

95-30

145-X

В.Я.ПРОПП

Русские
аграрные
праздники



Санкт-Петербург

ИЗДАТЕЛЬСТВО "АЗБУКА"

Издательский центр "Терра"

1995

КОНТРОЛЬНЫЙ ЭКЗЕМПЛЯР

ББК 82.3Р
П 81

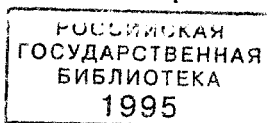
Вступительная статья
С.Б.Адоньевой

Подготовка текста
Е.А.Мигуновой

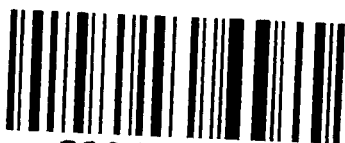
Состав приложения
С.Б.Адоньевой, Е.А.Мигуновой

Английский перевод
Маргарет Паксон

Немецкий перевод
М.Ю.Кореновой



Печатается по изданию:
Протт В.Я. Русские аграрные праздники. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1963.



2004127392

ISBN 5—300—00114—7

© В.Я.Протт, 1963

Книга Владимира Яковлевича Проппа «Русские аграрные праздники» вошла в число классических работ, посвященных восточнославянским ритуалам календарного цикла. Без ссылки на эту монографию не обходится ни одно исследование, имеющее своим объектом ритуалы славянского календаря.

Бесспорна значимость этого труда — не очень большого по объему — как одного из первых системно выстроенных и наиболее полных по охвату материала описаний русских календарных ритуалов. Факты русской календарной обрядности, разбросанные в разнообразных изданиях XIX—XX веков, выявлены, типологизированы и описаны в таком виде, который позволяет представить общую картину основных обрядов годового цикла. О достоверности и достаточной репрезентативности этой картины свидетельствует то обстоятельство, что этнографическими описаниями, систематизированными В.Я.Проппом, пользуются исследователи, стоящие на самых разных теоретических позициях.

Основу научного наследия Владимира Яковлевича Проппа составляют четыре монографии, вышедшие при жизни ученого, и примыкающие к ним по тематике статьи¹. Первой была «Морфология сказки», изданная в 1928 году и через тридцать лет принесшая ему всемирную известность. Вторая — «Исторические корни волшебной сказки» — вышла в 1946 году. Третьей была фундаментальная монография «Русский героический эпос» (1958), и четвертой — «Русские аграрные праздники» (1963).

Различные по материалу и проблематике работы при внимательном рассмотрении обнаруживают в основе своей строгую методоло-

¹ Позже были выпущены еще три книги В.Я.Проппа: Проблемы комизма и смеха. М., 1976; Фольклор и действительность / Сост., ред., вст. ст. и примеч. Б.Н.Путилова. М., 1978, в которую вошли статьи разных лет; Русская сказка / Ред. К.В.Чистов, В.И.Еремина. Л., 1984. См.: Библиография трудов В.Я.Проппа / Сост. Б.Н.Путилов // В кн.: Типологические исследования по фольклору: Сборник статей памяти В.Я.Проппа (1895—1970).

гическую последовательность. Так, существует тесная концептуальная связь между монографиями, посвященными волшебной сказке, и «Русскими аграрными праздниками». Хотя, казалось бы, последняя работа отличается не только материалом, но располагается в системе другой научной дисциплины — этнографии.

В «Морфологии сказки» В.Я.Пропп отказывается от исторического подхода к материалу, от историко-генетической его интерпретации, избирая объектом анализа структуру волшебной сказки: «Изучение структуры всех видов сказки есть необходимейшее предварительное условие исторического изучения сказки. Изучение формальных закономерностей предопределяет изучение закономерностей исторических»². А поскольку почти вековая традиция русской фольклористики строилась на изучении явлений устной народной поэзии с точки зрения генезиса (мифологическая теория) или с точки зрения истории (например, теория заимствований), то можно предположить, что усилия, которые были потрачены, чтобы отказаться от привычного для фольклориста типа дискурса, были очень значительны. Решительно разделив диахронический и синхронный методы исследования и определив своей областью второй, Пропп избрал предметом анализа сами тексты с целью выявления природы их системности.

Весьма примечательным представляется следующий факт. Метод синхронного структурного анализа и те выводы, которые были сделаны ученым относительно объекта анализа — волшебной сказки, — стали предметом широкой научной рефлексии лишь через тридцать лет: «Морфология сказки» становится одной из базовых работ в исследованиях по теории наррации с конца 50-х годов. Но такова судьба и других работ ученого. Типологическое соответствие между волшебной сказкой и обрядом инициации, установленное Проппом в книге 1946 года, развивается в исследованиях, посвященных сопоставлению фольклорных нарративов и обрядов «перехода» начиная с середины 70-х годов. Исследование календарных ритуалов, идеи, которые были высказаны, метод описания этнографического материала — активно начинают использоваться и развиваться фольклористами и этнографами лишь в 80-х годах. Отчасти — это следствие исторических обстоятельств, но, как представляется, существует и другая причина, определяющая судьбу научного наследия В.Я.Проппа и коренящаяся в особенностях личности ученого. Эта личностная черта проявилась в его трудах через специфическое соотношение научных результатов и области их дальнейшего приложения. Полученные вследствие применения всегда оригинальной методики выводы выходят далеко за рамки обычно очень конкретно формулируемой задачи — и это свойственно всем работам В.Я.Проппа. При этом в каждой работе высказывается очень сдержанное отношение к расширению сферы применения этих

результатов. Эта особенность проявляется также и в том, что, каждым своим исследованием существенно влияя на общую проблематику науки, В.Я.Пропп избегает научной рефлексии по этому поводу, предоставляя такую возможность своим последователям и оппонентам. Трудно сказать, что в этой ситуации было определяющим: идеологический контекст советского времени или личная позиция ученого. С одной стороны, зависимость, подчиненность исследователя идеологии эпохи сформулирована Проппом однозначно: «Предпосылки, из которых исходят авторы, часто являются продуктом эпохи, в которую жил исследователь. Мы живем в эпоху социализма. Наша эпоха также выработала свои предпосылки, на основании которых надо изучать явления духовной культуры»³. С другой стороны, существовала и индивидуальная методическая установка, которая была прямо высказана ученым по поводу структурного исследования сказки: «Метод широк, выводы же строго ограничиваются тем видом фольклорного повествовательного творчества, на изучении которого они были получены»⁴. Сдержанность в общетеоретических интерпретациях — вплоть до полного от них отказа, как черта уже характерологическая, наиболее открыто высказана в следующем замечании: «Если описываются и изучаются ряды фактов и их связи, описание их перерастает в раскрытие явления, феномена, и раскрытие такого феномена обладает уже не только частным интересом, но располагает к философским размышлениям. Эти размышления были и у меня, но они зашифрованы (разрядка моя.— С.А.) и выражены только в эпитафах...»⁵ — речь идет о эпитафах, предваряющих главы «Морфологии сказки».

Структурно-типологический принцип описания фольклорных текстов был одним из очень важных результатов, который был тогда получен и который послужил базой для последующих исследований. Не распространяя свои выводы на другие нарративные жанры, Пропп показал, что все волшебные сказки строятся по общей модели. Эта модель конструируется из динамических единиц — функций, порядок которых в сказке неизменен. Каждая функция состоит из постоянного и переменных членов: постоянным является действие, переменными — субъект действия, объект, на который действие направлено, обстоятельства действия и пр. Забегая вперед, отметим, что выделение таких структурных единиц ляжет в основу принципа анализа уже не филологического, но этнографического материала. «В книге „Русские аграрные праздники“ (1963), — напишет Пропп в статье 1966 года, — я применил как раз тот самый метод, что и в „Морфологии“.

3 Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С.20.

4 Пропп В.Я. Фольклор и действительность. С.137.

5 Пропп В.Я. Фольклор и действительность. С.133—134.

Оказалось, что все большие основные аграрные праздники состоят из одинаковых элементов, различно оформленных»⁶.

