдались многочисленные запреты, связанные со змеями: женщины не шили и не вязали, не брали в руки ниток и веревок и не волочили ничего по земле, чтобы летом не видеть змей; не работали в поле, мужчины не брились [Костић 1978, с. 427]; не разрешалось упоминать о змее в разговорах (см., например: [Костић 1993, с. 244]) и т. п.

Иными словами, обычай дня Сорока мучеников готовить обрядовые хлебцы и раздавать их, в том числе и в память о предках, в южнославянской и восточнороманской традициях был сопряжен (во всяком случае — в календарном плане) с представлением об открытии в этот день земли и о возвращении змей и других хтонических существ. Восприятие дня Сорока мучеников в южнославянской традиции как дня пробуждения змей, по мысли А. Б. Страхова, «дает некоторый материал для установления связей праздника с культом усопших, так как змея, подобно птице, обычная ипостась души предка» [Страхов 1986/1, с. 118]. Именно для Балкан (как для южных славян, так и для восточных романцев) характерно представление о змее-предке, змее-покровителе (см.: [Беновска-Събкова 1995]), что отразилось в верованиях и обычаях дня Сорока мучеников и некоторых календарно близких к нему праздников²².

Отношение к змеям в эти дни имело двойственный характер. С одной стороны, их активно изгоняли за пределы культурного пространства, отсылая обратно в море (в вырей), ср. в отгонной формуле: «*Јеремје у поље, а све змије у море*» [Милићевић 1894, с. 123]. С другой — изгнание змей сочеталось с известным прекло-

²² Хтоническая тема в обрядности и верованиях дня Сорока мучеников не исчерпывается змеями. Обратим внимание на то, что у болгар Сорок мучеников считались днем появления раков, когда их первый раз в году ловили и ели; в приморских районах в этот день обязательно ловили и ели мидий и т. д. [Гребенарова 1989, с. 108; СБНУ 1900, кн. 16/17, ч. 2, с. 30]. Заметим, что и те и другие, согласно мифологической классификации животных [Гура 1997], безусловно принадлежат к хтоническим существам.

нением перед ними и опасением нанести им вред. В Хомолье день Сорока мучеников прямо посвящался змеям, что отразилось и в его названии *Змијин дан* [СМР, с. 206]. В некоторых местах в этот день нельзя было убивать змей (причем часто запрет относился в змее, появившейся вблизи человеческого жилья, т. е. возможно, змее-покровителю дома, змее-предку, вернувшемуся домой). Не вдаваясь в детали, укажем, например, на поверье, бытовавшее среди сербов из окр. Заечара, считавших, что если убить змею, вползшую в дом, то умрет один из домочадцев. Они также были убеждены в том, что будут весь год болеть, если увидят в день Сорока мучеников мертвую змею [Костић 1978, с. 427]. У болгар Пловдивского края на Благовещение змей обычно изгоняли, но в некоторых местах, напротив, клали под порог дома специальный хлеб для домашней змеи *чувачки* или *чуварки* «охранительницы» [Пловдивски кр., с. 265; Попов Р. 1989, с. 62].

§ 5. Восточные славяне: возвращение птиц из вырея

А что же у восточных славян? В восточнославянских поверьях, приуроченных ко дню Сорока мучеников, наиболее тщательно разработана птичья тема. Считается, что в этот день птица должна положить в гнездо 40 палочек или соломинок или появиться в родных местах, ср. мотив в смоленской волочебной песне: «Святые Сороки *птиц выпускали...*» [РАМ, 1988, Руднянский р-н, д. Кошевичи]. Основная часть народных поверий, сопутствующих выпеканию «жаворонков», связывает «жаворонки» почти исключительно с возвращением перелетных птиц в день Сорока мучеников. В этнографических описаниях это поверье обычно предшествует сообщению о выпекании «жаворонков»: «9 марта должны прилететь жаворонки, поэтому из теста пекут нечто вроде птиц» [РЭМ, д. 1467, л. 13, Рязанская губ. Скопинский у.]; «9 марта — „кулик“. В этот день „путящий“ жаворонок должен прилететь. Бывает, что и раньше прилетают, но те не путящие, прилетит и следнет [замерзнет]. Под Сороки бабы ставят лепешки и делают из них куликов, подобие птиц, делают их в виде летящих с хохолками» [РЭМ, д. 1018, л. 4, Орловская губ.]. Лишь иногда выпеканию «жаворонков» придавалось провоцирующее значение, впрочем, также относящееся к возвращению птиц:

«пекли „воробушков“, чтобы птицы быстрее прилетели» [ГУ, колл. 36, ед. хр. 12, № 391, Горьковская обл. Шахунский р-н].

На Украине и в Белоруссии приготовление «жаворонков» связывалось с возвращением птиц из вырея. «На Саракі, — рассказывали на Туровщине, — з выр'я прылетае жаваранак, от затым ў гэты дзень жанкі пекуць маленькія патапцы й называюць іх жава-ранками» [Сержпутоўскі 1930, № 1042]; «Пічуть з хлеба птiчки и дитям раздают в знак прабутоу з вирию птiщи» [ИИФЭ, оп. 5, д. 443, л. 7, Кременчугтский окр.]. В этой связи обращают на себя внимание белорусские календарные поверья, в которых первые возвращающиеся весной птицы называются «выреями»: «На Сóроки прилетáе сóрок выраёў» [ПА, Присно Ветковского р-на Гомельской обл.]. Напомним, что изготовление «бусловых лап» было приурочено к появлению аистов на Благовещенье; Благовещенье в то же время считалось днем, когда, как и у южных славян, на землю возвращались змеи, ящерицы и «гады» вообще. В русских поверьях и «птичьих» закличках, адресованных жаворонкам, как мы показали в первой главе, на месте «вырея» фигурирует «море»²³, напомним калуж. «Жаворонки, жаворонки, летите *из-за моря...*».

§ 6. Ритуальное кормление птиц-душ

Мотив вырея, куда на зиму отправляются птицы и змеи и где пребывают души предков, так настойчиво повторяющийся во многих свидетельствах, относящихся к «жаворонкам», а также некоторые формы обрядового использования самого печенья заставляют усомниться в том, что смысл приготовления этого печенья состоял исключительно в ритуальной констатации прилета птиц. У восточных славян в ритуалах и играх с «жаворонками» заметное место занимали поминально-жертвенные мотивы: обы-

²³ О мифологической локализации вырея «за морем» писалось неоднократно, см.: [Успенский Б. 1982, с. 56, 144–145]. Отчасти это можно рассматривать как отражение этимологических связей слав. **vyrej, irij*. См. мнение О. Н. Трубачева о том, что **raĭ* — это место, связанное с водой и находящееся за водой, а также интерпретацию Ф. Безлая: ирей — «загробный, потусторонний мир, путь к которому ведет через воду» [Безлай 1976, с. 62]. В этой связи примечательно молдав.-бессараб. *дин вы́ръи* 'из-за моря', т. е. откуда весной прилетают птицы [Сырку 1914, с. 160].

чаи оставлять «жаворонка» на открытом месте, закапывать его в землю, бросать в воду, а также использовать в поминальных ритуалах, аналогичных тем, которые мы уже встречали у южных славян и восточных романцев.

Согласно материалам П. В. Шейна, в Могилевской губ. «жаврунками» называли фигурное печенье, напоминающее птиц и приготовляемое специально в память об умерших детях в поминальные дни: «Жаврунка не всегда пекут, а преимущественно на хавтуры детей. Когда пекут пампушки, то мать спрашивает: „Што ж табе спечь, мое дитятко?“, а кто-нибудь находящийся вблизи отвечает за умершего: „спячи яму жаврунку“» [Шейн 1890, с. 555]. Среди игр с «жаворонками» были и их символические похороны: «Дети привязывают чивильки за нитку и таскают по снегу. Потом они идут в амбар и „хоронят“ этих птичек в сене» [МГУ ФП 1978, т. 17, № 62, Калужская обл. Ферзиковский р-н]. На Украине тестяного «жаворонка» оставляли в хате до начала сева, а затем закапывали на поле [ИИФЭ, оп. Здоп., д. 309, л. 94]. Очень часто «жаворонка» просто оставляли где-нибудь на видном месте. На Рязанщине дети обрывали головки «птичек» и натыкали их на соломинки на крыше [Земцовский 1970, с. 579]. В Тульской губ. еще в начале XX в. пекли трех «жаворонков»: одного из них оставляли в сарае на балке, другого — бросали в солому, а третьего дети съедали сами [Шереметева 1930, с. 44]. Головки «жаворонков» могли бросать на поле, на крышу либо оставлять высоко на дереве [ИРЛИ, колл. 47, п. 20, № 27, л. 28, Московская обл. Старожиловский р-н].

Подобные действия осмыслялись и как ритуальное кормление птиц: им кидали на крышу крошки (рус., укр.) или головки, ср. в закличках: «Кулики-жаворонки, прилетите к нам в одонки, посылаем вам головки» [Попова 1962, с. 101]; «Курдываронки, садитесь на донки [одонки. — Т. А.] кливать жаворонки» [ПА, Остапово Железногорского р-на Курской обл.]. Среди форм ритуального кормления аистов в западнopoлесском обряде назовем практику протягивать «бусловых лап» пролетающим птицам и даже подкладывать их в гнездо к аисту: «Бэруть палынічку, с палынічки вырывають чи вирізають ту́ю ла́пку и пидкидають бусням або на кубло кладуть и клычуть лэлэку» [Полесский сборник, с. 140].

Иногда «жаворонки» предназначались непосредственно предкам. В Бердичевском окр. еще в начале XX в. «жаворонков» раздавали детям, полагая, «будто бы будет их есть тот, кто умер. На том свете он их съест» [ИИФЭ, оп. Здоп., д. 309, л. 149]. Вообще раздача «жаворонков», главным образом посторонним и чужим детям, встречалась буквально повсюду. Во Владимирской губ., например, «жаворонков» пекли по числу членов семьи и «с одним лишним, который отдавали чужому ребенку» [Завойко 1914, с. 117]. По материалам Е. Р. Романова, в Белоруссии (видимо, в восточной части, откуда и большинство опубликованных им материалов) пекли иногда сорок «жаворонков», одного из которых бросали в печь, а остальных раздавали детям и нищим [Романов 1912, с. 142]. О раздаче южнославянских и восточнороманских фигурных хлебцев в поминальных целях мы говорили выше.

Мотивы кормления душ проявлялись не только в ритуальном использовании «жаворонков». По-видимому, они были присущи всему комплексу верований, связанных с днем Сорока мучеников и с этим обрядовым печением. Вот почему многие детские заклички, адресованные прилетевшим птицам, также содержат подобные мотивы. В этой связи укажем еще раз на мотив «Жаворонки, жаворонки, ваши дети на повети *есть хочут, пить просят*», а также на редкую калужскую закличку: «Жаворонки, прилятайте к нам, тут *кисели* талкуть, тут *блины* пекуть» [Шереметева 1930, с. 40]²⁴. Излишне напоминать, что и блины, и кисель были традиционными поминальными блюдами.

Наконец, тема кормления душ специфическим образом разыгрывается в детском калужском обычае собирать по домам «жаворонков» в день Сорока мучеников, имитируя действия нищих: «Жаворонки ребятишкам давали. Ну, пойдем: „Ты покушай моих!“ — соседям. — „Ты моих!“. Ребята с этими ходили, с плетухами по деревне. Ну, корзинки из прутьев сплетут, вот собирают по дворам ходят жаворонков, кто дадит. „Жавороночка подай!“ Там какие-то пригудки были. „Подойдися, подаритя жаворонка“, — как-то. „Мимо иду, жавороночка просю!“» [МГУ, ФЭ 1983, д. Вороново Куйбышевского р-на Калужской обл.], ср. в ко-

²⁴ Ср. аналогичное толкование этих мотивов у А. Б. Страхова [Страхов 1986/1, с. 132].

стромских закличках, сопровождавших аналогичные детские обходы: «...Взяли *по котомке*, пошли по жаворонка» [ВС, с. 49, № 250]. Статус нищего как медиатора между живыми и мертвыми и своеобразного заместителя предков на земле, среди людей, хорошо известен в славянской традиционной культуре. Это может служить дополнительным аргументом в пользу интерпретации всего ритуального комплекса, приуроченного ко дню Сорока мучеников, в духе представлений, связанных с культом предков.

В отдельных случаях приготовлению «жаворонков» придавался сакрально-магический смысл. В Калужской обл. их пекли для того, чтобы «хлебушек родился» или «овечки не болели» [МГУ ФП 1976, т. 10, № 26, с. Верхний Волок Сухиничского р-на]. Жертвенный характер обрядового использования «жаворонков» замечен и в калужском обычае бросать хлебцы в речку якобы для того, «штобы не помирали мужики и бабы» (вар.: «штобы нихто не памёр») [Шереметева 1930, с. 40]²⁵. Фигурные хлебцы хранили в течение года на божнице: «в избах на божнице целый год висят жаворонки» [МГУ ФП 1976, т. 2, № 6, с. Верхний Волок Сухиничского р-на Калужской обл.]²⁶, а следующей весной пускали «жаворонка» по реке вместе со старыми вербовыми ветками.

В контексте сказанного обратим внимание на то, что «жаворонки» и аналогичные им южнославянские хлебцы, приготовляемые в день Сорока мучеников, зачастую делали по числу членов семьи и близких родственников (у сербов, например, для родителей жены сына), а также для тех, кто мог бы появиться на свет в ближайшее время. В Леваче, например, если в доме была молодая сноха, то пекли один лишний хлеб (младенчић) для ее будущего ребенка [Мијатовић 1907, с. 134].

²⁵ А. Б. Страхов писал по поводу этого свидетельства: «Птица эта изображает душу, чье помещение в реку, служащую границей миров или мостом, ходом сообщения этого мира с тем, есть акт возвращения души, акт обмена с тем миром и гарантирует жизнь односельчанам, в то время как невозвращение птицы-души по тем же законам обмена между миром живых и мертвых вызвало бы смерть» [Страхов 1986/1, с. 130]. Эта интерпретация представляется нам несколько усложненной.

²⁶ То же в Томской губ. [Потанин 1864, с. 120] и в Воронежской обл. [Ворошилин 1996, с. 19].

У восточных славян сходную практику встречаем в отношении и «жаворонков», и «бусловых лап»: последние обычно пекли по числу детей в семье: «сколько детей, столько и лапочек». Иными словами, в день Сорока мучеников или на Благовещенье каждый из живых как бы актуализировал свою связь с кем-либо из «предков-покровителей», заручаясь его поддержкой и одновременно — принося ему своеобразную жертву.

§ 7. «Жаворонки», «бусловы лапы», «младенчиhi» как пища мертвых

Итак, «жаворонки» и другие выпекаемые в это время обрядовые хлебцы могли предназначаться для ритуального кормления птиц (= душ), для раздачи посторонним в память о предках и т. д. Заметим, что такая функциональная «адресованность» восточно- и южнославянских фигурных хлебцев, как нам кажется, заложена уже в них самих, точнее — в особенностях их приготовления. Отдельные детали этого процесса заставляют видеть в «жаворонках» и им под. типичную «пищу мертвых».

Прежде всего, и «жаворонки», и «бусловы лапы», и подавляющее большинство сербских, болгарских и румынских хлебцев дня Сорока мучеников были пресными, что неоднократно отмечалось этнографами и фольклористами²⁷. Приготовленные из ржаной или картофельной муки и замешенные на воде, пресные «жаворонки» (если их не посахарить и не облить медом) были на редкость черствыми: «их топором не отсекешь» [Слепцова 1996, с. 29, Рязанская обл.]²⁸. Из пресного теста готовили в основном и те мучные изделия, которые заменяли «жаворонков»: украинские и белорусские «галушки», «подпалки» и пр., смоленские, брянские и гомельские «орехи» и «галки», сербскую «погачу»,

²⁷ Ср. название *прэсяны* — так в Пружанском р-не Брестской обл. называли благовещенские хлебцы, выпекаемые одновременно с «бусловыми лапами». Об оппозиции кислый — пресный в связи с семантикой обрядовых хлебов см.: [Страхов 1986/1, с. 60].

²⁸ Пресные и постные хлебцы дня Сорока мучеников заметно отличаются от пасхальных караваев и калачей — кислых и сдобных, соответствующих продуцирующей семантике пасхальной обрядности с ее функциональной направленностью на произрастание и преодоление смерти [Миков 1990, с. 58].

заонежские «блины» и мн. др. Однако не только это говорит в пользу манистических связей описываемых обрядовых хлебцев. В большинстве южнославянских и румынских, а также во многих восточнославянских традициях хлебцы, приготовляемые на Сорок мучеников, специально смазывали сверху медом (см.: [Кабачова 1989, с. 394; Грбийн 1909, с. 45; Маринов 1984, с. 128 и др.]). Как известно, мед активно используется в качестве поминальной пищи. У восточных славян вместо меда «жаворонков» могли поливать сытой (медом, разведенным в воде): «Жаваранкі обліваюць засалоджанаю вадою з макам і даюць дзіцяцям» [Сержпутьоўскі 1930, № 1042], ср.: «едаць іх з сытою з м'ёду» [там же, № 1037, юж. часть Слуцкого у.]. И, наконец, еще одна деталь. В редкой калужской закличке, исполнявшейся детьми во время игр с «жаворонками», самой выпеченной птичке приписан рассказ о том, как ее готовили: «Жаворонок, жаворонок, выгляни, выскочи... Я на солнышке печен, я соломкою строчен» [РЭМ, д. 547, л. 3, Калужская губ. Мещерский у.]²⁹. Нельзя исключить, что стих «я на солнышке печен» указывает на некий архаический способ приготовления хлеба (тем более, что следующий стих — «я соломкою строчен» — отражает реальную деталь украшения тестяных птичек).

В контексте тезиса о «жаворонках» и «бусловых лапах» как пище мертвых привлекает к себе внимание одно редкое брестское свидетельство, гласящее, что если на Благовещение не испечь «лапи, то нэ мѡжно пекці хлиб цїлы́й год» [ПА, Радчицк Столинского р-на]. Это свидетельство — при всей его исключительности — обнаруживает особый календарный статус «бусловых лап» как первого хлебного изделия, изготовленного, вероятно, в начале календарного года³⁰, и как любое первое — будь то первое зерно, мука, фрукты и др. — предназначенного божеству или предку и, вместе с тем, как любое новое, еще не совсем «окульту-

²⁹ Заметим попутно, что сам по себе этот мотив есть явная отсылка к «Колобку» или даже цитата из него, вспомним хотя бы: «Я по коробу скребен, по сусеку метен, на сметане мешон, да и в масле пряжон, на окошке стужон...» [Афанасьев 1984/1, с. 47]. Это вновь возвращает нас к теме межжанровых заимствований «птичьих» закличек и детского участия в формировании фольклорного репертуара «жаворонков».

³⁰ См. выше о Благовещении как о границе календарных сезонов.

ренное», фактически им и принадлежащего³¹. Очевидная новизна, «первость» этого обрядового хлеба дает основание видеть в «бусловых лапах» и им под. культурный символ, выступающий в функции посредника между миром живых и сферой небытия. Вместе с тем, ритуальная маркированность «бусловых лап» как первого хлеба выявляет календарное значение и самого ритуала их изготовления как поворотного события года, одного из тех, которые «обеспечивают» движение времени и его цикличность. В этом смысле симптоматично следующее костромское свидетельство, относящееся к детским обходам домов и сбору «жаворонков». Как и в любом другом обходном обряде, здесь были известны формы поношения и проклятия, адресуемые тем хозяевам, которые отказывали обходникам в угощении. Вместо традиционного проклятия дети в данном случае говорили обидевшим их хозяевам, что у тех «не будет жаворат никогда» [ВС, с. 50, № 255]. С небольшими оговорками это можно принять за формулу пожелания скорой смерти, означающую, например: «вам не дожить до следующего дня Сорока мучеников, когда пекут „жаворат“».

Как мы уже не раз отмечали, и «жаворонки», и «бусловы лапы», и названные выше болгарские, сербские и румынские хлебцы, выпекаемые в день Сорока мучеников, предназначались не только для раздачи или кормления посторонних (птиц, предков, гостей, соседей, чужих детей и т. д.). Более точно было бы говорить о том, что в рамках дня Сорока мучеников и других близких к нему праздников имела место «совместная трапеза» живых и мертвых, взаимное приобщение живых и мертвых к пище друг друга. Напомним, что хлебцы и печенье одновременно ели и люди, которые их готовили, и те, кому они были предназначены. Мифологема «совместной трапезы» легко вычитывается из такого, например, брестского свидетельства: «То на Благовішчэнне паклі голёпы, выхóдылы дítы, в́ыйдэ, укúсэ сам и б́уськовэ покáжэ: „Б́усэнь, б́усэнь, на тоб́і голёпу, дай мне ж́ыта кóпу“» [ПА, Кривляны Жабинковского р-на].

³¹ Ср. обычаи сжигать, пускать по воде, оставлять вблизи культовых мест или жертвовать в церковь первый хлеб, выпеченный из муки нового урожая, первое надоенное у коров или овец молоко, первые фрукты, первую пряжу, изготовленную девочкой, и т. д.

Мы видели, что «жаворонки» и другие обрядовые хлебцы, приготовляемые для птиц, предков, соседей и т. д., соединяют в себя черты «посюсторонности» (*вареный, испеченный*) и потусторонности, хтоничности (*пресный*). В известном смысле «жаворонки», как и многие ритуальные символы, представляют собой своего рода «мифологический компромисс», обладающий в силу своей двунаправленности, высоким медиативным статусом³². Присутствие в «жаворонках» и других фигурных хлебцах элементов «культуры» и «природы» одновременно делает их пригодными для употребления обеими сторонами и более того, как нам кажется, способствует «сближению» этих сторон, служит «мостиком» между ними.

Заметим, что в центральной и восточной Украине, а также в Полесье значительно шире, чем «жаворонки», был известен обычай готовить ко дню Сорока мучеников по сорок пирожков, галушек, вареников или калачиков. Эти тестяные изделия также имели поминально-жертвенное значение: «Бог в этот день скинет с неба сорок лопат снегу, а люди должны роздать кому-нибудь сорок бубликів» [ИИФЭ, оп. Здоп., д. 309, л. 111, Шевченковский окр.]. Хлебцы и другие мучные изделия зачастую готовили в память о сорока мучениках, что отразилось в обычае раздавать их соседям и знакомым «на помин души» мучеников. «В цей день, — рассказывали в 20-е гг., — повинно сорок калачиків спекти и роздати поміж людьми за цих святих душу» [ИИФЭ, оп. Здоп., д. 313, л. 27]; «Святкуют старые люди, печут 40 калачів и роздают дітям в памятку цих святих» [ИИФЭ, оп. 7, д. 702, л. 117, Винницкий окр.].

§ 8. Поминальный аспект дня Сорока мучеников

Сосредоточение поминальных мотивов вокруг праздника Сорока мучеников в значительной мере обусловлено особой сакральностью числа сорок и его ролью в обычаях, относящихся к области смерти (отлетание души на «тот свет» на сороковой

³² О двуполюсности, двунаправленности культурных символов и следующей из этого их медиативности подробнее см.: [Байбурин 1989, с. 69–70, 84–86; Топорков 1989, с. 95–97].

день и сопутствующие этому событию *сороковины* и т. д.). Мотив *сорока* многократно обыгрывается в связи с приготовлением обрядовых хлебцев в день Сорока мучеников. На Украине считалось, например, что женщине за жизнь нужно испечь сорок раз по сорок пампушек и раздать их «на помин души». Вместе с тем, совершение этого предназначения в полном объеме приравнивалось в мифопоэтическом смысле к исчерпанности жизненного пути и потому логически должно было завершиться смертью: «Трэба sóрок пиро́гоў спэ́кти. Одна́ жінка спекла́ sóрок раз по sóрок да й поме́рла» [ПА, Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл.]. Известны и фарсовые обыгрывания этой темы: «Ко́лісь ўсе sóрок галу́шак вары́лі. Тры́дцать де́вяць зье́ў, саракаво́ю удаві́ўса» [ПА, Ровбицк Пружанского р-на Брестской обл.]. В южнославянских и восточнороманских традициях также ощущается желание избежать приготовления сорока хлебцев: как мы уже говорили, во многих случаях хозяйки пекли либо тридцать девять, либо сорок один или сорок четыре хлебца.

Поминальная тематика дня Сорока мучеников явно не случайна, особенно если иметь в виду, что и у восточных, и у южных славян на период ранней весны приходились поминальные дни. Это были суббота на неделе перед масленицей, так наз. *Дедовая* (восточные и южные славяне), суббота на Крестопоклонной неделе (Подлясье), один из дней на Тодоровой неделе³³ (болгары, сербы, украинцы), Страстной четверг (восточные и южные славяне), масленичное заговенье (восточные славяне) и нек. др. В разных славянских этнодиалектных зонах сохранились воспоминания о том, что в день Сорока мучеников также принято было совершать поминки. Вот как об этом рассказывали на Русском Севере: «Слыхала, что в этот день дак можно поминать всех утопленников, да кто от своих рук получит смерть — повесится да утопится, да считается, что не во время они это сделали, грешно. Как в этот день можно поминать этих всех, а так их не поминают» [ПА, Тихманьга Каргопольского р-на].

³³ *Тодорова неделя* — у южных славян название первой недели Великого поста.

§ 9. Фигурные хлебцы дня Сорока мучеников в контексте представлений об образах души

Однако вернемся к «жаворонкам». Совершенно ясно, что значение «жаворонков» и им подобных обрядовых хлебцев в ранневесенней обрядности едва ли можно свести к роли «пищи мертвых». Наряду с этой, безусловно важной, их функцией в исследуемых обрядовых хлебцах ясно ощутимы и иные мотивы. Жаворонки, аисты и многие другие птицы, возвращающиеся весной из теплых стран, в мифопоэтическом отношении могут осмысляться как души предков³⁴. Намеки на манистическую природу прилетающих весной первых птиц можно встретить и в закличках, с которыми дети обращались к прилетевшим птицам. Так, жаворонков называли «гостями»: «Жавороночки..., прилетите к нам, у нас *гости* сидят, канпельку едят» [Шереметева 1930, с. 53], «матушками»: «Жавороночки, мои *матушки*...» [КОПС, с. 173]³⁵ или «слепыми»: «Чу-вили-вили, нонче Сороки святые, жаворонки *сляпыи*» [Шереметева 1930, с. 51, Калужская губ.], ср. также калуж. малоярославец. название тестяных птичек *сляпые жавороночки* [ПА].

В этом контексте хотелось бы еще раз указать на серб. (банат.) *луткице*, *лутке* как названия хлебцев, выпекаемых в день Сорока мучеников, а также на обычную у болгар или сербов Баната форму куклы (человечка), характерную для этих хлебцев. Во многих культурах мира (в том числе — славянской) кукла воспринималась как заместитель умершего³⁶. Например, в болгарской народной традиции круг реаний, обозначаемых термином *кукла*, имеет самое непосредственное отношение к культу предков: «куклой» могли называть антропо-

³⁴ Ср. хотя бы в белорусском причитании: «А з якога боку ждаць, а ў яку гадзіначку? Ці ты птушкаю праяціш, ці ты і язюляю?...» [ППГ, с. 212, № 45].

³⁵ В данном случае примечательна форма множественного числа, принятая для обозначения предков, ср. «деды», «родители», «родичи» и под.

³⁶ В. Я. Пропп, проанализировавший «кукольные» мотивы в русских волшебных сказках, пришел к такому выводу: «Она [кукла. — Т.А.] представляет собой умершего, ее нужно кормить, и тогда умерший, инкарнированный в этой куколке, будет оказывать помощь» [Пропп 1986, с. 200].

морфные надгробные памятники (см.: [Генчев 1968, с. 186]), поминальные хлебцы, предназначенные специально умершим [ЕБ, с. 291], и т. д.³⁷.

О связи птиц с кругом манистических представлений свидетельствует и редкий обычай обращаться к жаворонкам с просьбой предсказать будущее. В Калужской обл., выйдя на улицу с «жаворонками», люди кричали, заведя прилетающих птиц: «Жаворонок молодой, скажи правду, не сокрой, чи жити мне, чи умерети мне?» [МГУ ФЭ 1979, т. 2, № 402, Дедовы Петровичи Куйбышевского р-на]. Поволжское гадание о жизни и смерти основано на прямом уподоблении «жаворонка» человеку: «Кинут вверх жаворонка и гадают: умереть или нет? Если он упадет вверх лицом, то в роду умрет кто-нибудь, если вниз — нет» [ГУ, колл. 45, ед. хр. 10, № 3, Горьковская обл.]. Видимо, в этом же контексте следует трактовать и опубликованное В. К. Соколовой (по материалам архива РГО) свидетельство из Новогрудского у. Минской губ, связанное с прилетом жаворонков. Там существовал обычай «дарить от всей деревни булку тому, кто первый увидит или услышит жаворонка, „чтобы этот самый человек в продолжении года заявлял о том, что может случиться в деревне“» [Соколова 1979, с. 92]. Человек, соприкоснувшийся с первой птицей (т. е. душой предка), становился своего рода посредником между живыми и предками, причастными к тайнам бытия, в том числе — и к будущему³⁸. Таким образом, ритуальная практика дня Сорока мучеников дает основание не только видеть в прилетающих птицах души предков, но также считать фигурные хлебцы, приготовляемые в этот день, их символическими заместителями.

