

Российская Академия наук  
Институт славяноведения

*На правах рукописи*

**Агапкина Татьяна Алексеевна**

**Мифопоэтические основы  
славянского народного календаря.**

**Весенне-летний цикл**

*Специальность: 10.01.09 — фольклористика*

**Автореферат диссертации  
на соискание ученой степени  
доктора филологических наук**

Москва 2003

Работа выполнена в Отделе этнолингвистики и фольклора Института славяноведения Российской Академии наук

**Официальные оппоненты:**

*доктор исторических наук А. К. Байбурин*  
*доктор филологических наук Е. С. Новик*  
*доктор искусствоведения О. А. Пашина*

**Ведущая организация:**

*Московский государственный университет  
им. М. В. Ломоносова*

Защита состоится 200 г. на заседании диссертационного совета Д 212.198.04 в Российском государственном гуманитарном университете по адресу: 125627 Москва, Миусская пл., 6

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Российского государственного гуманитарного университета.

Автореферат разослан 2003 г.

Ученый секретарь диссертационного совета  
доктор филологических наук



Д. М. Магомедова

**Актуальность исследования и разработанность темы.** Монография посвящена весенне-летнему циклу славянского народного календаря — подсистемы традиционной культуры, моделирующей представления о природных изменениях и связанных с ними циклах хозяйственной и социальной деятельности. Мифопоэтическая семантика календарного времени определяется теми «событиями», которые заполняют это время. Как писал А. Я. Гуревич, «...для архаического мировосприятия самостоятельной абстракции „время“ вообще не существует, время — это неотъемлемый элемент бытия, не ощущаемый отдельно от его конкретного содержания»<sup>1</sup>.

В течение более чем 150 лет славянский народный календарь, взятый во множестве его составляющих, постоянно привлекал к себе внимание собирателей и исследователей: фольклористов, этнографов, музыковедов, диалектологов. В результате к настоящему времени его по праву можно считать едва ли не наиболее тщательно описанным фрагментом традиционной культуры. Материалы, посвященные сезонным праздникам, составляют на данный момент весьма репрезентативное собрание.

Немало сделано в области изучения календарного фольклора и обрядов восточных славян начиная с исследования А. А. Потебни «Объяснения малорусских и сродных народных песен» (1883; 1887), один из томов которого посвящен символическим весенним песням, рассматриваемых в контексте сопутствующих им обрядов, с работ А. Н. Веселовского — о св. Георгии и его празднике, о русалиях и купальской обрядности, с книги Е. В. Аничкова «Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян» (1903, ч. 1), ориентированной на исследование истоков весенних праздников и взаимосвязи календарных обрядов и фольклора. В советское и постсоветское время интерес к народному календарю находил воплощение по преимуществу в работах описательных, по сути — в компендиумах материалов, фак-

---

<sup>1</sup> Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 170.

тически продолжавших традицию ранних русских компилятивных собраний И. Снегирева, А. Терещенко и И. Сахарова. Таковы «Круглый год», составленный А. Ф. Некрыловой; «Земля-робчы каляндар», «Місяцелік: Український народний календар» В. Скуратовского и множество других изданий. В центре внимания были также отдельные составляющие традиционного календаря: обрядовые песни (ср. работы Ю. Г. Круглова) и их издания, ср. собрание И. И. Земцовского «Поэзия крестьянских праздников» и новейшие публикации обрядовых песен в серии «Библиотека русского фольклора» — по русской традиции, а также два академических тома из серии «Белорусское народное творчество» — «Веснавія песні» и «Купальскія і пятроўскія песні», календарь отдельных локальных и региональных традиций (вспомним работу Ф. Ф. Болонева о календаре семейских Забайкалья; публикацию календаря московского региона в серии «Фольклорные сокровища Московской земли», «Ветлужский фольклор. Народный календарь» и др.).

Сопоставительных работ по славянскому календарю откровенно мало: это книга В. К. Соколовой «Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в.» (М., 1979) и известная серия коллективных монографий «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы», специальные части которых посвящены отдельным славянским народам. Приходится признать, однако, что — при всех несомненных достоинствах указанных работ и их новаторском для своего времени характере — сопоставительный аспект исследования был сведен в них к последовательному изложению календарных обычаев разных европейских народов (в т.ч. и славянских).

На этом фоне в методологическом отношении заметно выделяются несколько работ. Прежде всего, это новаторская для своего времени книга В. И. Чичерова «Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX вв.» (М., 1957), в которой фактически впервые предложен анализ отдельного календарного цикла, взятого, во-первых, во всей совокупности функциониру-

ющих на его протяжении форм народной культуры (примет, поверий, песен, обычаев, обрядов, игр, гаданий), а во-вторых, во всем разнообразии составляющих его праздников и других почитаемых дат (не только крупных типа святок, но, что принципиально важно — и самых мелких, казалось бы, незначительных). Это также книга В. Я. Проппа «Русские аграрные праздники» (1963), в основе которой — «морфологический» принцип изучения календаря, т. е. принцип выделения, описания и исследования базовых элементов календарной системы, трактуемых как повторяющиеся и способные выступать в различных комбинациях. Сопоставительный аспект изучения славянского календаря характерен и для монографии Л. Н. Виноградовой «Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования» (1982), где сделана попытка исследовать мифопоэтическую семантику святочного времени на материале рассматриваемого в единстве восточно- и западнославянского материала. Что же касается весенне-летнего цикла, то лишь в книге Т. А. Бернштам «Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX–XX вв.» (1988) и в монографии О. А. Пашиной «Календарно-песенный цикл у восточных славян» (1998) предприняты попытки целостного рассмотрения восточнославянского календаря в аспекте его семантики и функционирования в системе традиционной культуры.

Многие методологические принципы и приемы анализа народного календаря, используемые нами в монографии, есть результат осмысления этих работ и высказанных в них идей и научных соображений.

В южнославянской научной традиции материалы по народному календарю прекрасно изданы в составе многочисленных региональных монографий по болгарской, македонской, сербской, хорватской и другим традициям (Д. Маринов, М. Арнаутов, М. Гавацци и др.), а также в виде современных компендиумов: «Праздничный год словенцев» Н. Курета, «Календарные обычаи у сербов» М. Недельковича, «Македонские праздники и обычаи» М. Китевского, «Календарные обычаи сербов в

Воеводине» М. Босич и др. Что же касается исследований отдельных календарных праздников и периодов, то здесь также сделано немало: назовем хотя бы выпуски «Македонского фольклора» (1973, № 12) и «Этнокультурологического сборника» (Этно-культуролошки зборник. Сврљиг, 1996, № 2), специально посвященные календарю, а также исследования Р. Попова по календарной мифологии болгарской традиции, в том числе его книгу «Святые-близнецы в болгарском народном календаре» (София, 1991). В аналитических работах ученые из южнославянских стран отдают предпочтение исследованию архаических истоков календарных сюжетов или обычаев, взятых во всей совокупности балканских народных традиций (как славянских, так и неславянских), а также их взаимопересечений, взаимовлияний и региональных связей. Именно поиск балканской специфики является целью большинства сопоставительных работ, посвященных южнославянской народной культуре в целом и народному календарю в частности.

В западнославянской научной традиции при наличии значительного числа обобщающих работ и компендиумов предпочтение также отдается региональным монографиям как способу цельного представления материальной и духовной культуры определенного региона. Эта тенденция, начиная с многолетнего труда О. Кольберга «Dzieła wszystkie», развивается и в настоящее время, см. такие монографии, как «Горегронье» (Bratislava, 1969), «Замагурье» (Poprad; Košice, 1972), «Календарные обычаи южночешского Собенова» Ф. Ванчика (Praha, 1969), «Год в обычаях нашего народа» Э. Хорватовой (Bratislava, 1986); «Лугачёвицкое Залесье» А. Вацлавика (Luhačovice, 1930), «Обрядовый год в Поморье» В. Стельмаховской (Toruń, 1933), «Обычаи, обряды и верования мазуров и вармяков» А. Шифер (Olsztyn, 1975), «Календарные обычаи и обряды в Силезии» Я. Посьпеха (Opole, 1987), «Народ в Татрах» Я. Олейника (Martin, 1978) и мн. др. Из исследований по западнославянскому календарю особо стоит отметить несколько обобщающих работ: «Духовная культура словацкого народа» Р. Беднарника (Bratislava, 1943), раздел

«Календарные обычаи и обряды» Я. Дыдовичовой в коллективной монографии «Народная культура Великопольши» (Poznań, 1967), книги Ч. Зибрта «Веселые минуты в жизни чешского народа» (Praha, Vyšehrad, 1950), А. Вацлавика «Календарные обычаи и народное искусство» (Praha, 1959), Я. Томеша «Масленичные, весенние и летние обычаи в Моравской Валахии» (Stražnice, 1972), защищенную в 1996 г. кандидатскую диссертацию М. М. Валенцовой «Терминология чешской и словацкой календарной обрядности» (Валенцова 1996), коллективные труды «Календарные обычаи» (Brno, 1982) и «Масленичные традиции» (Brno, 1979), посвященные главным образом чешской, словацкой и моравской традициям. Особенностью работ западнославянских исследователей является преимущественное внимание к социальным аспектам календаря, к проблемам, связанным с теми изменениями, которые обусловлены разрушением традиционной культуры, к городским формам бытования праздников, т. е. ко всему тому, что можно назвать «современным состоянием традиционного календаря». В исследованиях по западнославянскому календарю всегда уделялось особое внимание его ареальному аспекту, что отразилось в создании серии атласов, среди которых назовем «Атлас народной культуры в Польше» К. Мошиньского (1934–1936), «Этнографический атлас Словакии» (1990), а также не так давно начатый «Польский этнографический атлас», включающий тома по духовной культуре, в том числе по календарю.

Вместе с тем, несмотря на очевидные достижения в изучении славянского календаря, во многих отношениях эта тема исследована явно недостаточно. При наличии огромного числа источников по славянскому календарю, к сожалению, приходится констатировать отсутствие строгой систематизации материала: явно недостает указателей сюжетов и мотивов отдельных жанров календарного фольклора; практически нет атласов, показывающих распространение на восточнославянской территории тех или иных сюжетов, верований, названий основных календарных праздников, обрядов и иных единиц, значимых для календарной системы.