В своей следующей книге ученый использует уже описанный им со стороны формального строения сказочный материал и пытается выявить ту реальность, которая послужила основой для волшебной сказки. «Мы нашли, — заключил В.Я.Пропп, — что композиционное единство сказки кроется не в каких-нибудь особенностях человеческой психики, не в особенностях художественного творчества, оно кроется в исторической реальности прошлого»⁷. Реальностью, с которой соотносима волшебная сказка, оказывается обрядовая реальность «архаических» обществ Океании, Африки, Америки, этнографические описания которых послужили основным интерпретационным материалом в исследовании. Такой выбор интерпретационного контекста обнаружил противоречие между авторским научным методом и авторитарной идеологической предпосылкой. Определяя теорию общественно-экономических формаций в качестве методологической базы (а следовательно, производность духовных явлений жизни по отношению к способу производства жизни материальной как методологическую предпосылку), Пропп сталкивается со следующим обстоятельством: «Сказка не соответствует той форме производства, при которой она широко и прочно существует»⁸. Либо нужно предположить, что ко времени записи основного объема сказочных текстов в России (т.е. во второй половине XIX—XX веке) сказки бытуют только по традиции, они уже не актуальны, поскольку предмет их изображения располагается в догосударственном родо-племенном прошлом, отделенном от первых научных записей русского фольклора тысячелетием. Либо — признать, что волшебная сказка с ее инициационной коллизией актуальна для русской традиции, но тогда оказывается, что русский фольклорный материал нового и новейшего времени интерпретируется на основании архаических социальных моделей, догосударственных, домонотеистических и т.д. Иными словами, признать то, что славянское архаическое прошлое со свойственными ему социальными институтами есть актуальное настоящее новой и новейшей русской истории. Но поскольку усомнится в марксистско-ленинском определении форм производства и социальной жизни России XIX—XX веков не представлялось возможным, противоречие это разрешается ученым следующим образом: «Объяснение этого несоответствия мы

6 Статья «Структурное и историческое изучение волшебной сказки» была впервые опубликована на итальянском языке в качестве приложения к итальянскому изданию «Морфологии сказки» (V. Ja. Propp. *Morfologia della fiaba. Con un intervento di Claude Lévi-Strauss e una replica dell'autore. A cura di Gian Luigi Bravo, Torino, 1966, pp. 201—227*). Цит. по: Пропп В.Я. Фольклор и действительность. С. 133.

7 Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. С. 353.

8 Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. С. 20—21.

также найдем у Маркса: „С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке“. Слова „более или менее“ очень важны. Изменение в идеологии происходит не всегда сразу после изменения экономических основ. Получается несоответствие, чрезвычайно интересное и ценное для исследователя. Оно означает, что сказка создавалась на основе докапиталистических форм производства и социальной жизни...»⁹ Установленному в процессе исследования факту типологического соответствия между классической волшебной сказкой и свойственным архаическим культурам обрядом инициации дается единственно идеологически возможное объяснение — генетическое. Тем не менее одним из результатов исследования оказывается выявление интерпретирующего фольклорные явления контекста: им становится ритуал или, шире, этнографическая реальность, к исследованию которой и обращается В.Я.Пропп в своей следующей работе.

В монографии «Русские аграрные праздники» ученый сопоставляет «тексты» русских календарных ритуалов, выделяя повторяющиеся элементы: «При сравнении праздников между собой обнаружится, что частично они состоят из одинаковых слагаемых... Эти составные части необходимо определить, выделить и сопоставить... Изучив составные элементы, нетрудно будет восстановить и изучить весь ход каждого праздника уже на более широкой и углубленной основе»¹⁰. Сформулировав таким образом задачу исследования, Пропп располагает материал не по праздникам, как это обычно делалось, а по ритуальным «темам» (пищевой — гл. II, растительной — гл. V, эротической — гл. VII), наметив тем самым основные ритуальные коды. Их детальное изучение на славянском материале начинает происходить в 70-е годы в основном силами этнолингвистов¹¹. На материале разных ритуальных тем исследователь выделяет «слагаемые», образующие структуру аграрных обрядов.

В.Я.Пропп оценивает свою монографию как предварительные этюды. Но один из выводов, к которому он приходит, оказывается настолько методологически «острым», что в многочисленных последующих работах, посвященных славянским календарным ритуалам, наряду с обязательной ссылкой на исследование Проппа вывод этот не обсуждается: «Святочный умрун, чучело масленицы, троичная березка, Кострома, Иван Купала — не божества, им не воздавали культов, нет никаких признаков, что в их честь воздвигались храмы. Русский обряд (подчеркнем, что речь идет не о реконструкции древних обрядов, а об обряде, представленном в материалах конца XIX—XX веков.— С.А.) по своей идеологии и по своим формам архаичнее, чем

9 Там же.

10 Наст. изд. С.22.

11 См. приложение к наст. изд.

восточные и античные культы. <...> Но если уничтожаемые существа не принадлежат к числу божеств, то кто же они? Д.Фрэзер в этих случаях применяет термин “духи растительности”. Это название не соответствует представлениям народа. Дело не в „духе“, а в силе»¹². Пропп определяет русскую традиционную культуру как архаическую культуру «сил», восстанавливая на примере культа растительности следующие фазы развития культов:

- 1) воплощение силы — дерево;
- 2) сила отделяется от дерева и антропоморфизмуется, причем на русском материале Пропп прослеживает переходную форму — сила представлена одновременно и в человеческом образе и в образе растения;
- 3) третья фаза состоит в том, что антропоморфное существо получает имя.

«Следующая фаза в развитии изучаемых нами представлений на русской почве уже не прослеживается. Она состоит в том, что этим существам начинают приписывать уже постоянное существование...»¹³ Пропп по настоящее время оказывается едва ли не единственным ученым, последовательно и однозначно отрицавшим самую возможность славянского пантеона языческих богов. Примечательно, что позднейшие исследования, посвященные реконструкциям древнеславянского язычества, обходят молчанием эту точку зрения, не критикуя и не принимая. Высказанная Проппом идея об архаическом характере русской традиционной культуры предполагает и еще одно теоретическое следствие. Если эта идея верна, то она вводит совершенно новую проблематику в описание социокультурных процессов новой и новейшей русской истории. Носителями такой магической культуры «сил» (типологически сопоставимой с культурами народов Океании, индейцев Южной и Северной Америки и т.д.) оказывается значительная часть населения России XIX века, в противном случае не было бы возможности собрать столь значительный по объему и притом актуально бытующий обрядовый материал.

Функцией календарных обрядов Пропп считает организацию циркуляции «сил» от объектов, в максимальной степени ими наделенных в тот или иной момент времени, к объектам, в возрастании силы которых заинтересованы организаторы ритуала. Механизм, посредством которого это достигается, ученый видит в имитации «действительности, которая должна вызвать изображаемую действительность к жизни»¹⁴. Таким образом, в вопросе о функции он остается приверженцем «трудовой» теории, в соответствие с которой обряды служат

12 Наст. изд. С.108.

13 Наст. изд. С.109.

14 Наст. изд. С.39.

производственным целям, а не целям символизации социальных процессов.

Последняя идея входит в зарубежную науку конца 50-х — начала 60-х годов с трудами К.Леви-Стросса, В.Тэрнера и др., а русской этнологической наукой адаптируется в 80-х годах. И здесь имеет смысл указать на следующую тонкость: по мнению Проппа, ритуал обращен в будущее — его задача состоит в знаковом изображении некоей искомой ситуации и передаче этого знакового изображения (или — пользуясь более поздней терминологией — ритуального текста) посредством определенной символической операции — поедания, захоронения, свивания, подбрасывания вверх и пр. — объекту ритуала. Этой же — продуцирующей — концепции ритуала придерживался и классик русской этнографии Д.К.Зеленин¹⁵. В более поздних русских работах, посвященных ритуалу, ритуальное действие рассматривается со стороны ориентации на прошлое: «То, что было вызвано в акте творения, стало условием существования и воспринималось как благо. Но к концу каждого цикла оно приходило в упадок, убывало... и для продолжения прежнего существования нуждалось в восстановлении, обновлении, усилении. Средством... с помощью которого достигалось это, был ритуал»¹⁶. Сходным образом высказывается относительно природы календарного ритуала А.К.Байбурин: «Те процессы, которые происходят между двумя календарными ритуалами, можно представить как увеличение противоречия между естественным течением времени и структурным его оформлением в ритуале. <...> Задача следующего ритуала — устранить это несоответствие, „узаконить“ произошедшие изменения и тем самым санкционировать новое состояние мира»¹⁷. Таким образом, обнаруживаются различия в оценке стратегии обрядов годового цикла, оставляя и на сегодняшний день эту проблематику открытой.

При анализе «слагаемых» обряда Пропп подчеркивал нерасчлененность знаковой и «силовой», «энергичной» природы ритуальных предметов: «Яйца употреблялись одновременно как з н а к воскресения из мертвых и как с р е д с т в о (разрядка моя.— С.А.), вызывающее рост хлебов»¹⁸. В этом замечании его характеристика оказалась совпадающей с характеристикой ритуальных предметов, данной В.Тэрнером¹⁹, что делает феномен ритуала более сложным, не давая возможность объяснить характер его действия ни только семиотичес-

15 В русском переводе: Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С.389—391.