³⁷ Ст. Генчев обратил внимание на параллелизм названий обрядовых хлебцев и надгробных памятников. Размышляя над формой этих памятников (полукруглых для женщин и прямоугольных для мужчин), он писал, в частности: «Названия [*кукле*. — Т. А.] свидетельствуют о том, что эта форма считается антропоморфной. Она имеет аналогии в обрядовых хлебах (например, *кукла* и *младенец*), которые еще раз доказывают, что в их основе лежат общеполгарские представления и что надгробные памятники, как и обрядовые хлебы, „повторяют“ некоторые погребальные обычаи» [ЕБ, с. 202, примеч. 222].

³⁸ У болгар ко дню Сорока мучеников были прикреплены и другие формы мантической практики, в частности, гадания о замужестве [Кепов 1936, с. 122].

В контексте сказанного обратим внимание на то, что «жаворонков» обычно делали рябыми, натыкивая их соломинкой или чем-либо другим; то же мы встречаем у болгар, сербов и румын (болгары говорят, что обрядовые хлебцы *пѣстрыт* 'пестрят'). И хотя этот вид украшения характерен не только для весенних фигурных печений, имеет смысл вспомнить о том, что признаком «рябой, пестрый» в традиционной культуре зачастую надеются объекты, причастные к сфере потустороннего, хтонического или имеющие пограничный статус (об этом см.: [Невская 1992]). Нам важно в данном случае подчеркнуть, что к таким персонажам принадлежат и птица, репрезентирующая душу предка в восточнославянской мифологии, и змея, выполняющая ту же функцию у южных славян.

Как хорошо известно, украшение одежды, посуды, ткаческих и ремесленных инструментов в традиционных культурах многих народов мира не имеет произвольно-субъективного характера, а призвано наделить вещи необходимыми им свойствами. Украшение вещи рассматривается как заключительный этап ее изготовления, лишь пройдя через него она считается готовой для исполнения как утилитарно-прагматических функций, так и функций ритуально-магических. В нашем случае «пестрота» обрядовых хлебцев — и восточнославянских, и южнославянских, и румынских — также, по-видимому, не сводится к декоративной функции. Она несет в себе некую символическую нагрузку, отсылающую и эти хлеба, и ритуалы, в которых они функционируют, к сфере манистических представлений. В частности, «пестрые» украшения служат медиативным целям. По сербским поверьям, в день Сорока мучеников хлебцы делали «рябыми» якобы для того, чтобы «дать знать мертвым, что наступили *Младенци*» [Грбић 1909, с. 45]³⁹. Пестрота обрядовых хлебцев, по-видимому, могла восприниматься как своего рода знак, сообщающий предкам о наступлении праздника и о том, что эти хлебцы — «их» пища.

³⁹ Ср. поверья о том, что в углублениях на поверхности хлеба, появляющихся во время выпечки при выходе пара наружу, обитают души.

§ 10. Мотив «пути издалека»

В мифологии восточнославянского орнитоморфного печення — и «жаворонков», и «бусловых лап» — есть еще один момент, на который хотелось бы обратить внимание. А. Б. Страхов в статье о западнорусских «бусловых лапах» высказал предположение о том, что мотивы ног в весенних обрядах, относящихся к птицам — будь то костромское сообщение Л. Китицыной о жаворонках, исклевывавших детям ноги, или «бусловы лапы», — связаны с глубинными мифопоэтическими ассоциациями, в частности, с мотивом прихода предков на землю с наступлением весны [Страхов 1983, с. 210]. Однако, как нам кажется, элементами «парадигмы пути», пути долгого и трудного, который приходится преодолевать предкам, прежде чем они попадут в мир людей, являются не только «ноги/лапы», но и иные коорелирующие с ними реалии, в частности, след, обувь и нек. др.⁴⁰.

В восточнославянских быличках, посвященных описанию прихода предков в свои дома в поминальные дни (на Пасху, Радуницу и др.), часто упоминается о следах, которые предки оставляют на преднамеренно рассыпанном на полу песке или пепле, в доме, в бане или у порога, причем эти следы порой напоминают птичьи. Мотив птичьих следов (т. е. следов предков) актуален и для мифологии дня Сорока мучеников. На Ровенщине, например, считали, что если хозяйка, нарушив запрет, усядется ткать в этот день, то у нее на полотне появятся птичьи следы (вероятно, характерный ткаческий брак): «На Сороки, присвяточок на провесни, то не тчуть, бо кажуть, лапы поробляца, прямо як у сороки» [Толстая 1995, с. 273]. На Брестщине, в с. Олтуш Малоритского р-на, в день Сорока мучеников пекли сорок «маленьких голёпок», посередине которых чертили след «пташиной лапки» (см. рис. 1). Любопытно, что в

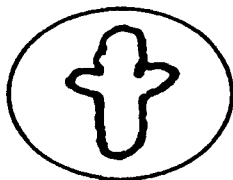


Рис. 1. Голёпка со следом «пташиной лапки».

⁴⁰ О роли и мифологической семантике мотива «прихода издалека» в фольклорном репертуаре коляд см.: [Виноградова 1982, с. 153–183].

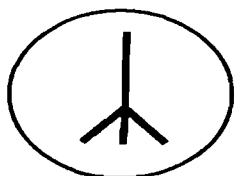


Рис. 2. Галёпа — коржик со следом аистиной лапы.

этом обычае соединились ритуальные элементы Сорока мучеников (практика выпекать сорок хлебцев) и Благовещения (хлебцы назывались «голёпками»). Так же и в с. Симоновичи Дрогичинского р-на Брестской обл. «галёпа» — это «коржык, на юй нарысована лапа буська» [Климчук 1995, с. 351] (см. рис. 2). В тех же местах, в с. Бельск Кобринского р-на, «галёпой» называли плоский треугольный хлебец с тремя характерными круглыми углублениями — как бы следом аистиной лапы. Изготовление такого хлебца описывали следующим образом: «Галёпа. Як пэчэш ёй, посадыш тры палыцы» (см. рис. 3)⁴¹.

Небезразличной для «жаворонков» оказывается и тема обуви, необходимой для долгого пути и широко представленная в самом похоронном обряде. В следующем сообщении из Орловского у. можно усмотреть намек на перспективу долгого пути и связанную с ним подготовку обуви для «путешествия»: «9-го марта почти в каждом дворе, где есть дети, пекут „жаворонки“, с которыми дети носят целый день: сажают их на дерево, под крышу, при чем закликают: „Жаворонок, жаворонок! Где ты? — Дома. — Что делаешь? — Лапти плету, лапшу варю“» [РЭМ, д. 1145, л. 4]. Мотивы, в которых упоминается обувь, встречаются в «птичьих» закличках в виде вставок, производящих впечатление чего-то немотивированного и даже эксцентрического: «Чувиль, чувиль, жаворонок, лети высошенько, пой харашенька, зима надоела, хлеб весь поела... Красные сапошки бежут на дарожке» [Шереметева 1930, с. 53, Перемышльский у.]⁴².

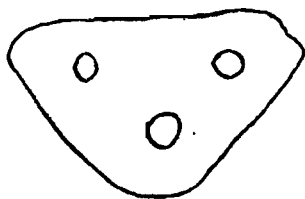


Рис. 3. Галёпа из с. Онисковичи Кобринского р-на Брестской обл.

⁴¹ С мифологемой следа можно сопоставить и практику делать хлебцы рябыми, пятнистыми, ср. мнение М. Фасмера о том, что **ретьпо* может означать 'след, знак' [Фасмер 3, с. 425].

⁴² Заключительные стихи этой заклички вызывают аналогии со страшилками и другими текстами детского фольклора с присущей им системой образов, построенных по типу синекдохи, ср., например, «черную руку», «зеленые

Что касается элемента «нога/лапа», то к обычаям выпекать «бусловы лапы» добавим и то, что эти фигурные хлебцы зачастую лепили по форме человеческой руки, а иногда просто выдавливали ладонью с растопыренными пальцами в куске теста, раскатанном на столе, ср.: «Пеклы палынычкы и пятыма пальцамы проводылы» [ПА, Грабово Любомльского р-на Волынской обл.]. Здесь мы вновь имеем дело с двунаправленностью ритуального символа, объединяющего в себе черты «человеческого» (культурного) и «птичьего» (природного, возможно, хтонического). Весьма показательно, что по образцу конечностей человека выпекали не только «бусловы лапы», но и в единичных случаях — «жаворонков»: «На Сброки птичек пекли, называли их птушками. *Пекли птичек примерно с ноги*» [МГУ 1983, т. 1, № 4, Полянка Куйбышевского р-на Калужской обл.].

Таким образом, комплекс «нога/лапа — след — обувь», отвечающий мифологеме «путь предка», находит отражение и в «жаворонках», и в «бусловых лапах».

Сказанным, однако, не исчерпываются все возможности семантического развития мотива «путь издалека» в обрядности, относящейся к фигурным хлебцам. В «птичьих» закличках и поверьях, календарно связанных с ними, присутствует указание на продолжительное и дальней путешествие птиц: «Жаварята, жаварята, иде вы бывали? — На море литали...» [Шереметева 1930, с. 59, Калужская обл.], коррелирующее с костромскими закличками, разыгрывающими мотив «своей/чужой стороны», ср.: «...Прилетели жаворонки *на чужую на сторонку*, на перёгороду», «Полетели жаворонки *на родимую сторонку*» [ВС, с. 48, 49]. Противоречивость в восприятии «этого света» (*сторонка чужая/родимая*) вполне отвечает амбивалентности представления о нем как бы с точки зрения предков — мире, для них одновременно своим и чужом⁴³.

К атрибутам «пути предка» можно причислить также брестские обычаи выходить с «бусловыми лапами» *на дорогу*, чтобы встретить

глаза» и другие образы страшилок.

⁴³ Ср. двойственность употребления слова «гость» по отношению к предкам: с одной стороны, само умирание описывается как «собрание в гости» (т. е. на «тот свет», к чужим), с другой же — и возвращение предков домой в поминальные дни обозначается как «приход гостя» (т. е. приход чужого к чужим).

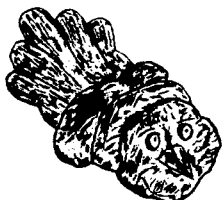


Рис. 4. *Сорок* — фигурное печенье дня Сорока мучеников из Воронежской обл.

аистов [ПА, Кривляны Жабинковского р-на]; выпекать вместе с «бусловыми лапами» «човных» [ПА, Дружиловичи Ивановского р-на], что заставляет вспомнить роль лады в погребальной обрядности многих народов мира, и, наконец, мотив птичьих закличек: «Жаворонки, жаворонки, летите из-за моря, несите кус здоровья. Мы вам *посошочек*, а вы нам денег мешочек» [МГУ ФП 1964, т. 3, № 53, Калужская обл. и р-н], также указывающий на путь, который предстоит преодолеть птицам-душам, ср. рус. *дать* (*съесть, выпить*) *на посошок*, а также житомир. название благовещенских и других весенних обрядовых хлебцев *Богу на дорогу* [ПА, Выступовичи Овручского р-на, Вышевичи Радомышльского р-на].

§ 11. Формы фигурных хлебцев

Особый вопрос — об облике, или «морфности», душ, т. е. о том, в ком из обитателей окружающего мира славяне усматривали прообразы душ предков. По нашему убеждению, полиморфность мифопоэтического видения человеческой души (птица, змея, человек, ребенок и др.), характерная для славянских представлений, в полной мере отразилась в обрядовых хлебцах, выпекаемых в день Сорока мучеников и на Благовещение. Иными словами, мы полагаем, что формы обрядовых хлебцев дня Сорока мучеников в большей или меньшей степени связаны с их символическим смыслом и ритуальным предназначением.

Эти хлебцы тяготеют к трем ключевым образам: «птица», «человек», «змея», между которыми располагается большое число переходных форм, соединяющих в себе черты разных классов⁴⁴.

⁴⁴ Наличие переходных форм легко объяснимо, если вспомнить, что ряд черт, присущих этим трем классам, относятся к «отторгаемым», «заменяемым» и «присоединяемым» элементам внешнего облика: крылья=руки, лапы=ноги, глаза (зрение), хвост, клюв и др. Кроме того, в дополнение к ключевым и переходным образам могут быть названы и периферийные, связанные с одним из

Птица. Первое, что бросается в глаза, — большое число птичьих образов в ранневесенних хлебных изделиях восточных славян, значительно меньшее — у восточных романцев и их отсутствие у южных славян. Среди орнитоморфных хлебцев есть собственно «птицы», т. е. фигурные изображения, имеющие крылья, хвост, глаза, клюв, оперение и др. Такие образы в изобилии встречаются в «жаворонках» (ср. рис. 4, изображающий «соро́ка» из Воронежской обл. [Ворошилин 1996]), и в западнорусских «аистах», румынских хлебцах дня Сорока мучеников. Остальным «птичьим» образам в большей или меньшей степени присущи черты других образов. К ним можно отнести: во-первых, румынские хлебцы, похожие на ангелов: «человечек с крыльями» [Долж; Кабакова 1989, с. 394], и, во-вторых, хлебцы, имеющие по преимуществу «птичьи» названия, но на птиц мало похожие. Это восточнославянские «жаворонки», которые сделаны из завязанной узлом «веревки» теста или из двух переплетенных «веревочек» с намеченными по концам «клювиком» и «хвостом».

Особняком в этом ряду стоят «бусловы лапы» — хлебцы, воспроизводящие, судя по их названиям, аистиную лапу: как мы уже говорили, в ряде случаев «лапу» делали трехпалой. Эти хлебцы представляют для нас особый интерес, прежде всего потому, что они репрезентируют мифологему «путь предка». Наличие образов лапы/ноги в хлебных изделиях ранневесенней обрядности, по-видимому, связано с общей — хтонической — символикой ног, более других частей тела приближенных к земле и с ней непосредственным образом соприкасаемых⁴⁵. Как кажется, именно это символическое значение ноги определяет многие аспекты мифологии весенних обрядовых хлебцев и относящихся к ним ритуалов и, в частности, позволяет с известной

ключевых каким-либо общим признаков, но в целом выходящие за рамки триады. К этим последним, по-видимому, следует отнести румынскую «пчелу», выпекаемую на Сорок мучеников: она соединяет элементы змеи («укус») и птицы («крылья»), но в целом нетождественна ни тому, ни другому классу.

⁴⁵ Как пишет современный исследователь, «есть... универсальная черта кинесики ног — их отношение к хтоническим силам земного плодородия. Направленность ног к земле и связь с растительным миром сообщают им хтонический характер» [Чеснов 1989, с. 125].



Рис. 5. Алёпа из с. Ополь (с пометами собирателя).

осторожностью трактовать изображение ноги/лапы как символ потусторонних сил⁴⁶.

Вернемся, однако, к «бусловым лапам». Как нам кажется, этот вид обрядового печенья может рассматриваться как переходная форма, связующее звено между изображениями «птицы» и «человека». Известно немало свидетельств того, что «буслова лапа» бы-

вала пятипалой, т. е. в большей степени походила на руку человека: «Пекли буськови лапки, як пять пальцев» [ПА, Любязь Любешовского р-на Волынской обл.]. Напомним и о том, что «буслову лапу» часто делали с оттиска руки человека [ПА, Речицк, Щедрогор, Ополь, Грабово и др.]⁴⁷. С другой стороны, некоторые известные нам благовецкие хлебцы явно соединяют в себе черты «птицы» и «стопы человека». В одном из них выделяются «руки» = «крылья», «пять пальцев» = «пять перьев хвоста», а также «голова птицы», равная «пятке», на которой могут быть, а могут и отсутствовать «глаза» (см. рис. 5 из с. Ополь Малоритского р-на Брестской обл.). Этот хлебец носит название «алёпа», что допустимо трактовать и как «птичья лапа», и как «нога человека» (ср. выше точку зрения А. Б. Страхова).

⁴⁶ В ранневесенней обрядности славян известен запрет ходить босиком по земле до Благовещенья или дня Сорока мучеников (ср. также запрет выгонять на улицу скот до этого срока или до Юрьева дня). Контакт с землей в период, когда здесь царствуют хтонические силы, по-видимому, считался опасным для человека. Рискнем предположить, что костромские поверья, касающиеся ущерба, причиняемого птицами детям, которые в наступлении весны начинают бегать по земле босиком (и птицы якобы истребляют им ноги), можно трактовать как своего рода наказание, адресованное тем, кто нарушает этот запрет, кто раньше положенного срока осмеливается обнажить ноги и коснуться земли.

⁴⁷ Отпечаток руки человека как способ связи с миром духов или просто как способ изображения человека, а также корреляция руки человека и крыльев птицы, хорошо известны в искусстве многих архаических культур (см. подробно: [Иванов В. 1972]). Рука является универсальным знаком культуры, зачастую сопряженным с ощущением опасности и комплексом отрицательных значений, а также обладающим известной самостоятельностью, ср., в частности, мотив руки в жанрах детской фольклорной прозы (см.: [Чередникова 1995, с. 58–69]).

Человек. Обрядовые хлебцы дня Сорока мучеников в виде человека известны в южнославянской традиции, а также в Банате и у румын. Это подтверждается наличием в этих традициях большого числа наименований, указывающих на их антропоморфность, ср. болг. *младенци*, серб. *младенчићи*, серб.-банат. *лутке*, румын. «святые», «мученики». К сожалению, о формах этих хлебных изделий мы можем судить лишь приблизительно — по беглым упоминаниям в источниках. Однако, две вещи все же бросаются в глаза.

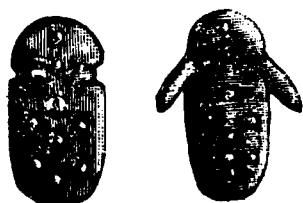


Рис. 6. Болгарские *Младенци* — хлебцы дня Сорока мучеников.

Первое. Среди антропоморфных хлебцев часто встречаются изображения «ребенка», ср. свидетельства П. Костица из Джердапа, а также фотографию из [Маринов 1984, № 47, 48] (см. рис. 6). О том же говорят некоторые названия южнославянских хлебцев, ср. болг. *младенец* 'ребенок', серб. *младенчић* 'ребеночек', уменьшительное от *младенац*, имеющего устаревшее значение 'ребенок', а также отдельные южнославянские обычаи дня Сорока мучеников. Например, в Западной Болгарии *Младенци* праздновались главным образом во имя здоровья детей, причем особенно строго — женщинами, имеющими детей, или теми, которые еще только собирались родить [Георгиева 1990, с. 8]. В свою очередь это отвечает многократным указаниям в источниках на то, что и «жаворонки», и «бусловы лапы» предназначались главным образом

детям и выпекались по числу детей в семье. Из этого следуют два момента. Прежде всего, эти материалы вносят уточнение в представление о душе предка, воплощаемой в том числе и в облике ребенка (см. рис. 7 с изображением «жаворонка», напоминающего спеленутого ребенка, из калужского собрания М. Е. Шереметевой [Шереметева 1930]). Кроме того, стоит, видимо, признать, что детский элемент в восточнославянской обрядности и фольклоре,



Рис. 7. *Жаворонок* из Лихвинского у. Калужской губ.

связанных с днем Сорока мучеников (на что мы уже не раз обращали внимание), не есть результат общего вырождения традиции и перемещения обрядов из «взрослой» среды в детскую, а скорее — отражение глубоких внутренних закономерностей, позволяющих предполагать и прежде активное участие детей в обрядовой жизни традиционного социума.

Второе. В южнославянских источниках несколько раз идет речь о том, что на «человечках», выпекаемых в день Сорока мучеников, тщательно вылепливалась голова и глаза, в то время как конечности могли отсутствовать. Об этом упоминает тот же П. Костич в материалах об обычаях влашского населения Джердапа [Костић 1993, с. 244]. Напомним, что и в Чипровском крае (сев.-зап. Болгария) в день Сорока мучеников делали хлебцы, имеющие форму человеческого тела, но без конечностей [Тенев 1900, с. 48]. Западноболгарские *младенци*, судя по их изображениям, также делали без намека на «ноги». Эти, пусть даже немногочисленные, данные заставляют нас вернуться к теме «ноги/лапы» и вспомнить о том, что одним из самых выразительных проявлений хтонического начала, например у мифологических персонажей, является их частичная ущербность, выраженная, в том числе, в характерной хромоте, одноногости или безногости, особой походке, неспособности ходить и нетипичных для человека способах передвижения (возьмем хотя бы Бабу-Ягу, лежащую на печи или летающую в ступе). Примечательное отсутствие конечностей у «человечков», приготавливаемых в день Сорока мучеников, вполне согласуется с трактовкой их как культурных символов, репрезентирующих души предков. В контексте сказанного возникает соблазн несколько иначе взглянуть на традиционный способ изготовления «бусловых лап» с отпечатка ладони с растопыренными пальцами. Иногда для того чтобы сделать хлеб, женщина специально отгибала назад мизинец и большой палец и оттискивала на куске теста трехпалую «лапу» [ПА, Речица Ратновского р-на Волынской обл. и др.]. Возможно, такое изображение не просто воспроизводило лапу аиста, а отвечало архаическому представлению о *неполноте частей тела* как обязательной примете любого обитателя «иного» мира. Уже вне связи с темой «ноги» обратим внимание на слепоту румынского «человечка» и восточнославянского «жаворонка», т. е.

на черты, также согласующися с образом обитателей потустороннего мира как раз в моменты их пребывания среди людей (ср. мысль о взаимном невидении живых и мертвых).

Змея. Отсутствие или дефекты конечностей у мифологических персонажей, как правило, объясняют их связью со сферой хтонического, а также непосредственно со змеей, лишенной ног или лап как таковых (ср.: [Неклюдов 1979]). Эта трактовка небезынтересна и для нас. Безноготь болгарских хлебцев-«кукол» и других южнославянских антропоморфных хлебцев позволяет перекинуть мостик от «человека» к «змее» как образу души предка и одновременно — его тестяным изображениям в ранневесенней обрядности славян и восточных романцев. Отметим, однако, что спиралевидных хлебов, которые чаще всего интерпретируются исследователями как изображения змей (см.: [Смусин 1979]), в весенних хлебах, по-видимому, немного⁴⁸, а у восточных славян (мы можем говорить об этом со всей уверенностью) просто нет. У болгар можно встретить указания на приготовление весной хлебцев в виде змеи или змеевидных украшений на каравах и под. (см.: [Янева 1989; Миков 1990]). Например, в Пловдивском кр. (Болгария) на масленичное заговенье пекли *змиюрку*, съедали ее натошак и кормили ею скот для предупреждения укусов змей летом [Пловдивски кр., с. 259]. В обрядности же Сорока мучеников упоминания о подобных хлебах нам, к сожалению, неизвестны⁴⁹. Тем не менее, как нам кажется, образ змеи присутствует в ранневесенних обрядовых хлебах, хотя и не так явно, как образ птицы. В контекст змеиной темы можно поставить известные и восточным романцам, и восточным славянам ритуальные хлебцы, сделанные из тестяной «веревки» при помощи узла, жгута, сложных переплетений или имеющие формы «восьмерки» или «петли». У восточных романцев их, как и другие хлебцы, готовят в количестве сорока или сорока четырех штук и раздают как «поману»

⁴⁸ У болгар и сербов известны так наз. «витые» караваи — в качестве пасхальных и рождественских хлебов.

⁴⁹ Напомним, однако, что мотив ущербности конечностей актуален для мифологии дня Сорока мучеников у южных славян, см. выше поверья о появлении в этот день «безногих» змей, мидий, раков и под.

[Кабакова 1989, с. 394, 400 и др.]⁵⁰. Что касается восточных славян, то здесь «узлы» и «восьмерки» оказались, как мы видели, «жаворонками» — с той лишь разницей, что концам тестяной «веревки», выведенным наружу, придавалась форма клюва и хвоста.

Бросается в глаза принципиальное отличие этого типа «жаворонков» от тестяных «птиц», выражающееся в отсутствии отличительной черты птицы — крыльев (напомним, что у типичных «птичек» прежде всего вырезали «крылья»). Кроме того, длинное жгутообразное тело, свернутое восьмеркой, петлей или многократно переплетенное, как кажется, указывает на змею как на природный и, возможно, мифологический прообраз птицы.

Исследователи традиционной культуры неоднократно отмечали, что в мифопоэтическом отношении змея и птица могут сближаться друг с другом. Особенный интерес вызывают поверья о происхождении птиц от змей и об их взаимных превращениях; мифопоэтическое осмысление сезонных перемещений змей и птиц, проводящих зиму в вырее, куда они улетаю/уползают осенью и откуда возвращаются весной; фольклорные и мифологические сюжеты, сходные функции в которых выполняют змея и птица; а также наличие у птиц отдельных мифологических характеристик, свойственных «гадам», в свою очередь связанных с хтонической сферой⁵¹. В связи с этим заслуживают внимания обрядовые хлебцы, представляющие собой птичку в виде продолговатого тела, обмотанного полоской теста, с «клювиком» и «хвостиком». Они известны как украшение свадебного карава⁵², пасхального хлеба [Ангелова 1948, с. 298], а также в качестве морав-

⁵⁰ У болгар хлебцы в виде восьмерки под названием *кукла* известны в качестве дара, предназначенного для девушки-полазника [Маринов 1914, с. 275], а также среди болгарских пасхальных хлебов. По мнению болгарской исследовательницы, такие плетеные хлебцы символизируют человеческую фигуру [ЕБ, с. 349]. «Куклой» у болгар могли также называть свадебные хлебцы эллипсоидной формы, перемотанные поверху тестяной веревкой. Три дырочки на ее поверхности, расположенные с одного края, обозначали глаза и рот [Маринов 1984, с. 451, см. рисунок № 6 там же у Маринова].

⁵¹ Подробнее см.: [Цивьян 1984; Гура 1997].

⁵² На Черниговщине, к примеру, таких свадебных «голубків» делали следующим образом: из теста лепили туловище с головкой и хвостиком, обкручивали полоской из теста шею «голубка», концы полоски перекрещивали на его спинке [Зайченко 1994, с. 52].

ских «жаворонков». Можно предполагать, что в этих фигурных образах совмещаются образы птицы и змеи⁵³.

Хочется обратить внимание и еще на одно обстоятельство. В традиционном искусстве восточных славян — будь то росписи на прялках, орнамент керамики, шитье и вышивка, резьба по дереву или художественное литье — встречается множество птичьих изображений. Это птицы на высоких ножках, образы птицы Сирина, «утицы», изображения хищных птиц вроде орла, павы и павлины, двухголовые птицы, воробы, совы, петушки, цапли и т.д. Однако среди них нет ничего, даже отдаленное напоминающего улообразных «жаворонков» (см.: [Воронов 1972; Рябинин 1981; ЭВС, с. 478 и др.]). Такая исключительность жгутообразных «жаворонков» заставляет искать их изобразительный и мифологический источник за пределами орнитоморфных образов народной культуры.

Итоги

Суммируя сказанное, можно констатировать следующее. В день Сорока мучеников (9/22.III), широко отмечаемый в народном календаре восточных и южных славян, а также в некоторые другие, близкие к нему праздники, принято было выпекать фигурные хлебцы. Традиция их приготовления охватывает практически сплошную зону, соединяющую восточные Балканы, Карпаты, юг и восток Украины, южнорусские и центральнорусские области и Верхнее и Среднее Поволжье. В этой связи имеет смысл отметить, что в Западной Болгарии и в восточной Сербии локализируются многие обряды, связывающие Восточные Балканы — через карпатское посредство — с восточнославянским ареалом (подробнее см.: [Толстой 1995, с. 141]).

⁵³ В этом контексте вызывают интерес пластические изображения, в которых присутствуют и «змеиные», и «птичьи» мотивы. Так, например, птичьи «головки» и «змейки» сочетаются в украшениях на болгарских пасхальных караваях (см.: [Миков 1990, с. 69, рисунок № 121, Силистренско]). Соположение образов птицы и змеи имеет место и в змеевидной композиции на амулете-змеевике (XIV в.), где рядом с драконьими головами присутствуют и птичьи. Предположительно трактуется исследователями в контексте представлений об оборотничестве [Николаева, Чернецов 1991, с. 45].

У восточных славян женщины пекли главным образом *жаворонков* и *бусловы лапы* — орнитоморфные печенья, предназначенные для детей и взрослых, для скота, для поминовения усопших, а также для ритуального приветствия птиц, возвращающихся в этот день из вырея. В отдельных южнославянских традициях (восточная Сербия, северо-западная Болгария, Банат), у румын и молдаван в день Сорока мучеников также готовили небольшие хлебцы — антропоморфные, орнитоморфные и простые. Способы ритуального использования этих хлебцев, их названия («молодые», «дети», «куклы», «куколки», «мученики», «святые», «слепые человечки», «жаворонки», «аистинные лапы», «лапы» и др.) и другие детали восточно- и южнославянских ритуалов дают основания связывать разные виды хлебцев с мифологемой «возвращения предков». Эта мифологема особенно актуальна для ранней весны с характерным для нее переживанием рубежного состояния природы и космоса, когда связь между миром живых и миром мертвых становится предельно осязаемой, почти видимой, а граница легко проницаема. Заметим, что именно на востоке и юго-востоке Европы (у восточных славян и на Балканах) восприятию ранней весны как переходного периода сопутствует вера в возможность временного появления предков в «этом» мире и календарно связанный с этим комплекс специальных ритуалов, посвященных поминовению предков, их кормлению и интенсивному общению с ними.