**Специфика объекта исследования. Междисциплинарный подход к изучению народного календаря.** В отечественных и, отчасти, зарубежных работах, посвященных традиционному календарю, наблюдается разобщенность между представителями отдельных гуманитарных дисциплин (прежде всего — между фольклористами, этнолингвистами и этнографами). Стремление (осознанное или неосознанное, теоретическое или практическое) к изучению сугубо «своего» материала (будь то фольклорный текст, обряд или календарная терминология) неизбежно приводило к искажению общей картины бытования славянского календаря и природы самого этого явления, к расщеплению целостной системы духовной культуры на составляющие, формально принадлежащие к разным дисциплинам. Единство объекта исследования — народного календаря — зачастую попросту игнорировалось в угоду «чистоте» той или иной научной дисциплины.

Такой подход, характерный главным образом для советского периода развития отечественной науки, всегда вызывал определенное и несогласие, однако наиболее аргументировано и весомо возражения в его адрес стали звучать в последние два десятилетия. Н. И. Толстой писал по этому поводу: «Чрезмерно узкое определение фольклора как исключительно словесного народного творчества, ограниченного рядом особо выделенных жанров и текстов, имеющих художественную ценность, оставляет вне пределов фольклора обширные области народных представлений, народных знаний и народного поведения, которые как раз и связывают фольклор с другими элементами культуры. Рассмотрение обрядовых поэтических фольклорных текстов вне обряда, так же как и словесной стороны заговора вне ее действительной и предметной сторон, ведет к отрыву текста от функции, от действий и представлений, породивших этот текст, к одностороннему пониманию текста и фольклора»<sup>2</sup>. Десятью годами позже Б. Н. Путилов счел необходимым сформулировать свое мнение по тому

---

<sup>2</sup> Толстой Н. И. Введение // Славянский и балканский фольклор. М., 1984. С. 3.



же вопросу: «Фольклорист, — писал он, — не должен бояться, что, расширяя поле фольклора, он неизбежно вторгается в сферы, принадлежащие собственно лингвистике, диалектологии, этнонимике и т. п. Пересечение полей неизбежно, а вот строгое соблюдение границ может привести к образованию „пустот“, вовсе оставленных наукой»<sup>3</sup>.

Эти суждения, принадлежащие уже ушедшим от нас классикам отечественной филологической науки, в полной мере приложимы к состоянию изучения традиционного календаря. Его исследователю приходится иметь дело с крайне неоднородным материалом, ведь славянский календарь представляет собой весьма пестрое образование, сформировавшееся в результате совокупного действия целого ряда факторов: преобразования и переосмысления элементов язычества под влиянием христианской церкви, спонтанного развития отдельных локальных традиций, усвоения разнообразных меж- и инославянских влияний. Немалую роль в становлении славянского календаря сыграли профессиональные различия. Воссоздание истории тех или иных фрагментов календаря затруднено недостатком исторических данных, сложностью поисков «посредников» (в тех случаях, когда речь идет о явлениях, принадлежащих этносам, живущим в значительном удалении друг от друга), невозможностью надежного разграничения генетического родства некоторых явлений, этнических и типологических универсалий и случаев прямого заимствования. Однако главная проблема состоит все же в комплексности самого народного календаря, в котором каждый элемент: календарная песня и пословица, ритуал, название календарного праздника или детали праздничного реквизита — находится в неразрывной связи с другими элементами.

Все сказанное выше приводит нас к необходимости обозначить **общий подход** предлагаемого исследования как **комплексный фольклорно-этнолингвистический**, при котором весенне-летний цикл славянского календаря рассматривается, во-пер-

---

<sup>3</sup> Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994. С. 225.

вых, в совокупности всех его жанровых составляющих и, во-вторых, как органическая часть духовной культуры славянских народов.

Согласно логике обозначенного выше подхода, объектом исследования оказывается значительная часть явлений традиционной духовной культуры, которые бытуют в рамках календарной системы<sup>4</sup>:

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

— традиционные мифологические верования, содержащие этнокультурно значимую информацию о той или иной календарной дате или празднике. Речь в данном случае идет не столько о повествовательных текстах мифологического характера, сколько в значительной степени — о так называемой «имплицитной» мифологии, т. е. о мифопоэтических воззрениях и представлениях, которые можно извлечь из анализа календарных верований, гаданий и магических практик<sup>5</sup>;

— календарная терминология и фразеология: хрононимы — названия праздников, почитаемых дней и периодов, а также устойчивые выражения, используемые для обозна-

---

<sup>4</sup> Вне нашего рассмотрения остается народная музыка, связанная с календарем, и народное изобразительное искусство.

<sup>5</sup> О соотношении этих понятий см. подробнее: *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 1995. С. 172 и сл.

чения тех или иных ритуальных актов и магических действий, исполнителей обряда или песни;

— праздники, обряды и обычаи, функционирующие в календарной системе. При этом мы исходим из принятого в настоящее время понимания традиционного обряда как «культурного текста, включающего в себя элементы, принадлежащие разным кодам»<sup>6</sup>.

Таким образом, мы будем рассматривать явления, относящиеся к четырем сферам духовной культуры: фольклору, языку, мифологии и обрядности. Выбор материала, оказывающегося в фокусе нашего внимания в том или другом разделе книги, зависит не от воли или предпочтений автора, а диктуется самим материалом. Если тема или сюжет, которые нам предстоит рассмотреть, воплощаются в материале фольклорного слова, то мы будем исследовать преимущественно календарные паремии и обрядовые песни. Если же тема освещается в традиции на языке ритуала, то станут рассматриваться именно его реалии. Такой подход связан с выделением принципиально нового объекта исследования — славянского календаря как целостной системы, входящей в свою очередь в систему славянской духовной культуры.

Следующий методологический принцип, лежащий в основе монографии, касается предмета исследования. До настоящего времени в работах, посвященных традиционному календарю, предметом исследования была по преимуществу субстанциональная сторона календаря — фольклор (в фольклористике) или ритуал (в этнологии), народная терминология (в этнолингвистике и диалектологии) или народная музыка (в этномузыковедении). Однако мы убеждены, что только содержательный план субстанционально различных форм культуры — фольклора, мифологических верований, народной терминологии и обрядности — явля-

---

<sup>6</sup> Толстой Н. И., Толстая С. М. О вторичной функции обрядового символа // Историко-этнографические исследования по фольклору: Сб. статей памяти С. А. Токарева. М., 1994. С. 238.

ется той основой, которая делает их сопоставимыми друг с другом, только мифопоэтическая семантика «собирает» и организует эти самостоятельные формы традиционной культуры в единую систему народного календаря.

Мифопоэтическая семантика славянского календаря и составляет предмет исследования.

Преимущественное внимание к содержательному аспекту духовной культуры исходит из фундаментальной идеи интегральности культуры, смыслового единства всех ее компонентов, обусловленного в свою очередь общей системой народных представлений о мире и человеке.

Мы уже упоминали о том, что большинство работ, посвященных славянскому календарю в целом и весенне-летнему циклу, в частности, — как в отечественной, так и в зарубежной славистике, — имело по преимуществу описательно-систематизирующий характер. Многочисленные и весьма разнообразные по составу и функциям весенне-летние праздники и их фольклор рассматривались в этих работах, как правило, в соответствии с их календарной последовательностью. Основное внимание уделялось наиболее заметным, крупным, праздникам, таким как Масленица, Пасха, Юрьев день, Троица и Купала).

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

Вот почему при изучении весенне-летнего цикла славянского календаря нам кажется целесообразным отказаться от традиционного жестко «хронологического» подхода к материалу (т. е. от последовательного изучения масленичных, великопостных, пасхальных, юрьевских, троицких и купальских праздников). Для осмысления содержательной стороны весенне-летнего цикла как целостного образования, сохраняющего межэтническое (общеславянское) единство, важно изучать не семантику отдельных праздников, а исследовать возможно более полный перечень (набор) общеславянских мифопоэтических доминант (т. е. содержательных сходжений) в области всего весенне-летнего цикла славянского календаря и их основные жанровые и ареальные вариации. Это и есть цель нашей работы.

Под мифопоэтической доминантой мы понимаем определенную тему, которая — наряду с несколькими другими — разыгрывается на протяжении того или иного календарного периода и воплощается во всех его жанровых формах. Мифопоэтическая доминанта рассматривается нами как целостная единица содержания (тема, лейтмотив), действующая в поле фольклорной традиции и выраженная средствами разных языков культуры. Каждая такая календарная тема (будь то «Возвращение и поминовение предков», «Русальская тема», «Очистительная тема» или «Тема весеннего новолетия») варьирует в фольклорно-этнокультурном дискурсе, проявляя себя то через календарное поверье, то через песню или поговорку, то через название праздника или содержание обряда. Устойчивый и ограниченный набор таких доминант (или доминантных тем) объединяет целый комплекс верований, примет, песен, других фольклорных текстов, обычаев и запретов, функционирующих на этом отрезке календаря, и в конечном счете формирует то, что можно назвать мифопоэтической семантикой календарного времени.

Календарное время входит также в систему народной аксиологии: наряду с другими элементами традиционной картины мира (прежде всего пространством), время

ность исследования, как его ареалогический аспект, пристальное внимание к географии изучаемых явлений, понимание того, что ареальные наблюдения (поданные в виде карты-схемы или без оной) — не просто иллюстрация материала, а важнейший инструмент комплексного фольклорно-этнолингвистического исследования народной культуры, диалектный характер которой признается ее важнейшим свойством. Для современных гуманитарных дисциплин, в том числе для фольклористики, «актуальным становится вопрос о создании продуманной серии карт (атласов) для выяснения общих закономерностей формирования и развития ареалов бытования фольклорных явлений и их соотношения с этническими границами, границами этнических групп и языковыми изоглоссами...»<sup>9</sup>.