16 Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С.15.

17 Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Л., 1993. С.123.

18 Наст. изд. С.106.

19 Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С.40.

ки — как специфическую символическую классификационную систему, ни магически — как определенную культовую практику, существование которой обусловлено особыми формами мышления.

Эти и многие другие вопросы намечены в последней вышедшей при жизни ученого монографии. Так, например, Пропп впервые высказывает идею о «некоей половозрастной организации», присутствующей в артелях святочных колядовщиков, которая была позже раскрыта в исследованиях Т.А.Бернштам, посвященных различным типам «интерференции» календарных и переходных ритуалов в русской традиции²⁰.

Оставляя для самостоятельной оценки читателя идеологические пассажи, во многом носящие «рамочный» характер и, вполне вероятно, явившиеся условием для выхода в свет первого издания этой книги, отметим в заключение следующее. Книга «Русские аграрные праздники», с одной стороны, являясь классическим трудом в области традиционной русской культуры, с другой стороны, остается на сегодняшний день одним из малочисленных в науке исследований, представляющих целостную концепцию русских календарных обрядов и содержащих целый ряд дискуссионных проблем.

Настоящее — второе — издание позволит прочесть эту книгу в совершенно новом научно-методологическом контексте, что, дай Бог, пойдет ему — контексту — на пользу.

Благодарим Ларису Михайловну Ивлеву, любезно предоставившую нам экземпляр книги «Русские аграрные праздники», принадлежавший Владимиру Яковлевичу Проппу. Этот экземпляр сохранил редакторские правки, которые были сделаны Проппом для предполагавшегося второго издания. По возможности, они были учтены при подготовке настоящего текста.

С.Б.Адоньева

²⁰ См. прилож. к наст. изд.

ВВЕДЕНИЕ

Значение изучения аграрных праздников для современности. — Праздники церковные и народные и их смешение. — Названия и сроки основных праздников. — Направления в их изучении в досоветской науке. — Труды советских ученых. — Цель и методы настоящей работы

Изучение старых русских бытовых, преимущественно крестьянских праздников, которые по мере их рассмотрения постепенно предстанут перед нами как праздники аграрные, во многих отношениях поучительно и полезно. Оно интересно не только для специалистов по этнографии и фольклору, но для каждого, кто ближе хотел бы узнать свой народ и его жизнь в прошлом. Научно-материалистическое объяснение этих праздников необходимо также в целях борьбы с пережитками прошлого в нашем быту и в нашем сознании. Преодоление религиозных пережитков происходит неравномерно. Несостоятельность церковной догмы становится ясной быстрее, различные же культовые обряды, особенно если они непосредственно не связаны с богослужением, исчезают медленнее. Между тем такие праздники, как святки, масленица, или такие обряды или обычаи, как поминание умерших кутьей или украшение домов на Троицу березками и многие другие, основаны на определенных религиозно-мифологических представлениях, независимо от того, носят ли они собственно церковный характер или нет.

Программа Коммунистической партии Советского Союза призывает к борьбе с религиозными верованиями, к борьбе «против обычаев и нравов, мешающих коммунистическому строительству». «Необходимо систематически вести широкую научно-атеистическую пропаганду, терпеливо разъяснять несостоятельность религиозных верований, возникших в прошлом на почве придавленности людей стихийными силами природы и социальным гнетом, из-за незнания истинных причин природных и общественных явлений». Советская общественность ведет широкую пропаганду против этих праздников (см., например:

И.И.Огрызко. Почему мы против религиозных праздников. Лениздат, 1961; А.В.Белов. О праздниках престольных. М., 1960; и другие работы). Но, хотя большинство населения в нашей стране порвало с религией, однако, как указывает И.Крывелев, «бытовое содержание праздников всегда оказывалось более устойчивым, чем тот мифологический смысл, который в них вкладывался»¹. Это приводит к тому, что праздники еще не целиком исчезли из быта. «Во многих случаях люди, которые уже порвали с религией или, по меньшей мере, совершенно равнодушны к ней, занимая своего рода “нейтральную” позицию, прибегают к религиозным обрядам и церемониям»². Лучшее средство борьбы с такими пережитками — научное объяснение их истинного смысла, несовместимого с нашим мировоззрением. Целям такого объяснения и служит настоящая работа.

‡ Не все русские праздники в равной степени были связаны с православным вероучением. Только часть из них непосредственно основана на догмах христианского учения и насаждалась церковью. Они были связаны преимущественно с памятными днями так называемой священной истории, как, например, предвещание о рождении Христа (праздник Благовещения), день его предполагаемого рождения и день крещения (праздник Рождества, праздник Крещения), день его воскресения из мертвых (Пасха), вознесения на небо (Вознесение) и т.д. Сюда же относятся праздники, посвященные церковным святым, — Николин день (каковых имелось даже два — весенний и осенний), Петров день, Егорьев день, день Веры, Надежды, Любви и Софии, и многие другие. Однако еще до того, как были введены эти праздники, существовали праздники и обряды языческие (праздник зимнего солнцеворота, встреча весны, летнего равноденствия, праздник жатвы и другие). С ними церковь повела двойную борьбу: частично она путем проповедей и запрещений пыталась их уничтожить, частично же приспособливала их к своим целям и приурочивала к праздникам своего церковного календаря. Приуроченье старинных дохристианских праздников и обрядов к церковным привело к тому, что в большие праздники народ соблюдал как церковные обряды, так и свои, старые, по происхождению своему языческие. Иногда народ перетолковывал церковное учение в совершенно ином, желательном для себя смысле. В эти дни люди предавались безудержному веселью, что вызывало яростное сопротивление церкви не только потому, что она считала такое веселье и связанные с ним обычаи «эллинскими» (т.е. языческими) и «бесовскими», но и потому, что всякое проявление жизнерадостности противоречило церковному учению об аскетизме, послушании и смирении.

1 Крывелев И. Важная сторона быта // Коммунист. 1961. № 8. С.67.

2 Там же.

Таким образом, границы между двумя видами праздников и обрядов стираются; они становятся ясными только при исследовании их. Одни основаны на христианском вероучении, другие — на языческом. Изучение языческой сущности праздников и обрядов лишает их ореола святости, освященности традицией. Однако изучая языческое происхождение непризнанных церковью праздников, обычаев и обрядов, мы обнаружим, что и те праздники, которые церковь считает своими, как праздники рождения, смерти и воскресения Христа, также оказываются по своему происхождению языческими. Разница между обрядами и обычаями, с которыми церковь вела борьбу, и теми, которые она насаждала, есть разница не по существу их исконного значения и смысла.

Собственно церковные праздники, обряды и обычаи здесь занимать нас не будут. В настоящее время они хорошо изучены. Научно-атеистическая литература, посвященная праздникам Рождества, Пасхи и другим, достаточно велика. Гораздо менее изучены праздники, по происхождению своему не церковные, но прочно входившие в быт, в особенности крестьян, и частично распространенные в городском обиходе.

Таких праздников довольно много, но мы здесь изучим только главные. Это — *святки* с праздничным столом, колядованием, ряжением, гаданием, далее — *масленица* со встречей и проводами ее, блинами и разнообразными увеселениями, *встреча весны* с пением весенних песен и изготовлением из теста жаворонков, затем — *русальная неделя* и так называемый «*семик*», праздник, предшествовавший Троице и сопровождавшийся обрядами завивания березок и другими, и *день Ивана Купалы* с возжиганием огромных костров и перепрыгиванием через них. Наконец, осенью праздновалось *окончание жатвы*, сопровождавшееся различными обрядами, посвященными последнему снопу и сжатому полю. Мы попытаемся вскрыть происхождение этих праздников, их бытовые формы, их исконный смысл и назначение. Изучение покажет нам, что праздники эти типично аграрные, земледельческие; они известны и другим народам на начальной фазе развития земледелия и соответствующих ему форм мышления. Здесь будут изучаться русские, точнее — великорусские формы празднеств. Украинские и белорусские формы частично совпадают с ними, частично же отличаются от них. Материалы по украинским и белорусским праздникам будут привлекаться только в тех случаях, когда они совпадают с великорусскими, т.е. когда можно говорить об общерусской форме обрядов и праздников или когда национальные отличия помогают в установлении исконных форм.

Праздники будут изучаться такими, какими их знали в XIX в., так как только с этого времени имеются достоверные записи. В древнерусской письменности, в летописях, поучениях, проповедях, в указах и распоряжениях церкви и правительства можно встретить упо-

минания о праздниках, которые иной раз дают возможность дополнить наши сведения установлением более древних форм и судить о степени их распространенности. Полная история их на основании этих документов написана быть не может, так как они слишком отрывочны, и исследователю приходится поступать так, как в большинстве случаев делается при изучении традиционного фольклора: их происхождение и развитие надо суметь прочесть из самих памятников, пользуясь для этого всеми доступными нам средствами.