Восточнославянские «жаворонки» — не просто знак возвращения птиц весной, а сам обычай их приготовления — не только констатация их прилета. Фигурные хлебцы являются ритуальными символами, соотносимыми не с птицей как таковой, а с мифопоэтическим концептом «возвращения предков». Общекультурная прагматика этого символа состоит в том, чтобы обеспечить это возвращение, облегчить контакты живых и мертвых, а также удовлетворить потребности последних в пище. Иными словами, мы полагаем, что в восточно- и южнославянских традициях имеет место определенное семантическое тождество дара и его адресатов, т. е. тех, для кого этот дар предназначен, тождество, нашедшее выражение в формах фигурных хлебцев, в их названиях и способах ритуального использования.

Таким образом, восточнославянские «жаворонки» (и «бусловы лапы») как культурный символ входят в широкий контекст, свя-

зывающий их с аналогичной традицией восточных романцев и Восточных Балкан.

В отечественных исследованиях по истории европейской весенней обрядности не раз указывалось на возможную связь «жаворонков» и греческого обычая, посвященного встрече перелетных птиц. Об этом упоминал Е. В. Аничков в своей работе по весенней обрядности, а в 1970–1980-е гг. о некоторых греческих мартовских ритуалах подробно писал А. Н. Анфертьев [Анфертьев 1979, 1983]. Он предложил свое видение истории этих обычаев и их восточноевропейских аналогов, которая вкратце сводится к следующему. В Греции со времен античности до самого последнего времени в начале марта дети делали деревянную «ласточку», обходили с нею дома, собирая подарки, и при этом исполняли особые песенки, так наз. «хелидонисмы» (от греч. слова со значением «ласточка»). Практически тот же обряд был известен и македонцам, а близкие греческим песенки — также и албанцам⁵⁴. По мнению А. Н. Анфертьева, сходным образом отмечали прилет птиц и восточные романцы (молдаване и румыны), правда, делали они это, как и восточные славяне, не 1.ІІІ, а 9.ІІІ. А. Н. Анфертьев предположил, что восточнославянские ритуалы с «жаворонками» представляют собой результат перехода аналогичного греческого обычая «вначале в албано-македонскую, а затем в восточнославянскую и восточнороманскую среду» [Анфертьев 1983, с. 197]. Подобная точка зрения, весьма привлекательная хотя бы потому, что придает восточнославянскому ритуалу историческую и ареальную перспективу, после проведенного нами исследования не может быть принята, во всяком случае в той системе аргументов, которая сформулирована в работах А. Н. Анфертьева. Остается совершенно неясно, почему обычай совершать в начале марта детские обходы домов с деревянной ласточкой не был воспринят широко на самих Балканах и остался

⁵⁴ Добавим к этому, что аналогичные обычаи бытовали и на юге Болгарии, в Родопях, где 1 марта дети делали из древесины лесного ореха маленьких «ласточек» и обходили с ними дома, поздравляя хозяев с праздником и исполняя благопожелательные песенки. Кое-где этих ласточек называли *Марта* [Българска митология, с. 204, 212].

неизвестен сербам и болгарам. А кроме того (и это представляется нам наиболее важным), описанные нами восточнославянские и восточнороманские обычаи приготовления фигурных хлебцев в день Сорока мучеников имеют намного больше сходства друг с другом, нежели с их предполагаемым (по мысли А. Н. Анфертьева) греко-македонским источником, и одновременно — обнаруживают параллели с некоторыми восточнобалканскими (сербскими и болгарскими) обычаями дня Сорока мучеников⁵⁵.

⁵⁵ Вызывает также сомнение естественный, по мысли А. Н. Анфертьева, переход обычая у румын с 1.III на 9.III, хотя праздник 1.III — день «бабы Докии» (св. Евдокии) до самого последнего времени оставался едва ли не самым значимым в весеннем календаре румын.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы рассмотрели обряды «закливание весны» и «жаворонки», отмечающие в восточнославянском народном календаре начало весны и в известном смысле провоцирующие ее приход. Хотя первоначально эти обряды и не были связаны друг с другом, на определенном этапе их исторического развития они начали восприниматься как изофункциональные. Логическим завершением эволюции обоих обрядов стало объединение «жаворонков» и «закливания весны» в единый фольклорно-этнографический комплекс, условно названный нами «встреча весны и птиц». Примечательно, что слияние прежде автономных обрядов произошло в тех историко-этнографических областях (Волго-Окское междуречье, Верхнее и Среднее Поволжье), которые сформировались достаточно поздно в результате массовых миграций населения, разнородного в этнокультурном отношении.

Преемственность естественной эволюции каждого из интересующих нас обрядов была здесь утрачена. В таких условиях объединение «жаворонков» и «закливания весны» оказалось не столько свидетельством их деградации и разрушения (в отрыве от *alma mater*), сколько своеобразным способом самосохранения. Сложившийся в Поволжье обряд «встречи весны и птиц» не был инновацией в собственном смысле слова, а скорее неким синтетическим образованием, продлившим жизнь и «жаворонкам», и «заклианию весны». Основу этого нового фольклорно-этнографического комплекса составили «жаворонки», а влияние обряда «закливания весны» проявилось главным образом в бытующих в Поволжье «птичьих» закличках типа «Жаворонки, прилетите, красну вёсну принесите», которые заимствовали многие мотивы из весенних закличек южнорусских областей.

Исследование преемственности ритуальных и фольклорных форм «закливания весны», «жаворонков» и «встречи весны и птиц» оказалось возможным благодаря методу ареальной типологии, позволившему не только увидеть региональную динамику этих обрядов, но и интерпретировать направления их развития в диахроническом ключе.

Вместе с тем, мы установили, что «жаворонки» — как вид обрядового хлеба — по-видимому, имеют глубокие корни в славянской весенней обрядности: и типологически, и символически, и географически они связаны с аналогичными обрядовыми хлебами восточнороманских и восточнобалканских традиций. Сопоставительный анализ их форм, семантики и функционирования позволил выявить мифопоэтические истоки ритуального приготовления весенних фигурных хлебцев.

Ареальные наблюдения имели большое значение и для исследования «закликаяния весны». Во-первых, выяснилось, что этот обряд является восточнославянским — в том смысле, что он известен всем трем восточнославянским народам, однако ни в России, ни на Украине, ни в Белоруссии он не распространен повсеместно. И во-вторых, стало понятно, что для «закликаяния весны» «национальный» фактор (т. е. принадлежность к русской, украинской или белорусской традиции) почти не релевантен, и отдельные типы ритуала и основные сюжеты весенних закличек имеют по преимуществу не этнический, а региональный характер. Два эти обстоятельства, а также то, что «закликаяние весны» явно не имеет ни прямых, ни даже косвенных аналогов в иных славянских традициях, позволяет со всей определенностью считать этот обряд относительно поздним (в историческом отношении) формированием.

Основной задачей исследования было прочтение календарных песен во всей совокупности их внетекстовых связей. Мы установили, что основные мотивы весенних закличек обусловлены их внутрифольклорными (в рамках восточнославянской фольклорной общности) и функциональными (этнографическими) связями, лежащими в сфере ритуала и мифа.

Прежде всего среди факторов, повлиявших на формирование весенних закличек, мы выделили их *внутрифольклорные связи*. Весенние заклички оказались весьма восприимчивы к широкому кругу мотивов и образов восточнославянских обрядовых песен. Заклички по-своему «откликнулись» на многие темы календарного фольклора, а также вобрали в себя некоторые межжанровые мотивы (например, «приношения трех угодий») и формулы («богатого урожая»), обнаружив тем самым немало точек соприкосновения с колядками, весенними, масленичными, юрьевскими, троицкими и купальскими песнями.

В отличие от весенних — «птичьи» заклички, исполнявшиеся во время ритуалов и игр с «жаворонками» в южно- и центрально-русских областях и в Поволжье, значительно слабее «вписаны» в круг традиционных календарных тем и образов. Их внутрифольклорные связи не выходят за пределы лежащих на поверхности заимствований из весенних закличек и детского репертуара. Мотивы «птичьих» закличек прозрачны и не требуют для своего прочтения дополнительных разысканий в их внефольклорном окружении. Обращенный к жаворонкам призыв прилететь и принести весну выражен прямо, и, как кажется, за ним нет оснований усматривать более глубокие смыслы. Отсутствие развитой системы этнографических и внутрифольклорных связей «птичьих» закличек может служить весомым и вполне самостоятельным аргументом в пользу их достаточно позднего возникновения.

Основной вопрос, на который мы пытались ответить в книге, был вопрос об «этнографическом» контексте весенних закличек и других календарных песен, попавших в сферу нашего внимания. Что касается *соотношения фольклорного текста и обряда*, в котором этот текст функционирует (т. е. «закликанья весны»), то мы определили во второй главе немногочисленные мотивы закличек, которые обусловлены ритуальным фактором. Заметно, что своим содержанием заклички мало связаны с обрядом, в рамках которого исполняются, а те их мотивы, которые такие связи все же обнаруживают (например, упоминание о масленичной и пасхальной пище), имеют обычно узколокальный или даже окказиональный характер и потому, вероятно, достаточно поздние.

В этом можно усмотреть еще одно доказательство того, что «закликанье весны», как мы уже говорили, *вербальный обряд*, поскольку именно *кликанье*, зов весны, и составляет его существо. Все же остальные компоненты обряда в некотором смысле имеют подчиненный характер и лишь способствуют ритуализации самого исполнения закличек. Это, во-первых, фиксированная дата обряда, совпадающая в большинстве случаев с ключевой для данной местной традиции датой начала весны (например, с масленицей или Благовещением). Во-вторых, исполнение обряда на возвышенностях и других открытых местах, обеспе-

чивающее реализацию «зовной» семантики «закликанья весны». Отметим также специфическую, резко выделенную на фоне песенной, манеру озвучивания закличек, а также строгое соблюдение вербальной структуры обряда, ключевую роль в которой играла именно весенняя закличка.

Весенние заклички не просто органическая часть «закликанья весны». Скорее есть смысл говорить о том, что процесс их текстообразования был одновременно и процессом становления обряда «закликанья весны».

Несколько иное соотношение фольклорного текста и ритуала мы наблюдали при рассмотрении восточнославянской традиции словесных поединков, получившей широкое распространение в весенне-летнем фольклоре. Песенные сюжеты на тему соперничества полов или противостояния сел своим содержанием связаны не с ритуальной стороной исполнения этих песен (переключки, обмен репликами), а скорее с фольклорной традицией в целом (ср. такие песенные сюжеты, как охота на крысу/лося; тушение огня решетом/ведом; топтание зеленой травы грубыми сапогами парней/шелковыми черевичками девушек; расчесывание волос бороной/гребешком, мотив купли/продажи девушек/парней и т. д.). Вместе с тем, при полной сюжетной (содержательной) самостоятельности от ритуала эти песни обнаруживают максимальную зависимость от его функции и структуры. Песенный сюжет строится как последовательное нанизывание корильных реплик (предваряемое более или менее развернутой экспозицией), нанизывание, которое актуализирует архаическую структуру ритуала, состоящую в последовательном обмене корильными выпадами в адрес соперников (жителей соседнего села; девушек или юношей). Песни на тему соперничества полов или переключки сел связаны с обрядом постольку, поскольку сами являются обрядом.

Мы уже говорили во второй главе о том, что весенние заклички, по-видимому, глубоко *мифологичны*. Это означает не только то, что в них, как и во многих других произведениях обрядового фольклора, обнаруживаются отдаленные мифологические отсылки и аллюзии. Основные мотивы закличек («зимнее сидение весняночки», «зимнее оскудение», «приход весны», «дары и приношения» и др.) соотносятся с архаическими мифа-

ми и, взятые в совокупности, складываются в относительно цельный концепт. Типологически этот концепт может быть сопоставлен с мифологемой об исчезающих и возвращающихся божествах, которая актуализируется в обрядности и фольклоре переходных календарных периодов. И хотя, подчеркнем еще раз, конкретные сюжеты весенних закличек воплощают лишь отдельные фрагменты этой мифологемы, тем не менее именно она, как нам кажется, определяет круг смыслов, в них заключенных, а также полностью отвечает календарному значению обряда «закликанья весны», который маркирует смену сезонов словесно-музыкальными средствами.

Хорошо известно, что мифологема исчезающих и возвращающихся божеств «вычитывается» из фольклорных произведений, принадлежащих к самым разным жанрам весенне-летнего цикла восточнославянского календаря. Это одна из сквозных, на редкость продуктивных и многократно редуцированных тем традиционной культуры. Однако заметно, что в каждом конкретном случае она предстает как бы с несколько иной точки зрения, в ней высвечиваются различные аспекты, смыслы, образы и мотивы. И прежде всего, далеко не во всех случаях в обрядах и фольклорных текстах присутствуют и детально разрабатываются оба ее основных фрагмента: исчезновение/смерть — возвращение/возрождение.

Специфика весенних закличек в том, что они, лишь намекая на предшествующее обновлению состояние мира (зимнее сидение, оскудение, «кривое веретено» и др.), манифестируют главным образом идею возвращения, прихода весны. Возрождение и возобновление природной, хозяйственной и социальной жизни составляет, как мы видели, содержательную доминанту и закличек, и всего обряда (дары в виде хлеба, темы появления растительности, начала сельскохозяйственных работ, возобновления молодежного досуга, уличных игр, перспективы брака и деторождения и др.).

Таким образом, если попытаться суммировать все сказанное по поводу соотношения весенних закличек с мифом и ритуалом, то можно признать, что в «закликаньи весны» миф входит в фольклорный текст не столько через ритуал, сколько сам ритуал «приобщается» к мифу и области сакральных смыслов че-

рез посредство фольклорного текста (весенней заклички). Именно фольклорный текст оказывается средоточием семантики ритуала, его «интерпретантом» (А. К. Байбурин, Г. А. Левинтон), и более того — в нашем случае сам ритуал конституируется только посредством фольклорного текста.

В весенних закличках и обряде «закликанья весны» мы выделили три константы: термин, зачин и диалогический компонент (вопросно-ответную композицию). Мы предположили, что весенние заклички возникли в результате соединения зачина-вокатива «Весна» с присущим восточнославянской весенней фольклорной традиции элементом песенного (звукового, словесно-музыкального) антифонизма.

Что касается зачина «Весна» и термина «кликать/гукать», то понятно, что оба они отвечают сути обряда — зову весны. Это подтверждается многочисленными ритуальными и ритуально-песенными контекстами термина «кликать/гукать» в восточнославянской традиции, где он выступает в обязательной связке (паре) с названием по имени того, кого в том или ином ритуале призывают.

Совсем иначе обстоит дело с диалогическим компонентом. На первый взгляд вопросно-ответное построение традиционных закличек кажется чем-то совершенно необязательным и воспринимается как условный поэтический прием и не более. Вопросно-ответная композиция закличек и диалогический компонент, присутствующий в самом обряде «закликанья весны», лишь «отсылают» заклички и обряд к широкому кругу весенних ритуалов и песен, прежде всего — к словесным поединкам и иным проявлениям антифонизма. Так через них, в предельно опосредованной форме, в обряд «закликанья весны» входит агонистическое начало как обязательная примета переходного календарного времени.

В весенних закличках, таким образом, ясно ощутима своеобразная дистанция: между элементами, восходящими к архаическим мифам (об исчезающих и возвращающихся божествах, сезонных духах) и ритуальным формам (антифон), с одной стороны, и, с другой — элементами, объяснимыми в контексте более близкой социально-бытовой действительности (мотивы даров весны, намекающие на возобновление хозяйственной деятельности,

досуга и др.). Оба эти ряда смыслов не изолированы в тексте за-
ключки. Сведенные вместе, они как бы согласуют друг с другом
мифологические прецеденты борьбы и возвращения и актуаль-
ную реальность, взятую в ее фольклорном осмыслении, поверяют
первое вторым и тем самым создают неповторимый в других кален-
дарных жанрах образ весны как времени перехода и начала.

ПРИЛОЖЕНИЕ

УКАЗАТЕЛЬ 1.

СЮЖЕТЫ И МОТИВЫ ВЕСЕННИХ ЗАКЛИЧЕК

Сюжеты весенних закличек обозначаются в Указателе римскими цифрами (от I до VI), а выделяемые в ряде сюжетов версии — заглавными буквами кириллического алфавита (ПА и под.).

Знак * указывает на контаминированные тексты, содержание контаминации раскрывается здесь же в скобках (например, II+III). В скобках также указывается место записи вплоть до области (губернии) и района (уезда). При отсутствии места записи в источнике используется знак б/м «без места».

Последовательность представления материала в пределах каждого сюжета или версии, как правило, — по областям (губерниям). Материалы, зафиксированные за пределами Европейской части России (Сибирь, Прибалтика), помещаются отдельно в конце каждого сюжета или версии.

I. Обращение к «весне» с вопросом, что она принесла с собой, и ее ответы

IA. Весна принесла каждому свое

Смоленская:

Шейн 1898, № 1178* (VIA+IA; Дорогобужский у.); *Коринфский 1901*, с. 199 (б/м); *Добровольский 1903*, с. 96 (Смоленский у.); *Добровольский 1903*, с. 98* (VIA+IA; Ельнинский у.); *Земцовский 1970*, № 430 (Шумячский р-н); *Земцовский 1970*, № 431* (IA+VA; Монастырщинский р-н).

Витебская:

Шейн 1874, с. 120* (VIA+II+IA; б/м); *Шейн 1887*, с. 126, № 125 (Витебский у.); *Дембовецкий 1882*, с. 511 (Сенненский у.); *ВП*, № 71 (Лепельский р-н); *ВП*, № 74 (Верхнедвинский р-н); *ВП*, № 75 (Ветринский р-н); *ВП*, № 103 (Велижский р-н).

Минская:

Крачковский 1874, с. 88–89 (Борисовский у.); *Малевиц 1907*, с. 26–27 (Слущкий у.); *Гілевіч 1974*, с. 71 (Минский р-н); *ВП*, № 88 (Медельский р-н); *ВП*, № 91 (Березинский р-н); *ВП*, № 97 (Молодечненский р-н); *ВП*, № 107 (Любаньский р-н); *ВП*, № 73 (Молодечненский р-н); *ВП*, № 83 (Клецкий р-н).

Брестская:

Булаковский 1890, с. 52, № 1 (Пинский у.); *Бычко-Машко 1911*, с. 12 (Кобринский у.); *Довнар-Запольский 1895*, с. 49 (Пинский у.); *Шырма 1962*, с. 10 (Ивацевичский р-н); *Гілевіч 1973*, с. 73 (Дрогичинский р-н); *Гілевіч 1973*, с. 73 (Барановичский р-н); *Гілевіч 1974*, с. 74 (Березовский р-н); *ВП*, № 81 (Ивацевичский р-н); *ВП*, № 82 (Ивацевичский р-н); *ВП*, № 99 (Березовский р-н); *ВП*, № 106 (Столинский р-н); *Полесский сборник*, с. 132 (Пинский р-н); *Federowski 1958*, № 1552 (Пружанский у.); *ПА-1982*, Заболотье Брестского р-на; *ПА-1982*, Ковнятин Пинского р-на; *ПА-1982*, Мокраны Малоритского р-на; *ПА-1984*, Верхний Теребежов Столинского р-на; *ПА-1985*, Олтуш Малоритского р-на (4 варианта); *ПА-1985*, Ополь Ивановского р-на; *ПА-1985*, Оброво Ивацевичского р-на; *ПА-1985*, Одрижин Ивановского р-на.

Гродненская:

Чубинский 1872/3, с. 109 (Вельский у.); *Романов 1911*, с. 122 (Вельский у.); *Романов 1911*, с. 127 (Слонимский у.); *Federowski 1958*, № 1551 (Волковысский у.); *Federowski 1958*, № 1549 (Гродненский у.); *Federowski 1958*, № 1550* (II+IA; Волковысский у.).

Гомельская:

Можейко 1983, с. 53, № 35 (Лельчицкий р-н); *ПА-1983*, Тонеж Лельчицкого р-на; *ПА-1983*, Симоничи Лельчицкого р-на.

Могилевская:

Гілевіч 1974, с. 71 (Осиповичский р-н); *ВП*, № 90 (Белыничский р-н); *ВП*, № 104 (Бытовский р-н).

Гильтебрандт 1866, с. СІІ (Виленская губ.); *Černy 1895*, с. 210 (Виленская губ.); *ПА-1982*, Челхов Климовского р-на Брянской обл.; *Фетисова 1994*, с. 28 (Дальний Восток).

Украина:

Костомаров 1859, с. 348 (Волинская губ.); *Шейн 1898*, № 1176 (Екатеринославская губ. Александровский у.); *Гринченко 1899*, с. 56 (Волинская губ. Острожский у.); *Доманицький 1912*, с. 68–69 (Ровенский у.; 6 вариантов); *Korpiński 1887*, с. 170 (Киевская губ. Звягельский у.); *Головацкий 1878/2*, с. 677 (Угорская Русь); *Гнатюк 1909*, с. 146–147 (3 варианта); *ИИФЭ*, оп. 2, д. 112, л. 43* (IA+IIA; Киевская обл. Броварский р-н); *ИИФЭ*, оп. 5, д. 420, л. 71 (Винницкая обл.); *ПА-1981*, Вознич Овручского р-на Житомирской обл.; *ПА-1984*, Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл.; *ПА-1984*, Нобель Заречнянского р-на Ровенской обл.; *ПА-1985*, Любязь Любешовского р-на Волинской обл.; *ПА-1984*, Березичи Любешовского р-на Волинской обл.; *ПА-1985*, Грабово Любомльского р-на Волинской обл.

ІВ. Весна приносит три угодья**Калужская:**

Шереметева 1930, с. 46 (Мосальский у.); *МГУ ФП 1977*, т. 18, № 245 (Селилово Куйбышевского р-на); *МГУ ФЭ 1979*, т. 1, № 49 (Тросковичи Куйбышевского р-на); *МГУ ФЭ 1979*, т. 2, № 349 (Дедовы Петровицы Куйбышевского р-на); *МГУ ФП 1979*, т. 5, № 37 (Починок Куйбышевского р-на); *МГУ ФП 1979*, т. 7, № 60 (Починок Куйбышевского р-на); *МГУ ФЭ 1983* (Дегирево Куйбышевского р-на); *МГУ ФЭ 1983* (Воронцово Куйбышевского р-на); *Архив автора*, Петроселье Куйбышевского р-на; *Архив автора*, Жерелево Куйбышевского р-на.

Гомельская:

Moszyński 1929, № 834–838 (5 вариантов; ныне Голубица Петриковского р-на; Дяковичи Житковичского р-на); *Можейко 1983*, с. 55, № 37 (Житковичский р-н); *ПА-1983*, Дяковичи Житковичского р-на; *ПА-1983*, Голубица Петриковского р-на.

Прочие варианты:

Квитка 1971б, с. 262 (Житомирская обл. Коростенский р-н); *ВП*, № 77 (Брестская обл. Лунинецкий р-н); *ВП*, № 78 (Минская обл. Солигорский р-н); *КОПС*, № 359.

ІВ. Весна приносит масленичную пищу (*сыра кусок, масла брусок*)**Брестская:**

ВП, № 106 (Столинский р-н); *ВП*, № 112 (Столинский р-н); *ВП*, № 72 (Лунинецкий р-н); *ВП*, № 86 (Лунинецкий р-н); *ПА-1984*, Оздамичи Столинского р-на (3 варианта); *ПА-1984*, Хоромск Столинского р-на; *ПА-1976*, Бостынь Лунинецкого р-на; *ПА-1976*, Велута Лунинецкого р-на; *ПА-1984*, там же.

Гомельская:

ТурСл 1, с. 234 (Житковичский р-н); *ПА-1983*, Симоничи Лельчицкого р-на; *ПА-1983*, Хильчицы Житковичского р-на; *ПА-1983*, Тонеж Лельчицкого р-на; *ИИФЭ*, оп. 5, д. 404, л. 27 (Минская губ. Слуцкий у.).

ІГ. Весна уносит последние запасы из хозяйства (*из короба жито вытрясла*)**Белоруссия:**

Бессонов 1871, с. 165 (б/м); *Шейн 1887*, с. 126, № 123в (Могилевская губ. Оршанский у.); *Шейн 1898*, № 1180 (б/м); *Романов 1885*, с. 268 (Могилевская губ. Сенненский у.); *ВП*, № 67 (Минская обл. Червеньский р-н); *ВП*, № 98 (Витебская обл. Лезенский р-н).

Смоленская:

Добровольский 1903, с. 95 (Смоленский у.); *Добровольский 1903*, с. 96, № 36а (Смоленский у.).

IA+IG

Дмитриев 1869, с. 118–119 (Виленская губ.); *Носович 1873*, с. 80 (б/м); *Шейн 1874*, с. 404–405 (Витебский у.); *Добровольский 1903*, с. 96, № 366 (Смоленская губ. Духовщинский у.); *Бычко-Машко 1911*, с. 12 (Гродненская губ. Кобринский у.); *Романов 1911*, с. 118 (Гродненская губ. Кобринский у.); *Романов 1912*, с. 146–147 (Могилевская губ. Рогачевский у.); *ВП*, № 70 (Витебская обл. Лепельский р-н); *ВП*, № 69.

ID. Весна приносит лето и растительность**Украина:**

Пассек 1840, с. 175 (Полтавская губ.); *Костомаров 1843*, с. 63 (Вирюченский у.; ныне Воронежская обл.); *Харьковский сб. 9*, с. 468 (Харьковская губ. Старобельский у.); *Гринченко 1899*, с. 56 (Житомирский у.); *Гринченко 1899*, с. 57* (ID+ «Роди, Боже, жито»; Сумской у.); *Халанский 1904*, с. 325 (Курская губ. Грайворонский у.); *Дикарев 1905*, с. 197 (Воронежская губ.); *Иванов П. 1907*, с. 118 (Харьковская губ. Купянский у.); *Ясенчук 1978*, с. 55 (Полтавская губ.); *Вовчок, Маркович 1983*, с. 77 (Борзненский у.); *ИИФЭ*, оп. 7, д. 714, л. 107 (Днепропетровская обл.); *ИИФЭ*, оп. 7, д. 752, л. 64 (Черкасская обл. Шполенский р-н); *ИИФЭ*, оп. 7, д. 743, л. 212 (Киевская обл.); *ИИФЭ*, оп. 7, д. 702, л. 201 (Могилев-Подольская губ.); *Романов 1912*, с. 146–147 (Могилевская губ. Рогачевский у.).

IE. Весна приносит добро девушкам и зло парням**Житомирская:**

Чубинский 1872/3, с. 160 (Радомышльский у.); *ИИФЭ*, оп. 5, д. 403, л. 126 (Коростенский у.); *ИИФЭ*, оп. 7, д. 720, л. 35 (б/м); *ИИФЭ*, оп. 7, д. 719, л. 50 (Трояновский р-н); *ИИФЭ*, оп. 2, д. 268, л. 34 (Овручский р-н); *ИИФЭ*, оп. 2, д. 268, л. 57* (IE+IA; Олевский р-н); *ПА-1981*, Выступовичи Овручского р-на (2 варианта).

Киевская:

Вовчок, Маркович 1983, с. 85 (2 варианта; Киевский у.; Бердичевский у.); *ИИФЭ*, оп. 7, д. 755, л. 91 (Броварский р-н); *ИИФЭ*, оп. 2, д. 131, л. 9 (Киево-Святошинский р-н); *ИИФЭ*, оп. 2, д. 282, л. 9* (IIA+IE; Киево-Святошинский р-н); *ИИФЭ*, оп. 7, д. 742, л. 75* (ШВ+IE; Киевский р-н); *ИИФЭ*, оп. 6, д. 438, л. 13 (Белоцерковский р-н).

Украина:

ИИФЭ, оп. 2, д. 128, л. 13 (Черниговская обл. Остерский р-н); *ИИФЭ*, оп. 7, д. 755, л. 45 (б/м); *Головацкий 1878/2*, с. 77 (Угорская Русь); *ПА-1980*, Ст. Яриловичи Репкинского р-на Черниговской обл.; *ПА-1984*, Чудель Сарненского р-на Ровенской обл.; *ПА-1984*, Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл.; *ПА-1985*, Олбин Козелецкого р-на Черниговская обл.