Работа имеет по преимуществу сравнительно-типологический характер. Она предполагает установление и последующее сопоставительное исследование явлений, принадлежащих всем славянским народам и взятых в совокупности их «жанровых» и локальных вариантов. В каждом конкретном случае изучение вариативности (в том числе «диалектологии») календарного сюжета или мотива позволяет отделить частное от общего, локальное (в широком смысле) от общеславянского. Типологический анализ с его методикой моделирования инвариантных сюжетов и мотивов дает возможность обобщить огромный и весьма разнородный в жанровом и диалектном отношении эмпирический материал путем сведения его к ограниченному набору мифопоэтических доминант-инвариантов. Что же касается собственно ареалогических наблюдений, то в нашей книге они предшествуют типологическим, составляя основу сравнительно-типологического исследования, поскольку географическое распределение различных вариантов некоего типового сюжета или мотива из сферы календаря дает необходимую информацию для установления внутренней типологии изучаемого явления.

---

<sup>9</sup> Чистов К. В. Народные традиции и фольклор. Л., 1986. С. 79.

Таким образом, используемый в работе подход предполагает исследование *содержательной стороны* славянского календаря (его мифопоэтической семантики) на базе *комплексного анализа основных жанровых составляющих народного календаря*, рассматриваемого *в общеславянском масштабе*.

**Источники.** Материалы по фольклору, традиционным верованиям, обрядам и языку народного календаря мы заимствуем прежде всего из огромной массы славянских фольклорных и этнографических источников, диалектных словарей, из собственных полевых записей, сделанных главным образом в Полесье в 1980-е гг., а также из ряда архивов (Полесский архив Института славяноведения РАН; «Этнографическое бюро» В. Н. Тенишева; архив кафедры фольклора МГУ; рукописный архив Института искусствоведения, фольклора и этнографии Академии наук Украины и др.).

**Апробация работы.** Работа была обсуждена в Отделе этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. По материалам книги были подготовлены несколько десятков научных работ, опубликованных в России, на Украине, в Белоруссии, Болгарии, Сербии, Словении, Франции и США. Монография, представленная в качестве диссертации, получила целый ряд положительных рецензий в России, Польше и Болгарии, см: *Е. Л. Березович*. // Живая старина, 2002. № 4. С. 34–36; *Рачко Попов*. // Българска етнология. София, 2002. Кн. 4. С. 119–122; *Jerzy Bartmiński*. O ludowym kalendarze słowiańskim — z pozycji badacza mitologii // Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury. 14. Lublin, 2002. S. 227–230; *Т. Г. Иванова*. Весна и лето в славянском календаре // Русская литература, 2003. № 1. С. 240–242; *В. Костырко*. Штаны святого Федора // Русский Журнал/Круг чтения/Книга на завтра/www.russ.ru/krug/kniga/20021017\_vaskost.html; *В. Резаев*. Этот неуловимый инвариант // Ex Libris НГ. 21 ноября 2002. № 41.

**Структура и основное содержание работы.** Книга состоит из Введения, трех частей (20 глав) и Заключения. Помимо Списка использованных источников, насчитывающего около тысячи пози-

получает качественные характеристики и воспринимается как неоднородное<sup>7</sup>. Оно «наделяется положительной и отрицательной оценкой, включается в ритуальную и магическую практику, получает символическую интерпретацию и благодаря этому служит одним из важнейших культурных инструментов упорядочения мира и регламентации человеческой жизни»<sup>8</sup>.

**Методология.** Работа синтезирует фольклористический и этнолингвистический подходы к народной культуре, разработанные в отечественной славистике. Для автора принципиальное значение имеет принадлежность к московской этнолингвистической школе, основанной академиком Н. И. Толстым. К существенным характеристикам этого научного направления относятся, в частности: осмысление народной культуры как целостного объекта исследования; особое внимание к смысловой стороне явлений духовной культуры; рассмотрение тех или иных явлений в общеславянском масштабе с учетом их ареального распространения и локальной вариативности.

В центре нашего внимания оказываются не просто факты, взятые из русских, польских, болгарских и других календарных праздников, а главным образом те, которые имеют общеславянский характер, т.е. в той или иной степени существенны для календаря всех трех (в крайнем случае — двух) славянских традиций: восточно-, западно- и южнославянской. К сожалению, сопоставительных работ, посвященных славянскому календарю в целом, до сих пор фактически не было. Поэтому означенный выше подход одновременно определяет **новизну диссертационной работы**.

Методологическая установка на постижение общеславянской основы славянского календаря своим логическим продолжением (и в известной степени — противовесом) имеет такую особен-

---

<sup>7</sup> Неоднородность и качественный характер представлений о времени и пространстве — важнейшая черта мифологического мышления.

<sup>8</sup> Толстая С. М. Мифология и аксиология времени в славянской народной культуре // Культура и история. Славянский мир. М., 1997. С. 78.



ций, в книгу включен также «Указатель тем, сюжетов, мотивов и ритуальных действий», систематизирующий содержательную сторону календаря и призванный помочь читателю сориентироваться во множестве рассматриваемых в книге тем и сюжетов, а также «Предметно-тематический указатель» и «Указатель хрононимов».

Весенне-летний цикл по своей протяженности охватывает почти половину года: его началом можно считать первые числа февраля, а конец приходится на праздники конца июня — начала июля (Троицу, Иванов день и Петров день). Весенне-летний цикл подразделяется нами на два периода: зимне-весеннее порубежье (ранневесенний период) и конец весны и начало лета (условно говоря — поздневесенний период), граница между которыми проходит по пасхально-юрьевским праздникам. В первой части монографии «Зимне-весеннее порубежье» рассматриваются мифопоэтические доминанты ранней весны, типологически связанные с концептом архаического весеннего новолетия, а во второй — «Конец весны и начало лета» — исследуются мифопоэтические сюжеты второй половины весны, периода расцвета природы и активной хозяйственной деятельности. И, наконец, третья часть посвящена проблемам формирования календарного символизма.

Во **введении** дается обзор основных направлений исследования народного календаря в восточно-, западно- и южнославянских научных традициях; излагается проблематика работы; характеризуется материал и типы источников.

**Часть первая «Зимне-весеннее порубежье».** Ранневесенний период (со значительными колебаниями его календарных границ в зависимости от природно-климатических условий на огромной территории, которую населяют славяне, — от Белого и Балтийского морей до Адриатического), является переходным от старого года к новому и потому несет на себе все «родовые» приметы переходного времени, или весеннего новолетия. Традиции весеннего новолетия особенно сильны в южнославянском и карпатском ареалах, связанных со средиземноморскими культурами.

В 1-й гл. «Переходный период и тема „плохого времени“» особое внимание уделяется тем моментам, которые более других отражают переломный характер ранневесеннего цикла. Это прежде всего 1) языковой и мифопоэтический образы ранневесеннего цикла (отраженные в хронимах, в мифологических рассказах и верованиях), 2) система календарных запретов зимневесеннего порубежья и мотивирующие их поверья; 3) тема возвращения предков, 4) концепт «плохой смерти» и 5) тема активизации демонов-мертвецов и иных хтонических сил.

В фольклоре и традиционной культуре новолетие осмысливается как время крайне неблагоприятное для человека и культурной среды. Его называют «хромым», «кривым», «куцым», «глухим», «черным», «ржавым», «искаленным», «бешеным», «волчьим», «мышиным» и т. п. На переходный период приходится самые «опасные» праздники и дни памяти святых, которые выступают в качестве основных персонажей мифологических рассказов и поверий этого сезона. Таковы прежде всего св. Тодор и тодорцы, по своему статусу святые-демоны, а по происхождению — мертвецы, по разным причинам не нашедшие успокоения и потому перешедшие после смерти в разряд нечистых духов (подобно русалкам и навям). Мертвецы-демоны, появляющиеся на земле ранней весной, — черта исключительно южнославянская, не имеющая прямых параллелей в ранневесенней мифологии восточных славян. Опасное время проецируется на человека, его социальную и личную жизнь и хозяйственную деятельность, что отражается в развитой системе календарных запретов и предписаний. Соблюдение запретов обеспечивает человеку и сообществу нормальное прохождение времени перехода, а несоблюдение — приводит к негативным последствиям, символически соотношенным с характеристиками самого времени (человек, работающий в *хромой день*, рискует получить хромой приплод и охрометь сам). В итоге основным правилом, регулирующим в ранневесенний период сферу воспроизводства человека, скота, домашней птицы и культурных растений, становится ограничительная кинесика — универсальный запрет касания и вообще каких-либо

действий по отношению к зародышу, яйцу, семени. Вероятно, любой контакт с ними и даже просто их помещение в границы культурного пространства (в доме), с мифологической точки зрения, равносильны побуждению зародыша к жизни, что в этот опасный период может иметь для него пагубные последствия.

Другая примета переходного времени и новолетия — очистительные мотивы (2-я гл. «Тема очищения»). Наступление новолетия, равно как и нового календарного сезона, сопряжено с необходимостью (осмысляемой мифопоэтически) избавиться от всего «старого» (устаревшего, сублимирующего старый год), утратившего необходимость, непригодного для употребления, а также с желанием освободить землю вообще и культурное пространство от хтонических существ, активизирующихся в переломные моменты годового круга.

Магические действия и фольклорные мотивы, объединенные темой очищения, реализуют целый спектр символических интенций: здесь и собственно очищение, т. е. достижение физической (дом, одежда, утварь) и телесной чистоты; очищение как изгнание хтонических существ (змей, кротов, насекомых и пр.); очищение как профилактическая магия, ограничивающая проникновение этих существ в культурное пространство, иначе говоря, обеспечивающая «чистоту» этого пространства; очищение как избавление от «старого» (старых людей, старой пищи, старых вещей) в качестве условия для последующего обновления.

Помимо чистоты телесной в период расставания со старым годом и наступления новолетия человек и сообщество в целом стремились достичь и чистоты духовной, моральной, чему были посвящены многие великопостные установления: покаяние, исповедь в грехах, богоугодные дела и раздача милостыни, а также воздержание от разного рода развлечений, чтение Священного Писания, пение духовных песен и мн. др. Параллельно с этим в традиционной культуре наступление новолетия отмечалось церемониями, посвященными символическому избавлению от грехов и проступков (как индивидуальных, так и общественных), имевших место в течение прошедшего года (3-я гл. «Общинная

критика и тема избавления от грехов»). Как писал М. Элиаде, «...в момент такого рассечения времени, каким является Новый год, мы присутствуем... при отмене прошедшего года и истекшего времени. Таков, впрочем, и смысл ритуальных церемоний очищения... аннулирование грехов и ошибок отдельного человека и всей общины в целом...»<sup>10</sup>.