Названные праздники изучены недостаточно. Правда, посвященная им литература довольно обширна, но ни одна из основных проблем не может считаться разрешенной окончательно.

Интерес к ним возникает еще в 30-е гг. XIX в., о чем свидетельствует ряд мелких публикаций в журналах того времени. Первый большой труд, посвященный этому вопросу, «Русские простонародные праздники и суеверные обряды» (вып. 1—4, 1837—1839), принадлежит московскому профессору И.М.Снегиреву. Как сводка материалов его книга о народных праздниках незаменима, несмотря на крайне реакционные установки автора. Его труд о народных праздниках посвящен министру народного просвещения Уварову, ярому реакционеру, насаждавшему систему официальной народности под лозунгом единства самодержавия, православия и народности. Одно это выдает образ его мыслей. В своем дневнике И.М.Снегирев писал о склонности нашего века к революциям, бунтам и ненависти. «Он искал в народной жизни основ, которые можно было бы противопоставить этим разрушительным тенденциям»³. Изложение И.М.Снегирева не отличается ни критичностью, ни систематичностью. Теории у него нет. Он просто рисует картину празднеств, любуясь ими как остатками глубокой русской старины. Материал у него огромный. Он черпал его как из собственных наблюдений, так и из устных рассказов и печатных источников. Несмотря на все недостатки этого труда, сами материалы достоверны и могут быть использованы.

К этому же направлению принадлежал и И.П.Сахаров, археолог, фольклорист и этнограф-самоучка. Труды его чрезвычайно многочисленны: «Песни русского народа» (вып. 1—5, 1838), «Обозрение славянорусской библиографии» (1849), исследования о русском иконописании, труды по нумизматике, геральдике и др. Для нас наибольшее значение имеет капитальный труд «Сказания русского народа». В 1841 г. вышло третье издание в двух томах, разделенных на 8 книг — по 4 в каждом томе. Седьмая книга второго тома посвящена народному календарю («Русская народная годовщина») и разделена на две части: «Народный дневник», где дается описание обычаев, примет и праздников, расположенных по дням года, и «Народные праздники и обычаи», где содержится преимущественно описание праздников, не

3 Азадовский М.К. История русской фольклористики. М., 1958. С.351—352.

связанных с постоянными днями календаря (праздники, отсчитываемые от Пасхи). И.П.Сахаров — идеолог мещанского шовинизма. Основная идейная направленность его труда — превознесение всего русского, особенно старины, и ненависть ко всему иноземному. Несмотря на слащавость тона, отсутствие указаний на источники, сумбурность изложения и другие недостатки, материалами И.П.Сахарова с некоторой осторожностью пользоваться можно. Частично он сообщает то, что видел и наблюдал сам, и эти сообщения обычно очень ценны. В других случаях достоверность приводимых материалов подтверждается позднейшими записями. Часто материалы Сахарова более детальны, чем в позднейших свидетельствах.

Третий крупный труд, посвященный народным праздникам, «Быт русского народа» А.А.Терещенко (1847—1848), охватывает 7 томов, из которых последние три посвящены «простонародным обрядам». Материал почерпнут главным образом из работ И.М.Снегирева и И.П.Сахарова, но есть много и нового. Работа полезна как свод известных в то время материалов, но страдает она теми же недостатками, что и предшествующие.

Изложенное приводит к выводу, что в первой половине XIX в. изучение обрядовой поэзии и народных праздников почти целиком находилось в руках реакционных ученых. Характерен специфический интерес не к наиболее совершенным созданиям русского народного творчества, а к тем из них, в которых наиболее сильно сказалась крестьянская отсталость. Русские праздники и суеверия объявлялись драгоценной народной стариной, их любовно описывали и возвеличивали. Описание праздников, оторванное от общего фона рабской зависимости крестьян, давало ложную картину, будто крестьяне при Николае I сплошь веселятся, празднуют, поют и благоденствуют. Никаких сколько-нибудь серьезных попыток собственно научных объяснений в названных трудах нет.

Попытка научно объяснить происхождение праздников содержится в работах ученых, представленных так называемым мифологическим направлением в изучении фольклора, крупнейшими представителями которого в России были Ф.И.Буслаев, А.Н.Афанасьев и А.А.Потебня.

Так, А.Н.Афанасьев в своем труде «Поэтические воззрения славян на природу» (тт. I—III, 1866—1869) кратко касается народных праздников. Исходя из своей общей теории происхождения народной поэзии из мифов, он объявляет и некоторые праздники остатками религии поклонения солнцу. Теория эта, как мы знаем, ошибочна, но она имела многих сторонников как в Западной Европе, так и у нас. В труде А.Н.Афанасьева поэтизировалась искусственно сконструированная солнечная мифология древних славян.

К этому же направлению принадлежал и Ф.И.Буслаев, который, правда, больше изучал эпическую поэзию, но интересовался и народ-

ными праздниками, применяя к ним свою доктрину мифологического происхождения искусства⁴.

Известно, что направление, взятое Ф.И.Буслаевым и А.Н.Афанасьевым, резкой критике подвергли Н.Г.Чернышевский и Н.А.Добролюбов⁵. Они указали на оторванность их теоретических построений от жизни и интересов народа, на недопустимость механических сопоставлений совершенно разнородных явлений, на шаткость и неубедительность выводов. Это не значит, что они были против изучения старины. Молодой Добролюбов еще семинаристом прочел и конспектировал все 7 томов труда А.А.Терещенко. Из заметок Н.А.Добролюбова видно, что недостатки этого труда ему были совершенно ясны. Однако он считал, что изучать суеверия необходимо, чтобы лучше понять свой народ, и задумал большой труд под названием «Рассуждение о суеверии и предрассудках»⁶. Труд этот не был осуществлен, но совершенно очевидно, что суеверия здесь подвергались бы изучению с совершенно иных точек зрения, чем те, на которых стояли А.А.Терещенко или позднее — А.Н.Афанасьев и другие. Н.А.Добролюбов, собирая фольклор, записывал и обряды, например обряд вождения кобылки, о котором речь будет ниже. Б.Ф.Егоров полагает, что изучение суеверий помогло Н.А.Добролюбову преодолеть религиозность, в духе которой он воспитывался с детства.

Критические замечания Н.А.Добролюбова и Н.Г.Чернышевского не были услышаны профессиональными учеными, и мифологическое направление в изучении фольклора оставалось господствующим. К поздним представителям его принадлежит А.А.Потебня. Его труд «О мифическом значении некоторых поверий и обрядов» (1865) всецело и односторонне следует господствовавшему тогда направлению. Важнее для нас другой, более поздний и более зрелый грандиозный труд А.А.Потебни «Объяснения малорусских и сродных народных песен» (тт. I—II, 1883—1887), который почти целиком посвящен некоторым обрядовым песням. В первом томе содержится анализ некоторых весенних песен, второй имеет заглавие «Колядки и щедровки». В отличие от своих предшественников А.А.Потебня строит все гипотезы на основе чрезвычайно детального, скрупулезного изучения материалов. Там, где А.А.Потебня расчленяет материал на сюжеты и мотивы, его труд имеет большое научное значение, так как дает ясную картину состава этих песен. Однако как теоретик он и здесь следует тому же

4 Буслаев Ф.И. Лекции. Старина и новизна. Исторический сборник, издаваемый при Обществе ревнителей русского исторического просвещения, кл. VII. М., 1904. С.97—375.

5 Гусев В.Е. Русские революционные демократы о народной поэзии. М., 1955. С.94—143.

6 Егоров Б.Ф. Н.А.Добролюбов — собиратель и исследователь народного творчества Нижегородской губернии. Горький, 1956. С.37.

направлению, что и А.Н.Афанасьев, и всюду видит отражение солнечной религии. Так, например, хождение с козой или козлом во время колядования рассматривается как отражение индоевропейского культа солнца. Для А.А.Потебни святочный козел есть «козел грозового божества», что доказывается односторонне подобранными материалами из религиозно-мифических представлений народов Европы, в которых козел служит атрибутом солнечного божества. Такой же тенденцией пронизаны и другие разделы этой работы.