Гомельская:

Романов 1885, с. 264 (Гомельский у.); *Романов 1912*, с. 144 (Гомельский у.); *ВП*, № 109 (Гомельский р-н); *ВП*, № 110 (Кормянский р-н); *ПА-1982*, Дубровка Добрушского р-на; *ПА-1983*, Замощье Лельчицкого р-на; *ПА-1984*, Кочище Ельского р-на; *ПА-1984*, Верхние Жары Брагинского р-на.

Прочие варианты:

ВП, № 106 (Брестская обл. Столинский р-н); *ПА-1982*, Челхов Климовского р-на Брянской обл.; *РАМ*, Ф-2721, Смоленская обл. Глинковский р-н; *Фетисова 1994*, с. 29 (Дальний Восток).

II. Обращение к «весне» с вопросом, на чем она пришла, и ее ответ «на сохе, на бороне»

Варианты продолжения ответа следующие:

- 1) «на кобыле воронé», «на сивой кобыле»
- 2) «на кнутику, на хомутику»;
- 3) «на овсяном (ржаном) снопе»;
- 4) «на ржаном (пшеничном, овсяном, гречишном) колосе»;
- 5) «на пшеничном пироге»;
- 6) «на кривом веретене»;
- 7) «на жердочке, на бороздочке»;
- 8) «на кривой, худой лошаденке».

Эти мотивы обозначаются в Указателе соответствующими арабскими цифрами в скобках перед указанием на место записи.

Калужская:

Шереметева 1930, с. 52* (3,4 + «Солнышко, солнышко, встань, просветится...»; Козельский у.); *Шереметева 1930*, с. 52* («Чувиль, виль, виль...» + 3,4; Перемышльский у.); *Шереметева 1930*, с. 52 (1,3; Козельский у.); *Шереметева 1930*, с. 51 (6; Лихвинский у.); *Шереметева 1930*, с. 51* (1 + «Чувиль, виль, виль, жавороночки...»; Лихвинский у.); *Шереметева 1930*, с. 51 (1; б/м); *Шереметева 1930*, с. 50* («Жаворонки,

прилетите...» + 2,8,3; Лихвинский у.); *Шереметева 1930*, с. 49 (Перемышльский у.); *Шереметева 1930*, с. 48* («Жаворонки, прилетите...» + 3,4; Перемышльский у.); *Шереметева 1930*, с. 47* («Жаворонки, прилетите...» + 5; Перемышльский у.); *Шереметева 1930*, с. 46 (Перемышльский у.); *Пушкина 1970*, с. 78* («Жаворонки, прилетите...» + I; Ферзиковский р-н); *МГУ ФП 1977*, т. 17, № 288 (I; Куйбышевский р-н); *МГУ ФП 1978*, т. 2, № 64 (I; Куйбышевский р-н); *МГУ ФП 1977*, т. 12, № 363 (6; Куйбышевский р-н); *МГУ ФП 1977*, т. 3, № 414 (6; Куйбышевский р-н); *МГУ ФП 1979*, т. 7, № 83* (6 + I; Куйбышевский р-н); *МГУ ФП 1977*, т. 12, № 282* (III + I; Куйбышевский р-н); *МГУ ФП 03:9305** (4 + «А мы весну кликали с мочалами, с лыками»; Людиновский р-н); *МГУ ФП 1976*, т. 2, № 32* (I+II; Сухиничский р-н); *МГУ ФП 1976*, т. 2, № 1 (8,3,4; Ульяновский р-н); *МГУ ФП 1978*, т. 10, № 28* («Чувиль, виль, виль...» + 1; Ферзиковский р-н); *МГУ ФП 1978*, т. 10, № 64 (I; Ферзиковский р-н); *МГУ ФП 1978*, т. 10, № 39* («Чувиль, виль, виль...» + 2,1; Ферзиковский р-н); *МГУ ФП 1978*, т. 11, № 238 (2,1; Ферзиковский р-н); *МГУ ФП 1976*, т. 10, № 50* («Чувиль, виль, виль...» + 2,1; Ферзиковский р-н); *МГУ ФП 1978*, т. 15, № 220* («Чувиль, виль, виль...» + 1,2; Ферзиковский р-н); *МГУ ФП 1978*, т. 17, № 62 (I; Ферзиковский р-н); *МГУ ФП 04:5683* (4; Юхновский р-н); *МГУ ФП 04:5634* (I; Юхновский р-н); *РЭМ*, № 547, л. 3* (4,3+I; Мещерский у.).

Тульская:

Снегирев 1838, с. 14; Терещенко 1848, с. 11; *Сахаров 1849*, с. 185–186; *Успенский Д. 1908*, с. 104* (II+IV; 6/м).

Курская:

Шейн 1898, № 1175* (7,4,5+VB; Тимский у.); *Резанова 1901*, с. 184 (Обоянский у.); *Резанова 1911*, с. 184 (3,4; Суджанский у.); *Данковская 1909б*, с. 173* (II+«Кулики, жаворонки, слетайтесь...»; Фатежский у.); *Рутцен 1912*, с. 67–68* («Кулики, жаворонки, прилетайте...» + 7,3,4+VA; Фатежский у.); *Булгаков 1929*, с. 64* («Кулик, кулик, сел на дорожку...» + II; Саянский у.); *Курские песни*, с. 37 (2,3,4; Фатежский у.); *ПА-1983*, Останово Железногорского р-на.

Орловская:

Максимов 1912, с. 66* («Кулички-жавороночки, солетайтесь...» + 4; 6/м); *РЭМ*, д. 906, л. 2 (Болховский у.); *МГУ ФЭ 01:3103* (2,1; 6/м); *МГУ ФЭ 01:3153** («Кулик, жаворонок, сел на одонок...» + 2,3,4; 6/м).

Воронежская:

Ворошилин 1996, с. 19* (2+«Сорки, сорки, пекут жаворонки»; Панинский р-н); *Ворошилин 1996*, с. 19* («Кулики, жаворонки, лятите в нам...» + 2,3; Верхнемамонский р-н).

Прочие записи:

Смоленский вестник 1894, № 40* (VI+II; б/м); Federowski 1958, № 1550* (II+I; Гродненская губ. Волковысский у.); Трад. фольк. Новг., № 298* (I+II; Маловишеровский р-н); ГУ, колл. 10, ед. хр. 1, № 3а* (7,5+VB; Рязанская обл. Ермининский р-н).

Красноженова 1914, с. 72 (6,7,4,5; Томская губ.); КОПС, № 355* («Кулики-жаворонки, летите...»+3,4); КОПС, № 360* (8+I; зап. от переселенцев из Смоленской губ.); КОПС, № 361 (2); КОПС, № 365; Соколов Ю. 1938, с. 149* (II+ «Ой вы, жаворонки, жаворонки»; б/м); Глаголев 1821, с. 193* (II+лирическая песня; б/м); Науменко 1981, № 50 (1; Пензенская губ. Белинский у.).

III. Обращение к «весне» с вопросом, где ее дочка, и ее ответы

А. Дочка весны сидит в саду и шьет сорочку

Киевская:

Чубинский 1872/3, с. 113 (Переяславский у.); ИИФЭ, оп. 2, д. 112, л. 42 (Броварский р-н); ИИФЭ, оп. 2, д. 282, л. 9* (III+IE; Киево-Святошинский р-н); ИИФЭ, оп. 7, д. 743, л. 205 (Таращанский у.); ИИФЭ, оп. 7, д. 743, л. 211 (Таращанский у.).

Черниговская:

Чубинский 1872/3, с. 113 (Борзенский у.); Рубец 1872, № 30 (Остерский у.); Абрамов 1905, с. 548 (Глуховский у.); ИИФЭ, оп. 2, д. 108, л. 3 (Остринский у.); ИИФЭ, оп. 3, д. 383а, л. 14 (Черниговский у.); ИИФЭ, оп. 2, д. 119, л. 20 (Довжицкий у.); ПА-1980, Хоробици Городнянского р-на; ПА-1980, Мощенка Городнянского р-на; ПА-1980, Днепровское Черниговского р-на.

Украина (прочие записи):

Чубинский 1872/3, с. 114 (Радомышльский у.); Дикарев 1918, с. 221 (Подольская губ. Литинский у.); Метлинский 1854, с. 300 (Полтавская губ. Лубенский у.); Пісні Поділля, с. 83 (Винницкая обл.); Вовчок, Маркович 1983, с. 78 (Полтавская губ. Кременчугский у.); ИИФЭ, оп. 7, д. 712, л. 82 (Днепропетровская обл. Котовский р-н); ИИФЭ, оп. 2доп., д. 268, л. 26 (б/м); ИИФЭ, оп. 2, д. 241, л. 92 (б/м); ИИФЭ, оп. 7, д. 755, л. 45 (б/м); ПА-1981, Вознич Овручского р-на Житомирской обл.* (III+IA).

Гомельская:

Радченко З. 1888, с. 2 (Гомельский у.); Романов 1885, с. 263 (Гомельский у.); Романов 1912, с. 144 (Гомельский у.); Елатов 1977, № 21*

(ПА+ПИБ; Гомельский р-н); *Можейко 1983*, с. 78 (Речицкий р-н); *ВП*, № 113 (Чечерский р-н); *ВП*, № 114 (Лельчицкий р-н); *ВП*, № 116 (Лоевский р-н); *ВП*, № 118 (Гомельский р-н); *ВП*, № 120 (Рогачевский р-н); *ПА-1982*, Присно Ветковского р-на Гомельской обл.; *ПА-1983*, Барбаров Мозырского р-на; *ПА-1982*, Дубровка Добрушского р-на; *ПА-1984*, Ручавка Лоевского р-на; *ПА-1975*, Новинки Калинковичского р-на; *ПА-1975*, Вел. Бор Хойницкого р-на; *ПА-1982*, Грабовка Гомельского р-на; *ПА-1984*, Пирки Брагинского р-на.

Прочие записи:

Костомаров 1843, с. 62 (Мглинский у.); *ВП*, № 115, 117, 119, 123 (Могилевская обл. Кличевский р-н); *ВП*, № 126 (Минская обл. Березинский р-н); *Елатов 1977*, № 19 (Брянская обл. Новозыбковский р-н).

ПИБ. Дочка весны пасет бычка и прядет мычку:

Брянская:

Рубец 1872, № 3 (Новозыбковский у.); *Свитова 1966*, №№ 6, 9, 10, 11 (юго-зап. часть Брянской обл.); *Елатов 1977*, № 18 (Суражский р-н); *Елатов 1977*, № 20 (Стародубский р-н); *ПА-1982*, Челхов Климовского р-на (2 варианта).

Черниговская:

Шишацкий-Иллич 1854, с. 136 (Козелецкий у.); *Чубинский 1872/3*, с. 114 (Черниговский у.); *Вовчок, Маркович 1983*, с. 78 (Остерский у.); *ИИФЭ*, оп. 2, д. 170, л. 10 (Козелецкий у.); *ИИФЭ*, оп. 2, д. 204, л. 1 (Козелецкий у.); *ПА-1980*, Мощенка Городнянского р-на; *Архив Нежинского гос. пед ин-та*, 1982, Галагановка Семеновского р-на.

Украина (прочие записи):

Костомаров 1843, с. 62 (Полтавская губ. Лубенский у.); *Богданович 1877*, с. 271–272 (Полтавская губ.); *ПА-1982*, Рясно Емильчинского р-на Житомирской обл.

Белоруссия:

Романов 1912, с. 146 (Гомельский у.); *Елатов 1977*, № 21* (ПА+ПИБ; Гомельский р-н); *ВП*, № 131 (Жлобинский р-н); *ВП*, № 132 (Рогачевский р-н); *ВП*, № 133 (Рогачевский р-н); *ВП*, № 136 (Могилевская обл. Кличевский р-н); *ВП*, № 137 (Могилевская обл. Быховский р-н); *ПА-1983*, Симоничи Лельчицкого р-на.

ПИБ. Дочка весны «полет чабор» в огороде

ВП, № 121 (Гомельская обл. Рогачевский р-н); *ВП*, № 122 (Гомельская обл. Речицкий р-н); *ИИФЭ*, оп. 2, д. 268, л. 23 (Киевская обл. Полесский р-н). *Фетисова 1994*, с. 29 (Дальний Восток).

III. У «весняночки» спрашивают, где она зимовала, и ее ответы**А. Весняночка пряла кудель****Украина:**

Коломийченко 1918, с. 136 (Черниговская губ. Борзненский у.); *ИИФЭ*, оп. 2, д. 146, л. 6 (Черниговская обл. Нежинский р-н); *ИИФЭ*, оп. 2, д. 170, л. 8 (Черниговская обл. Козелецкий р-н); *ИИФЭ*, оп. 2, д. 241, л. 53 (Житомирская обл. Коростенский р-н); *ИИФЭ*, оп. 3доп., д. 313, л. 151 (Сумская обл.); *ИИФЭ*, оп. 7, д. 702, л. 201 (Могилев-Подольская губ.); *ИИФЭ*, оп. 3доп., д. 309, л. 183 (б/м); *ИИФЭ*, оп. 2, д. 242, л. 34 (б/м); *ПА-1985*, Олбин Козелецкого р-на Черниговской обл.

КОПС, № 366-368.

Б. Весняночка щипала вишни в саду**Черниговская:**

ИИФЭ, оп. 2, д. 113, л. 7 (Козелецкий у.); *ИИФЭ*, оп. 2, д. 128, л. 12 (Остерский у.); *ПА-1980*, Хоробичи Городнянского р-на; *ПА-1980*, Ст. Яриловичи Репкинского р-на; *ПА-1980*, Мощенка Городнянского р-на; *ПА-1985*, Олбин Козелецкого р-на Черниговской обл.

Прочие записи:

ИИФЭ, оп. 2, д. 131, л. 9 (Киевская обл. Киево-Святошинский р-н); *ИИФЭ*, оп. 7, д. 742, л. 75* (ИПБ+I; Киевская обл. и р-н); *ИИФЭ*, оп. 2, д. 131, л. 9 (Киевская обл. Киево-Святошинский р-н); *КОПС*, № 364.

IV. Обращение к «весне» с просьбой придти «с радостью», «с милостью», «с хлебом» и др.

Снегирев 1838, с. 13 (Костромская губ. Буйский у.); *Терещенко 1848*, с. 10 (Костромская губ. Буйский у.); *Сахаров 1849*, с. 375; *Коринфский 1901*, с. 211 (Костромская губ.); *Добровольский 1914*, с. 61–62 (Смоленская губ и у.); *Трад. фольк. Новг.*, № 298* (I+II; Маловишерский р-н); *ГУ*, колл. 23, п. 5, ед. хр. 28, № 28 (Горьковская обл. Краснооктябрьский р-н); *Ворошилин 1996*, с. 19 (Воронежская обл. Новоуманский р-н).

Красноженова 1914, с. 72 (Томская губ.); *КОПС*, № 358; *Фольклор Прибалтики*, с. 15* («Жаворонки, прилетите»+I); *Русский фольклор в Литве*, с. 47.

V. Отмыкание лета и замыкание зимы

ВА. Обращение к птице с просьбой прилететь, принести ключи, замкнуть зиму и отомкнуть лето

Смоленская:

Шейн 1887, с. 126, № 124* (VIA+VA; «сизая галочка»); *Коринфский 1901*, с. 195 («ластовка косатая»); *Добровольский 1903а*, с. 474* (VIA+VA; «сизая галочка»); *Добровольский 1903*, с. 97 («ласточка-ключница»; Ельнинский у.); *Добровольский 1903*, с. 97, № 37в («пташечка залетная»; Духовщинский у.); *Добровольский 1903*, с. 97 («пташечка-полетащечка»); *Добровольский 1903*, с. 96, № 37а («пчелычка ярая»; Ельнинский у.); *Добровольский 1903*, с. 98, № 38а* (VIA+VA+IA; Ельнинский р-н); *Земцовский 1970*, № 408 («Принесла весна золоты ключи»; Починковский р-н); *Земцовский 1970*, № 431 (IA+VA; «солнышко-семенушко»; Монастырщинский р-н); *ВП*, № 40* (VIA+VA; «сизая галочка»; Бельский у.).

Орловская:

Добровольский 1905, с. 347 («галушка-ключница»; Орловская губ. Дмитровский у.); *Добровольский 1905*, с. 348* (VA+свадеб. величальная; Орловская губ. Дмитровский у.).

Курская:

Рутцен 1912, с. 67-68* («Ой, кулички-жавороночки»+II+VA; «клюшница, гарюшница»; Курская губ. Фатежский у.); *Курские песни*, с. 37, № 4 («галушка-ключница»; Курская обл. Львовский р-н).

Прочие записи:

Романов 1885, с. 267, № 17 («две гусочки»; Могилевская губ. Гомельский у.); *Данилов 1904*, с. 81, № 248 (Черниговская губ. Нежинский у.); *Шейн 1887*, с. 127 (Минская губ.); *ВП*, № 41 («пчолачка ярая»; Белоруссия); *Шейн 1898*, № 1181 («пчелынька ярая»; б/м); *Земцовский 1970*, № 424 («Мати Пречистая»; Брянская обл.).

ВБ. Птица летит к Богу и просит у него ключи, чтобы запереть зиму и отпереть лето

Смоленская:

Добровольский 1903, с. 97 (Смоленский у.); *Добровольский 1903*, с. 99* (VI+VB; Смоленский у.).

ВВ. Кулик приносит девять замков; его просят запереть зиму и отпереть лето

Шейн 1898, № 1175* (II+«А мы весну ждали, клочки допрядали»+VB; Курская губ. Тимский у.); *Полова 1962*, с. 143* («Ой, кулики, жаво-

ронушки, прилетайте к нам»+VB; Курская обл.); МГУ ФЭ 01:3153* («Кулик-малик жаворонок сел на одонок»+II+ VB; Орловская обл.); ГУ, колл. 10, ед. хр. 1, № 3а* (II+«А мы весну ждали, кудель допрядали»+VB; Рязанская обл. Ермининский р-н).

VI. Испрашивание благословения у Бога закликать весну

Шейн 1874, с. 120, № 171* (VI+IIIА; Витебская губ.); *Косич 1901*, с. 257* (VI+IIIА; Черниговская губ. Стародубский у.); *Коринфский 1901*, с. 194 (Смоленская губ.); *Лалин, Белоненко 1968*, с. 113 (Смоленская губ.).

VIА. Испрашивание благословения закликать весну и провожать зиму

Украина:

Сементовский 1843, с. 8 (Черниговская губ. Мглинский у.); *Арандаренко 1849*, с. 187 (Полтавская губ.); *Костомаров 1859*, с. 347 (Волынская губ.); *Рубец 1872*, № 10 (Черниговская губ. Стародубский у.); *Богданович 1877*, с. 271 (Полтавская губ.); *Максимович 1877*, с. 469 (Полтавская губ.); *Архив Нежинского гос. пед. ин-та*, 1982, Галагановка Семеновского р-на Черниговской обл.

Смоленская:

Синявский 1862, с. 128* (VIА+VА; Смоленская губ. Бельский у.); *Шейн 1887*, с. 126* (VIА+VА; Смоленская губ.); *Шейн 1898*, № 1178* (Смоленская губ. Дорогобужский у.; VIА+IIIА); *Добровольский 1903*, с. 98, № 38а** (VIА+VА+IIIА; Смоленская губ. Ельнинский у.); *Добровольский 1903а*, с. 474* (VIА+VА; Смоленская губ.).

Прочие записи:

Свитова 1966, № 2 (ю.-зап. часть Брянской обл.); ВП, № 43* (VIА+лирическая песня; Могилевская обл. Ладнянский р-н).

VIБ. Испрашивание благословения закликать весну и замыкать зиму

Белоруссия:

Носович 1873, с. 57 (б/м); *Дембовецкий 1882*, с. 512 (Могилевская губ.); *Романов 1885*, с. 263 (Могилевская губ. Рогачевский у.); *Добровольский 1903*, с. 99, № 38г (Могилевская губ.); *Гарэцкі, Ягораў 1928*, с. 68 (Могилевская губ.); ВП, № 32 (Гомельская обл. Кормянский р-н).

Смоленская:

Павлова Г. 1969, с. 39, № 26 (Смоленская обл. Монастырщинский р-н); ИРЛИ, колл. 273, п. 1, № 242, л. 6 (Смоленская обл. и р-н).

VIB. Богородица благословляет закликать весну**Смоленская:**

Добровольский 1903, с. 99 (VI+VB; Смоленская губ. и у.); *Добровольский 1903*, с. 100, № 39в* (VI+VB; Смоленская губ. Красненский у.); *Добровольский 1903*, с. 99, №№ 38д,е (2 варианта; Смоленская губ. и у.); *ВП*, № 31 (Смоленская губ.).

ВИГ. Испрашивание благословение закликать весну, провожать (замыкать) зиму, соединенное с аграрно-заклинательными мотивами типа формулы богатого урожая (ФБУ)

Белоруссия и Смоленщина:

Шейн 1887, с. 126 (VIB+ФБУ; Могилевская губ. Горецкий у.); *Богданович 1895*, с. 101 (VIB+ФБУ; б/м); *Аничков 1903*, с. 104 (VI+ФБУ; б/м); *Земцовский 1970*, № 402 (VIA+ФКБ; Смоленская обл. Шумяцкий р-н); *Гілевiч 1973*, с. 310 (VIA+ФКБ; Минская обл. Столбцовский р-н); *Гілевiч 1974*, с. 68 (VIB+ФКБ; Минская обл. Борисовский р-н); *КОПС*, № 356 (VIA+ФКБ).

ВИД. Испрашивание благословения закликать весну «на теплое (тихое) лето» (мотив юрьевский песен), соединенное с формулами богатого урожая

Белоруссия:

Бессонов 1871, с. 166 (вероятно, Минская губ.); *Берман 1873*, с. 21 (Виленская губ. Ошмянский у.); *Гілевiч 1973*, с. 210 (Минская обл. Столбцовский р-н); *Гілевiч 1973*, с. 348 (Минская обл. Борисовский р-н); *Гілевiч 1974*, с. 68 (Гродненская обл. Новогрудский у.); *ВП*, № 44 (Минская обл. Червенский р-н); *Кабашиников 1982*, с. 259 (Минская обл. Червеньский р-н); *Добровольский 1903*, с. 98, № 38в (Смоленская губ. Духовщинский у.).

УКАЗАТЕЛЬ 2.

ОСНОВНЫЕ СЮЖЕТЫ ПЕСЕННОЙ ТРАДИЦИИ ПЕРЕКЛИЧКИ СЕЛ И СОПЕРНИЧЕСТВА ПОЛОВОЗРАСТНЫХ ГРУПП

В первой части Указателя приводятся сюжеты на тему переключки сел, во второй — соперничества половозрастных групп. Каждый сюжет обозначен арабской цифрой; нумерация сюжетов в обеих частях Указателя сплошная.

В рамках некоторых сюжетов выделяются версии, обозначаемые заглавными буквами русского алфавита.

Знак * указывает на контаминированные тексты, содержание контаминации раскрывается здесь же в скобках. В скобках указывается также место записи вплоть до области (губернии) и района (уезда); при отсутствии места записи в источнике используется знак б/м — «без места». Библиографические отсылки соответствуют общему списку источников, приложенному к книге. В скобках же помечается принадлежность песни к определенному календарному циклу или жанру (*купальская, хороводная* и др.).

В том случае, если данный текст отражает некую трансформацию основного противопоставления (например, на месте соперничества полов появляется оппозиция «вдова — девушка» и др.), она указывается в скобках после места записи.

В скобках отмечается и характер текста: корильный вариант обозначается *к*, величальный — *в*, корильно-величальный — *к/в* и т. д. Цифра рядом с буквой *к* или *в* указывает на то, что в данном тексте реплики адресованы нескольким селам. Например, k^1/k^2 — означает, что в тексте две корильные части, адресованные жителям двух разных сел. Наличие нескольких корильных или величальных частей, адресованных жителям одного села, обозначается соответствующим количеством букв *к* или *в*, через запятую, например: *к, к, к*.

ПЕРЕКЛИЧКА СЕЛ

1. Оценка девушек и парней из села N; вводится зачином «Летели гуси».

Украинские:

Боцяновский 1894, с. 88 (*к,к/в*; петровская; Волынская губ. Житомирский у.); *Гнедич 1915*, № 382 (*к/в*; веснянка; Полтавская губ. Роменский у.); *Kopernicki 1887*, s. 182 (*к/в*; купальская; Киевская губ. Звягель-

ский у.); *Ясенчук 1978*, с. 61 (к/в; веснянка; 2 варианта; б/м); *ИИФЭ*, оп. 2, д. 268, л. 31 (к/в/к/в; веснянка; Житомирская обл. Овручский р-н); *ИИФЭ*, оп. 7, д. 720, л. 36 (к,к,к/в; веснянка; Житомирская обл.); *ИИФЭ*, оп. 7, д. 754, л. 38 (к/в; веснянка; Киевская обл. Белоцерковский р-н); *ИИФЭ*, оп. 2, д. 110, л. 39–40 (к, к; веснянка; Киевская обл. Велико-Димерский р-н); *ИИФЭ*, оп. 2, д. 241, л. 32 (к/в; веснянка; б/м).

Русские:

ПА-1982, Челхов Климовского р-на Брянской обл. (к; масленичная);
ПА-1982, Челхов Климовского р-на Брянской обл. (к/в; масленичная).

2. Оценка села N и его жителей.

А. Летят гуси и видят село N. Оценка девушек, молодухек, парней, домов, улиц и др.

Белорусские:

Чубинский 1872/3, с. 161 (в/к; веснянка; Гродненская губ. Бельский у.); *Романов 1911*, с. 119 (в; весенняя; Гродненская губ.); *Романов 1911*, с. 138 (в; купальская; Гродненская губ. Пружанский у.); *ВП*, № 242 (в/к; троичная; Минская обл. Любаньский р-н); *ВП*, № 450 (в/к; веснянка; Брестская обл. Малоритский р-н); *Шырма 1962*, с. 29 (в/к; веснянка; Брестская обл.); *Можейко 1983*, с. 79 (в/к; троичная; Минская обл. Солигорский р-н); *Можейко 1983*, с. 79 (в/к; весенняя; Брестская обл. Малоритский р-н); *КП*, № 721 (в; купальская; Гродненская обл. Ивевский р-н); *ПА*, Олишевичи Пружанского р-на Брестской обл. (в; веснянка).

Б. Обращение к «Семушке, семионушке» с просьбой «стругать стружки» и пускать их на воду под село N. Оценка девушек, молодухек, парней, старых бабушек и др.

Русские:

Добровольский 1903, с. 127, № 87а (к/в; весенняя; Смоленская губ.); *Добровольский 1903*, с. 127, № 87б (в; весенняя; Смоленская губ. Дорогобужский у.); *Соболевский 1902*, № 386 (к/в; весенняя; Курская губ.).

В. Летит сокол через село N, просит у девушек по паре яиц; они обещают или не обещают дать; за это он желает им добра или зла, хорошую одежду или плохую и т. д.

Романов 1911, с. 128 (к/в; весенняя; Гродненская губ. Брестский у.).

3. Под деревом стоят кони, на них можно поехать в село N, посмотреть тамошних девушек и посвататься к ним. Оценка девушек и их одежды.

Украинские:

Каминский 1902, с. 83–84 (в/к; купальская; Полтавская губ. Ямпольский у.); *Костомаров 1843*, с. 47 (в; петровская; б/м); *Чубинский 1872/3*, с. 114–115 (к/в; веснянка; б/м); *Чубинский 1872/3*, с. 115 (к/в; веснянка; б/м); *Крав-*

ченко 1911, с. 14, № 32г (в; купальская; Житомирская обл. Овручский р-н); Дей 1963, с. 198 (в/к; веснянка; б/м); Дей 1963, с. 199 (к/в; веснянка; б/м).

Белорусские:

Бессонов 1871, с. 31, № 52 (к/в; купальская; б/м; вдова — девушка); Шейн 1874, с. 453, № 266 (к/в; Витебская губ. Лепельский у.; вдова — девушка); Романов 1885, с. 276 (в/к; купальская; Витебская губ. Сенненский у.; девушка — вдова); Černý 1895, s. 216, № 39 (к/в; купальская; Виленская губ. Дисненский у.; вдова — девушка); Романов 1912, с. 235 (к/в; петровская; Виленская губ. Дисненский у.; вдова — девушка); Сербов 1915, с. 141–142, № 1 (в/к; троицкая; Минская губ. Бобруйский у.); Розенфельд 1904, с. 32 (к/в; весенняя; Виленская губ.; вдова — девушка); Moszyński 1929, s. 307, № 861 (в/к; купальская; ныне — Гомельская обл. Петриковский р-н); Гілевіч 1974, с. 166–167 (к/в; купальская; 2 варианта; Витебская обл. Глыбочский р-н; Минская обл. Вилейский р-н; вдова — девушка); Можейко 1983, с. 79, № 66 (в/к; троицкая; Минская обл. Солигорский р-н; девушка — вдова); ВП, № 241 (к/в; троицкая; Минская губ. Стародорожский у.); ВП, № 467 (к/в; весенняя; Минская обл. Вилейский р-н; городские девушки — деревенские девушки); КП, № 555 (в/к; купальская; Витебская обл. Лепельский р-н; девушка — вдова); КП, № 557 (в/к; купальская; б/м).