У разных славянских народов широко известны вербальные ритуалы, представляющие собой форму выражения общественной критики по поводу неблагоприятного поведения отдельного человека и событий, касающихся жизни всего социума, в течение прошедшего года (выразительны словенские названия этих ритуалов: *javna kritika* 'публичная критика', *vaška kritika* 'деревенская критика'). Публичной критике подвергались самые разные нарушения в системе традиционных ценностей: измены и прелюбодеяния, семейные и соседские ссоры, сплетни, драки, воровство, пьянство, неопрятность, лень, неумение работать и т. п. У восточных славян общинная критика принимала форму открытого столкновения двух частей социума, на юге и западе славянского мира конфликтность выражалась обычно не в реальном словесном поединке между представителями отдельных частей социума, а в «идеологической» сфере: поводом к противостоянию оказывалось нарушение принятых в традиционном социуме норм морали, несовпадение правил и актуального поведения.

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

---

<sup>10</sup> Элиаде М. Космос и история. М., 1987. С. 68.

критике, как правило, несамостоятельны и входят в состав более сложных и массовых праздников.

В ранневесеннем календаре заметное место занимают мотивы пробуждения природы (4-я гл. «Тема пробуждения природы»). Зимнее состояние природы, метафорически толкуемое как ее «сон», нарушается, и природа приходит в движение. В календарных поверьях, приметах, паремиях и мифологических рассказах, приуроченных к многочисленным датам начала весны, обыгрываются такие природные события, как увеличение тепла и света, снеготаяние, разрушение санного пути, пробуждение, «отмыкание» и согревание земли и вод, начало вегетации, движение рыб в реках, ледоход, выход зверей из состояния зимней спячки, прилет птиц, появление змей и насекомых, первый гром. В тех же фольклорных формах осмысляются и изменения в поведении человека: переход от зимних, домашних, форм досуга к весенним, уличным, ограничение сна и раннее пробуждение. Анализ малых фольклорных форм показывает, как появляются в ранневесеннем календаре интенции пробуждения, как они распространяются на самые разные сферы природы и как, наконец, человек в своей бытовой практике и повседневном поведении прислушивается к этим знакам, адресуемым ему природой, переосмысляет их и соотносит с ними свою жизнь. В основе поверий и примет, относящихся к пограничью зимы и весны, к движению времени и смене сезонов, лежит целый комплекс мотивов, объединенных понятиями «начало», «пробуждение», «открытие» и «изменение».

Начало весны, осмысляемое как важнейшая сакральная точка годового круга, по своему значению типологически равная границе старого и нового года, концентрирует в себе целый ряд мифопоэтических доминант новолетия (5-я гл. «Тема весеннего новолетия»). В парадигму весеннего новолетия у славян оказались включены такие концепты и ритуалы, как мифологема природного «поворота», символизирующего движение циклического времени; мотивы снования/создания мира (указывающие на пересечение относительного времени годового круга

и абсолютного времени творения мира); гадания о погоде и о доле человека на предстоящий год; загадывание судьбы дома и семьи по первому посетителю, пришедшему в гости в первый день нового сезона (1 марта или в Чистый понедельник); обычаи устанавливать на масленицу обрядовое деревце, аналогичное рождественскому, приносить кровавую жертву в один из праздников, устраивать ритуальные поединки, собирать в эти дни за праздничным столом всю семью, а также некоторые другие, рассмотренные в предыдущих главах (концепт «плохого времени», очистительные ритуалы, общинная критика). Пожалуй, единственное, чего в чистом виде лишено ранневесеннее новолетие (по сравнению с зимним), — это классическое двенадцатидневье (время празднования и освобождения от работы), хотя более короткие «отпускные» периоды в ранневесеннем цикле имеются: вспомним трактуемые как праздничные (т.е. свободные от работы) масленичную, конец Страстной и пасхальную недели.

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

Фольклорно-мифологическое осмысление процессов пробуждения природы находит развитие в комплексе поверий, примет, запретов и магических практик, которые реализуют тему обновления космо-биологического цикла, социальной и хозяйственной жизни человека — как кажется, одну из важнейших тем этого календарного времени (6-я гл. «Тема начала и обновления»). Практически все ранневесенние даты насыщены инициальной символикой, маркирующей конец старого и начало нового календарного периода и связанной с идеями обновления (возобновления), начала, молодости (отсюда символический и языковой параллелизм нового и молодого). Эта символика проявляется в повседневности (обновление пищи, одежды, домашнего огня, традиционного интерьера и пр.), в хозяйственной деятельности (возобновление сельскохозяйственных работ, выгон скота, начало пчеловодческого сезона, рыболовства и пр., обновление хозяйственных договоров, найм новой рабочей силы), в социальных отношениях, магических практиках и мн. др.

В обширном кругу масленичных празднеств славянских народов едва ли не самое значительное место отводится теме воспроизводства. Масленичные песни, паремии, приметы, обычаи, запреты, предписания и традиционные развлечения направлены прежде всего на инициирование и активизацию биологической жизни в начале наступающего года. Объектом этих магических ритуалов на масленицу становятся прежде всего культурные растения и скот, а также сам человек (7-я гл. «Тема плодородия и фертильности»). Тема плодородия культурных растений и фертильности, взятая в самом широком смысле, находит выражение в образности календарных кукол типа Масленицы или Карнавала (подчеркнуто толстых и гиперсексуальных) и в масках животных, символизирующих плодovitость и силу. Среди обычаев и традиционных форм досуга, отвечающих этой теме и подробно проанализированных в данной главе, различные формы магических движений (основанные на метафорической ассоциации «движение=вегетация»), прежде всего западнославянские магические танцы «на лен и коноплю», балканославянские хоро-

воды, восточно- и южнославянские качельные игры и припевки; многочисленные восточно- и западнославянские катания и кувыркания (катание в санях, запряженных лошадьми, катание с гор, катание на санках и лыжах, кувыркание/валяние по земле), драки и мн. др.

В славянской масленице есть и действия, в символической форме воспроизводящие основные земледельческие занятия ранней весны. Праздничные обходы с плугом, ритуальные «пахота» и «сев», посыпание зерном широко известны в европейском календаре, причем не только на масленице, но также и на святках. В славянской традиции масленичные пахота и сев бытуют не повсеместно, и так же, как некоторые другие элементы карнавала, характерны для ограниченной территории. Можно говорить о двух основных «очагах» масленичной пахоты. Первый — это восточная Фракия и юго-восточная часть Болгарии, где «пахота» — лишь один из элементов кукерских игр. Второй очаг расположен на самом западе славянского мира и охватывает Словению (и отчасти Хорватию) и Чехию. При сходстве важнейших элементов масленичной пахоты в разных областях славянского мира (к ним относятся: само действие, т.е. пахание улицы или двора, его исполнители — ими практически везде являются ряженые или специально избранные для этого лица, и время совершения обряда — масленица и 1-й день Великого поста), различия между двумя локальными вариантами не менее значительны. В отличие от масленичной пахоты, известной на западе славянского мира (продуцирующая семантика которой «выводится» гипотетически), «пахота» кукерских игр прямо связана с аграрными культурами и темой плодородия. Кукерская «пахота» — сложное действие, основная идея которого (вызывание плодородия) многократно редуцирована в нем средствами разных культурных «языков» и на всем его протяжении.

Тема фертильности в масленичном цикле адресовалась не только земле и культурным растениям, но также и человеку. С мифопоэтической точки зрения полнота жизненных сил, проявляющаяся в масленичных развлечениях, играх и словесном



фольклоре (обнажение и сквернословие; ритуальное совокупление или его игровая имитация; праздничная разнузданность поведения; свободные формы межполового общения в праздничное время; тема коитуса в песнях, обценных рассказах, шутках, приветствиях, припевках, частушках, репликах ряженных; игровые атрибуты, реквизит и костюмы ряженных, куклы и чучела с подчеркнутыми признаками половой принадлежности; игровой трагестизм и мн. др.), — все это залог будущего благополучия, способ обеспечения нормальной жизнедеятельности человека и его воспроизводства в течение всего года.

Новолетие отмечало также изменения в социально-возрастной структуре традиционного социума, как бы «подводящего» в это время «итоги» прошедшего матримониального года. Часть молодежи, которая не выполнила своего жизненного предназначения и вовремя не вступила в брак, подвергалась осуждению и символическому наказанию (8-я гл. «Тема символического осуждения неженатой молодежи и стимуляции браков»). Наиболее емко и зримо эта тема проявила себя и развитием фольклорно-этнографического масленичного комплекса «колодка», известном преимущественно на западе славянского континуума, а также в меньшей степени у украинцев и белорусов. Проанализировав этот комплекс, мы пришли к следующим выводам. Масленичные обычаи волочения бревна, преследующие цель наказать молодежь, вовремя не вступившую в брак, явились результатом длительной и сложной эволюции некоторых продуцирующих обрядов, широко известных в Центральной Европе.

В немецкоязычных и литовской традициях, где данные обряды сохранились в наиболее полных версиях, эта эволюция подразумевала по крайней мере три основные стадии, а именно: 1) волочение бревна с целью вызывания плодородия, 2) волочение бревна для стимуляции браков и 3) волочение бревна как способ осуждения неженатой молодежи. Появление в этих обрядах — параллельно с аграрно-хозяйственными — «матримониальных» целей, а также участие в обрядах вызывания плодородия

молодежи, достигшей брачного возраста, привело к постепенной переориентации обрядов, и они стали восприниматься как наказание, насмешка, знак позора. В славянской масленице нашли отражение преимущественно заключительные этапы этой эволюции. Обычай волочения бревна (а также других предметов, его заместивших) воспринимались у славян почти исключительно как форма наказания безбрачия, а также иногда — как способ стимуляции супружества. Вместе с тем, на славянской почве в рамках фольклорно-этнографического комплекса «колодка» получили дополнительное развитие некоторые мотивы, как бы «продолжающие» основные темы исходного обряда, а именно: тему несостоявшегося брака, тему осмеяния безбрачия и тему стимуляции супружества.