Во второй половине XIX в. господство мифологической школы постепенно сменяется господством так называемой школы заимствования. Типичны в этом отношении работы А.Н.Веселовского, в частности «Румынские, славянские и греческие колядки» (1883). А.Н.Веселовскому в области изучения фольклора принадлежат огромные заслуги. Он вывел изучение народного творчества из рамок национальной замкнутости. В частности, изучение коляд показало их сходство в пределах славянских, румынских, византийских и античных обрядов. Привлечен по первоисточникам важный материал из византийских церковных поучений, бросающих свет на бытование некоторых обрядов в раннем средневековье. Тексты колядок изучаются очень детально. Однако из их сходства делается вывод, что русские святки представляют собой не что иное, как римские сатурналии, перешедшие через мимов к скоморохам и переданные через их посредство из Византии к румынам и русским. Советский ученый никак не может признать убедительным утверждение, будто святки были насажены на Руси скоморохами. Заимствования не исключаются, как не исключается и роль скоморохов в культурном обмене между народами, но не здесь кроются истоки русских аграрных празднеств.

Последователем А.Н.Веселовского был его ученик Е.В.Аничков, выпустивший большой двухтомный труд, посвященный весенней обрядовой песне на Западе и у славян⁷.

Эрудиция Е.В.Аничкова в области европейского материала огромна. Он обследовал ряд архивов Западной Европы, нашел и использовал драгоценнейший средневековый материал. Сходство между праздниками у русских и у других народов Европы становится очевидным и несомненным. Это сходство Е.В.Аничков объясняет тем, что русские будто бы заимствовали свои культы из Западной Европы.

Перечисленные три направления в изучении народных праздников и обрядов были главенствующими. Теория заимствования собственно не является теорией. Она пытается объяснить, откуда появились праздники у русских, но не объясняет ни их происхождения, ни смысла. По этому вопросу представители школы заимствования либо опирались на работы мифологистов, либо совсем молчали. Мы не будем

7 Аничков Е.В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. Ч. I. Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук. Т. 74. СПб., 1903; Ч. II. Т. 78. СПб., 1905.

останавливаться на других многочисленных работах, так как наша задача — не библиографический обзор, а характеристика основных направлений в фольклористической науке.

Обрисованное положение продолжалось вплоть до Великой Октябрьской социалистической революции. В 1927 г. Д.К.Зеленин писал: «Не исключена возможность, что наука в ближайшем будущем найдет более удовлетворительное объяснение зимних и летних обрядовых действий, чем их простое объяснение с точки зрения солярной теории»⁸.

Тем временем шла интенсивная собирательская работа. В «Губернских ведомостях» некоторых губерний, в различных краеведческих работах, всякого рода календарях, ежегодниках, сборниках и других изданиях местных обществ публиковалось большое количество наблюдений, собранных любителями и учеными⁹. С 1889 г. в Москве начинает выходить журнал «Этнографическое обозрение», а с 1902 г. в Петербурге — «Живая старина», где публикуются не только новые материалы, но и библиографические обзоры, а также рецензии. Обрядовый материал входит в различные областные сборники песен. Из всех этих сборников на первое место следует поставить собрание П.В.Шейна «Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п.» Вышло всего два выпуска первого тома (1898). П.В.Шейн записывал материал не только сам, но собирал его через корреспондентов, местных жителей, которые хорошо знали крестьянский быт. Даются не только тексты обрядовых песен, количеством около 250, но иногда и подробное описание празднований в различных губерниях. Материалы, опубликованные П.В.Шейном, имеют первостепенное научное значение.

В первые годы советской эпохи интерес к народным праздникам и обрядам несколько упал. Изучались преимущественно песни, былины, сказки, пословицы и другие виды народной поэзии. Однако долго такое положение продолжаться не могло. Необходимо было выработать новые методы изучения. Поиски их начались примерно в 30-е гг. Крупный советский фольклорист А.И.Никифоров пытался изучить обрядовую поэзию не путем сопоставлений с материалами других народов, а в связи с русской историей. А.И.Никифоров заново подробно изучил религию древних славян и пытался доказать, что в основе русских народных праздников лежит не культ солнца, а культ национальных русских божеств, имена которых народом забыты. Работа осталась незаконченной, рукопись ее хранится в архиве Пушкинского дома в Ленинграде¹⁰. Выводы этой работы не представляются

8 Zelenin D.K. Russische (ostslavische) Volkskunde. Berl. u. Leipz., 1927. S. 363.

9 Подробную библиографию этнографических изданий см.: D.K.Zelenin. Russische (ostslavische) Volkskunde, 1927.

10 В настоящее время рукопись А.И.Никифорова хранится в архиве РАН СПб. Фонд 747, д.3, 4 — прим. ред.

убедительными. Как мы увидим, русские праздники весьма архаичны. Они возникли до того, как развились дифференцированные представления о божествах. Тем не менее следует высоко оценить попытку подойти к материалу исторически и объяснить его по существу.

Совершенно по-новому подошел к вопросу В.И. Чичеров в докторской диссертации, посвященной изучению зимнего периода русского земледельческого календаря XVI—XIX вв.¹¹ Он впервые встал на путь изучения обрядов в связи с трудом крестьянина-земледельца. Рассматриваются не только большие праздники, но весь народный календарь, день за днем, с его поверьями, приметами, верованиями, праздниками, обычаями, обрядами и играми. Материалы не позволяют нарисовать картину исторического развития, но тенденция в развитии может быть уловлена. В.И. Чичеров не ограничивается описаниями, но дает теорию происхождения праздников, которую можно назвать теорией трудовой. Здесь заложен фундамент для дальнейшего развития этого вопроса в советской науке. Можно пожалеть, что В.И. Чичеров изучил не весь годовой круг крестьянского календаря, а только часть его — от октября до нового года включительно. Работа В.И. Чичерова должна быть продолжена, в круг изучения должны быть включены большие весенние праздники. Такая цель будет преследоваться в настоящей работе. Мы, однако, не последуем за В.И. Чичеровым в его изучении всего народного календаря, мы ограничимся, как уже указано, рассмотрением больших праздников, перечисленных выше.

Одна из ошибок дореволюционной науки состояла в том, что праздники изучались в отрыве один от другого. Материалы одних празднеств не сопоставлялись с материалами других. Так, например, в отдельных работах Вс. Миллер изучал только масленицу, А.А. Потебня — только Ивана Купалу, Е.В. Аничков — только весенние праздники — встречу весны и Троицу¹² и т.д. Такой способ характеризует буржуазную науку, тогда как наша наука требует изучения явлений во всех обуславливающих связях. Между тем каждый праздник в отдельности может быть правильно понят тогда, когда будет изучен весь годовой цикл их.

Мы попытаемся подойти к материалу иначе, чем те, кто изучал праздники в отдельности. Если изучать весь годовой цикл их, то сразу бросается в глаза, что между основными праздниками, при всех их

11 В.И. Чичеров. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX веков. Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, новая серия, т. 40. М., Изд. АН СССР, 1957.

12 В.Ф. Миллер. Русская масленица и западноевропейский карнавал. М., 1884; А.А. Потебня. О купальских огнях и сродных с ними представлениях. Археологический вестник. Вып. 3. М., 1867 (Перепечатано в кн.: О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914. С. 159—187); Е.В. Аничков. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. Ч. I—II.

отличиях, имеется ясно ощутимое сходство. Это сходство замечали и раньше, но ему не придавали особого значения. Между тем значение этого сходства очень велико. При сравнении праздников между собой обнаружится, что частично они состоят из одинаковых слагаемых, иногда различно оформленных, а иногда и просто тождественных. Эти составные части необходимо определить, выделить и сопоставить. Так, например, поминовение усопших имело место во время святок, на масленицу, на Троицу, в радунницу и в некоторые другие сроки. Другой пример: сожжение или вообще уничтожение чучела происходило не только на масленицу, для которой оно считалось характерным, но и на Троицу, на Ивана Купалу, в петровки и в другие праздники. Правда, при таком методе окажется нарушенной цельность картины каждого из праздников. Однако такое затруднение есть затруднение не принципиального характера; изучив составные элементы, нетрудно будет восстановить и изучить весь ход каждого праздника уже на более широкой и углубленной основе.

ГЛАВА I

ПОМИНОВЕНИЕ УСОПШИХ

Календарные даты русских праздников. — Поминальный стол на святках. — Кутья и блины как обрядовые блюда. — Обычай звать предков греться. — Масленичная обрядовая еда. — Прощание с покойниками на масленицу. — Поминки на могилах в Троицу. — Праздник навъего дня и радуницы. — Поминование в другие сроки. — Выводы и предположения

Приступая к изучению русских праздников, мы наблюдаем, что некоторые из них из года в год совершались в одни и те же сроки, другие же праздновались в разные дни. Первые определялись поворотными днями солнечного календаря. Святки (церковное Рождество) праздновались в период зимнего солнцеворота, встреча весны — ко времени весеннего равноденствия. Иван Купало приходился на летний солнцеворот. Менее определенно можно говорить о праздновании осеннего равноденствия. Заметим сразу же, что каждый из этих четырех сроков у разных народов в разное время мог служить и действительно служил днем, с которого исчислялся новый год.