4. Мать бьет дочку за то, что та потеряла свой венок; дочь объясняет, что его взял князь Василий, который повез его девушкам в село N. Оценка девушек.

Белорусские:

Бессонов 1871, с. 19–20* (4+10; волочебная; б/м); Шейн 1887, с. 171–172, № 160 (к/в; юрьевская; Могилевская губ. Горецкий у.); Шейн 1887, с. 172–173 (в; юрьевская; Могилевская губ.); Гарэцкі, Ягораў 1928, с. 69–70, № 159 (к/в; веснянка; Могилевская обл. Мстиславский р-н); КП, № 226 (к/в; купальская).

5. За лесом лают собаки, гремят повозки; в село N едут купцы и везут товар для местных девушек. Оценка товара и девушек.

Смоленские:

Шейн 1887, с. 193–194, № 196* (5+10+9; троицкая; Смоленская губ. Духовщинский у.); Добровольский 1903, с. 128, № 88а (в; весенняя; Смоленский у.); Добровольский 1903, с. 128, № 88б (к; весенняя; Смоленский у.); Добровольский 1903, с. 128, № 88в (к/в; весенняя; Смоленский у.).

Белорусские:

Радченко 3. 1888, № 26 (в/к; веснянка; Могилевская губ. Гомельский у.); Шлюбскі 1927, с. 132, № 189 (к/в; петровская; Витебская губ. Велижский у.; женщины — девушки); КП, № 649 (к/в; купальская; Витебская обл. Сенненский р-н; женщины — девушки).

6. Обращение к цветку (дереву); ему советуют или не советуют селиться в селе N. Оценка девушек, их манер и поведения.

Белорусские:

Бессонов 1871, с. 36 (к; купальская; б/м); *Гілевіч 1973*, с. 358 (к/в; купальская; Минская обл. Борисовский р-н); *Гілевіч 1974*, с. 181 (к/в; купальская; Могилевская обл. Горецкий р-н); *Гілевіч 1974*, с. 181 (к/в; купальская; Витебская обл. Ушацкий р-н); *Ліс 1974*, с. 131 (к/в; купальская; Минская обл. Борисовский р-н); *КП*, № 291 (к/в; купальская; Минская обл. Вилейский р-н); *ПА-1976*, Рубель Столинского р-на Брестской обл. (в; пасхальная).

7. На горе стоит церковь, на церкви маковка, на маковке птица, она смотрит вокруг и видит, что происходит в селе N. Оценка молодежи села.

Белорусские:

Шейн 1984, с. 353 (к/в; масленичная; Витебская губ. Лепельский у.; деревня — город); *Шейн 1874*, с. 444 (в; купальская; Витебская губ. Полоцкий у.); *Шлюбскі 1927*, с. 118, № 144 (к/в; купальская; Витебская губ. Полоцкий у.); *Moszyński 1929*, с. 299–300, № 842 (в/к; весенняя; ныне — Гомельская обл. Житковичский р-н); *Гарэцкі, Ягораў 1928*, с. 81, № 181 (в; веснянка; Могилевская обл. Мстиславский р-н); *Гілевіч 1974*, с. 56 (в; масленичная; Витебская обл. Чашницкий р-н); *ВП*, № 313 (в/к; весенняя; Минская обл. Слуцкий р-н); *КП*, № 531 (в/к; купальская; Минская обл. Вилейский р-н); *КП*, № 532 (в; купальская; Минская обл. Вилейский р-н); *КП*, № 673 (в; купальская; Витебская обл. Верхнедвинский р-н); *КП*, № 675 (к; купальская; Докшицкий р-н).

Русские:

Добровольский 1903, № 82а (к; весенняя; Смоленская губ. Поречский у.); *Добровольский 1903*, № 82в ($\kappa^1/\kappa^2/\text{в}^3/\text{в}^4$; весенняя; Смоленский у.); *Соболевский 1902*, № 390 (к/в; хороводная; Курская губ.); *Рубцов 1962*, с. 132 (в; веснянка; Смоленская обл.).

8. Три голубя летят к селу N. Оценка мужиков этого села.

Русские:

Шейн 1887, с. 128, № 129 (к/в; веснянка; Смоленский у.); *Добровольский 1903*, с. 103, № 45 (в; весенняя; Смоленский у.); *Добровольский 1903*, с. 126, № 84 (к/в; весенняя; Смоленская губ.); *Павлова В. 1955*, с. 64 (к/в; троицкая; Татария, зап. от переселенцев из Курской обл.).

9. Орел летает над полем около села N. Он сеет пшеницу, а вырастает трава, и наоборот.

Русские:

Шейн 1887, с. 193–194, № 196* (5+10+9; троицкая; Смоленская губ. Духовщинский у.); *Шейн 1898*, № 1184 (к/в; веснянка; Смоленская губ.).

10. Охотники из села N убили жабу, крысу/бобра, лося и др.

Белорусские:

Бессонов 1871, с. 19–20* (4+10; волочебная; б/м); *Бессонов 1871*, с. 153–154 (к/в; масленичная; б/м); *Шейн 1874*, с. 453, № 265 (к/в; купальская; Витебская губ. Лепельский у.); *Романов 1912*, с. 214 (к/в; купальская; Могилевская губ. Рогачевский у.).

Смоленские:

Шейн 1887, с. 129–130, № 131 (к¹/к²/в; веснянка; Смоленский у.); *Шейн 1887*, с. 193–194, № 196* (5+10+9; троичная; Смоленская губ. Духовщинский у.); *Добровольский 1903*, с. 128, № 87в* (2Б+10; весенняя; Смоленская губ.).

Украинские:

Иванов П. 1907, с. 109 (к; адресована девушками парням своего села; веснянка, Харьковская губ. Купянский у.); *Иванов П. 1907*, с. 110 (к¹/к²; адресована девушками парням своего и чужого села; веснянка; Харьковская губ. Купянский у.).

11. У черного соболя или голубя спрашивают, где он был и что видел. Он рассказывает о селе N. Оценка жителей.

А. У черного соболя спрашивают, в каком селе он ночевал. Оценка села N и его жителей.

Русские:

Халанский 1904, с. 104 (к/в; при «крещении кукушки»; Курская губ. Путивльский у.); *МГУ ФП 1977*, т. 12, № 294 (к/в; благовещенский хоровод; Калужская обл. Куйбышевский р-н); *МГУ ФП 1977*, т. 15, № 415 (к/в; благовещенский хоровод; Калужская обл. Куйбышевский р-н); *МГУ ФП 1977*, т. 17, № 97 (к; благовещенский хоровод; Калужская обл. Куйбышевский р-н); *МГУ ФЭ 1979*, т. 5, № 181 (к; благовещенский хоровод; Калужская обл. Куйбышевский р-н); *МГУ ФЭ 1979*, т. 6, № 71 (к/в; благовещенский хоровод; Калужская обл. Куйбышевский р-н).

Б. Голубь летает вокруг терема и слушает, что в тереме говорят. Ругают/хвалят село N.

Русские:

Соболевский 1902, № 388 (к/в; хороводная; Курская губ.); *Соболевский 1902*, № 389 (к/в; хороводная; Курская губ.).

12. Сопоставительная характеристика двух сел, двух улиц в селе N.

Украинские:

Костомаров 1859, с. 76, № 68 (к/в; веснянка; Волынская губ.); *Чубинский 1872/3*, с. 164 (к/в; веснянка; Киевская губ. Переяславский у.); *Чубинский 1872/3*, с. 182, № 131 (к/в; веснянка; б/м); *Гринченко 1899*, с. 89 (к/в; веснянка; Черниговская губ.); *Иванов П. 1907*, с. 120–121 (к/в; веснянка;

Харьковская губ. Купянский у.); *Гнедич 1915*, № 357, 379, 380, 381, 406, 423 (к/в; веснянки; Полтавская губ. Роменский у.); *Дей 1963*, с. 198 (к/в; веснянка; б/м); *Ясенчук 1978*, с. 61 (к/в; веснянки; 4 варианта; б/м); *ИИФЭ*, оп. 7, д. 720, л. 39 (к/в; веснянка; Киевская обл. Хабенский р-н); *ПА-1981*, Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл. (к/в; веснянка).

13. У Купалочки спрашивают, в каком селе она была и что там ела. Оценка еды и питья в селе N.

Белорусские:

КП, № 186 (в/к; купальская; Витебская обл. Лепельский р-н).

14. На Купалу солнце ходит по небу и останавливается над селом N. Оценка девушек.

Белорусские:

КП, № 687 (в; купальская; Брестская обл. Малоритский р-н); *КП*, № 688 (в; купальская; Брестская обл. Малоритский р-н); *КП*, № 689 (в/к; купальская; Бельничский р-н); *КП*, № 686 (к/в; купальская; Брянская обл. Новозыбковский р-н).

15. Жителям соседнего села N передают что-нибудь неприятное (проклятие), а взамен просят что-нибудь хорошее.

Украинские:

Милорадович 1897, с. 78, № 79, 80, 81 (к; Полтавская губ.); *Гнедич 1915*, № 378, 424 (к; Полтавская губ. Роменский у.); *Ясенчук 1978*, с. 61 (к, к, к; б/м).

СОПЕРНИЧЕСТВО ПОЛОВОЗРАСТНЫХ ГРУПП

16. Призыв к себе в гости либо жителей соседнего села, либо парней (если поют девушки, и наоборот) и обещание приготовить к их приходу гнилых тараканов, слепую кошку, бочонок смолы, горшок жаб, вареники с собачьей шерстью (все корильные).

Украинские:

Чубинский 1872/3, с. 182 (к; веснянка; б/м); *Милорадович 1897*, с. 65 (к; веснянки, 6 вариантов; Полтавская губ. Роменский у.); *Гринченко 1899*, с. 88 (к; веснянки, 2 варианта; Черниговская губ.); *Иванов П. 1907*, с. 121 (к; веснянка; Харьковская губ. Купянский у.); *Гнедич 1915*, № 435 (к; веснянка; Полтавская губ. Роменский у.); *ИИФЭ*, оп. 2, д. 241, л. 32 (к; веснянка; б/м).

Белорусские:

Бессонов 1871, с. 51 (к; купальская; б/м).

17. Описание девушек и парней как товара, противоположного по цене: «по грошу», «девять хлопцев на грош, десятый впридачу»/«по сто рублей коса, по тысяче краса».

А. Над рекой — верба, под вербой женщина, она укачивает ребенка и спрашивает, что на рынке дешево, что дорого.

Белорусские и смоленские:

Романов 1885, с. 264 (в/к; веснянка; Могилевская губ. Рогачевский у.); *Добровольский 1903*, с. 104, № 48а (к/в; весенняя; Смоленская губ.); *Добровольский 1903*, с. 105, № 48б (к/в; весенняя; Смоленский у.); *Гарэцкі, Ягораў 1928*, с. 75, № 168 (к/в; веснянка; Могилевская губ. Мстиславский у.).

Б. Разговор пана со слугой о том, что на рынке дешево, а что дорого.

Украинские:

Гнатюк 1909, с. 125 (к; гаивка; Зап. Украина); *Кравченко 1911*, с. 7, № 9 (к/в; веснянка; Волынская губ. Житомирский у.); *Пісні Поділля*, с. 76 (к/в; веснянка; Винницкая обл.); *Ясенчук 1978*, с. 60 (к; веснянка; б/м); *Народные песни Днепровой Чайки*, с. 25 (в/к; веснянка, Киевская губ.); *ИИФЭ*, оп. 7, д. 743, л. 209 (к/в; веснянка; Киевская обл. Таращанский р-н).

Белорусские:

Радченко З. 1888, № 12 (к/в; весенняя хороводная; Гомельский у.); *Радченко З. 1888*, № 79 (в/к; благовещенская; Гомельский у.); *Довнар-Запольский 1894*, с. 112 (к; весенняя; Минский у.); *Романов 1912*, с. 143–144 (к/в; весенняя; Гомельский у.); *Ліс 1974*, с. 135 (к/в; весенняя; Витебская обл. Постовский р-н); *Ліс 1974*, с. 135 (к/в; купальская; Витебская обл. Сиротинский р-н); *Гілевіч 1974*, с. 185–186 (к/в; купальская; Витебская обл. Лепельский р-н); *Гілевіч 1974*, с. 85 (в/к; купальская; Витебская обл. Лепельский р-н); *ВП*, № 323 (в.; весенняя; Гомельская обл. Кормянский р-н); *ВП*, № 468 (к/в; весенняя; Витебская обл. Лепельский р-н); *КП*, № 353 (к/в; купальская; Витебская обл. Постовский р-н); *КП*, № 193 (к/в; купальская; Витебская обл. Сиротинский р-н).

Русские:

Симбирский сборник 1870, с. 33 (в/к; хороводная; Симбирская губ. Ардатовский у.); *Шейн 1898*, № 377 (к/в; хороводная; Псковская губ.); *Студитский 1841*, с. 79 (к/в; хороводная; Олонецкая губ.); *Соболевский 1895*, № 472, 478, 479 (к/в; хороводные; б/м); *Соболевский 1902*, № 418 (в/к; пасхальная хороводная; Курская губ.); *Соболевский 1902*, № 420 (к/в; вечериночная; Архангельская губ.); *Соболевский 1902*, № 421 (к/в; весенняя; Уфимская губ.).

18. Горит дуброва (нива, бор, терем и др.), ее гасят парни/девушки, решетом/ведром: сколько в решете/ведре воды, столько в парнях/девушках правды; сколько в решете/ведре дырочек, столько парням/девушкам болячек.

Украинские:

Максимович 1877, с. 510 (к; весенняя; б/м); *Шейковский 1859*, с. 15 (в; в; хороводная; Подольская губ.); *Шейковский 1859*, с. 15–18 (к; хороводная;

Подольская губ.); *Костомаров 1859*, № 194 (к/в; веснянка; Волынская губ.); *Чубинский 1872/3*, с. 162 (к/к; веснянка; Киевская губ. Переяславский у.); *Головацкий 1878/2*, с. 179–180 ($v^1/k^1/k^2/k^3$ — девушки, парни, старые бабы, деды; гаивка; Угорская Русь); *Головацкий 1878/4*, с. 160 (к,к; гайлка; Угорская Русь); *Kruczyński 1900*, с. 163 (к/в; гайлка; Золочев. у.); *Иванов П. 1907*, с. 120, № 30 (в/к/к; весенняя; Харьковская губ. Купянский у.); *Гнатюк 1909*, с. 80–105 (10 вариантов; Зап. Украина); *Зеленин 1914*, с. 289 (к/в; весенняя; Волынская губ. Кременцкий у.); *Ошуркевич 1970*, с. 45–46 (к/в; хороводная; Волынская обл.); *Пісні Поділля*, с. 71 (в/к; веснянка; Винницкая обл.); *ИИФЭ*, оп. 2, д. 269, л. 19 (в; веснянка; б/м); *Kolberg 1962*, с. 161–162 (к/к; пасхальная; Покутье); *Доманицкий 1912*, с. 70 (в/к; хороводная; Ровенский у.); *Народные песни Днепровой Чайки*, с. 22–23 (в/к; весенняя; Киевская губ.); *Народные песни в записях Руданского*, с. 75–76 ($k^1/k^2/k^3/v$; пасхальная; Подолье; парни, мужики, женщины, девушки).

Белорусские:

Бессонов 1871, с. 47–48 (к/в; купальская; б/м); *Крачковский 1874*, с. 132 (в; весенняя; Брестский у.); *Носович 1873*, с. 89–90 (в/к¹/к²; девушки, парни, женщины; купальская; б/м); *Шейн 1874*, с. 356 (масленичная; Витебская губ. Лепельский у.); *Шейн 1874*, с. 449 ($v^1/k^1/k^2/v^2/k^3/k^4/v^3$ — «паненки», «хлопцы», «женки», «отец», «свекор», «свекровь», «мать»; купальская; Витебский у.); *Шейн 1887*, с. 232, № 244 (к/в; купальская; Витебская губ. Лепельский у.); *Černy 1895*, s. 210 (к/в; купальская; Виленская губ.); *Černy 1895*, s. 215 (к/в; весенняя; Виленская губ. Дисненский у.); *Federowski 1897*, s. 316, № 1775 (к; весенняя; Гродненская губ. Волковский у.); *Federowski 1958*, s. 703, № 1652 (к/в; купальская; Минская губ. Слуцкий у.); *Federowski 1958*, s. 705, № 1655 (к/в; купальская; Гродненская губ. Волковский у.); *Federowski 1958*, s. 710, № 1668 (к/в; купальская; Гродненская губ. Волковский у.); *Federowski 1958*, s. 717, № 1693 (к/в; купальская; Гродненская губ. Новогрудский у.); *Federowski 1958*, s. 714, № 1682, 1683 (к/в; купальская; Гродненская губ. Волковский у.); *Добровольский 1903*, с. 215, № 2а (к/в, свекор — отец; купальская; Смоленский у.); *Малевич 1907*, с. 29 ($k^1/k^2/v^1$ — «молодки», «парни», «девушки»; купальская; Минская губ. Слуцкий у.); *Романов 1911*, с. 137 (к/в; купальская; Гродненская губ. Слонимский у.); *Романов 1911*, с. 141 (к/в; купальская; Гродненская губ.); *Романов 1912*, с. 148 (к/в; весенняя; Городокский у.); *Романов 1912*, с. 188 (к/в; юрьевские, 2 варианта; Виленская губ. Ошмянский у.); *Романов 1912*, с. 182 (к/в; юрьевская; Велижский у.); *Романов 1912*, с. 228 (в/к; купальская; Ковенская губ.); *Шлюбські 1927*, с. 124, № 165, 166 (к/в; купальские, 2 варианта; Витебская губ. Лепельский у.); *Moszyński 1929*, s. 300, № 843 (в/к; весенняя; ныне — Гомельская обл. Петриковский р-н; отец и свекор); *Шырма 1962*, с. 104, № 59 (к/в; Виленская губ. Свентицкий у.); *Гілевіч 1974*, с. 57–58 (в/к; масленичная; Витебская обл. Оршанский р-н); *Гілевіч 1974*, с. 73 (к; весенняя; Могилевская обл. Осиповицкий р-н; свекор); *Гілевіч 1974*, с. 184 (к/в; купальская; Витебская обл. Лепельский р-н); *Можейко 1983*, с. 55 (в/к; весенняя; Го-

мельская обл. Житковичский р-н: мать и свекровь); *КП*, № 247 (к/в; купальская; Минская обл. Несвижский р-н); *КП*, № 248 (в/к; купальская; Пуховицкий р-н); *КП*, № 249 (к/в; купальская; Витебская обл.); *КП*, № 254 (к/в; купальская; Витебская обл. Шумилинский р-н).

19. Разыгрался Юрьев (Иванов, сивый) конь, разбил копытом камень/орех, как в камне/орехе зерна нет/есть, так у парней/девушек правды нет/есть.

Белорусские:

Бессонов 1871, с. 23, № 35 (к/в; юрьевская; б/м); *Носович 1873*, с. 80–81 (к/в; юрьевская; б/м); *Шейн 1874*, 409 (к/в; юрьевская; б/м); *Černý 1895*, с. 216, № 38 (к; купальская; Виленская губ. Дисненский у.); *Романов 1912*, с. 216 (к/в; купальская; Виленская губ.); *Шлюбскі 1927*, № 122 (к/в; купальская; Витебская обл.); *Шлюбскі 1927*, № 129 (к/в; купальская; Витебская обл.); *ВП*, № 197 (к/в; юрьевская; Минская обл. Воложинский р-н); *ВП*, № 198 (к; Гродненская обл. Ошмянский р-н); *ВП*, № 199 (к; юрьевская; Минская обл. Воложинский р-н); *ВП*, № 200 (к; юрьевская; Минская обл. Воложинский р-н); *ВП*, № 378 (к/в; весенняя; Могилевская обл. Быховский р-н); *КП*, № 250 (к/в; купальская; Витебская обл. Лепельский р-н); *КП*, № 251 (к/в; купальская; Витебская обл. Верхнедвинский р-н); *Ліе 1974*, с. 129–131 (б/м).

Русские:

Костылев 1884, с. 58, № 5 (к; весенняя; Смоленская губ. Рославльский у.; «у моего дружка правды нет»); *Киреевский 1911*, № 1124 (к; жена; фрагмент в составе хороводной песни; б/м); *Машкин 1902*, с. 45 (к; в адрес мужа; хороводная; Курская губ. Обоянский у.); см. там же указание на многочисленные русские варианты.

Прочие записи:

Фольклор Прибалтики, с. 101 (к/в; купальская, петровская); *Леонова 1975*, с. 37 (к/в; юрьевская; выходцы из Белоруссии).

20. Противопоставление внешности парней и девушек: «хлопецкая/панянская краса»: она «як зимняя/летняя роса», «в мази/в пиве мочена», «в дегте/вине крахмалена», «на терновнике/шнурке сушена», «в гробу/в сундуке спрятана», «кочергой/ключом замкнута» и т. д.

А. У «весны» спрашивают, что она принесла; весна отвечает, что принесла «хлопецкую/панянскую красу».

Украинские:

Головацкий 1878/2, с. 177–178, 178–179, № 1, 2 (к/в; гаилки; Золочевский окр.); *Гнатюк 1909*, с. 112–115 (к/в; гаивки, 7 вариантов; Зап. Украина); *Доманицький 1912*, с. 68 (к/в; веснянка; Ровенский у.).

Б. «Муравель» течет по горам и долинам и несет «хлопецкую/панянскую красу».

ИИФЭ, оп. 7, д. 719, л. 80 (в/к; весенняя; Житомирская обл.); *ВП*, № 412 (к; весенняя; Минская обл. Молодечненский р-н).

В. По дому ходит ключница, пая и др., бренчит ключами, будит сторожа, приказывает ему хорошо стеречь дом (*городить город*), чтобы не залетела птица, не унесла «панянской/хлопецкой красы».

Украинские:

Головацкий 1878/2, с. 681 (к/в; гаилка; Галиция); *Головацкий 1878/2*, с. 681 (в/к; гаилка; Галиция); *Головацкий 1878/2*, с. 180–181 (в/к; гаилка; Галиция); *Гринченко 1899*, с. 97 (в/к; пасхальная хороводная; Кременецкий у., ныне — Тернопольская обл.); *Теодорович 1899*, с. 803–804 (в/к; пасхальная хороводная; Волынская губ. Староконстантиновский у.); *Теодорович 1899*, с. 823 (в/к; пасхальная хороводная; Волынская губ. Староконстантиновский у.); *Гнатюк 1909*, с. 108 (в/к; гаивки, 2 варианта; Зап. Украина); *Гнатюк 1909*, с. 109–112 (в/к; гаивки, 4 варианта; Зап. Украина); *Гнатюк 1909*, с. 109–112 (в/к; гаивки, 4 варианта; Зап. Украина); *Wanke 1889*, с. 52 (к/в; пасхальная; Пшемысльский пов.).

Варианты с другими зачинами:

Зеленин 1914, с. 289 (в; весенняя; Волынская губ. Кременецкий у.); *Гарэцкі, Ягораў 1928*, с. 74, № 165 (к/в; веснянка; Могилевская обл. Мстиславский р-н).

Г. «Юрьева мать» отмыкает росу — «панянскую красу»; св. Юрий (или Юрьева мать) отпирает землю и просит выпустить росу — «панянскую красу».

Украинские:

Костомаров 1859, № 192 (в/к; весенняя; Волынская губ.); *Чубинский 1872/3*, с. 30 (в; юрьевская; Волынская губ.).

Белорусские:

ПА-1975, Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл. (4 варианта; юрьевские); *ПА-1983*, там же (юрьевская).

21. Отчего парни/девушки бледные/красивые; они поели помои/пирожки, посыпали их пеплом/сыром и т. д.

Украинские:

Гринченко 1899, с. 97, № 189а (к/в; пасхальный хоровод; Волынская губ. Кременецкий у.); *Теодорович 1899*, с. 804 (в/к; пасхальная хороводная; Волынская губ. Староконстантиновский у.); *Гнатюк 1909*, с. 164 (к/в; гаивка; Зап. Украина); *Дикарев 1918*, с. 214 (к/в; великопостная; Черниговская губ. Валуйский у.); *Дей 1963*, с. 181 (в/к; весенняя; б/м).

22. Рубят дерево, разводят костер, варят кашу, в которой «жабья», «кошачья», «собачья»/«утиная», «куриная», «гусиная» лапка; кто будет есть эту кашу: парни/девушки.

Украинские:

Гринченко 1899, с. 97, № 189а (к/в; пасхальный хоровод; Волынская губ. Кременецкий у.); *Шейковский 1859*, с. 15–18 (к/в; хороводная; Подольская губ.); *Гнатюк 1909*, с. 161 (к; гаивка, Зап. Украина); *Гнатюк 1909*, с. 161–

163 (к/в; гаивки, 3 варианта; Зап. Украина); *Кравченко 1911*, с. 11, № 28 (к/в; весенняя; Кобелецкий у.); *Дей 1963*, с. 180–181 (к/в; весенняя; б/м); *Ясенчук 1978*, с. 59 (к/в; весенняя; б/м).

23. На Купалу в борщ к парням/девушкам падает жаба, собака/утка, курица.

Украинские:

Чубинский 1872/3, с. 201 (к/в; купальская; б/м); *Боцяновский 1894*, с. 89 (к; купальская; Волынская губ. Житомирский у.); *Дей 1963*, с. 431, № 26 (к/в; купальская; б/м); *Дикарев 1918*, с. 219 (к/в; великопостная; Подольская губ. Литинский у.).

24. На Купалу парням будет плохо; они погонят в поле кошек/девушки погонят в поле коров.

Белорусские:

Federowski 1958, с. 708 (к; купальская; Гродненская губ. Новогрудский у.); *Шлюбскі 1927*, с. 113, № 130 (к; купальская; Витебский у.); *Гілевіч 1973*, с. 355 (к; купальская; Минская обл. Борисовский р-н); *Гілевіч 1973*, с. 166 (к; купальская; Минская обл. Клецкий р-н); *Гілевіч 1974*, с. 188 (к; купальская; Минская обл. Узденский р-н); *Гілевіч 1974*, с. 188 (к; купальская; Витебская обл. Ушацкий р-н); *КП*, № 335 (к/в; купальская; Витебская обл. Лепельский р-н); *КП*, № 336 (к; купальская; Брестская обл. Ляховичский р-н); *КП*, № 337 (к; купальская; Минская обл. Борисовский р-н); *КП*, № 338 (к; купальская; Минская обл. Березинский р-н); *КП*, № 339 (к; купальская; Виленская губ. Илукстенский у.); *КП*, № 340 (к; купальская; Минская обл. Несвижский р-н); *КП*, № 341 (к; купальская; Докшицкий р-н); *КП*, № 342 (к; купальская; Гродненская обл. Сморгонский р-н).

25. Идут парни/девушки, пьют смолу/мед.

Белорусские:

Бессонов 1871, с. 33, № 61 (к/в; купальская; б/м); *Шейн 1874*, с. 356 (к/в; масленичная; Витебская губ. Лепельский у.); *Довнар-Запольский 1894*, с. 112, № 28 (к/в; Минский у.); *Шлюбскі 1927*, с. 118, № 143 (к/в; купальская; Витебская губ. Полоцкий у.); *Ліс 1974*, 137 (к/в; купальская; б/м); *КП*, № 268 (к/в; купальская; Пинский у.); *КП*, № 269 (к; купальская; б/м); *Kolberg 1968*, с. 125 (к/в; купальская; Полесье).

26. Девушки/парни моют ноги, парни/девушки выпивают эту воду.

Украинские:

Гринченко 1899, с. 90 (к/в; весенняя; Подольская губ. Проскуровский у.); *Гнатюк 1909*, с. 164, № 74в (к; гаивка; Зап. Украина); *ПА–1981*, Выступовичи Овручского р-на Житомирской обл. (к; веснянка).

Белорусские:

Довнар-Запольский 1894, с. 112, № 31 (к; Минский у.); *Романов 1912*, с. 188 (к/в; весенняя; Виленская губ. Ошмянский у.); *Federowski 1958*, s. 719, № 1701 (в/к; купальская; Гродненская губ. Новогрудский у.); *Шлюбскі 1927*, с. 112, № 125 (к/в; купальская; Витебская губ. Лепельский у.); *Шлюбскі 1927*, с. 112, № 126 (к/в; купальская; Витебская губ. Полоцкий у.); *Гілевіч 1974*, с. 185 (к/в; купальская; Витебская обл. Лепельский р-н); *КП*, № 273 (в/к; купальская; Витебская обл. Лепельский р-н).

27. Противопоставление занятий девушек/парней; девушки шьют платки/парни рвут зубами собак.

Украинские:

Метлинский 1854, с. 294 (к/в; веснянка; Черниговская губ. Острожский у.); *Гринченко 1899*, с. 94, № 183 (к/в; веснянка; Черниговская губ. Остерский у.); *Гнатюк 1909*, с. 158 (к; гаївка; зап. Украина); *Kopernicki 1887*, s. 183 (к; купальская; Киевская губ. Звягельский у.); *Кравченко 1911*, с. 11, № 28 (к/в; весенняя; Волынская губ.); *Ясенчук 1978*, с. 58 (к/в; весенняя; б/м); *Вовчок, Маркович 1983*, с. 60 (к/в; весенняя; б/м); *ПА-1985*, Чудель Сарненского р-на Ровенской обл. (к; веснянка).