Что же касается молодоженов, поженившихся в прошедшем году, то на рубеже старого и нового года сообщество символическими способами закрепляло их переход в новую социально-возрастную категорию (9-я гл. «Тема завершения годового матримонимального цикла»). Лейтмотивами этой календарной темы были величание молодоженов (у русских), разрыв их старых социальных связей, установление новых (у западных и южных славян) и вхождение молодоженов в новый статус, осуществляемое в форме угощения, вступительной платы, выкупа своего места на новой ступени сообщества. Значение такого рода послесвадебных церемоний состояло в том, что, получив право на участие в них, молодожены как бы покидали хронотоп семейного обряда (с его условным временем) и включались в реальное время календарного года, в рамках которого текла жизнь всего социума. Тем самым они символически перемещались с периферии социума к его центру, «освобождаясь» от присущей им после свадьбы временной «чужести», и публично признавались «своими», но уже в новом статусе. Интерполяция любого совершаемого молодоженами нормативного действия в календарный цикл (будь то снятие венчальной одежды, первое замешивание теста или посещение общественного праздника) была способом признания этого нового статуса. И если сама свадьба являлась по сути обрядом окказио-

нальным и в известном смысле частным, то постбрачные календарные праздники согласовывали «семейное» время с космическим и придавали свадьбе общезначимый характер. Косвенным подтверждением этому может служить образ чудесного трехъярусного (мирового) дерева, зачастую появляющийся в обрядовых песнях (не только в русских вьонийских, но также и в македонских — зимних николевских и ивановских), которые сопровождают календарные постсвадебные ритуалы. Календарные обычаи, посвященные молодоженам в ранневесеннем цикле (масленичные, великопостные и пасхально-юрьевские), фактически «обновляли» социо- и половозрастную структуру традиционного социума и завершали собой матримониальный цикл, кульминация которого приходилась на осенний и зимний мясоеды.

**Часть вторая «Конец весны и начало лета».** Мифопоэтические доминанты, актуальные для ранней весны, получают развитие в поздневесеннем цикле славянского календаря.

Пасхально-троицкий период, взятый во всей совокупности составляющих его текстов традиционной культуры, оставляет впечатление манистического по преимуществу (особенно у балканских славян и в восточнославянской традиции). Возвращение предков на землю на Пасху и в канун ее, пребывание их в «этом мире», «Пасха мертвых», мотивы «открытого рая» и «хорошей смерти», а также проводные ритуалы, оформляющие уход предков на «тот свет», — все эти темы пронизывают праздники второй половины весны и начала лета, разрабатывая и дополняя ранневесенние мотивы «открытия/пробуждения земли». Поминальная тема пасхально-троицкого цикла полностью вписана в него, связана с его мифологией, фольклором, запретами и обрядовой терминологией (1-я гл. «Поминальная тема»). Особенностью троицкого поминального цикла является то, что, помимо официального поминовения умерших, совершаемого православной церковью в субботу накануне Пятидесятницы, в народном календаре восточных славян имелись специальные дни (Семик, Русальный четверг), когда люди (обычно родственники) устраи-

вали своеобразные поминки по «заложным» покойникам, принадлежавшим к их семьям. На значительной части восточнославянской территории адресатом такого поминовения были русалки — «нечистые» покойники, которые после своей преждевременной смерти превратились в календарных демонов. Там же, где поверья о русалках не получили особого развития (Русский Север, север Белоруссии и др.), в троицкий период поминали утопленников, некрещеных младенцев и других умерших неестественной или преждевременной смертью, иногда новоумерших. Для южнославянского региона этот тип поминовений не характерен, и троицкий период известен здесь главным образом как время поминовения предков вообще. Рассматривая поминальную тему пасхально-троицкого цикла, мы также обратили внимание на общность фольклорных традиций восточных Балкан, карпатского и восточнославянского ареалов, проявившуюся в большом числе совпадений, напрямую связывающих восточные Балканы и восточное славянство (через карпатское посредство или же минуя его). Значительная часть пасхальных ритуалов, мифологических верований и обрядовой терминологии поминального характера принадлежит не восточным Балканам или восточным славянам по отдельности, а представляет собой их общее культурное наследие.

Для мифологии пасхально-троицкого цикла весьма значительной оказывается метеорологическая тема: обычаи, верования, запреты и праздники, касающиеся предупреждения засухи, града и непогоды. Связь пасхально-троицкого периода с метеорологической сферой мотивирована как природно-климатическими причинами (засуха, грозы и град — характерная примета конца весны и лета), так и его собственно мифопоэтическими особенностями, прежде всего — представлением о присутствии предков и «заложных» покойников среди живых и их поминовением (2-я гл. «Метеорологическая тема»). Предупреждение засухи и градобития — как основных опасностей, могущих оставить земледельца без урожая и спровоцировать голод и падеж скота, — занимает заметное место в календаре этого периода, вводя в него «грозных» святых и посвященные им праздники (которых осо-

бенно много в балканославянской традиции: Марков день, семь «великих» четвергов, «белые недели» и др.), определяя обычаи и магическую практику (похороны ритуальных кукол; поливание могил; массовые обливания и купания; ритуальная чистка колодцев), запреты (трогать землю, полоть цветущие растения; работать с глиной; печь хлеб и др.) и мотивирующие их поверья, календарную терминологию («сухие» и «градовые» дни). Кроме того, профилактика стихийных бедствий и защита от них формируют особую подсистему в той сфере календаря, которая основана на вторичном использовании различных ритуальных предметов и обрядовой пищи.

На обширных балкано-карпатско-восточнославянских территориях специфику поздневесеннего цикла формирует русальский календарно-мифологический комплекс (3-я гл. «Весенне-летние русалии»). Своим существованием он обязан хрононимам типа *Русалии*, *Русальная неделя*, объединившим под одним именем огромный пласт тем и мотивов, свойственных поздней весне, главным образом — метеорологических и манистических, причудливо переплетающихся в рамках русальских празднеств. Общую динамику развития русальского календарно-мифологического комплекса у балканских и восточных славян мы восстановили следующим образом. В балканославянской среде лексемы с корнем <sup>+</sup>*rusal-* обозначали: 1) хрононим, относящийся к троицкой или предшествующей ей неделе; 2) обходной обряд (иногда с элементами бесчинного и экстатического поведения), приуроченный к духовским праздникам или к святкам, а также его участников/участниц. Позже на Балканах у слов с корнем <sup>+</sup>*rusal-* сформировалось значение «мифологический персонаж». При этом мифологические существа, носящие имена *русалии* и под., восприняли основные характеристики женских персонажей местной мифологической системы (прежде всего самодив как природных духов), а благодаря присутствующему в их имени календарному значению, *русалии* оказались сезонными духами, активизирующимися в троицкий период. При переходе в восточнославянскую среду лексемы с корнем <sup>+</sup>*rusal-* обозначали также,

вероятно, и сам троицкий период, и связанных с ним мифологических персонажей. Очевидно и то, что лексема *русалии* как мифоним заключала в себе на этот момент по крайней мере три семантические характеристики, «принесенные» с Балкан. Мифоним *русалии/русалки* обозначал: 1) женских персонажей; 2) сезонных персонажей, что было заложено в их календарном имени; 3) персонажей, связанных с растительностью. Оказавшись в восточнославянской среде, мифоним (обозначающий персонажей с тремя названными выше характерными чертами) несколько изменил свою форму (*русалии* ⇒ *русалки*) и закрепился главным образом за категорией «заложных» (нечистых) покойниц (категорией, не имевшей на большей части восточнославянской территории специального родового названия!). Возникший в результате такого симбиоза новый мифологический персонаж — *русалка*, сохранив принесенные с Балкан характеристики (женский пол, связь с природной средой и сезонность), получил мощный стимул к развитию благодаря развитому у восточных славян культу поминовения заложных покойников, также приуроченному к троицкому периоду (ср. русский Семик). Что же касается русалий как календарно-обрядового комплекса, то и у балканских славян, и особенно на восточнославянской территории, «русалии» вошли в соприкосновение с собственно троицкими поверьями, мифологическими рассказами и ритуальными практиками, имеющими общеевропейское распространение (такими, как предупреждение засухи и градобития; поминальные ритуалы, связанные с завершением сезонного пребывания предков на земле; действия, связанные с растительностью; на Балканах — лечебно-профилактическая магия и др.), и как бы преломились в них, соединились друг с другом. Многочисленные и разнообразные поздневесенние обычаи и запреты, ритуалы и магические практики, оказываясь в зоне влияния «русальского» комплекса (восточные Балканы, Карпаты, западная часть восточнославянского ареала), приобрели «русальскую» ориентацию.

Для поздневесеннего календаря — в значительно большей степени, нежели для ранневесеннего, — характерны темы и мо-

тивы, имеющие отношение к хозяйственной сфере. Урожай и благополучие скота как объекты главной заботы земледельца и скотовода преломляются в славянском календаре поздневесеннего цикла в мифо-ритуальном комплексе «хождение в жито» и в пастушеских праздниках.