Сроки других праздников также определялись астрономически, но они связаны не с днями солнцеворотов и равноденствий, а с вычислением дня Пасхи. День Пасхи вычислялся по особым правилам и мог праздноваться не раньше 22 марта и не позже 25 апреля по старому стилю¹. От Пасхи отчислялась масленица, которая праздновалась за семь недель до Пасхи, и Троица, которая праздновалась через семь недель после Пасхи.

Связь праздников с календарными сроками составляет проблему, которую мы сейчас разрешать не будем. Она разрешится при изучении

¹ Подробные данные о вычислении Пасхи см.: Селешников С.И. История календаря и его предстоящая реформа. Лениздат, 1962. С.63—66.

самых праздников. Эта связь не имеет ничего общего с существом христианской религии. Но она, как мы увидим, не связана и с культом солнца, хотя и определяется солнечным календарем.

Чтобы лучше понять сроки празднеств в России, необходимо иметь в виду, что в истории России сменялись, а иногда и сосуществовали различные системы времяисчисления. Имелись календари церковный, гражданский и народный, которые не всегда совпадали. В Древней Руси гражданский новый год начинался с марта. Эта дата была занесена к нам извне; она не соответствовала ни хозяйственному укладу Руси, ни трудовым навыкам центрально- и севернорусского крестьянства. Церковь, основываясь на некоторых текстах библейской легенды, считала новый год с сентября. Фактически обе эти даты определяются поворотными моментами солнечного календаря: весенним и осенним равноденствием. Вследствие споров о начале нового года на соборе в Москве при Симеоне Гордом и митрополите Феогносте в 1348 г. было определено, чтобы как церковный, так и гражданский год начинать 1 сентября². Этот порядок длился до царствования Петра I. Указом Петра I от 19 декабря 1699 г. новый год стал исчисляться с 1 января. Таким образом, 1699 год длился всего 4 месяца. Церковь не подчинилась приказу Петра I, так как святые, память которых праздновалась в выпавшие месяцы, на 1699 год оставались без своих праздников.

Наряду с этим в крестьянской среде не исчезли следы более древнего солнечного календаря. По нему новый год начинали с зимнего солнцеворота. Ни гражданский, ни церковный новый год в старом крестьянском обиходе не считались праздниками. Истинным праздником был день поворота солнца к новому свету. С этого момента начинается почти непрерывная цепь различных обрядовых празднеств.

Мы не можем, конечно, ожидать, чтобы русское крестьянство знало день солнцеворота астрономически точно. Почитался преподобный Спиридон Тримифунтский, он же Спиридон Солонорот, память которого праздновалась 12 декабря. По юлианскому календарю на этот день действительно когда-то приходился зимний солнцеворот. С этого дня свет начинал прибывать: «Ночь солнце на лето пойдет, а зима на мороз». Теоретически с 12 декабря ожидалось бы начало новогодних празднеств. Однако установленное еще византийской церковью празднование рождения Христа 25 декабря привело к тому, что именно с этого дня начинались и народные праздники.

Первым из цикла народных праздников были «святки», или «коллада». Длились они от сочельника, т.е. вечера 24 декабря, до Крещения Христа, т.е. до 6 января.

2 См.: Черепнин Л.В. Русская хронология. М., 1944. С.27. — По данным Л.В.Черепнина, сентябрьский новый год завоевывает полное преобладание с 1492 г.

Мы рассмотрим некоторые основные черты этого праздника и проследим их в других праздниках. Празднование святок начиналось с торжественного ужина. Пристальное изучение этого момента не оставляет сомнений в том, что этот ужин представляет собой поминальный стол. Поминовение усопших в разных формах есть один из постоянных элементов аграрных обрядов празднеств, что дает основание начать исследование именно с этого обычая.

Правда, во многих случаях сообщается только о том, что до появления первой звезды не едят ничего, а затем садятся за стол. Торжественная трапеза в этот день одновременно является и обедом и ужином. Едят «скоромное» — колбасу, свинину, и никаких обрядовых признаков как будто нет. Но тем не менее при изучении деталей обрядовый характер этой трапезы становится ясным. Многие наблюдатели сообщают, что одно из неизменных блюд в этот день — кутья. Кутьей иногда называется и сам праздник. А.И.Петропавловский сообщает о белорусском обычае: «В течение коляд бывает три кутьи: первая — постная, перед Рождеством, вторая — скоромная, иначе богатая, под Новый год, и третья — постная, под Крещение»³. У белоруссов новогодняя кутья называлась «щедрою» или «богатою», так как 31 декабря называлось «щедрым вечером». У русских порядок был несколько иной: «богатой» кутьей иногда назывался сочельник⁴.

Свидетельств, что в сочельник ели кутью, имеется очень много. И.П.Сахаров пишет: «Для вечерней трапезы готовится доселе из круп каша, а из пшена и ячменя — кутья сочельницкая» (Сахаров, Сказания, т. II, кн. VII, 69). О том же А.А.Макаренко сообщает из Сибири: «В вечерю кушают капусту, квас и кутью»⁵. Кутью иногда ставили не на стол, а в передний угол под образа, вместе с необмолоченным снопом ржи. В Белоруссии этот обычай яснее выражен, или, может быть, лучше записан, чем у великорусов. П.В.Шейн приводит запись из Смоленской губернии: «Главное и необходимое кушанье на этом обеде — кутья»⁶. У украинцев Саратовской губернии А.П.Минх наблюдал следующее: «В сочельник, накануне Рождества, малороссы варят свару и кутью; в этот день они ничего не едят до вечерней зари; лишь взойдет звезда, они ставят кутью и свару на стол, зажигают перед образами свечу, все становятся на колени и просят Бога о

3 Петропавловский А.И. «Коляды» и «Купало» в Белоруссии // Этнографическое обозрение. 1908. № 1—2. С.159.

4 Калинин И.П. Церковно-народный месяцеслов на Руси // Записки Русского географического общества по отделению этнографии. Т. VII. СПб., 1877. С.341.

5 Макаренко А.А. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. Восточная Сибирь, Енисейская губерния // Записки Русского географического общества по отделению этнографии. Т. XXXVI. СПб., 1913. С.49

6 Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. Т. I. Ч. I. Бытовая и семейная жизнь белоруса в обрядах и песнях. СПб., 1877. С.53.

ниспослании им хорошего урожая хлебов, благополучия скоту и здравия себе»⁷. Д.К.Зеленин, подводя итоги рассмотренным им великорусским, белорусским и украинским материалам, приходит к выводу, что «обрядовые блюда восточнославянского рождественского праздника не оставляют сомнения в том, что этот праздник некогда представлял собой поминки, был посвящен культу предков» (Zelenin, Volkskunde, 375). Общеизвестно, что кутья составляет неприменную принадлежность похоронного обряда и поминок. Вместе с тем ее иногда употребляли на свадьбах, родинах (праздновании родов) и крестинах. Почему, однако, именно кутья служит поминальной едой, которую при этом едят также на свадьбах и при рождении детей? Кутья, как правило, варилась из цельных, нераздробленных зерен — чаще всего пшеницы. В городах, где пшеницы обычно не бывает, ее заменил рис. Если предположить, что кутья готовилась собственно из *семян*, мы приблизимся к пониманию этого обряда. Зерно обладает свойством надолго сохранять и вновь воссоздавать жизнь, умножая ее. Семя — растение — семя составляют извечный кругооборот, который свидетельствует о нескончаемости жизни. Путем еды к этому процессу приобщаются люди. В животном мире зерну или семени, с точки зрения крестьянина, соответствует яйцо, обладающее тем же удивительным свойством, что и семя: оно сохраняет, содержит жизнь и воссоздает ее. Ниже мы увидим, что яйца действительно широко применялись в заупокойном культе всех народов как знак бессмертия.

К кутье обычно примешивались ягоды (черемуха, в городском обиходе — изюм). Ягоды представляют собой то же семя, облеченное плодом. Всем этим объясняется, почему кутью употребляли при свадьбах, рождении детей и смерти. Она знаменует постоянство возрождения жизни, невзирая на смерть.