Белорусские:

Романов 1912, с. 145–146 (к/в; веснянка; Гомельский у.); *ПА-1983*, Оздамичи Столинского р-на Брестской обл. (к; пасхальный хоровод).

28. Черт мучает (трясет, душит, бросает, дразнит и т. д.) парней/девушек.

Украинские:

Боцяновский 1894, с. 87–88 (к; веснянка; Волынская губ. Житомирский у.); *Гнатюк 1909*, с. 156–157 (к; гаївки, 2 варианта; Зап. Украина); *Кравченко 1911*, с. 7 (к; веснянка; Звягельский у.); *Дикарев 1918*, с. 218–219 (к; весенняя; Полтавская губ. Литинский у.); *Пісні Поділля*, с. 86 (к; купальская; Винницкая обл.); *Ясенчук 1978*, с. 58 (к; весенняя; б/м).

Белорусские:

Романов 1885, с. 195, № 42 (к; весенняя; б/м); *Крачковский 1874*, с. 137 (к; купальские, 2 варианта; б/м); *Шейн 1874*, с. 356 (к; масленичная; Витебская губ. Лепельский у.); *Шейн 1887*, с. 183, № 175 (к; Могилевская губ. Горезкий у.); *Шейн 1887*, с. 231, № 242 (к/в; купальская; Витебская губ. Лепельский у.); *Романов 1912*, с. 220 (к; купальская; Смоленская губ. Велижский у.); *Шлюбскі 1927*, с. 108–109, № 113 (к/в; купальская; Витебская губ. Полоцкий у.); *КП*, № 321 (к; купальская; Меерский р-н); *КП*, № 322 (к; купальская; Минская обл. Несвижский р-н).

29. В лесу сгорает хорошая одежда девушек и плохая одежда парней.

Белорусские:

ВП, № 209, 210 (к/в; юрьевские, 2 варианта; Витебская обл. Постовский р-н).

30. Шелковая трава (улица) зеленая/затоптанная, завядшая: по ней ходили девушки/парни или жители своего/соседнего села.

Украинские:

Теодорович 1899, с. 804–805 (к/в; весенняя; Волынская губ. Староконстантиновский у.; парни — девушки); *Гнатюк 1909*, с. 168–169 (в/к; гаївка; Зап. Украина; девушки — парни); *Kopernicki 1887*, с. 171 (к; весенняя; Киевская губ. Звягельский у.; парни); *Пісні Поділля*, с. 81 (к/в; веснянка; Винницкая обл.; парни — девушки); *Народные песни в записях Руданского*, с. 77–78 (к/в; пасхальная; Подольская губ.; парни — девушки).

Белорусские:

ВП, № 406 (к; пасхальный хоровод; Могилевская обл. Быховский р-н); *ВП, № 407* (к; хороводная благовещенская; переключка сел; Гомельская обл. Рогачевский у.); *ВП, № 408* (в/к; весенняя хороводная; Гомельская обл. Рогачевский р-н); *ВП, № 409* (к/в; весенняя; Могилевский р-н; переключка сел); *КП, № 288–291* (к/в; купальская; переключка сел; 4 варианта); *ПА–1984*, Лопатин Пинского р-на Брестской обл. (к/в; пасхальный хоровод; переключка сел).

Русские:

Соболевский 1902, № 391 (к/в; хороводная; б/м; переключка сел).

31. Парни/девушки плетут плот, корзину и др. и желают другим «сухоту», коросту/красоту, рост и др.

Украинские:

Чубинский 1872/3, с. 182, № 132 (к/в; весенняя; б/м); *Гнатюк 1909*, с. 174, № 94 (к; гаївка; Зап. Украина); *Дей 1963*, с. 116 (к,к/в; веснянка; б/м); *Ясенчук 1978*, с. 58 (в/к; веснянка; б/м); *Kolberg 1962*, с. 155 (к/в; пасхальная; Покутье);

Белорусские:

ВП, № 378 (к/в; весенняя; Могилевская обл. Быховский р-н).

32. Некто копает траву и несет ее девушкам/парням; они знают/не знают, что с ней делать.

Украинские:

Kruczyński 1900, с. 163 (к/в; пасхальная; Злочевский окр.); *Зеленин 1914*, с. 289 (к/в; весенняя; Волынская губ. Кременецкий у.); *Чубинский 1872/3*, с. 69 (к/в; пасхальный хоровод; б/м); *Гнатюк 1909*, с. 221 (к/в;

гайвка; Зап. Украина); *Каминский 1902*, с. 88 (к/к/в; весенняя; Полтавская губ. Ямпольский у.; мужчины, женщины, девушки).

Белорусские:

Шейн 1874, с. 435 (к/в; весенняя; б/м); *ПА-1984*, Оздамичи Столинского р-на Брестской обл. (в; весенняя).

33. «Роди, Боже, девчат/хлопцев; забири, черт, хлопцев/девчат».

Украинские:

Чубинский 1872/3, с. 182 (в/к; весенняя; б/м); *Боцяновский 1894*, с. 87–88 (в; купальская; Волынская губ. Житомирский у.); *Гринченко 1899*, с. 90, № 173а (в; веснянка; Подольская губ. Проскуровский у.); *Гнатюк 1909*, с. 169 (к/в; гайвка; Зап. Украина).

УКАЗАТЕЛЬ 3.

МОТИВЫ «ПТИЧЬИХ» ЗАКЛИЧЕК

Предлагаемый Указатель включает основные мотивы «птичьих» закличек, исполняемых по ходу обряда встречи весны и обращенных к жаворонкам. Они распределены по группам в зависимости от состава этих мотивов и по мере их усложнения и обозначены римскими цифрами от I до IV (при указании на контаминации эти мотивы также обозначаются римскими цифрами). Последовательность представления записей в Указателе — по областям (губерниям), в пределах области — по хронологии записей. Материалы, записанные за пределами великорусской территории (Сибирь, русские в Прибалтике и др.) приводятся отдельно в конце каждой из групп.

В группе V обобщены детские заклички, приговорки и потешки, обращенные к жаворонкам. Они приводятся в Указателе по первой строке заклички.

Знак * указывает на контаминированные тексты. Содержание контаминации раскрывается здесь же в скобках с помощью знака +. В скобках же сообщается место записи по источнику (район или уезда, если они известны). При отсутствии места записи в источнике используется сокращение *б/м*.

В Указателе специально выделены некоторые мотивы:

- 1 — «с сохой, с бороной»;
- 2 — «с кобылой вороной»;
- 3 — «с кривым веретеном»;
- 4 — «с пшеничным пирогом»;
- 5 — «кудель перепряла, веретена переломала»;
- 6 — «яйцо красно, крынку масла»;
- 7 — «птицы приносят весну под крылом, на хвосте и др.»

Они обозначаются соответствующими арабскими цифрами в скобках; последовательность цифр отражает позицию каждого из мотивов в данной записи.

I. Обращение к жаворонкам с просьбой прилететь, принести красную весну (теплое лето), солнце, хлеб и др.

Калужская:

Чернышев 1901, с. 2* («Чивиль-виль-виль» + 1, 4, 7; Мещовский у.);
Шереметева 1930, с. 47* (+ детская вставка + «Весна красна! На чем

пришла?»; Перемышлский у.); *Шереметева 1930*, с. 47–48* (+ «Весна красна! На чем пришла?»; Перемышлский у.); *Шереметева 1930*, с. 50* (+ «А ты, зима, ступай на моря...»; Лихвинский у.); *МГУ ФП 1976*, т. 2, № 6 (6, 1, 2; Сухиничский р-н); *МГУ ФП 1978*, т. 12, № 133* (детская вставка +; Ферзиковский р-н).

Воронежская:

Ворошилин 1996, с. 19 (2 варианта; Панинский р-н; Аннинский р-н).

Рязанская:

Ушаков 1896, с. 199* (детская вставка +; Рязанский у.); *Творчество Рязан. обл.*, с. 55* («Лето, лето красное, поди сюда, а ты, зима, ступай на моря...» + 1, 6; Кадомский р-н); *Земцовский 1970*, № 416* (+ 6 +; в составе сложного текста; Кадомский р-н); *Слепцова 1996*, с. 30, № 5 (1, 2; Шацкий р-н); *МГУ ФП 02:3950* (Клепиковский р-н); *ГУ*, колл. 10, ед. хр. 1, № 69* (6 + «А ты, зима, ступай на моря, надоела нам...»; в составе сложного текста; Ермининский р-н).

Московская:

Радченко Е. 1929, с. 125 (Воскресенский р-н); *Зернова 1932*, с. 21 (Дмитровский у.); *Сорокин 1976*, с. 25 (Талдомский р-н, 2 вар.).

Владимирская:

Зеленин 1914, с. 148 (б/м); *Фольклор Владимирской деревни*, с. 130; *РЭМ*, д. 16, л. 7 (Вязниковский у.).

Горьковская:

Соколов М. 1916, с. 97 (1; Макарьевский у.); *ГУ*, колл. 43, ед. хр. 7, № 127 (Ардатовский р-н); *ГУ*, колл. 40, п. 5, ед. хр. 10, № 38 (Воротынский р-н); *ГУ*, колл. 40, п. 5, ед. хр. 10, № 87 (Воротынский р-н); *ГУ*, колл. 42, п. 1, ед. хр. 1, № 158 (5, 2, 1; Гагинский р-н); *ГУ*, колл. 42, п. 1, ед. хр. 1, № 156 (5, 2, 1; Гагинский р-н); *ГУ*, колл. 42, ед. хр. 3, № 93 (5; Гагинский р-н); *ГУ*, колл. 44, ед. хр. 5, № 46 (1; Починковский р-н); *ГУ*, колл. 41, п. 1, ед. хр. 12, № 12 (Сергачский р-н); *ИРЛИ*, колл. 263, п. 1, № 74, л. 81 (1, 2; Починковский р-н).

Саратовская:

Соколов М. 1916, с. 97 (г. Петровск); *РЭМ*, д. 1501, л. 3 (1; Хвалынский у.).

Куйбышевская:

Ведерникова 1991, с. 29.

Пензенская:

Соколова 1979, с. 70 (Инсарский у., совр. Мордовия).

Татария:

ГУ, колл. 26, ед. хр. 65, № 13 (Куйбышевский р-н); *МГУ ФЭ 1981*, т. 11, № 42 (Алексеевский р-н); *МГУ ФЭ 1981*, т. 7, № 375 (Алексеевский р-н); *МГУ ФЭ 1981*, т. 2, № 106 (Алексеевский р-н).

Макаренко 1913, с. 62; *КОПС*, с. 171; *КОПС*, с. 173 (1, 2); *Фольклор Прибалтики*, с. 15* (+ «Весна красна! На чем пришла?...»); *ИРЛИ*, колл. 19, п. 17, № 19, л. 8; *ИРЛИ*, колл. 243, п. 2, № 2, л. 36–37 (1, 2).

II. Обращение к жаворонкам с просьбой прилететь, принести красную весну (теплое лето), а унести холодную зиму.

Костромская:

Китицына 1927, с. 100 (Чухломский у.); *ВФ*, № 532 (Лузский р-н).

Московская:

Сорокин 1976, с. 26 (Шатурский р-н); *Сорокин 1976*, с. 28 (Звенигородский р-н).

Владимирская:

Фольклор Владимирской деревни, с. 47 (Меленковский р-н).

Горьковская:

ГУ, колл. 41, п. 1, ед. хр. 14, № 7 (Лысковский р-н); *ГУ*, колл. 44, ед. хр. 2, № 38 (Починковский р-н); *ГУ*, колл. 44, ед. хр. 5, № 103 (Починковский р-н); *ГУ*, колл. 44, ед. хр. 7, № 116 (1; Починковский р-н).

Саратовская:

Соколов 1916, с. 97 (Кузнецкий у.); *Соколов 1916*, с. 97* (Сердобский у.; + детская вставка).

Тамбовская:

Архив автора, зап. в с. Павлодар Уваровского р-на в 1981 г. (1, 2); *Там же* (1, 4); *Там же* (1, 4, 6).

Рязанская:

Земцовский 1970, № 410 (Сапожковский у.); *Иалева 1996*, с. 93 (Кадомский р-н).

III. Обращение к жаворонкам с просьбой прилететь, принести красную весну (теплое лето), ибо зима уже надоела, поела весь хлеб, сожгла все дрова, изорвала одежду и др.

Калужская:

Шереметева 1930, с. 50* (детская вставка + 7 + «Весна красна! На чем пришла?»; Лихвинский у.); *Шереметева 1930*, с. 53* (детская вставка +; Перемышльский у.).

Рязанская:

Земцовский 1970, № 411 (зачин «Лето, лето! Лето теплое!»; Кадомский р-н); *ГУ*, колл. 26, ед. хр. 63, № 1 (Касимовский р-н); *Слепцова 1996*, с. 30, №№ 1–4 (Шацкий р-н); *Иалева 1996*, с. 92 (2 варианта; зачин

«Лето, лето, садись на приклета»; Кадомский р-н); *Ивлева 1996*, с. 92 (зачин «Лето, лето, прилетай-ка к нам скорей» + 1; Кадомский р-н); *Ивлева 1996*, с. 93 (зачин «Лето, лето, лето теплая» + 1; Кадомский р-н).

Горьковская:

ГУ, колл. 23, ед. хр. 23, № 10 (7; Б.-Болдинский р-н); ГУ, колл. 3, ед. хр. 8, № 30 (Б.-Болдинский р-н); ГУ, колл. 41, п. 1, ед. хр. 31, № 10* (+ детская вставка; Воскресенский р-н); ГУ, колл. 42, ед. хр. 8, № 99 (Княгининский р-н); ГУ, колл. 23, п. 5, ед. хр. 28, № 28 (Краснооктябрьский р-н); ГУ, колл. 23, ед. хр. 22, № 3 (Краснооктябрьский р-н); ГУ, колл. 23, п. 6, ед. хр. 35, № 3* (+ детская вставка; Краснооктябрьский р-н); ГУ, колл. 26, ед. хр. 14, № 11 (Лукояновский р-н); ГУ, колл. 23, ед. хр. 8, № 10 (Починковский р-н); ГУ, колл. 44, ед. хр. 7, № 102 (Починковский р-н); ГУ, колл. 42, ед. хр. 3, № 15 (Сергачский р-н); ГУ, колл. 42, ед. хр. 3, № 30 (Сергачский р-н); ГУ, колл. 23, ед. хр. 43, № 8 (5; Семеновский р-н); ГУ, колл. 46, ед. хр. 7, № 75 (1, 2; 6/м); ГУ, колл. 23, ед. хр. 17, № 24 (6; 6/м); *ИРЛИ*, колл. 263, п. 1, № 74, л. 39 (1; Починковский р-н); *ИРЛИ*, колл. 263, п. 1, № 74, л. 27 (1, 2, 7; Починковский р-н).

Куйбышевская:

Земцовский 1970, № 412* (+ «Весна красна! На чем пришла?...»; Пестровский р-н); *ИРЛИ*, колл. 156, п. 1, № 182 (Утевский р-н).

Пензенская:

Попова 1962, с. 91 (1; 6/м); ГУ, колл. 26, ед. хр. 40, № 115 (6/м).

Саратовская:

Соколов М. 1916, с. 97 (Петровский у.); *Акимов 1946*, с. 192, № 188 (Базарно-Карабулакский р-н); *Акимов 1946*, с. 192–193, № 190 (Вязовский р-н); *Песни Саратовского Поволжья*, с. 10 (6/м); *ИРЛИ*, колл. 156, п. 3, № 17 (6/м).

Ульяновская:

МГУ ФЭ 1980, т. 1, № 410 (6/м).

Башкирия:

Карпунин 1989, с. 106 (Кугарчинский р-н).

Тамбовская:

Архив автора, зап. в с. Павлодар Уваровского р-на в 1981 г. (1, 4, 6). *Кузнецов 1889* (1, 2, 7); *Земцовский 1970*, № 415 (1, 2, 3); *КОПС*, № 348; *КОПС*, № 352.

IV. Обращение к жаворонкам с просьбой прилететь, принести красную весну (теплое лето), унести зиму, ибо зима надоела и т. п.

Калужская:

МГУ ФП 1976, т. 2, № 24 (Сухиничский р-н).

Горьковская:

ГУ, колл. 13, ед. хр. 10, № 1 (7; Богородский р-н); ГУ, колл. 23, ед. хр. 46, № 3 (г. Лукояновск); ГУ, колл. 44, ед. хр. 4, № 52 (1, 2, 7; Починковский р-н).

Саратовская:

Минх 1890, с. 100 (б/м), *Акимова 1946*, с. 192, № 189 (1, 7; Балтайский р-н).

Пензенская:

Акимова 1946, с. 193, № 191 (б/м); *РЭМ*, д. 1369, л. 12 (Нижнеломовский у.).

КОПС, № 347 (7); *КОПС*, № 349; *КОПС*, № 350; *КОПС*, № 351; *КОПС*, № 353; *КОПС*, № 354.

V. Детские мотивы в составе «птичьих» закличек.**Калужская:**

Шереметева 1930, с. 40 («Жаворонки, жаворонки, дайте нам лето...»; Калужский у.); *Шереметева 1930*, с. 41 («Жаворонки, жаворонки, катитесь калесом...»; Калужский у.); *Шереметева 1930*, с. 47* (I + «Чувиль-виль-виль!» + «Весна красна! На чем пришла?»; Перемышльский у.); *Шереметева 1930*, с. 47–48* (I + «Жаворонок, жаворонок, вот твой брат!» + «Весна красна! На чем пришла?»; Перемышльский у.); *Шереметева 1930*, с. 50* («Чивиль, чивиль, жаворонок, вот твой дитенок» + III + «Весна красна! На чем пришла?»; Лихвинский у.); *Шереметева 1930*, с. 51 («Жаворонок, жаворонок, где твой брат?»; Лихвинский у.); *Шереметева 1930*, с. 53 («Жаваряточки, палубятачки, прилетайте к нам, у нас гости сидят...»; Мещовский у.); *Шереметева 1930*, с. 53* («Чувиль, чувиль, жаваронок...» + III; Перемышльский у.); *Шереметева 1930*, с. 58 («Жаваронки, жаваронки, где ваши дети?...»; Козельский у.); *Шереметева 1930*, с. 59 («Жаваранята, жаваранята, где вы бывали?...»; Перемышльский у.); *Шереметева 1930*, с. 59 («Жаваронки, жаваронки, где ваши дети?...»; Козельский у.); *Шереметева 1930*, с. 59 («Жаваронки, жаваронки, где ваши дети?...»; Мещовский у.); *Шереметева 1930*, с. 59 («Жаворонки, жаворонки, летите в Валваренки...»; Перемышльский у.); *Шереметева 1930*, с. 60 («Жаворонок, жаворонок, вот твой брат...»; Лихвинский у.); *Шереметева 1930*, с. 60 («Жаворонок, жаворонок, где твой дитенок?...»; Калужский у.); *Шереметева 1930*, с. 60 («Жаворонок, жаворонок, где твой дитенок?...»; Калужский у.); *РЭМ*, д. 547, л. 3 («Жаворонок, жаворонок, выгляни, выскочи...»; Мещерский у.); *МГУ ФП 1976*, т. 2, № 31 («Жаворонок, жаворонок, вот он

твой дитенок...»; Сухиничский р-н); МГУ, 1983, зима («Жаворонки, жаворонки, вылетите, вылетите...»; Куйбышевский р-н, д. Дегирево); МГУ ФЭ 1983, т. 1, № 4 («Жаворонки, жаворонки, вылетите, твои дети за лесом...»; Куйбышевский р-н); МГУ ФЭ 1983, т. 1, № 17 («Жаворонок, жаворонок, твои дети за лесом...»; Куйбышевский р-н); МГУ ФП 02:9798 («Жавороночек, жавороночек, где твой дитеночек?...»; Козельский р-н); МГУ ФП 1976, т. 10, № 50* («Чувиль, виль, виль, жавороночек» + «Весна красна! На чем пришла?...» + «Чувиль, виль, виль, куда летишь?...»; Ферзиковский р-н); МГУ ФП 1978, т. 3, № 69 («Жаворонок, жаворонок, вот твой брат!»; Ферзиковский р-н); МГУ ФП 1978, т. 11, № 164 («Чувиль, виль, виль, жаворонки летят...»; Ферзиковский р-н); МГУ ФП 1978, т. 12, № 133* («Чувиль, виль, виль, жавороночек...» + I; Ферзиковский р-н); МГУ ФП 1982, т. 1, № 130 («Кулик-жаворонок, полетел на домик...»; Хвастовичский р-н); МГУ ФП 1982, т. 1, № 131 («Кулик-жаворонок, полетел на воду...»; Хвастовичский р-н).

Ва. Детские заклички, обращенные к жаворонкам, с просьбой прилететь из-за моря, принести здоровье и др.

Шереметева 1930, с. 47 (Перемышльский у.); *Шереметева* 1930, с. 48 (Перемышльский у., 2 вар.); *Шереметева* 1930, с. 49 (Перемышльский у., 2 вар.); *Шереметева* 1930, с. 53 (Калужский у.); *Шереметева* 1929, с. 226 (Перемышльский у.); МГУ ФП 1964, т. 3, № 53 (Калужский р-н).

Тульская:

Шереметева 1930, с. 44 («Чувиль-виль-виль...»; Одолевский у.).

Орловская:

Попова 1962, с. 101* («Весна красна! На чем пришла?...» + «Кулики, жаворонки, прилетайте к нам в одонки...»; б/м); РЭМ, д. 1067, л. 13 («Кулик-жаворонок, полетел на одонок...»; Орловский у.); РЭМ, д. 1145, л. 4 («Жаворонок, жаворонок! Где ты? — Дома...»; Орловский у.).

Курская:

Данковская 19096, с. 173* («Весна красна! На чем пришла?...» + «Кулики, жаворонки, слетайтесь в одонки!»; Фатежский у.); *Резанова* 1901, с. 184 («Кулик-пататулик, сел на соломку...»; Обоянский у.); *Резанова* 1911, с. 184 («Кулик-самород, полетел на гарод...»; Суджанский у.); *Рутцен* 1912, с. 67–68* («Ой, кулички, живароначки, прилятита к нам у адоначки...» + «Весна красна! На чем пришла?...» + «Чувиль, виль, виль, чирис маря лител...»; Фатежский у.); *Булгаков* 1929, с. 64 («Ку-

лик, кулик, сел на дорожку...»; Саянский у.); ПА, с. Карманово («Кулик самарот палител на гарот...»).

Воронежская:

Ворошилин 1996, с. 19 (II + «Сорки, сорки, пекут жаворонки!»; Панинский р-н); *Ворошилин 1996*, с. 19 («Кулики, жаворонки, лятите в нам...» + II; Верхнемамоновской р-н).

Рязанская:

Ушаков 1896, с. 199* («Чувиль-виль-виль...» + I; Рязанский у.).

Московская:

Сорокин 1976, с. 25 («Кулик-самород, летит в огород...»; Лотошинский р-н); *ИРЛИ*, coll. 41, п. 20, № 27 («Чувиль-виль-виль...»; Старожиловский р-н).

Костромская:

Китицына 1927, с. 100 («Жаворонки, не клюйте мои ножки...»; Буйский у.; 2 вар.).

Горьковская:

ГУ, coll. 41, п. 1, № 31, № 10* (III + «Кулики, кулики, оставляйте пуд муки...»; Воскресенский р-н); ГУ, coll. 23, п. 6, ед. хр. 35, № 3* (III + «Мушки, принесите по вьюшке...»; Краснооктябрьский р-н).

ЛИТЕРАТУРА

Список сокращений, используемых в библиографии

- ГЕМБ — Гласник Етнографског музеја. Београд.
ЖС — Живая старина. СПб.; М.
ЗРГО — Записки имп. Русского географического общества по отделению этнографии. СПб.
КС — Киевская старина. Киев.
КСб — Курский сборник. Курск.
МУРЕ — Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів.
РФ — Русский фольклор. Л., СПб.
РВФ — Русский филологический вестник. Варшава.
СбНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София.
СБОРЯС — Сборник Отделения русского языка и словесности. СПб.
СВФ — Славянский и балканский фольклор. М.
СбХИФО — Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков.
СЕЗб — Српски етнографски зборник. Београд.
СЭ — Советская этнография. М.
ЭО — Этнографическое обозрение. М.
ЭС — Этнографический сборник. СПб.
ZWAK — Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków.

- Абрамов 1905 — *И. Абрамов*. Черниговские малороссы. Быт и песни населения Глуховского уезда (Этнографический очерк). СПб., 1905.
Агапкина 1992 — *Т. А. Агапкина*. Великопостная обрядность в традиционном календаре славянских народов // Образ мира в слове и ритуале. М., 1992, с. 74–93.
Агапкина 1995а — *Т. А. Агапкина*. Очерки весенней обрядности Полесья // Славянский и балканский фольклор. М., 1995, с. 21–107.
Агапкина 1995б — *Т. А. Агапкина*. Эротический аспект троицко-купальской обрядности // Русский эротический фольклор. М., 1995, с. 245–257.
Агапкина 1996 — *Т. А. Агапкина*. Концепт движения в обрядовой мифологии славян // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996, с. 213–254.
Агапкина 1998 — *Т. А. Агапкина*. Фольклорный текст в этнографическом контексте: словесные поединки, их формы и функции в весеннем обрядовом фольклоре славян // Славянские литературы. Культура и фольклор славянских народов. XII Международный съезд славистов (Краков, 1998). Доклады российской делегации / Отв. ред. С. В. Никольский. М., 1998, с. 439–454.
Агапкина 1999 — *Т. А. Агапкина*. Звуковой образ времени и ритуала (на материале славянской весенней обрядности) // Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999.

- Агапкина, Топорков 1986 — Т. А. Агапкина, А. Л. Топорков. К проблеме этнографического контекста календарных песен // Славянский и балканский фольклор. М., 1986, с. 76–87.
- Агапкина, Топорков 1989 — Т. О. Агапкина, О. Л. Топорков. Давній український обряд і пов'язана з тим пісня // Народна творчість та етнографія, 1989, № 4, с. 8–13.
- Акимов 1946 — Фольклор Саратовской области / Сост. Т. М. Акимов. Саратов, 1946, кн. 1.
- Акты исторические — Акты исторические, собранные и изданные Археологической комиссией. СПб., 1853, т. IV.
- Ангелова 1948 — Р. Ангелова. Село Радуил: Народопис и говор // Известия на семинара по славянската филология при университета в София. София, 1948, т. 8/9.
- Аникин 1970 — В. П. Аникин. Календарная и свадебная поэзия. М., 1970.
- Аничков 1903 — Е. В. Аничков. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. СПб., 1903, ч. 1.
- Антонијевић 1971 — Д. Антонијевић. Алексиначко Поморавље. Београд, 1971.
- Анфертьев 1979 — А. Н. Анфертьев. К истории мартовских обрядов в Греции // СЭ, 1979, № 1, с. 133–139.
- Анфертьев 1983 — А. Н. Анфертьев. Ареальное и историческое в исследовании календарной обрядности Восточной Европы (мартовские обряды) // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л., 1983, с. 191–198.
- Арандаренко 1849 — Н. Арандаренко. Записки о Полтавской губернии. Полтава, 1849, т. 2.
- Арнаутов 1943 — М. Арнаутов. Български народни празници. София, 1943.
- Афанасьев 1865, 1869 — А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865, т. 1; 1869, т. 3.
- Афанасьев 1984/1, 1985/3 — А. Н. Афанасьев. Народные русские сказки. М., 1984, т. 1; 1985, т. 3.
- Байбурин 1979 — А. К. Байбурин. «Строительная жертва» и связанные с нею ритуальные символы у восточных славян // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979, с. 155–161.
- Байбурин 1989 — А. К. Байбурин. Семiotические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989, с. 63–89.
- Байбурин 1993 — А. К. Байбурин. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.
- Байбурин, Левинтон 1984 — А. К. Байбурин, Г. А. Левинтон. К проблеме «у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов» // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984, с. 229–245.
- Балов 1901 — А. В. Балов. Очерки Пошехонья // ЭО, 1901, № 4, с. 81–135.
- Барсов 1872 — Е. В. Барсов. Причитанья Северного края. М., 1872, ч. 1.
- Барташэвіч 1985 — Г. А. Барташэвіч. Беларуская народная паэзія веснаваго цыкла і славянская фальклорная традыцыя. Мінск, 1985.
- Бахтин 1976 — В. С. Бахтин. Один из неучтенных песенных жанров // РФ, 1976, т. 16, с. 227–235.