На славянской территории известны коллективный (в форме процессии) и индивидуально-семейный выходы в поле, которые в большинстве случаев сосуществуют и дополняют и лишь иногда замещают друг друга (5-я гл. «Земледельческая тема („хождение в жито“)»). Распределение этих двух типов обходов подтверждает наиболее значимые этнокультурные границы современной Славии. Если на западе южнославянского ареала и у западных славян явное предпочтение отдается коллективным обходам полей, совмещающим в себе элементы церковных процессий с магическими практиками, то на востоке Балкан и у восточных славян — явно преобладают индивидуально-семейные формы. Существенно отличаясь друг от друга по набору основных магических действий, отдельные варианты «хождений в жито» при этом обнаруживают немало точек соприкосновения с тем этнокультурным контекстом (локальным и календарным), в рамках которого они реально бытуют. Семантика ритуально-мифологического комплекса «хождение в жито» в известном смысле «складывается» из символики и мифологической семантики отдельных ритуальных действий (таких, как кувыркание по земле, обходы, трапезы, молитвы, апотропеические практики и мн. др.), а также определяется используемыми в них предметами (хлеб, яйца, остатки освященной пищи, святая вода, крестики, освященные ветки, ветки плодовых деревьев, вертел юрьевского ягненка) и некоторыми темпоральными (приуроченность к конкретному празднику) и ареальными (вхождение в ту или иную локальную традицию) составляющими. Вместе с тем, на мифологическом уровне единство этого комплекса обеспечивается за счет активного проигрывания в нем трех базовых мотивов: «ходить по житу», «смотреть жито» и «мерить жито», в разной степени известных во всех трех славянских традициях. Эти мотивы являются

той основой, которая объединяет все славянские традиции и их локальные варианты (и в этом смысле может быть оценена как общеславянская) и проявляет себя в магических практиках, обрядовых песнях, паремиях, в календарной терминологии и многочисленных поверьях, сопутствующих этим обходам полей.

Специфику поздневесеннего цикла в западной части современной Славии составляют пастушеские праздники (6-я гл. «Пастушеские праздники»). В их состав входит ограниченный набор обязательных компонентов и эпизодов, среди которых: угощение пастухов (организация пира для пастухов, одаривания в виде продуктов или обход пастухами дворов и сбор угощения); собственно пастушеский праздник — трапеза в лесу или на выгоне, костер, веселье и развлечения, соревнования пастухов и всадников, а также ритуальные действия, совершаемые пастухами (щелкание бичами, украшение скота зеленью и др.). Пастушеские праздники поздней весны, известные по преимуществу в пределах территории *Slavia Latina*, судя по всему, были продолжением и развитием аналогичных празднеств, весьма популярных в Западной Европе и представляющих собой традиционный фрагмент европейской календарной системы. В более широком смысле эти праздники вписываются в контекст многочисленных ритуалов поздней весны и начала лета, посвященных основным социальным группам (ср. «мужские», «женские», «девичьи», пастушеские, праздники парней) и тем самым способствующих обновлению и укреплению социальной стратификации традиционного сообщества.

Те же главные сферы хозяйственных интересов традиционно-го сообщества — урожай и скот — осмысляются в фольклоре поздневесеннего периода как объекты посягательства демонов (4-я гл. «Демоны как персонажи календарной мифологии»). Мы попытались показать, что по крайней мере две основные функции славянской ведьмы — отбирание молока и отбирание урожая — со всей определенностью можно считать календарно детерминированными, т. е. обусловленными не только особенностями демонологической системы традиционной сла-



вянской культуры, но прежде всего календарем хозяйственной деятельности, установленными в местных традициях сроками выполнения тех или иных скотоводческих и земледельческих работ.

Исследуя же более общий вопрос — о том, каким образом демонические персонажи встраиваются в календарную мифологию, обрядность и нормативную систему весенне-летнего времени, мы обнаружили и другие случаи. Чаще всего традиция обращается к демонологическому пласту народной культуры (отмеченному отрицательным знаком) с тем, чтобы внутренне аргументировать те или иные календарные нормы и запреты: ср., например, представление о том, что после Иванова или Петрова дня нельзя собирать лекарственные травы (которые действительно теряют к этому моменту свою силу) якобы потому, что их испоганили нечистые духи, оплевала ведьма и т.п.; или рассказы о том, что до Троицына дня нельзя купаться, так как в это время «водяные нерестятся».

В календаре поздней весны значительное место уделено теме социализации подростков и их переходу в группу брачного возраста (7-я гл. «Календарь и социальная сфера. Тема межполового общения молодежи в системе весенне-летних праздников»). Это восточно- и южнославянское кумление, западнославянский обычай устанавливать майское дерево, западнославянские пасхальные обливания, восточно- и южнославянские хороводы и качели и мн. др. Фактически в составе каждого значимого для местной традиции праздника, отмечающего ту или иную календарную границу, обязательно найдется место обычаям, посвященным матримониальным интересам молодежи. Исследование показало, что предшествующие браку календарные формы досуга с участием молодежи сосредоточены, как правило, в наиболее крупных праздниках, таких, как масленица, Страстной четверг, Пасха, Купала и др. Это означает, что брак занимает место в ряду основных традиционных ценностей, достижения и приобретения которых человек добивается посредством ритуала (таких, как урожай зерновых, плодоовощных культур, приплод скота и домашней птицы, защищенность от стихий-

ных бедствий и нечистой силы, здоровье вообще). Любовно-брачные интересы сообщества и потенциальная опасность того, что «девушек перестанут брать замуж», формируют в рамках поздневесеннего календаря развитую подсистему. Включение обычаев социализации подростков, а также ритуализованных форм совместного досуга молодежи в календарную систему придавало им бóльший вес, служило поводом для публичного признания совершеннолетия девушки как свершившегося факта, а также обнаруживало заинтересованность в этом всего социума.

Календарная система во многом диктовала и выбор форм досуга, который целиком зависел от празднично-обрядовых «приоритетов» тех или иных этнокультурных традиций. Если у восточных славян и в балканославянских традициях это были, например, качели и хороводы (как общая форма пасхального, юрьевского и троицкого праздничного времяпрепровождения), то на западе славянского мира — в основном пасхальные обливания и обычаи, связанные с «майским» деревом. Календарные формы досуга, предполагавшие участие в них молодых людей и девушек, в известном смысле формировали межполовое общение неженатой молодежи, создавали его прообраз, определяя его границы, содержание, допустимую степень свободы и требуемой публичности (соучастия/приглядывания взрослых, прежде всего родителей), обеспечивая всем равные права и диктуя равные обязанности, при том что само общение по большей части происходило в условиях бытовой повседневности. Календарная система задавала ритм межполовым отношениям в молодежной среде, то разводя парней и девушек на некоторое время (Великий пост, время летних полевых работ), то вновь сводя их вместе (масленица, период от Пасхи до троицких и купальских праздников), или, говоря словами Г. И. Мальцева, обеспечивала «ритмическое переживание жизни в обрядах и ритуалах»<sup>11</sup>. С другой стороны, включение социально-возрастной тематики в сферу календаря

---

<sup>11</sup> *Мальцев Г. И.* Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики. Л., 1989. С. 39.

отражалось и на самом календаре, формировало систему его «семантических приоритетов». В данном случае можно с уверенностью говорить о том, что в итоге «свадебная» тема стала одной из доминирующих в календаре троицко-купальского периода, «проникла» в разные праздники и обычаи, пронизала его символику.

Огромное место в календаре конца весны и начала лета занимает свадебно-эротическая тема (8-я гл. «Брачно-эротическая тема троицко-купальского цикла»), пронизывающая фольклор этого периода (прежде всего песенный, ср. хотя бы троицкие песни эротического содержания, купальские баллады на тему инцеста и мн. др.), его «вещный мир» (куклы с гипертрофированными половыми признаками) и обрядность (ритуально-игровые и символические свадьбы). Рассматривая эти стороны поздневесеннего календаря, мы пришли к выводу о том, что свадебная доминанта троицко-купальского цикла попадает не только в контекст переходных календарных обрядов (проводов/похорон персонажей типа *русалки*, *весны*, *Костромы* и пр.), отмечающих рубеж весны и лета, не только в контекст мифологического сюжета «женитьбы солнца», популярного в купальской обрядности и фольклоре; свадебная доминанта также согласуется с магическими практиками и фольклорными сюжетами, посвященными любовной и матримониальной тематике в ее отношении к молодежи брачного возраста. Вспомним обычаи неженатой молодежи чествовать женихов и невест около купальского костра, прыгать через него парами (что должно было способствовать скорому и удачному браку) и, наоборот, — запрет прыгать через костер тем, кто неженат или вдов, любовную магию, практикуемую девушками в этот период, троицкие и ивановские гадания, любовно-эротическую тему в троицких и купальских песнях, многочисленные примеры ритуальной травести. Троицко-купальские праздники не только маркировали календарный рубеж весны и лета, используя для этого в том числе и язык свадьбы как семейного переходного обряда; с помощью таких обрядов эти праздники отмечали один из важнейших этапов

матримониальной подсистемы славянского календаря, для которого темы социализации молодежи, подготовки ее к вступлению в брак и своевременного брака в целом были одними из ведущих. Кроме того, эротизм троичко-купальского фольклора и обрядности явно коррелирует и с «аграрно-производительной» темой славянского календаря. Плодоносящее начало земли, человека и скота мыслится не столько взаимообусловленным (в силу мифопоэтического тождества микро- и макрокосма, человека и окружающего его мира), сколько единым по своей сути, и именно к нему, к этому началу, и обращен (прямо или опосредованно) эротизм смыслов, слов и действий в поздневесеннем славянском календаре.

Поздняя весна и начало лета воспринимаются как время, на которое приходится момент достижения природой наивысшей точки своего развития, момент, календарно совпадающий с летним солнцестоянием и близкими к этой дате традиционными праздниками (9-я гл. «Тема природного пика (завершение весенне-летнего цикла)»). В полной мере это отражается и в составе фольклорных сюжетов, связываемых с названным периодом во всех славянских традициях. Основное внимание в этой главе мы уделили сравнительному исследованию фольклорных сюжетов о так называемых календарных чудесах (необыкновенных событиях, случающихся в большие праздники, типа цветения папоротника, раскрывания кладов, превращения воды в вино и т.п.). Сюжетный стержень наиболее известных купальских, пасхальных или рождественских рассказов — случайное постижение чудес окружающего мира ничего не подозревающим человеком и затем не менее неожиданная потеря чуда — по сути есть метафора праздника вообще, т.е. такого состояния мира, когда границы с обеих сторон раскрыты и есть шанс на их преодоление, а потому такое состояние мира желанно и опасно одновременно.