Другой признак поминального стола состоит в том, что в этот день подавались блины, которые, как известно, также представляют собой поминальную еду. П.С.Ефименко, наблюдавший на севере обычай есть блины под Рождество, полагает, что славяне, как и другие народы, поминали умерших блинами и воображали, что покойники в это время встают и едят их вместе с живыми⁸. Этот обычай лучше зафиксирован у белорусов, чем у русских, у которых к XX в. он уже начинал забываться. «Так как этот день есть вместе с тем и день поминовения умерших родственников, то, кроме кутьи, пекут лепешки и бли-

7 Минх А.П. Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии, собранные в 1861—1888 гг. Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. Т. XIX. Вып. 2. СПб., 1890. С. 93

8 Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. I. Описание внешнего и внутреннего быта // Труды этнографического отделения Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. Кн. 5. Вып. 1—2. М., 1877, С. 132.

ны», — сообщает П.В.Шейн из Смоленской губернии (Шейн, Материалы, т. I, ч. I, с.53).

Почему при поминках употреблялись блины — на этот вопрос можно ответить только предположительно. Во всяком случае не потому, что они своей круглой формой напоминают солнце и должны служить магическим средством возвращения солнца после зимы, как думают некоторые исследователи. Вместе с тем блины должны иметь другое обрядовое значение, чем кутья, так как они не взаимозаменяемы, а употребляются параллельно. По-видимому, блины — древнейшая форма печеной мучной еды. Когда еще не умели печь хлеб, муку смешивали с водой, делали жидкое тесто и порциями выплескивали его на горячие камни. Таким образом, блины по происхождению — не магическая еда, как кутья, а древнее, архаическое блюдо, средство насыщения, получившее обрядовое применение.

Рассматривая рождественскую вечернюю трапезу как поминальный стол, необходимо указать, что дело в этом случае идет не о поминовении покойников вообще, а покойников своей семьи, своих предков.

В Белоруссии корреспонденты П.В.Шейна записали некоторые другие детали, которые снимают последние сомнения о характере этого стола. П.В.Шейн сообщает, что в Гродненской губернии сидящие за столом пили из одной круговой чары, причем каждый, раньше чем приложиться, выплескивал немного на стол. «Также и первую ложку жидких кушаньев выливают прямо на стол, — все для умерших» (Шейн, Материалы, т. I, ч. I, с.50). Это несомненно очень древний, впоследствии забытый обычай. Так поступали, например, благочестивые римляне, считавшие, что в их трапезах участвуют лары или пенаты — обожествленные предки. Им отдавали первый кусок пищи, первый глоток напитков. Все это показывает, что умерших предков мыслили присутствующими на трапезе. Вспоминали также об умерших, которые не имели потомков. Считалось, что души таких покойников бродили по улицам, и для них блины выставляли в слуховое окно. Переосмыслением этого обычая может быть случай, который у белорусов наблюдал А.И.Петропавловский: «На третью кутью вечером [т.е. 5 января. — В.Л.], когда вся семья находится за “вечорой”, хозяин смотрит в окно и зовет с улицы “мороз” в гости. “Мороз, мороз, ходи кутью есть”»; при этом хозяин просит мороза не морозить посева гречихи, а в противном случае угрожает ему кнутом: «будем железной пугой бить» (Петропавловский, «Коляды» и «Купало» в Белоруссии, 161).

На святках кое-где соблюдался и другой, в XIX в. уже почти вымерший, обряд — возжигать большие костры и звать покойников греться. Он подробно изучен Д.К.Зелениным⁹, который, например, воспроизводит рукопись 1852 г., где говорится, что «24 декабря на

9 Зеленин Д.К. Народный обычай греть покойников // Сборник Харьковского историко-филологического общества. Т. XVIII, 1909. С.256—271.

дворах зажигают огни, полагая, что усопшие родители приходят обогреваться и что от этого огня пшеница народится ярая» (Зеленин, Народный обычай, 256). С.В.Максимов описывает его следующим образом: «Способы поминания усопших родителей чрезвычайно разнообразны, и один из них называется "греть родителей". Практикуется он во многих местах (между прочим, в Тамбовской и Орловской губерниях) и состоит в том, что в первый день Рождества среди дворов сваливается и зажигается воз соломы, в той слепой уверенности, что умершие в это время встают из могил и приходят греться. Все домашние при этом обряде стоят кругом в глубоком молчании и сосредоточенном молитвенном настроении. Зато в других местах около этих костров, взявшись за руки, весело кружатся как в хороводе на радуге»¹⁰.

Из воспроизведенной Д.К.Зелениным рукописи 1852 г. последние строки для нас особенно интересны. Они показывают, что обряд обогрева предков производился с целью получить хороший урожай. Мы можем предположить, что не только этот, но и другие обряды заупокойного культа имели целью воздействовать на урожай. Подробнее об этом можно будет говорить после того, как будут рассмотрены подобные обряды в другие сроки.

Следующий за святками праздник — масленица. «Широкая масленица» слывет за самый веселый, самый разгульный праздник в году. Однако и на масленицу соблюдались обычаи почитания предков.

В свете изложенного можно думать, что масленичные блины, так же как и святочные, представляют собой поминальную еду. Об этом пишут И.П.Сахаров, И.М.Снегирев и позднейшие исследователи. «Специальное кушанье масленицы, блины, — пишет В.С.Миллер, — как известно, один из специальных атрибутов поминок»¹¹. Об этом имеются многочисленные свидетельства. Д.К.Зеленин пишет: «Масленица была когда-то, как и святки, поминальным праздником. За это без сомнения говорит обычная ритуальная еда — блины» (Zelenin, Volkskunde, 386). На самом деле, как мы увидим, масленица — праздник сложный, комплексный. Поминание же — только одна из составных частей его.

Подобно тому, как на святках первый глоток посвящался предкам, так на масленице поступали с первым блином: «В Тамбовской и других губерниях первый блин, испеченный на Сырной неделе, кладут на слуховое окошко для душ родительских» (Снегирев, вып. 2, 120). В других местах первый блин отдавали нищей братии — на помин усопших (Сахаров, Сказания, т. II, кн. VII, 72). «Набожные женщины, садясь за стол, едят первый блин за упокой усопших» (Терещенко, Быт, II, 330).

¹⁰ Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С.218.

¹¹ Миллер В.Ф. Русская масленица и западноевропейский карнавал. С.20—21.

Почитание предков на масленице известно и в других формах. В последний день масленичной недели перед наступлением поста был обычай ходить друг к другу прощаться, т.е. просить прощения за все прегрешения перед своими близкими. Младшие кланялись в ноги старшим, слуги — господам, и просили простить их за все свои провинности перед ними. Этот обычай применялся не только по отношению к живым, но и к мертвым. «В прощальный день ездят на кладбище, служат панихиды и поклоняются праху родных»¹². Мы приведем свидетельство С.В.Максимова, представляющее собой сводку из собранных им или присланных ему материалов. «...Чрезвычайно твердо держится обычай прощаться с покойниками... Обычай ходить на кладбище в последний день масленицы поддерживается главным образом бабами. В четвертом часу пополудни они кучками в 10—12 человек идут с блинами к покойникам и стараются ничего не говорить по дороге. На кладбище каждая отыскивает родную могилку, становится на колени и бьет по три поклона, причем со слезами на глазах шепчет: "Прости меня (имя рек), забудь все, что я тебе нагрубила и навредила". Помолившись, бабы кладут на могилку блины (а иногда ставят и водку) и отправляются домой так же молча, как и пришли» (Максимов, Нечистая сила, 372—373).

Поминовение производилось также на русальную или семицкую неделю, предшествующую Троице. «В старину наши старики хаживали встречать Семик на могилах родителей, где после поминовения они со своими семействами разъезжали яичницы и драчены» (Сахаров, Сказания, т. II, кн. VII, 84). Эта картина типична. Она показывает, что, чем ближе к весне, тем ярче выражено было поминовение. На святках оно совершалось в домах, на масленицу — выносилось на кладбища, и продолжением этого служат троицкие обряды. На севере покойников поминали сперва в церквах, потом на могилах, где могли совершаться даже пиры. Так, П.С.Ефименко сообщает, что в Пинежском уезде «сверх священного поминовения поминают усопших блинами, оладышами, <...> саламатом и кутьей. Кутью едят по благословению священника» (Ефименко, Материалы, ч. I, 137). П.В.Шейну писали из Владимирской губернии, что здесь на семик «утром <...> установлен обычай поминать усопших, а послеобеденное время вместе с вечером окончательно отдается веселью и разгульным песням беззаботной молодости» (Шейн, Великорус, с.344). Мы имеем, по-видимому, обветшалые и поблекшие формы некогда весьма развитого культа предков. Об этом мы можем судить по очень яркому описанию в Стоглаве, где под 23-м вопросом говорится: «В Троицкую субботу по селам и по погостам сходятся мужи и жены на жальниках и плачутся по гробом с великим причитаньем. И егда начнут играти скоморохи, и гудцы и

перегудники, они же, от плача переставше, начнут скакати и плясати и в долони бити и песни сатанинские пети; на тех же жальниках обманщики и мошенники»¹³.