- ВВКЗ — Быт великорусских крестьян-землепашцев / Авторы-составители Б. М. Фирсов, И. Г. Киселева. СПб., 1993.
- Безлай 1976 — Ф. Безлай. Немецкое *Himmel(reich)* и славянское **irij, vyrij* // Сов. славяноведение, 1976, № 5.
- Беновска-Събкова 1995 — М. Беновска-Събкова. Змеят в българския фолклор. София, 1995.
- Берман 1873 — И. Берман. Календарь по народным преданиям в Воложинском приходе Виленской губернии Опшмянского уезда // ЗРГО, 1873, т. 5, с. 1–44.
- Бернштам 1981 — Т. А. Бернштам. Обряд «крещение и похороны кукушки» // Сб. Музея антропологии и этнографии. Л., 1981, т. 37, с. 179–203.
- Бернштам 1983 — Т. А. Бернштам. Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в. Л., 1983.
- Бернштам 1984 — Т. А. Бернштам. Мяч в русском фольклоре и обрядовых играх // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984, с. 162–170.
- Бернштам 1988 — Т. А. Бернштам. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988.
- Бернштам, Лапин 1981 — Т. А. Бернштам, В. А. Лапин. Виноградье — песня и обряд // Русский Север. Л., 1981, с. 3–109.
- Бессонов 1868 — П. Бессонов. Детские песни. М., 1868.
- Бессонов 1871 — П. Бессонов. Белорусские песни, с подробными объяснениями их творчества и языка, с очерками народного обряда, обычая и всего быта. М., 1871.
- Блажес 1983 — В. В. Блажес. Коллективные прозвища и этнические эпитеты в жанрах русского фольклора Урала // П. И. Чайковский и Урал. Ижевск, 1983, с. 91–99.
- Богатырев 1971 — П. Г. Богатырев. Магические действия, обряды и верования Закарпатья // П. Г. Богатырев. Вопросы теории народного искусства. М., 1971, с. 167–296.
- Богданович 1877 — А. В. Богданович. Сборник сведений о Полтавской губернии. Полтава, 1877.
- Богданович 1895 — А. Е. Богданович. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Гродно, 1895.
- Босић 1996 — М. Босић. Годишни обичаји Срба у Војводини. Нови Сад, 1996.
- Боцяновский 1894 — В. Боцяновский. Веснянки, петривки и купальские песни // ЖС, 1894, № 1, с. 83–89.
- Булатова 1988 — А. Г. Булатова. Традиционные праздники и обряды народов Горного Дагестана в XIX — начале XX века. Л., 1988.
- Булгаков 1929 — Г. И. Булгаков. К вопросу об изучении саянских сел Курского края // Известия Курского общества краеведения, 1929, № 1/2, с. 61–64.
- Булгаковский 1890 — Д. Г. Булгаковский. Пинчуки: Этнографический сборник // ЗРГО, 1890, т. 13, вып. 3.
- Българска митология — Българска митология. Енциклопедичен речник. София, 1994.
- Бычко-Машко 1911 — И. Е. Бычко-Машко. Сборник народных песен, записанных в поселке Калюга-Комарно Рогознянской волости Кобринского уезда Гродненской губ. // СБОРЯС, 1911, т. 89, № 4, с. 1–61.

- Валенцова 1996 — *М. М. Валенцова*. Терминология словацкой и чешской календарной обрядности. Дис. ... канд. филол. наук. М., 1996. Рукопись.
- Василевич 1979 — *В. А. Василевич*. Восточнославянская юмористическая песня. Минск, 1979.
- Васильев 1895 — *А. Васильев*. Из народного веровања у Сврљигу // Босанска вила, 1895, год. 10, с. 74–75.
- Ведерникова 1991 — *Т. Ведерникова*. Этнография и праздничная культура народов Самарского края. Самара, 1991.
- Веселовский 1913 — *А. Н. Веселовский*. Эпические повторения как хронологический момент // *А. Н. Веселовский*. Собр. соч. СПб., 1913, т. 1, с. 86–129.
- Веселовский 1913а — *А. Н. Веселовский*. Три главы из исторической поэтики // *А. Н. Веселовский*. Собр. соч. СПб., 1913, т. 1, с. 226–484.
- Виноградов 1918 — *Г. С. Виноградов*. Материалы для народного календаря русского старожилого населения Сибири. Восточная Сибирь, Тулуновская волость, Нижнеудинский уезд, Иркутская губерния. Иркутск, 1918.
- Виноградов 1925 — *Г. С. Виноградов*. Детский фольклор и быт. Иркутск, 1925.
- Виноградова 1982 — *Л. Н. Виноградова*. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982.
- Виноградова 1989 — *Л. Н. Виноградова*. Фольклор как источник для реконструкции древней славянской духовной культуры // *Славянский и балканский фольклор*. М., 1989, с. 102–121.
- Виноградова 1993 — *Л. Н. Виноградова*. Функции приговоров в ритуалах славянских гаданий // *Традиционные культуры и среда обитания*. Тезисы. М., 1993, с. 112–117.
- Виноградова, Толстая 1990 — *Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая*. Мотив «уничтожения — проводов нечистой силы» в восточнославянском купальском обряде // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд*. М., 1990, с. 99–119.
- Виноградова, Толстая 1993 — *Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая*. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: структура текста // *Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных жанров*. М., 1993, с. 60–82.
- Владимиров 1896 — *П. В. Владимиров*. Введение в историю русской словесности. Киев, 1896.
- Власова 1995 — *М. Власова*. Новая Абевега русских суеверий. Иллюстрированный словарь. СПб., 1995.
- Вовчок, Маркович 1983 — *Фольклорні записи Марка Вовчка та Опанаса Марковича / Упор., передмова і прим. О. І. Дея*. Київ, 1983.
- Воронов 1972 — *В. С. Воронов*. О крестьянском искусстве. М., 1972.
- Ворошилин 1996 — *В. А. Ворошилин*. Встреча весны в селах Воронежской области // *ЖС*, 1996, № 4, с. 18–19.
- ВП — *Веснавья песні / Склад. Г. А. Барташэвіч, Л. М. Салавей*. Мінск, 1979 (БНТ).
- ВС — *Ветлужская сторона. Вып. 2 / Общая ред. А. В. Кулагиной*. Кострома, 1996.
- ВФ — *Вятский фольклор. Народный календарь / Под ред. А. А. Ивановой*. Котельнич, 1995.
- В. Щ. 1899 — *В. Щ.* Пища и питье крестьян-малороссов // *ЗО*, 1899, № 1–2.

- Гарэцкі, Ягораў 1928 — *М. Гарэцкі, А. Ягораў*. Народныя песні з малёдыямі // Беларуская этнографія ў доследах і матер'ялах. Менск, 1928, кн. 4.
- Генчев 1968 — *Ст. Генчев*. Към проучването на различията между обичаите при погребение от двете страни на ятовата говорна граница в Северна България // Известия на Етнографски Институт с музей, 1968, кн. 9, с. 169–198.
- Георгиева 1990 — *Ив. Георгиева*. Светът, от който идват децата // Българска етнография, 1990, № 1, с. 6–10.
- Гильтебрандт 1866 — Сборник памятников народного творчества в Северо-Западном крае / Под ред. П. А. Гильтебрандта. Вильна, 1866, вып. 1.
- Гілевіч 1973 — Песні сямі вёсак: Традыцыйная народная лірыка Міншчыны / Уклад. і рэд. Н. Гілевіча. Мінск, 1973.
- Гілевіч 1974 — Песні народных свят і абрадаў / Уклад. і рэд. Н. Гілевіча. Мінск, 1974.
- Глаголев 1821 — [А. Глаголев.] Старинные хороводные праздники // Вестник Европы, 1821, ч. 115, № 3, с. 192–201.
- Гнатюк 1909 — *В. Гнатюк*. Гаївкі // МУРЕ, 1909, т. 12.
- Гнедич 1915 — *П. А. Гнедич*. Материалы по народной словесности Полтавской губернии. Роменский уезд. Полтава, 1915, вып. 1.
- Головацкий 1878/2, 1878/4 — *Я. Ф. Головацкий*. Народные песни Галицкой и Угорской Руси. М., 1878, ч. 2, 4 (ч. 3, отд. 2).
- Горбунов 1996 — *Б. В. Горбунов*. Игра в «войну» в народной традиции (по материалам Рязанского края) // ЖС, 1996, № 4, с. 11–12.
- Гошовский 1971 — *В. Л. Гошовский*. У истоков народной музыки славян: Очерки по музыкальному славяноведению. М., 1971.
- Грбић 1909 — *С. Грбић*. Српски народни обичаји из среза Бољевачког // СЕЗБ, 1909, књ. 14.
- Гребенарова 1989 — *С. Гребенарова*. Заговезни — Тодоровден като преходен период в народния календар // Исторични преглед. София, 1989, т. 45, № 1, с. 55–71.
- Гринченко 1899 — *Б. Д. Гринченко*. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Песни. Чернигов, 1899, вып. 3.
- Громыко 1991 — *М. М. Громыко*. Мир русской деревни. М., 1991.
- Грушевський 1993 — *М. Грушевський*. Історія української літератури. Київ, 1993, т. 1.
- ГУ — Фольклорный архив историко-филологического факультета Нижегородского (б. Горьковского) гос. университета. Нижний Новгород.
- Гуменюк 1963 — *А. Гуменюк*. Народне хореографічне мистецтво України. Київ, 1963.
- Гура 1984 — *А. В. Гура*. Заяц // Этнолингвистический словарь славянских древностей: Проект словника. Предварительные материалы. М., 1984, с. 129–149.
- Гура 1993 — *А. В. Гура*. Вербальная имитация голосов животных в славянском фольклоре // Славянское и балканское языкознание. М., 1993, с. 132–151.
- Гура 1997 — *А. В. Гура*. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

- Гусев 1986 — В. Е. Гусев. Вождение «стрелы» («сулы») в Восточном Полесье / Славянский и балканский фольклор. М., 1986, с. 63–75.
- Данилов 1904 — В. Данилов. Песни села Андреевка Нежинского уезда. Киев, 1904.
- Данковская 1909а — Р. С. Данковская. Малорусские обрядовые печения Курской губернии // ЭО, 1909, № 1.
- Данковская 1909б — Р. С. Данковская. «Кулик» и «лестничка» — обрядовые печения Фатежского уезда // ЭО, 1909, № 2–3, с. 173–174.
- Дей 1963 — О. І. Дей. Ігри та пісні: Весняно-літня поезія трудового року / Упор., передмова і примітки О. І. Дея. Київ, 1963.
- Дей 1967 — О. І. Дей. Пісенний гумор українського народу // Жартівливі пісні. Київ, 1967, с. 9–51.
- Дембовецкий 1882 — А. С. Дембовецкий. Опыт описания Могилевской губернии. Могилев, 1882.
- Дикарев 1905 — М. Дикарев. Народный календар Валуйского повіту (Борисівської волости) у Вороніжчині // МУРЕ, 1905, т. 6, с. 113–204.
- Дикарев 1918 — М. Дикарев. Збірки сільської молодіжі на Україні // МУРЕ, 1918, т. 18.
- Дмитриев 1869 — М. А. Дмитриев. Собрание песен, сказок, обрядов и обычаев крестьян Северо-западного края. Вильна, 1869.
- Дмитриева 1975 — С. И. Дмитриева. Географическое распространение былины: По материалам конца XIX — начала XX в. М., 1975.
- Добровольский 1894, 1903 — В. Н. Добровольский. Смоленский этнографический сборник. Ч. 2, 4 // ЗРГО, 1894, т. 23, вып. 1; 1903, т. 27.
- Добровольский 1903а — В. Н. Добровольский. Различия в верованиях и обычаях белорусов и великорусов Смоленской губернии // ЖС, 1903, № 4, с. 470–475.
- Добровольский 1905 — В. Н. Добровольский. Песни Дмитровского уезда Орловской губернии // ЖС, 1905, № 3–4, с. 290–214.
- Добровольский 1906 — В. Н. Добровольский. Культ зернового хлеба в поверьях крестьян Рязанской губернии // Известия ОРЯС, 1906, т. 9, кн. 4, с. 109–128.
- Добровольский 1914 — В. Н. Добровольский. Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.
- Добруджа — Добруджа: Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.
- Довнар-Запольский 1893 — М. В. Довнар-Запольский. Заметки по белорусской этнографии // ЖС, 1893, вып. 2, с. 283–296.
- Довнар-Запольский 1894 — М. В. Довнар-Запольский. Заметки по белорусской этнографии // ЖС, 1894, вып. 1, с. 108–114.
- Довнар-Запольский 1895 — М. В. Довнар-Запольский. Белорусское Полесье. Сборник этнографических материалов. Вып. 1. Песни пинчуков. Киев, 1895.
- Доманицький 1912 — В. Доманицький. Народний календар в Ровенській повіті Волинської губернії // МУРЕ, 1912, т. 15, с. 62–88.
- Дорохова 1988 — Е. А. Дорохова. О специфике интонирования обрядовых напевов в связи с их формой // Фольклор: Проблемы сохранения, изучения, пропаганды. М., 1988, с. 100–103.
- Драгоманов 1876 — М. Драгоманов. Малорусские народные предания и рассказы. М., 1876.

- Ворђевић 1958 — *Д. Ворђевић*. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958.
- ЕБ — Етнографія на България. София, 1985. Т. 3. Духовна култура.
- ЕКЗ 1 — Етно-културолошки зборник. Сврљиг, 1995, кн. 1.
- Елатов 1966 — *В. И. Елатов*. Ритмические основы белорусской народной музыки. Минск, 1966.
- Елатов 1977 — *В. И. Елатов*. Песни восточнославянской общности. Минск, 1977.
- Елеонская 1994 — *Е. Н. Елеонская*. Сказка, заговор и колдовство в России. Сборник трудов. М., 1994.
- Енговатова 1996 — *М. А. Енговатова*. Пасхальный тропарь «Христос воскрес» в народной песенной традиции западных русских территорий // Экспедиционные открытия последних лет. СПб., 1996, с. 72–87.
- Еремина 1991 — *В. И. Еремина*. Ритуал и фольклор. Л., 1991.
- Журавлев 1994 — *А. Ф. Журавлев*. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. М., 1994.
- Забылин 1880 — *М. Забылин*. Русский народ: Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880.
- Завойко 1914 — *Г. К. Завойко*. Верования, обряды и обычаи великоруссов Владимирской губернии // ЭО, 1914, № 3/4, с. 81–179.
- Зайченко 1994 — *В. Зайченко*. Весілля на Чернігівщині // Родовід, 1994, № 9, с. 50–56.
- Зеленин 1914, 1915 — *Д. К. Зеленин*. Описание рукописей ученого архива имп. Русского географического общества. Пг., 1914, т. 1; 1915, т. 2.
- Зеленин 1933 — *Д. К. Зеленин*. Тотемический культ деревьев у русских и белорусов // Известия АН, 7-я серия, отд-ние обществ. наук, 1933, № 6, с. 591–629.
- Зеленин 1991 — *Д. К. Зеленин*. Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Зеленин 1994 — *Д. К. Зеленин*. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. М., 1994.
- Зеленин 1995 — *Д. К. Зеленин*. Очерки русской мифологии. М., 1995.
- Земцовский 1970 — Поэзия крестьянских праздников / Сост. И. И. Земцовского. Л., 1970.
- Земцовский 1971 — *И. И. Земцовский*. Жанр, функция, система // Сов. музыка, 1971, № 1, с. 24–32.
- Земцовский 1975 — *И. И. Земцовский*. Мелодика календарных песен. Л., 1975.
- Земцовский 1983 — *И. И. Земцовский*. К теории жанра в фольклоре // Сов. музыка, 1983, № 4.
- Зернова 1932 — *А. В. Зернова*. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском уезде // СЭ, 1932, № 3, с. 15–51.
- Зімовыя песні — Зімовыя песні. Калядкі і шчадроўкі. Мінск, 1975.
- ЗК — Земляробчы каляндар (Абрады і звычаі). Мн., 1990 (БНТ).
- Золотарев 1964 — *А. М. Золотарев*. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.
- Иванов В. 1968 — *В. В. Иванов*. Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний // Сов. археология, 1968, № 4.
- Иванов В. 1971 — *В. В. Иванов*. Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1971.

- Иванов В. 1972 — В. В. Иванов. Об одном типе архаичных знаков искусства и пиктографии // Ранние формы искусства. М., 1972, с. 105–148.
- Иванов П. 1907 — П. В. Иванов. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии // СбХИФО, 1907, кн. 17.
- Иванов, Топоров 1965 — В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965.
- Иванов, Топоров 1974 — В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Ивашнева 1976 — Л. Л. Ивашнева. О взаимосвязи календарной и свадебной поэзии // РФ, 1976, т. 16, с. 191–200.
- Ивлева 1996 — Л. М. Ивлева. «Весна» — «лето» в системе весенней календарной обрядности Рязанщины // Экспедиционные открытия последних лет. СПб., 1996, с. 88–96.
- ИИФЭ — Рукописный архив Института искусствоведения, фольклора и этнографии. Киев. Ф. 1. «Этнографическая комиссия».
- ИРЛИ — Рукописный архив Отдела фольклора Института русской литературы РАН (Пушкинский Дом). СПб.
- Иродиюнов 1778 — П. Иродиюнов. Исторические, географические и политические известия до г. Торопца и его округа касающиеся. СПб., 1778.
- Кабакова 1989 — Г. И. Кабакова. Терминология восточнороманской календарной обрядности в сопоставлении со славянской. Дисс.... канд. филол. наук. М., 1989. Рукопись.
- Кабашников 1982 — К. П. Кабашников. О современном состоянии календарной обрядовой поэзии в Белоруссии (по материалам экспедиций 1975–1978 гг.) // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982, с. 253–263.
- Календарные обычаи Восточной Азии — Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М., 1989.
- Калуцков, Иванова и др. 1998 — В. Н. Калуцков, А. А. Иванова, Ю. А. Давыдова, Л. В. Фадеева, Е. А. Родионов. Культурный ландшафт Русского Севера: Пинежье, Поморье. М., 1998.
- Каминский 1902 — В. Каминский. Материалы для характеристики говоров Подольской губернии // ЖС, 1902, № 1, с. 75–96.
- Камінський 1927 — В. Камінський. Свято Купала на Волинському Полісі // Етнографічний вісник. Київ, 1927, кн. 5.
- Карпухин 1989 — И. Е. Карпухин. Календарные обрядовые песни Кугарчинского района Башкирии // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1989, с. 101–108.
- Квитка 1971а — К. В. Квитка. Заметка о происхождении русской песни про татарский полон // К. В. Квитка. Избр. труды. М., 1971, т. 1, с. 61–72.
- Квитка 1971б — К. В. Квитка. Ладовые системы в музыке славян и соседних народов // К. В. Квитка. Избр. труды. М., 1971, т. 1, с. 250–350.
- Кёйпер 1986 — Ф. Б. Я. Кёйпер. Труды по ведийской мифологии. М., 1986.
- Кепов 1936 — И. Кепов. Народнописни, животописни и езикови материали от с. Бобошево — Дупнишко // СбНУ, 1936, т. 42, с. 1–288.
- Киреевский 1911 — Песни, собранные П. В. Киреевским. Новая серия / Под ред. В. Ф. Миллера и М. Н. Сперанского. М., 1911. Вып. 1. Песни обрядовые.

- Китицына 1927 — *Л. Китицына*. Хлеб. Из материалов по народному питанию Костромского края // Труды Костромского общества по изучению местного края. Этнографический сборник. Кострома, 1927, вып. 41, с. 92-102.
- Китова 1976 — *С. Китова*. Традиционная и современная поэзия весенне-летних календарных обрядов Волынского Полесья. АҚД. Киев, 1976.
- Климчук 1995 — *Ф. Д. Климчук*. Духовная культура полесского села Симоновичи // Славянский и балканский фольклор. М., 1995, с. 335-382.
- Ковалева 1976 — *Р. М. Ковалева*. Белорусские кустовые песни. АҚД. Минск, 1976.
- Коломийченко 1918 — *Ф. Коломийченко*. Сільські забави в Чернігівщині // МУРЕ, 1918, т. 18, с. 123-141.
- Колпакова 1962 — *Н. П. Колпакова*. Русская народная бытовая песня. М.; Л., 1962.
- КОПС — Календарно-обрядовая поэзия сибиряков / Сост. Ф. Ф. Болонев, М. Н. Мельников. Новосибирск, 1981.
- Коринфский 1901 — *А. А. Коринфский*. Народная Русь: Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. М., 1901.
- Косич 1901 — *М. Н. Косич*. Литвино-белорусы Черниговской губернии, их быт и песни // ЖС, 1901, № 2, с. 221-260.
- Костић 1969 — *П. Костић*. Годишњи обичаји у Неготинској Крајини // ГЕМБ, 1968-1969, књ. 31-32, с. 363-396.
- Костић 1975 — *П. Костић*. Годишњи обичаји у околини Бора // ГЕМБ, 1975, књ. 38, с. 171-194.
- Костић 1978 — *П. Костић*. Годишњи обичаји у околини Зајечара // ГЕМБ, 1978, књ. 42, с. 399-441.
- Костић 1993 — *П. Костић*. Годишњи обичаји // ГЕМБ, 1993, књ. 57, с. 227-256.
- Костомаров 1843 — *Н. И. Костомаров*. Об историческом значении русской народной поэзии. Харьков, 1843.
- Костомаров 1859 — *Н. И. Костомаров*. Народные песни, собранные в западной части Волынской губернии // *Д. Мордовцев*. Малорусский литературный сборник. Саратов, 1859, с. 179-353.
- Костылев 1884 — *В. Костылев*. Песни крестьян с Краснозагорья Рославльского у. Смоленской губ. // РФВ, 1884, т. 12, с. 55-61.
- Котикова 1966 — *Н. Л. Котикова*. Народные песни Псковской области. М., 1966.
- КП — Купальські і п'ятроўскія песні / Уклад. А. С. Ліса, С. Т. Асташэвіч. Мінск, 1985.
- Кравченко 1911 — *В. Г. Кравченко*. Этнографические материалы, собранные в Волынской и соседних с ней губерниях // Труды Общества исследователей Волыни. Житомир, 1911, т. 5.
- Кравченко 1920 — *В. Кравченко*. Звичаї в селі Забрідді Житомирського повіту на Волині. Житомир, 1920.
- Краков 1913 — *А. Я. Краков*. Насмешливые песни купальского цикла // Вестник Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1913, вып. 4, с. 50-60.
- Красноженова 1914 — *М. В. Красноженова*. Из народных обычаев д. Покровки (Томской губернии) // Известия Красноярского подотдела Вост.-Сибир. отдела РГО. Красноярск, 1914, т. 2, вып. 6, с. 67-116.
- Крачковский 1874 — *Ю. Крачковский*. Быт западнорусского селянина. М., 1874.

- Кремлева 1993 — *И. А. Кремлева*. Похоронно-поминальные обряды у русских: традиции и современность // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993, с. 8–47.
- Круглов 1982 — *Ю. Г. Круглов*. Русские обрядовые песни. М., 1982.
- Кузнецов 1889 — *А. Кузнецов*. Встреча весны у крестьян Оренбургского у. // Оренбургский листок, 1889, № 11.
- Курочкин 1982 — *А. В. Курочкин*. Растительная символика календарной обрядности украинцев // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982, с. 138–162.
- Курочкин 1996 — *А. В. Курочкин*. Ритуальные поединки ряженых на Украине // ЖС, 1996, № 4, с. 21–23.
- Курские песни — Курские народные песни / Сост. П. Бульбанюк, П. Лебедев. Курск, 1962.
- Кутельмах 1995 — *К. Кутельмах*. Прадавня основа в календарній обрядовості українців Карпат // Народознавчі зошити, 1995, № 4, с. 204–209.
- Лапин 1995 — *В. Лапин*. Русский музыкальный фольклор и история. М., 1995.
- Лапин, Белоненко 1968 — *В. Лапин, А. Белоненко*. Песни родины Глиники // Сов. музыка, 1968, № 4, с. 112–116.
- Леонова 1975 — *Т. Г. Леонова*. Фольклорный репертуар сибирских сел с разным составом населения // Фольклор и литература Сибири. Омск, 1975, вып. 2, с. 23–44.
- Ліс 1974 — *А. С. Ліс*. Купальськія пісні. Мінск, 1974.
- Логинов 1993 — *К. К. Логинов*. Материальная культура и производственно-бытовая магия Заонежья. СПб., 1993.
- Лукиянова 1972 — *Т. П. Лукиянова*. О некоторых старинных обрядах на Брянщине // СЭ, 1972, № 2.
- Макаренко 1913 — *А. Макаренко*. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. Восточная Сибирь. Енисейская губерния // ЗРГО, 1913, т. 36.
- Максимов 1912 — *С. В. Максимов*. Крестная сила // *С. В. Максимов*. Собр. соч. СПб., 1912, т. 17, с. 3–238.
- Максимович 1877 — *М. А. Максимович*. Дни и месяцы украинского селянина // *М. А. Максимович*. Собр. соч. Киев, 1877, т. 2, с. 463–524.
- Малевич 1907 — *С. Малевич*. Белорусские народные песни // СБОРЯС, 1907, т. 82, № 5, с. 1–194.
- Малинка 1898 — *А. С. Малинка*. Этнографические мелочи (Из местечка Веркиевка Нежинского у. Черниговской губ.) // ЭО, 1898, № 1, с. 159–162.
- Мальцев 1989 — *Г. И. Мальцев*. Традиционные формулы русской народной обрядовой лирики. Л., 1989.
- Мансуров 1929, 1930 — *А. А. Мансуров*. Описание рукописей Этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Вып. 2, 3 // Труды Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1929, вып. 22; 1930, вып. 26.
- Маринов 1914 — *Д. Маринов*. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914.
- Маринов 1984 — *Д. Маринов*. Избрани произведения в два тома. София, 1984, т. 2.
- Маркевич 1860 — *Н. Маркевич*. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. Киев, 1860.

- Машкин 1862 — *А. С. Машкин*. Быт крестьян Курской губернии Обоянского уезда // ЭС, 1862, вып. 5, с. 1–119.
- Машкин 1902 — *А. С. Машкин*. Песни, собранные в г. Обояни и его уезде // КСб, 1902, вып. 3, с. 1–69.
- Машкин 1903 — *А. С. Машкин*. Приметы и предрассудки обоянских простолюдинов // КСб, 1903, вып. 3, с. 65–74.
- МГУ ФЭ, ФП — Рукописный архив кафедры русского устного народного творчества филологического факультета Московского государственного университета. Материалы фольклорных экспедиций (ФЭ) и фольклорных практик (ФП).
- Мельников 1970 — *М. Н. Мельников*. Русский детский фольклор Сибири. Новосибирск, 1970.
- Метлинский 1854 — *А. Метлинский*. Народные южнорусские песни. Киев, 1854.
- Мијатовић 1907 — *С. М. Мијатовић*. Обичаји српскога народа из Левча и Темнића // СЕЗб, 1907, књ. 7.
- Миков 1985 — *Л. Миков*. Първомартенска обредност. Български празници и обичаи. София, 1985.
- Миков 1990 — *Л. Миков*. Български великденски обреден фолклор. София, 1990.
- Милићевић 1894 — *М. Милићевић*. Живот Срба селјака. Београд, 1894 (СЕЗб, 1894, књ. 1).
- Милорадович 1897 — *В. П. Милорадович*. Народные обряды и песни Лубенского уезда, Полтавской губернии, записанные в 1888–1895 г. // СбХИФО, 1897, кн. 10, с. 1–223.
- Милутиновић 1967/1968 — *В. Милутиновић*. Обредна пецива у Војводини // Гласник етнографског института. Београд, 1967/1968, књ. 16/18, 1971, с. 125–159.
- Минх 1890 — *А. П. Минх*. Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки Саратовской губернии, собранные в 1861–1888 гг. // ЗРГО, 1890, т. 19, вып. 2, с. 1–152.
- Митрофанова 1968 — Загадки / Изг. подг. В. В. Митрофанова. Л., 1968.
- Мишанич 1976 — *С. В. Мишанич*. Народопісенний репертуар одного села // Пісні Поділля: Записи Насті Присяжнюк в селі Погребище. 1920–1970 рр. Київ, 1976, с. 7–52.
- МНМ 1 — Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1980, т. 1.
- Можейко 1971 — *З. Я. Можейко*. Песни Белорусского Полесья. Село Тонеж. Минск, 1971.
- Можейко 1983 — *З. Я. Можейко*. Песни Белорусского Полесья. М., 1983, вып. 1.
- Можейко 1985 — *З. Я. Можейко*. Календарно-песенная культура Белоруссии: Опыт системно-типологического исследования. Минск, 1985.
- Морачевич 1853 — *И. Морачевич*. Село Кобылья Волынской губернии Новоград-Волынского уезда // ЭС, 1853, вып. 1, с. 294–313.
- Морозов, Слепцова 1993 — *И. А. Морозов, И. С. Слепцова*. Праздничная культура Вологодского края. Ч. 1. Святки и Масленица. М., 1993.
- Московский фольклор — Фольклорные сокровища Московской земли. Обряды и обрядовый фольклор. М., 1997.
- Народные песни в записях Руданского — Українські народні пісні в записах Степана Руданського / Упор. Н. С. Шумати. Київ, 1972.