**Часть III «Формирование календарного символизма».** Если в первой и второй частях книги речь шла о составе доминантных тем, формирующих мифопоэтическую семантику весенне-летнего времени, то в третьей части мы проанализировали, как именно эти доминантные темы соотносятся с универсальными ритуальными формами, характерными для славянских календарных праздников. Известно несколько таких форм, с высокой степенью регулярности повторяющихся в разных календарных циклах и этнокультурных традициях. Это обрядовые обходы, календарные костры, предметные символы и ряжения. Наши наблюдения позволяют предположить, что символика этих ритуальных форм, функционирующих в составе календарных праздников, обусловлена не столько ими самими, т. е. имманентно присущими им свойствами и качествами, сколько их календарным контекстом, доминантными темами, специфичными для того календарного периода, в рамках которого эти ритуальные формы — костры, чучела, ряжения или обходы — функционируют. Из четырех ритуальных форм мы отобрали для исследования две, более других, как нам кажется, органичных именно для весенне-летнего цикла, — предметные («вещные») символы и календарные костры.

В 1-й гл. «„Вещный символ“ в цикле весенне-летних праздников» мы рассмотрели календарные символы/персонажи, фигурирующие в весенне-летнем цикле славянского народного календаря: масленичные, великопостные и троицко-купальские (*Масленица, дед, козел, Пуст, Карнавал, Мясопуст, контрабас, музыкант, медведь, тур, коза, петух; Коризма, Иуда, Марена, Смерть, гаик и лето, зима, Кисель; троицкая березка, купальское деревце, майское деревце, Куст, Тополя, колосок, Зеленый Юрий, троицкая кукла, Семик и Семичиха, Кострома, Ярила, весна, русалка, ведьма, Купала, Маринка, Иван/Ян, «король», кукушка, воробей, утушка, шуляк/кориун, стрела/сула; Лазар, Мара-лишанка, невеста, Еньова буля*). При последовательном «прочтении» множества символов выяснилось, как нам кажется, главное — календарный символ выражает основное мифопоэтическое содержание данного периода, семантические до-

минанты, преобладающие в его мифологии и обрядности, по отношению к которым он (символ) почти всегда выступает в качестве «пустой» формы.

Масленичные символы (в силу присущей этому праздничному периоду амбивалентности, актуализации производительной потенции природы, человека и социума) воплощали эти идеи как в самой фольклорной образности масленичных персонажей (обжорство, гиперсексуальность и т.п.), так и в его «биографии»: карнавальные персонажи либо проживали полный цикл от рождения до смерти (до истечения отпущенного им срока праздничной жизни) либо сначала умирали, а затем воскресали.

Эта направленность — от смерти к воскрешению — заметно отличает карнавальные символы от великопостных, олицетворяющих всё, что физически и морально устарело, всё, что ассоциируется с бесплодностью, злом, несчастьями (старая пища, смерть, бескормица, болезни, зима, Иуда, демоны), и потому подлежащих безусловному уничтожению. Вероятно, именно поэтому в ритуалах, связанных с великопостными символами, нет ни намека на воскрешение этих календарных персонажей, как это могло быть с Масленицей, Карнавалом, масленичными «туром» или «медведем».

Весьма сложной оказывается ситуация с календарными символами *троицко-купальского цикла*, воплощающими целый комплекс мифологических тем этого времени, приходящегося на пик вегетативного сезона. И для масленичных, и для великопостных, и для троицко-купальских символов общим является также и то, что практически все они инсценируют полный жизненный цикл (от рождения до смерти, от начала до конца). Тем самым весенне-летний календарный цикл (его начало и особенно конец) осмысливается в терминах жизненного пути человека (рождение и смерть), что как нельзя более подходит для ритуального оформления границ между сезонами, границ, приходящихся и на масленицу, и на троицко-купальский период. Вот почему вне зависимости от того, что конкретно олицетворяет тот или иной календарный образ/персонаж (прошедший сезон и праздник, пти-

цу с «истекшим» жизненным циклом, например кукушку, или мифологический персонаж, доминировавший в течение предшествующего времени, например русалку или ведьму), основным объектом символизации является само календарное время, взятое в его мифопоэтическом осмыслении, со всеми присущими ему именно в данный момент «параметрами» и «качествами». Наряду с другими материальными компонентами славянских весенне-летних обрядов календарный символ создает «вещное» поле праздника, значимое прежде всего потому, что именно вещь является наиболее зримым и ярким воплощением мифологических представлений и верований. Тем самым календарный символ — в качестве обрядовой формы — оказывается абсолютно универсальным, а в то же время — как носитель вполне определенных календарных идей и тем — он предельно контекстозависим и потому семантически неустойчив.

2-я гл. «Календарные костры» посвящена исследованию географии, технологии, символики и функций обрядовых костров всех славянских традиций. Общесельские костры, будучи обязательным элементом календарной системы, как и предметные символы, вбирали в себя основные мифопоэтические доминанты, свойственные тому календарному периоду, на который приходилось в местной традиции разжигание костра. Особое место уделено изучению пасхальных костров, тесно связанных с «идеологией» и семантикой конкретного праздника. Кроме календарного контекста, символика и функции календарных костров в значительной степени формировались теми действиями, которые сопутствовали разжиганию этих костров, а также другими слагаемыми традиционного праздника (песнями, присловьями, шутками, формами ритуализованного досуга, гаданиями, запретами и мн. др.).

В **Заключении** кратко суммируются основные выводы и наблюдения, а также более подробно рассматриваются три общие проблемы, связанные с исследованием народного календаря в целом,

проблемы, которые, хотя и находились постоянно в фокусе нашего внимания, тем не менее до этого нигде специально не затрагивались. Это вопрос о соотношении народного и христианского календаря; проблема реконструкции праславянских календарно-мифологических представлений и ареальный аспект народно-календарной системы.

**Календарь народный и календарь христианский.** Из всего объема проанализированного нами материала со всей очевидностью следует, что общепринятые границы времен года и месяцы не оказывают существенного влияния на народные представления о календарном времени и не отражают реальную структуру славянского народного календаря (прежде всего его деление на основные сезоны). В свою очередь эта ситуация заставляет нас внимательнее взглянуть на проблему соотношения календаря народного с официальным, христианским календарем, хотя в целом эта проблема в книге не рассматривается.

Исследуя одну за другой мифопоэтические доминанты весенне-летнего сезона, мы многократно упоминали малые и большие праздники, в хронотопе которых по большей части и проявляет себя мифопоэтическая семантика календарного времени. Праздники эти (за единичными исключениями вроде масленицы) — христианские. Да и сам славянский народный календарь, в том виде, в каком он доступен нам по источникам XIX–XX вв., по своим внешним рамкам есть, безусловно, календарь христианский. Наметьте бегло основные моменты, указывающие на характер пересечения и взаимовлияния календаря народного и христианского.

Именно церковный христианский календарь задает ритм чередования будней и праздников, саму систему праздников, их последовательность и значительную часть названий, и именно конфессиональные различия между отдельными славянскими традициями (в том числе наличие в календаре дней памяти православных и католических святых) сказываются на структуре народного календаря и формируют его праздничные приоритеты.



Яркий пример тому — эволюция поминального комплекса в весенне-летнем цикле славянского календаря. Поскольку уже в XI в. в Центральной и Западной Европе католическая церковь ввела осенний праздник Всех душ (2.XI), ставший фактически единственным днем поминовения усопших, у западных славян и в западной части южнославянского ареала массовые календарные поминовения, некогда совершавшиеся весной, были утрачены. Они сохранились только на востоке и юго-востоке Европы (у православных болгар, сербов, македонцев и восточных славян), что во многом определило специфику мифопоэтического содержания весенних праздников у этих народов.

Принципиальное значение для народного календаря имеют крупные христианские праздники, которые становятся опорными точками всей календарной системы, собирают вокруг себя огромное количество обычаев, магических практик, верований, мифологических рассказов, примет и паремий. Для весенне-летнего цикла славянского календаря такими базовыми точками являются 1 марта (день св. Евдокии), Благовещение, Пасха, Юрьев день, Троица и летний Иванов день. Вместе с тем каждая славянская традиция отдает предпочтение не всем этим праздникам, а выбирает для себя наиболее значимые, и выбор этот едва ли заложен в самом христианском календаре — скорее, он определяется некими имманентными культурными факторами.

В ряде случаев церковные праздники и обряды аккумулируют в себе мифопоэтическую семантику народного праздника. В результате этого в славянском календаре появляются праздники, соединяющие в себе народное начало с церковно-христианским.

Так, например, в парадигму весеннего новолетия, связанного с обновлением различных сторон жизни, входили в том числе и мотивы обновления огня. Как правило, этот новый огонь, вносимый в дом в начале весны, был освящен в церкви. У восточных славян в Страстной четверг после вечерней службы кто-нибудь из домочадцев приносил домой зажженную в церкви от освящен-

ного огня свечу и «рисовал» дымом от нее кресты на дверях и балках, а также зажигал новый огонь в печи. В западной части славянского мира обновление огня совершалось обычно в Страстную субботу (после того, как накануне, в Страстную пятницу, «старый» огонь в очаге намеренно гасили). Новый огонь высекали в церкви во время службы или же зажигали костер в церковном дворе и освящали там же. Новый огонь приносили домой с помощью свечей, древесного гриба, головешек, освященных в Вербное воскресенье веток и т.п.

Один из наиболее заметных примеров непосредственного взаимодействия христианского и народного календарей — проникновение в народный праздник и календарную мифологию отдельных мотивов, атрибутов и символов христианского праздника. Эти атрибуты и мотивы подвергаются, естественно, переосмыслению, сохраняя определенную связь с первоисточником. Для мифологии Юрьева дня были характерны мотивы «отпирания/отмыкания земли и росы», которые, как нам представляется, символически связаны с некоторыми житийно-апокрифическими аспектами культа св. Георгия (ср. мотив «св. Георгий освобождает водный источник/отпирает воду»).

Особый вопрос — об участии священнослужителей в народных праздниках, об этих роли и функциях. Наши исследования показали, что статус священнослужителя — совершает ли он пахоту в начале года, обходит ли поля в праздник, отправляет ли на поле благодарственный молебен и т.п. — существен как для продуктивности обряда или магического действия, так и для их статуса, переводящего этот обряд или действие в иное, сакральное, качество.