- Народные песни Днепровой Чайки — Народні пісні з голосу Дніпрової Чайки та в її записах / Упор. О. І. Дея та В. Г. Пінчука. Київ, 1974.
- Науменко 1981 — Жаворонущки: Русские песни, прибаутки, скороговорки, считалки, сказки, игры / Сост. Г. М. Науменко. М., 1981, вып. 2.
- Невская 1992 — Л. Г. Невская. Пестрое в балто-славянском: Семантика и типология // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992, с. 88–101.
- Неклюдов 1979 — С. Ю. Неклюдов. О кривом оборотне (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива) // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979, с. 133–141.
- Некрылова 1991 — Круглый год: Русский земледельческий календарь / Сост. А. Ф. Некрылова. М., 1991.
- Никитина 1982 — С. Е. Никитина. Устная традиция в народной культуре русско-го населения Верхокамья // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. М., 1982, с. 91–127.
- Никифоровский 1897 — Н. Я. Никифоровский. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
- Николаева, Чернецов 1991 — Т. В. Николаева, А. В. Чернецов. Древнерусские амулеты-змеевики. М., 1991.
- Николић 1910 — В. Николић. Из Лужнице и Нишаве // СЕЗБ, 1910, књ. 16.
- Никольский 1956 — Н. М. Никольский. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Минск, 1956.
- Н-лов 1891 — Н. Н. Н-лов. Праздник Благовещения // ЭО, 1891, № 4, с. 187–189.
- Новиков 1988 — Ю. А. Новиков. Точку ставить рано... (О концепции новгородского происхождения русской былинной традиции) // Фольклор. Проблемы историзма. М., 1988, с. 19–41.
- Носович 1870 — И. И. Носович. Словарь белорусского наречия. СПб., 1870.
- Носович 1873 — И. И. Носович. Белорусские песни // ЗРГО, 1873, т. 5, с. 45–280.
- Обрядовая поэзия Пинежья — Обрядовая поэзия Пинежья / Под ред. Н. И. Савушкиной. М., 1980.
- Онуфриев 1903 — М. Онуфриев. Детские игры у белорусов (Быховского уезда) // Могилевская старина, 1903, вып. 3, с. 88–94.
- Ошуркевич 1970 — Пісні з Волині / Упор. О. Ф. Ошуркевич. Київ, 1970.
- ПА — Полесский архив Института славяноведения и балканистики РАН. М.
- Павлова В. 1955 — В. Павлова. Русское народно-поэтическое творчество в Татарской АССР. Казань, 1955.
- Павлова Г. 1969 — Г. Павлова. Народные песни Смоленской области, напетые А. И. Глинкиной. М., 1969.
- Пантелић 1974 — Н. Пантелић. Етнолошка грађа из Буцака // ГЕМБ, 1974, књ. 37, с. 179–228.
- Пассек 1840 — В. Пассек. Веснянки // В. Пассек. Очерки России. М., 1840, кн. 5, с. 146–187.
- Пашина 1986 — О. А. Пашина. Календарные песни весенне-летнего цикла юго-восточной Белоруссии // Славянский и балканский фольклор. М., 1986, с. 44–55.

- Пашина 1989 — О. А. Пашина. Календарные песни: Проблемы ареального исследования // РФ, 1989, с. 38–50.
- Пашина 1995 — О. А. Пашина. Календарный цикл в северо-западных селах Сумщины // Славянский и балканский фольклор. М., 1995, с. 230–250.
- Пашина 1996 — О. А. Пашина. Календарно-песенная система лесных сел восточной Брянины // Полісся: мова, культура, історія. Київ, 1996, с. 438–443.
- Песни Саратовского Поволжья — Песни, сказки, частушки Саратовского Поволжья / Сост. Т. М. Акимова, В. К. Архангельская. Саратов, 1969.
- Петров 1871 — Н. Петров. О народных праздниках в юго-западной России // Труды Киевской духовной академии. Киев, 1871, № 12, с. 337–367.
- Петровић 1948 — А. Петровић. Живот и обичаји народни у Грузи // СЕЗБ, 1948, књ. 58.
- Пісні Поділля — Пісні Поділля: Записи Насті Присяжнюк в селі Погребище. 1920–1970 рр. Київ, 1976.
- Пловдивски кр. — Пловдивски край. София, 1986.
- Полесский сборник — Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983.
- Попов В. 1994 — В. Попов. Историческите корени на два типа народни игри // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1994, т. 2, с. 170–226.
- Попов Р. 1989 — Р. Попов. Към характеристиката на българските народни вървания, свързани с периодите на преход към зимата и пролетта // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1989, т. 1, с. 52–74.
- Попова 1962 — Т. В. Попова. Русское народное музыкальное творчество. В 2-х т. М., 1962.
- Попович 1977 — Ю. В. Попович. Календарная обрядность // Молдаване. Кишинев, 1977.
- Потанин 1864 — Г. Н. Потанин. Юго-западная часть Томской губернии в этнографическом отношении // ЭС, 1864, вып. 6, с. 1–154.
- Потебня 1883, 1887 — А. А. Потебня. Объяснение малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1883, т. 1; 1887, т. 2.
- Потебня 1989 — А. А. Потебня. Слово и миф. М., 1989.
- ППГ — Пахаванні. Памінкі. Галашэнні. Мінск, 1986.
- Причитания — Причитания / Вступ. статья и примеч. К. В. Чистова. Л., 1960.
- Пропп 1986 — В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
- Пропп 1995 — В. Я. Пропп. Русские аграрные праздники. Л., 1995.
- ПСРЛ 2, 3 — Полное собрание русских летописей. СПб., 1843, т. 2; 1841, т. 3.
- Путилов 1976 — Б. Н. Путилов. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976.
- Путилов 1994 — Б. Н. Путилов. Фольклор и народная культура. СПб., 1994.
- Пушкина 1970 — С. Пушкина, В. Григоренко. Приокские народные песни. М., 1970.
- Радченко Е. 1929 — Е. С. Радченко. Село Бужарово Воскресенского района Московского округа (Монографическое описание деревни) // Труды Общества изучения Московской области. М., 1929, вып. 3.
- Радченко З. 1888 — З. Радченко. Гомельские народные песни (белорусские и малорусские). Записаны в Дятловицкой волости Гомельского уезда Могилевской губернии // ЗРГО, 1888, т. 13, вып. 2.

- РАМ — Фольклорный архив Кабинета народной музыки Российской академии музыки им. Гнесиных. М.
- Резанова 1901 — *Е. И. Резанова*. Материалы к этнографии Курской губернии: Детские игры. Поверья // КСб, 1901, вып. 1, с. 177–184.
- Резанова 1902 — *Е. И. Резанова*. Этнографические материалы // КСб, 1902, вып. 3, с. 5–109.
- Резанова 1911 — *Е. И. Резанова*. Материалы по этнографии Курской губернии // Труды Курской губернской ученой архивной комиссии. Курск, 1911, вып. 1, с. 172–249.
- Ріпечський 1918 — *О. Ріпечський*. Парубочі й дівочі звичаї в селі Андріяшівці на Полтавщині // МУРЕ, 1918, т. 18, с. 155–169.
- Родопи — Родопи. Традиційна народна духовна культура и соціально-нормативна культура. София, 1994.
- Розенфельд 1904 — *А. А. Розенфельд*. Белорусские народные песни // СБОРЯС, 1904, т. 77, № 3.
- Розов 1978 — *А. Н. Розов*. Песни русских зимних календарных праздников: Проблемы классификации колядок. Дис. ... канд. филол. наук. Л., 1978, т. 1. Рукопись.
- Романов 1885, 1912 — *Е. Р. Романов*. Белорусский сборник. Киев, 1885, вып. 1 и 2; Вильна, 1912, вып. 8 и 9.
- Романов 1911 — *Е. Р. Романов*. Материалы по этнографии Гродненской губернии. Вильна, 1911, вып. 1.
- Рубец 1872 — *А. И. Рубец*. Двести шестнадцать народных украинских напевов. М., 1872.
- Рубцов 1962 — *Ф. А. Рубцов*. Смысловое значение кадансов в календарных напевах // Вопросы теории и эстетики музыки. Л., 1962, вып. 1, с. 124–147.
- РС 1993 — Русский Север. СПб., 1993.
- Русский фольклор в Литве — Русский фольклор в Литве / Исслед. и публ. Н. К. Митропольской. Вильнюс, 1975.
- Рутцен 1912 — *В. Н. фон Рутцен*. Народные песни, записанные в с. Покровском Фатежского у. Курской губернии // КСб, 1912, вып. 7, с. 31–68.
- РЭМ — Российский этнографический музей (Тенишевское бюро). Архив. Ф. 1, оп. 7.
- Рябинин 1981 — *Е. А. Рябинин*. Зооморфные украшения Древней Руси X–XIV вв. Л., 1981.
- Сахаров 1849 — *И. П. Сахаров*. Сказания русского народа. СПб., 1849, т. 2, кн. 7. Народный дневник. Праздники и обычаи.
- Сборник ответов — Сборник ответов на вопросы по литературоведению. IV Международный съезд славистов. М., 1958.
- Свирелина 1880 — *К. Свирелина*. Народные обычаи в некоторых селах Владимирской губернии // РФВ, 1880, т. 4, с. 119–125.
- Свитова 1966 — *К. Свитова*. Народные песни Брянской области. М., 1966.
- СД 1995 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995, т. 1.
- Селиванов 1902 — *В. В. Селиванов*. Год русского земледельца // *В. В. Селиванов*. Собр. соч. Владимир, 1902, т. 2, с. 1–147.
- Сементовский 1843 — *К. Сементовский*. Замечания о праздниках у малороссиян // Маяк, 1843, т. 11, с. 1–44.

- Сербов 1915 — *И. А. Сербов*. Белорусы-сакуны: Краткий этнографический очерк. Пг., 1915.
- Сержпутоўскі 1930 — *А. Сержпутоўскі*. Прымхі і забабоны беларусаў-паляшукі // Беларуская этнографія ў досьледах і матер'ялах. Менск, 1930, кн. 7.
- Синявский 1862 — *Н. Синявский*. Март месяц у белских крестьян Смоленской губернии // Смоленские губ. вед., 1862, № 15, с. 128.
- Слащев 1992 — *В. В. Слащев*. Сравнительная характеристика персонажей украинской народной демонологии и демонологических народных персонажей сербов, черногорцев, хорватов и муслиман. Словарь демонологических персонажей. МГУ, 1992. Дипломная работа. Рукопись.
- Слепцова 1996 — *И. С. Слепцова*. Весенние «жаворожки» Шадского района Рязанщины // Народное творчество, 1996, № 1, с. 29–30.
- СМР — *Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић*. Српски митолошки речник. Београд, 1970.
- Смусин 1979 — *Л. С. Смусин*. К вопросу о спиралевидных мотивах в русском печенье // СЭ, 1979, № 5, с. 123–128.
- Снегирев 1838 — *И. М. Снегирев*. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1838, вып. 3.
- Соболевский 1895, 1902 — *А. И. Соболевский*. Великорусские народные песни. СПб., 1895, т. 1; 1902, т. 7.
- Соколов М. 1916 — *М. Е. Соколов*. Обряды и поверья великороссов Саратовской губернии // Труды Саратовской ученой архивной комиссии. Саратов, 1916, вып. 33, с. 97–105.
- Соколов Ю. 1938 — *Ю. М. Соколов*. Русский фольклор. М., 1938.
- Соколова 1979 — *В. К. Соколова*. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов: XIX — начало XX в. М., 1979.
- Соколова 1982 — *В. К. Соколова*. Заклинания и приговоры в календарных обрядах // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982, с. 11–24.
- Сорокин 1976 — Фольклор Московской области. Вып. 1 / Сост. В. Б. Сорокин. М., 1976.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. Л., 1965–, т. 1–.
- Стихи духовные — Стихи духовные / Сост. Ф. М. Селиванова. М., 1991.
- Стоглав — Стоглав. СПб., 1863.
- Страхов 1983 — *А. Б. Страхов*. Полесское *буськовы лапы, галепя* // Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983, с. 205–212.
- Страхов 1986/1, 2 — *А. Б. Страхов*. Терминология и семиотика славянского бытового и обрядового печенья. М., 1986, т. 1, 2. Дис. ... канд. филол. наук. Рукопись.
- Студитский 1841 — *Ф. Студитский*. Народные песни Вологодской и Олонецкой губерний. СПб., 1841.
- Сумцов 1885 — *Н. Ф. Сумцов*. Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1885.
- Сумцов 1890 — *Н. Ф. Сумцов*. Культурные переживания. Киев, 1890.
- Сумцов 1996 — *Н. Ф. Сумцов*. Символика славянских обрядов. М., 1996.
- Сырку 1914 — *П. Сырку*. Из быта бессарабских румын. Пг., 1914.
- Танский 1866 — *И. Танский*. Село Локотки (Глуховского уезда) // Записки Черниговского губ. статистического комитета, 1866, кн. 1, с. 168–213.

- Творчество Рязан. обл. — Устное народное творчество Рязанской области. М., 1965.
- Теодорович 1899 — *Н. И. Теодорович*. Волянь в описаниях городов, местечек и сел в церковно-историческом, географическом, этнографическом, археологическом и других отношениях. Историко-статистическое описание церквей и приходов Волянской епархии. Почаев, 1899, т. 4; Староконстантиновский уезд.
- Тенев 1900 — *И. Тенев*. Народен календар... от Чипоровци / СБНУ, 1900, кн. 16–17, ч. 2, с. 43–49.
- Терещенко 1848 — *А. В. Терещенко*. Быт русского народа. СПб., 1848, ч. 5.
- Терновская 1979 — *О. А. Терновская*. К статье Зеленина «Східньо-слов'янські хліборобські обряди качання й перекидання по землі» / Проблемы славянской этнографии. Л., 1979, с. 112–123.
- Терновская 1981 — *О. А. Терновская*. К описанию народных славянских представлений, связанных с насекомыми. Одна система ритуалов изведения домашних насекомых // Славянский и балканский фольклор. М., 1981, с. 139–159.
- Тихоницкая 1938 — *Н. Н. Тихоницкая*. Русская народная игра «Просо сеяли» / СЭ, 1938, № 1, с. 145–166.
- Толстая 1978 — *С. М. Толстая*. Материалы к описанию полесского купальского обряда // Славянский и балканский фольклор. М., 1978, с. 131–142.
- Толстая 1982 — *С. М. Толстая*. Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена) // Труды по знаковым системам. Тарту, 1982, т. 15.
- Толстая 1986а — *С. М. Толстая*. Лягушка, уж и другие животные в обрядах вызывания и остановки дождя // Славянский и балканский фольклор. М., 1986, с. 22–27.
- Толстая 1986б — *С. М. Толстая*. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю: К–П // Славянский и балканский фольклор. М., 1986, с. 178–242.
- Толстая 1995 — *С. М. Толстая*. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю: Р–Я // Славянский и балканский фольклор. М., 1995, с. 251–317.
- Толстая 1995а — *С. М. Толстая*. Географическое пространство культуры // ЖС, 1995, № 4, с. 2–6.
- Толстая 1998 — *С. М. Толстая*. Культурная семантика слав. **kriv* / Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. М., 1998, т. 2, с. 215–229.
- Толстой 1982 — *Н. И. Толстой*. Из «грамматики» славянских обрядов // Труды по знаковым системам. Тарту, 1982, т. 15, с. 57–71.
- Толстой 1995 — *Н. И. Толстой*. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Толстой, Толстая 1993 — *Н. И. Толстой, С. М. Толстая*. Слово в обрядовом тексте (культурная семантика слав. **vesel*) // Славянское языкознание. XI Международны́й съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 1993, с. 162–186.
- Топорков 1989 — *А. Л. Топорков*. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989, с. 89–101.
- Топоров 1980 — *В. Н. Топоров*. Древо мировое // Мифы народов мира. М., 1980, т. 1, с. 398–406.

- Топоров 1988 — В. Н. Топоров. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988, с. 7–60.
- Топоров 1993 — В. Н. Топоров. Еще раз об «авсеневах» песнях: язык, стих, смысл // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993, с. 169–196.
- Торопецкие песни — Торопецкие песни: Песни родины М. Мусоргского / Сост. и коммент. И. И. Земцовского. Л., 1967.
- ТОРП — Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья / Сост. Г. Г. Шаповалова, Л. С. Лаврентьева. Л., 1985.
- Трад. фольк. Новг. — Традиционный фольклор Новгородской области / По записям 1962–1976 гг. Л., 1979.
- Тудоровская 1974 — Е. А. Тудоровская. О внепесенных связях народной обрядовой поэзии // Фольклор и этнография. Л., 1974.
- ТурСл 1 — Тураўскі слоўнік: В 5-ти томах / Склад. А. А. Крывіцкі, Г. А. Цыхун, І. Я. Яшкін. Мн., 1982, т. 1.
- Угличские песни — Угличские народные песни: Из новых записей русских народных песен / Сост. И. И. Земцовского. Л.; М., 1974.
- Українські народні пісні — Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського / Упор і коментарі О. І. Дея. Київ, 1974.
- Успенский В. 1982 — Б. А. Успенский. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.
- Успенский Д. 1908 — Д. Успенский. Благовещение (По народным поверьям и обычаям Тульской губернии) // ЭО, 1908, № 3, с. 101–104.
- Ушаков 1896 — Д. Н. Ушаков. Материалы по народным верованиям великорусов // ЭО, 1896, № 2–3, с. 146–205.
- Фаминцын 1895 — А. С. Фаминцын. Богиня весны и смерти в песнях и обрядах славян // Вестник Европы, 1895, ч. 6, с. 675–700; ч. 7, с. 134–155.
- Фасмер — М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка. М., 1964–1973, т. 1–4.
- Фетисова 1994 — А. Е. Фетисова. Восточнославянский фольклор на Дальнем Востоке России. Владивосток, 1994.
- Филиповић 1958 — М. Филиповић. Банатске Хере. Нови сад, 1958.
- Фольклор Владимирской деревни — Традиционный фольклор Владимирской деревни. М., 1972.
- Фольклор Прибалтики — Фольклор русского населения Прибалтики / Сост. А. Ф. Белоусов, Т. С. Макашина, Н. К. Митропольская. М., 1976.
- Фрейденберг 1936 — О. М. Фрейденберг. Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936.
- Фядосік 1978 — А. С. Фядосік. Праблемы беларуской народнай сатыры. Мінск, 1978.
- Халанский 1904 — Г. Халанский. Народные говоры Курской губернии // СБОРЯС, 1904, т. 76, № 1, с. 1–382.
- Харчишин 1995 — О. Харчишин. Архаїчні елементи в гаївковій традиції підльвівського Звенигорода // Народознавчі зошити, 1995, № 6, с. 347–352.
- Харьков 1956 — В. И. Харьков. Русские народные песни Смоленской области. М., 1956.

- Харьковский сборник 8, 9 — Харьковский сборник. Литературно-научное приложение к «Харьковскому календарю». Харьков 1894, вып. 8; 1895, вып. 9.
- Хейзинга 1992 — *Й. Хейзинга*. Homo ludens: В тени завтрашнего дня. М., 1992.
- Цивьян 1984 — *Т. В. Цивьян*. Змея-птица: к истолкованию тождества // Фольклор и этнография. Л., 1984, с. 47–57.
- Чекан 1993 — *О. Чекан*. Семантичні аспекти Поліського «гукавня» // Народна творчість та етнографія, 1993, № 4, с. 31–37.
- Чередникова 1995 — *М. П. Чередникова*. Современная русская детская мифология в контексте фактов традиционной культуры и детской психологии. Ульяновск, 1995.
- Чернышев 1901 — *В. Чернышев*. Материалы для изучения говоров и быта Мещовского уезда // СБОРЯС, 1901, т. 70, № 7, с. 1–216.
- Чернявская 1893 — *С. А. Чернявская*. Обряды и песни села Белозерки Херсонской губернии // СБХИФО, 1893, т. 5, вып. 1.
- Чеснов 1979 — *Я. В. Чеснов*. О принципах типологии традиционно-бытовой культуры // Проблемы типологии в этнографии. Л., 1979, с. 189–203.
- Чеснов 1989 — *Я. В. Чеснов*. Шаг Майтрейи: некоторые аспекты изучения кинесики // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989, с. 122–138.
- Чистов 1986 — *К. В. Чистов*. Народные традиции и фольклор. Л., 1986.
- Чубинский 1872/1, 1872/3 — *П. П. Чубинский*. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. СПб., 1872, т. 1, вып. 1; 1872, т. 3.
- Шарая 1995 — *О. Н. Шарая*. Вясенне-летні цыкл абрадавой паэзіі Піншчыны. Дис. ... канд. філал. навук. Мінск, 1995. Рукопісь.
- Шейковский 1859 — *К. Шейковский*. Быт подолян. Киев, 1859, т. 1, вып. 1.
- Шейн 1873 — *П. В. Шейн*. Белорусские песни // ЗРГО, 1873, т. 5, с. 281–832.
- Шейн 1874 — *П. В. Шейн*. Белорусские народные песни. СПб., 1874.
- Шейн 1887, 1890 — *П. В. Шейн*. Материалы для характеристики быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1887, т. 1, ч. 1; 1890, т. 1, ч. 2.
- Шейн 1898 — *П. В. Шейн*. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1898, т. 1, вып. 1.
- Шереметева 1929 — *М. Е. Шереметева*. Хлеб и обрядовое печенье в б. Перемышльском у. Калужской губ. // Известия РГО, 1929, т. 61, вып. 2, с. 215–242.
- Шереметева 1930 — *М. Е. Шереметева*. Земледельческий обряд «закликания весны» в Калужском крае // Сборник Калужского гос. музея. Калуга, 1930, вып. 1, с. 33–60.
- Шереметева 1936 — *М. Е. Шереметева*. Масленица в Калужском крае // СЭ, 1936, № 2.
- Шишацкий-Иллич 1854 — *А. Шишацкий-Иллич*. Местечко Олишевка. Чернигов, 1854.
- Шлюбскі 1927 — *А. Шлюбскі*. Матэр'ялы да вывучэння фальклору і мовы Віцебшчыны. Ч. 1 // Беларуская этнографія ў доследах і матэр'ялах. Менск, 1927, кн. 2.

- Шырма 1962 — Беларускія народныя песні: ў 4-х т. / Запіс Р. Шырмы. Мінск, 1962, т. 3.
- Эвальд 1934 — *З. В. Эвальд*. Социальное переосмысление живных песен Белорусского Полесья // СЭ, 1934, № 5, с. 17–39.
- ЭВС — Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры / Отв. ред. К. В. Чистов. М., 1987.
- Элиаде 1987 — *М. Элиаде*. Миф о вечном возвращении (Архетипы и повторение) // *М. Элиаде*. Космос и история. М., 1987.
- ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1974–, вып. 1–.
- Якушкин 1884 — *П. И. Якушкин*. Мужичий год // *П. И. Якушкин*. Собр. соч. М., 1884, с. 153–160.
- Ялатаў 1979 — *В. І. Ялатаў*. Музыка беларускіх веснавых песень // Веснавыя песні. Мінск, 1979, с. 36–74.
- Янева 1989 — *С. Янева*. Български обреди хлябове. София, 1989.
- Ясенчук 1978 — Українські народні пісні в записах Осипа та Федора Бодяньських / Упор. та примітки А. Ю. Ясенчук. Київ, 1978.
- Ястребов 1894 — *В. Н. Ястребов*. Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии. Одесса, 1894.
- Ястребов 1896 — *В. Н. Ястребов*. Новые данные о союзах неженатой молодежи на юге России // КС, 1896, т. 55, № 10, с. 110–128.
- Ястребов 1897 — *В. Н. Ястребов*. Свадебные обрядовые хлебы в Малороссии // КС, 1897, т. 59.
- Яцуржинский 1889 — *Х. Яцуржинский*. Весенние хороводы, игры и песни // КС, 1889, кн. 25, вып. 5–6, с. 621–626.
- Bartoš 1892 — *F. Bartoš*. Moravský lid. Telč, 1892.
- Černý 1895 — *A. Černý*. Pieśni białoruskie z powiatu Dziśnieńskiego gubernii Wileńskiej // ZWAK, 1895, t. 18, s. 192–224.
- Federowski 1897, 1958 — *M. Federowski*. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905. Kraków, 1897, t. 1; Warszawa, 1958, t. 5.
- Jadras 1957 — *J. Jadras*. Kastavština // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1957, knj. 39.
- Kolberg 1962 — *O. Kolberg*. Dzieła wszystkie. Wrocław, Poznań, 1962, t. 29. Pokucie.
- Kolberg 1964 — *O. Kolberg*. Dzieła wszystkie. Wrocław, Poznań, 1964, t. 35. Przemyskie.
- Kolberg 1968 — *O. Kolberg*. Dzieła wszystkie. Wrocław, Poznań, 1968, t. 52. Białorus-Polesie.
- Kopernicki 1887 — *J. Kopernicki*. Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu: Z materiałów zebranych przez p. Z. Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiąhelskim // ZWAK, 1887, t. 11, s. 130–228.
- Kryczyński 1900 — *B. Kryczyński*. Śpiewy hańkowe z Podhorzec (Powiat złoczowski) // Lud, 1900, t. 6, z. 2, s. 161–172.
- Maluckov 1985 — *M. Maluckov*. Rumuni u Banatu. Novi Sad, 1985.

- Moszyński 1929 — *K. Moszyński*. Polesie Wschodnie. Materiały etnograficzne z wschodniej części b. powiatu mozyrskiego oraz z powiatu rzeczyckiego. Warszawa, 1929.
- Stelmachowska 1933 — *B. Stelmachowska*. Rok obrzędowy na Pomorzu. Toruń, 1933.
- Talko-Hryncewicz 1893 — *J. Talko-Hryncewicz*. Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi południowej. Kraków, 1893.
- Wanke 1889 — *A. Wanke*. Hałahiwki. Zabawy wielkanocne ludu ruskiego we wsi Gorczycach koło Sieniawy w powiecie Przemyskim / ZWAK, 1889, t. 13, s. 38–53.
- Zíbrt 1950 — *Č. Zíbrt*. Veselé chvíle v životě lidu českého. Praha, Vyšehrad, 1950.

**В 1998–1999 гг. в издательстве «Индрик»
вышли следующие книги серии
«Традиционная духовная культура славян»:**

Д.К.Зеленин. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1917–1934 гг. / Сост. А.Л.Топоркова. Подготовка текста и коммент. Т.И.Ивановой. М., 1998. 352 с.

В книгу вошли статьи 1917–1934 гг. Работы этих лет посвящены восточнославянским земледельческим обрядам, славянским мифологическим персонажам, символическим функциям предметов материальной культуры, обрядам и обычаям, связанным с деревьями.

И.М.Снегирев. Русские народные пословицы и притчи / Издание подготовил Е.А.Костюхин. М., 1998. 624 с.

Публикуемый сборник — одно из классических собраний русского фольклора. Оно принадлежит известному русскому ученому, автору капитальных исследований русских народных обрядов, пословиц, лубочных книг Ивану Михайловичу Снегиреву (1793–1868). Это наиболее полный сборник русских пословиц, изданных до знаменитого собрания В.И.Даля «Пословицы русского народа». В отличие от В.И.Даля, И.М.Снегирев указывает множество вариантов пословиц и поговорок, в том числе иностранных. Книга сопровождается обширным комментарием, а также вариантами пословиц по основным собраниям русских пословичных текстов.

Готовится к изданию:

Л.Н.Виноградова. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян.

Книга посвящена «низшей» мифологии славян — русалкам, ведьмам, домовым, духам-любовникам и духам-прорицателям и т.п. Рассматриваются проблемы, связанные с разработкой методов сравнительного изучения демонологии разных славянских народов. Главным для автора остается факт включенности мифологических персонажей во все сферы бытовой и обрядовой жизни традиционного общества. В Приложении впервые публикуются полевые материалы Полесского архива, содержащие народные поверья о русалках.

*Традиционная духовная культура славян
(Современные исследования)*

Татьяна Алексеевна Агапкина

**Этнографические связи календарных песен
Встреча весны
в обрядах и фольклоре восточных славян**

Изготовление оригинал-макета и
компьютерная верстка *Л. Коритысская*

Издательство «Индрик»

По вопросам приобретения книг следует обращаться по адресу:
117334, Москва, Ленинский проспект 32-а,
Институт славяноведения РАН (для издательства «Индрик»)
тел. (095) 938-01-00
тел./факс 938-57-15
E-mail: matt@got.mmtel.ru

ЛР № 070644 от 19.12.97

Подписано в печать 24.10.2000 Формат 60×84¹/₁₆
Печать офсетная Гарнитура «Школьная» Бумага офс. № 1
Печ. л. 21,0 Тираж 500 экз. Заказ 6740

ТОО Издательско-производственная фирма «ИНДРИК»
113452, г. Москва, ул. Азовская, д. 25, корп. 2, кв. 130

Отпечатано в Производственно-издательском комбинате ВИНТИ.
140010, г. Люберцы, Московской обл., Октябрьский пр-т, 403.
Тел. 554-21-86



Т. А. Агапкина