Наиболее частый случай сопряжения христианского и народного календаря — это приписывание святому тех или иных календарных изменений, происходящих в природе. В славянском фольклоре святые стали основными действующими лицами множества календарных паремий (пословиц, поговорок и примет), приуроченных фактически к каж-

дому почитаемому христианской традицией дню. При этом, что вполне понятно, паремии и мифологические рассказы с христианскими святыми в качестве действующих лиц обычно почти никак не связаны с легендарной историей этих святых. Наоборот. В славянской календарной мифологии христианские святые выступают в роли культурных героев, занятых исключительно «устроительной» деятельностью по упорядочиванию календарных процессов, происходящих в природе. Именно они становятся главными субъектами сезонных изменений, обеспечивают движение календарного времени, способствуют росту хлебов, охраняют скот во время летнего выпаса и т. п. Зачастую функции, приписываемые христианским персонажам, обусловлены народно-этимологическим переосмыслением их имен («Василий *Парийский* землю *парит*» и т. п.).

Единственный праздник, в плоти и мифологии которого христианские сюжеты и мотивы оказались если не ведущими, то во всяком случае равнозначными собственно народно-календарным, — это Пасха. Пасхальный цикл народного календаря представляет собой органический сплав народных и христианских сюжетов и мотивов, без труда идентифицируемых, но при этом практически неразделимых. Так, православная церковь запретила поминки на Пасху как противоречащие духу праздника — радости по случаю Воскресения Христова; в то же самое время народная традиция спроецировала это главное событие христианской истории на сферу человеческой жизни, связала судьбы Бога и человека, итогом чего стала мифологическая концепция временного возвращения мертвых, радующихся вместе с живыми Воскресению Христову, и отвечающая этой концепции развитая система народных пасхальных поминовений.

Вместе с тем очевидно, что расхождения между христианским и народным календарем у славян были гораздо глубже, нежели случаи их взаимопересечения. Это связано прежде всего с принципиальными различиями в их содержании. Если содержание и структура христианского календаря определялись собы-

тиями христианской истории, прежде всего связанными с жизнью Иисуса Христа, а также с наиболее значительными эпизодами из жизни христианских святых, то народный календарь отмечал прежде всего динамику природных процессов и циклов хозяйственной деятельности человека на протяжении календарного года. По своему мифопоэтическому содержанию, т. е. по тому, какие темы и мотивы «проигрываются» на временном пространстве календарного года и отдельных его периодов и праздников, славянский народный календарь трудно квалифицировать как христианский, ибо это мифопоэтическое содержание (т. е. рассмотренные в книге доминантные темы весенне-летнего цикла) мало связано с христианской символикой весенне-летних праздников.

**Проблема реконструкции праславянских календарно-мифологических представлений.** Мифопоэтическая семантика календарного времени сосредоточена не только и не столько в ключевых точках весенне-летнего сезона (в крупных праздниках и особо почитаемых днях): с большей или меньшей равномерностью она «разлита» по всему календарному циклу (ранне- или поздневесеннему) и вычитывается из всех составляющих календаря, будь то песня, обряд, название праздника или календарный символ. Выявленные нами темы являются доминантами всего весенне-летнего цикла, а не какого-нибудь одного праздника или обряда. Ведь каждый календарный праздник — лишь одна точка годового круга, лишь имя/название, к которому по тем или иным причинам оказались прикреплены те или иные верования, фольклорные тексты, запреты или обычаи. Как заметил еще А. Н. Веселовский в исследовании, посвященном св. Георгию, «если Егорий вступил в цикл весенних празднеств, то отсюда еще не следует, что все обряды, приуроченные в 23 апреля или его кануну, относились именно к нему (т. е. к Егорию/Георгию. — Т. А.)»<sup>12</sup>.

Вот почему, определяя семантику и символику относительно крупных календарных периодов, а не отдельных праздников,

---

<sup>12</sup> *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русских духовных стихов. II: Св. Георгий в легенде, песне и обряде. СПб., 1880. С. 167.

имена и названия которых задаются событиями христианской истории и днями памяти святых, мифопоэтические доминанты, актуальные для календаря основных славянских традиций, позволяют судить о том, каковой могла быть мифопоэтическая структура и семантика весенне-летнего цикла дохристианского славянского календаря (в его общеславянском варианте), хотя сама задача его реконструкции в работе не ставилась.

**Ареальный аспект славянской народно-календарной системы.** В контексте высказанных в работе многочисленных частных наблюдений над ареальным распространением тех или иных календарных сюжетов, мотивов, обычаев и мифологических представлений можно сформулировать несколько соображений более общего характера.

В рамках славянского этнокультурного континуума выделяются две крупные сопредельные зоны, каждую из которых отличает устойчивый набор календарных сюжетов, мифологических представлений и обычаев, «используемых» для разработки той или иной доминантной темы весенне-летнего цикла.

По ряду сюжетов можно выделить восточнобалканско-карпатскую зону (вост. Сербия, зап. и сев. Болгария, украинские Карпаты, вост. Словакия, вост. и ю.-вост. Польша, отчасти Украина и Белоруссия). Эта зона проявляет себе рядом соответствий, среди которых наиболее заметны следующие: негативная маркированность Тодоровой (Федоровой) недели; представление об опасности/вредоносности, исходящей от святого Тодора/Федора; запреты на работу в первые дни февраля, мотивированные угрозой нападения волков; особое значение весеннего новолетия (ср. такие сюжеты, как гадания о погоде по первым месяцам марта и первым дням Великого поста, загадывание удачи по первому посетителю, пришедшему в дом в эти дни, и т. п.); мотив отбирания молока, входящий в состав мифологии Юрьева дня, и ряд др.

«Расширенный» вариант этой зоны захватывает практически всю восточнославянскую территорию и характеризуется такими чертами, как развитый русальский комплекс и прежде всего присутствие в календаре этого региона хрононимов, производных от

<sup>+</sup>*rusal-*/<sup>+</sup>*rusan-*/<sup>+</sup>*rus-*; манистический аспект пасхально-троицкого цикла и присутствие в нем поминальной темы; кумления как способ консолидации молодежи, вступающей в брачный возраст, традиция разжигать общесельские календарные костры на масленицу.

Вторая зона охватывает значительные территории, находящиеся на западе славянского мира (западные славяне, западная часть южнославянского и восточнославянского ареала). Она определяется такими особенностями народного календаря, как развитая система весенне-летних словесных ритуалов общинной критики, пастушеские праздники троицкого цикла, масленичный комплекс «колодка», отсутствие следов русальского комплекса и соответствующих ему хрононимов, преобладание массовых религиозных процессий над индивидуально-семейными выходами в поле в цикле весенне-летних «хождений в жито», молодежно-матримониальные традиции пасхальных обливаний и «майского дерева», обыкновение разжигать общесельские календарные костры в одну из дат троицко-купальского цикла, а также широко распространенная практика разжигания пасхальных костров и т. д.

Естественно, что отмеченные особенности календарной системы двух основных зон современной Славии ни в коей мере не исчерпывают того поистине бесконечного разнообразия локальных вариантов календарных праздников и сюжетов, которые мы упоминали, описывали и исследовали в книге. Выделяя эти две зоны, мы лишь хотели обратить внимание на те сюжеты, которые связывают воедино культурные традиции всех трех групп славянских народов (западных, восточных и южных славян) и тем самым позволяют еще раз убедиться в наличии общей основы славянского народного календаря.

## Основные публикации по теме диссертации

1. О некоторых магических действиях в масленичной обрядности славян // Фольклор и этнографическая действительность. Л., 1992. С. 48–54.
2. Великопостная обрядность в традиционном календаре славянских народов // Образ мира в слове и ритуале. М., 1992. С. 74–93.
3. Очерки весенней обрядности Полесья // Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995. С. 21–107.
4. Эротический аспект троичко-купальской обрядности // Русский эротический фольклор. М., 1995. С. 245–257.
5. «Колодка» и другие способы осуждения неженатой молодежи у славян // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 103–150.
6. Концепт движения в обрядовой мифологии (на материале весеннего календарного цикла) // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 213–254.
7. Очерки весенне-летней обрядности Полесья: ритуальные костры // Полісся: Мова, культура, історія. Київ, 1996. С. 269–276.
8. Заметки о кулинарном коде славянской весенней обрядности // Кодови словенских култура. Београд, 1997. Бр. 2. С. 54–67.
9. Митология и символика на народните развлечения: люлките в традиционната култура на славяните // Българска етнология. 1997. № 1–2. С. 81–95.
10. Пришел Вербич — кожуха позычь... // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. М., 1998. Т. 2. С. 11–20.
11. Фольклорный текст в этнографическом контексте: словесные поединки, их формы и функции в славянском фольклоре // Славянские литературы: Культура и фольклор славянских народов. XII Международный съезд славистов. М., 1998. С. 439–454.

12. Свадьба в календаре: пред- и постсвадебные ритуалы годового цикла // Кодови словенских култура. Београд, 1998. Бр. 3. С. 80–91.
13. Звуковой образ времени и ритуала (на материале славянской весенней обрядности) // Мир звучащий и молчащий: Семiotика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 17–50.
14. О тодорцах, русалках и прочих навях // *Studia mythologica Slavica*. Ljubljana, 1999. Knj. 2. S. 145–160.
15. Балканская проекция славянской весенне-летней обрядности // В поисках «балканского» на Балканах. Балканские чтения–5. Тез. и материалы симпозиума. М., 1999. С. 78–80.
16. Этнографические связи календарных песен. Встреча весны в обрядах и фольклоре восточных славян. М., 2000. — 336 с.
17. Демоны как персонажи календарной мифологии // Славянский и балканский фольклор. М., 2000. С. 212–242.
18. Мифо-ритуальный комплекс «хождение в жито» // Кодови словенских култура. Београд, 2000. Бр. 5. С. 56–70.
19. Шта се догађа у чудесне ноћи? // Чудо у словенским култура. Београд, 2000. С. 22–45.
20. Что происходит в чудесную ночь? // Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2001. С. 156–193.