Необходимо еще упомянуть, что на Троицу устраивались похороны покойников, которые почему-либо не были погребены в течение года. Так, во времена войн, чумы, голода, мертвые в «убогих домах», «скудельницах», «божьих домах» сваливались в общую яму, выкопанную в сарае. Это делалось для предохранения от заразы и для защиты трупов от поругания, а также потому, что хоронить зимой в мерзлой земле было трудно. В Семик эти трупы зашивались в рогожу, делали для них гробы и хоронили (Калинский, Месяцеслов, 472—473; Снегирев, Русские простонародные праздники, вып. 3, 108, 177—210).

То, что Стоглав сообщает о Троицкой субботе, в равной степени относится к навьему дню и Радунице, когда поминальные обряды достигали своего апогея. Навий день и Радуница приходились на Фомину неделю. Так называлась первая неделя после Пасхи, потому что по Евангелию на этой неделе апостол Фома выразил сомнение в том, что Христос действительно воскрес во плоти, но Христос будто бы вложил его персты в свою рану, после чего Фома уверовал. Понедельник на этой неделе назывался Навий день, вторник — Радуница. Разница в названиях, по-видимому, не означала разницы по существу. В XIX в. Навий день был почти забыт и встречается редко, Радуница же справлялась в очень ярких формах. Можно сказать, что в XIX в. они полностью слились. Указанные сроки — понедельник и вторник на Фоминой неделе — были необязательны. Поминование, характерное для радуницы, могло, например, совершаться в день Пасхи. У белорусов Радуница приходилась на четверг пасхальной недели¹⁴. Слово «навий» в древнерусском языке означало «относящийся к умершим». В древнечешском языке «унавити» означало 'умертвить', украинское «нава» означает 'гроб'¹⁵. На Украине Фомин понедельник именовался «могилками», «гробами», или «проводами».

Этимология слова «радуница» (радоница, раданица, радовница и пр.) менее ясна. Большинство лингвистов сближает его с корнем «рад», но такое толкование мало помогает раскрытию самого понятия, так как неясно, чему, собственно, радуются. И.П.Калинский, например, полагает, что этим словом выражается радость покойников, что их не забывают (Калинский, Месяцеслов, 466). А.А.Потебня сближает его с корнем «род», что также не раскрывает содержания слова в народном обиходе¹⁶.

13 Стоглав. 3-е изд. Казань, 1912. С.89—90. — Орфография приближена к современной. — В.Л. (жальники — могилы, погост).

14 Карский Е.Ф. Белорусы. Т.III. Очерки словесности белорусского племени. Ч.1. М., 1916. С.159.

15 Горяев Н.В. Сравнительный этимологический словарь русского языка. Тифлис, 1896. С.224.

16 Дополнительные данные см.: Zelenin D.K. Russische (ostslavische) Volkskunde. S.332.

Совершаемые в эти дни обычаи описываются в общем одинаково. Радуница была праздником всенародным. Вся деревня выходила на кладбище к могилам своих близких. Женщины на могилах причитали. В причитания входили воспоминания об усопшем, как это имело место при оплакивании после смерти. Они «с плачем и рыданьем взывали к их душам, воспевая их добродетели» (Калинский, Месяцеслов, 466; Снегирев, Русские простонародные праздники, вып. 3, 48). На могилы приносили еду и питье. Упомянуты кутья, пироги, калачи, блины, сырники, крашеные яйца, вино, пиво, канун (род браги) и т.д. Едой делились с покойниками: яйца, блины и прочие угощения крошили на могилах и оставляли их там. На могилы лили масло, вино, пиво; все это делалось «мертвым на еду». С покойниками христосовались, полагая, что они их слышат. По могиле катали яйца (Снегирев, Русские простонародные праздники, вып. 3, 48—49; Макаренко, Сибирский народный календарь, 164—165). После этого к еде и питью прикладывались сами, и печаль переходила в веселье, которое могло кончаться разгулом. «Торжество Радуницы заключалось в собственном смысле общим разгулом и игрищем» (Калинский, Месяцеслов, 466; Снегирев, Русские простонародные праздники, вып. 3, 52—53). И.П.Калинский пишет: «Не без основания замечает Карамзин, что наш народ, следуя языческому обряду, совершает над умершим обжорства и возлияния в честь их, и что, следовательно, наши родительские поминки напоминают собой древнеязыческий обряд поминовения, совершавшийся в начале весны, и вообще древнюю тризну» (Калинский, Месяцеслов, 467). На Радуницу пели песни и водили хороводы. Известна поговорка: «На Радуницу утром пашут, днем плачут, а вечером скачут»¹⁷. Е.Ф.Карский сообщает о белорусах: «Тут же устраивается поминальный стол, переходящий часто в разные непристойные увеселения под влиянием в изобилии выпитого вина» (Карский, Белорусы, III, 158). Переход от плача к веселью и характер этого веселья нас займут ниже, при изучении проводов масленицы и других аналогичных обрядов.

Радуница — праздник древний. В 62-м слове Иоанна Златоуста (IV в.) говорится, что поминовение усопших на Фоминой неделе установлено церковью в воспоминание о нисшествии Христа в ад (Калинский, Месяцеслов, 465), но праздник этот все же отнюдь не церковный, а совершенно языческий. В летописях радуница впервые упоминается в 1372 г. (Троицкая летопись) и в дальнейшем иногда используется как календарная дата. В Стоглаве радуница, как и другие праздники, которым можно приписать языческое происхождение, запрещалась. Ответ на 25-й вопрос гласит: «Чтобы о велице дни оклички на радунице не творили и скверными речьми не упрекались» (Стоглав, 91).

¹⁷ Более подробное описание радуницы см.: Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. С.425—426.

С Радуницей обрядовое поминовение усопших прекращалось. На Ивана Купалу, например, уже никаких признаков поминок нет.

Правда, церковь установила и некоторые другие сроки, когда полагалось поминать покойников, но эти сроки носили именно только церковный характер. Было установлено несколько «родительских суббот» и дней «вселенских панихид», когда полагалось поминать умерших, что и исполнялось верующими (в субботу перед Петровым днем — 29 июня, в субботу перед Успеньем — 15 августа и в некоторые другие дни), но ни одно из этих поминовений, установленных церковью, даже отдаленно не может сравниться с тем, что делалось в указанные праздники. Этнографы, собиратели и исследователи фольклора ни о каких обрядах в эти дни не сообщают. Некоторое исключение составляет только так называемая Дмитриевская суббота, установленная после Куликовской битвы Дмитрием Донским в память павших в этом бою и отмечавшаяся в субботу между 18 и 26 октября вероятно потому, что 26 октября почитали днем Дмитрия Солунского. В этот день на кладбищах широко поминали своих покойников, что дало И.М.Снегиреву повод сближать его с радуницей (Снегирев, Русские простонародные праздники, вып. 4, 117).

Какие же выводы можно сделать из приведенных материалов? Чем объяснить упорное, с наступлением весны все нарастающее стремление почитать своих предков?

Стремление время от времени вспоминать о своих близких, находящихся в могилах, как будто совершенно естественно объясняется любовью к близким; причитания и вопли прочно входили в быт русского крестьянина. Мы имеем изливание чувств скорби, желание почитать память усопших так, как это делалось испокон веков. В этом особой проблемы нет. Проблема же состоит в том, что это чествование совершалось в определенные дни солнечного календаря. Оно начиналось с зимнего солнцеворота и кончалось ко времени летнего солнцеворота.

Имеющиеся объяснения не могут нас удовлетворить. Так, И.П.Калинский, ссылаясь на А.Н.Афанасьева, пишет: «Что касается оснований, почему предки наши избрали начало весны для поминовения усопших, то вероятно, что в этом случае держались они того общего верования, что весеннее время всеобщего пробуждения природы было порою пробуждения и самих душ из темных затворов адских» (Калинский, Месяцеслов, 467).

Наши материалы приводят нас к другому предположению. Время между двумя солнцеворотами есть время пробуждения сил земли, нужных земледельцу. Культ мертвых стоит в связи с земледельческими интересами и стремлениями.

Русские обряды не показывают прямо, в чем именно здесь состояла связь. Русский материал — материал пережиточный. Чтобы решить, какие представления определяли исполнение этих обрядов, ка-

кова их мыслительная основа и цель, нужно обратиться к таким народам, где эти представления и обряды были не пережиточным, а живым явлением.

Уже давно замечено сходство между земледельческими обрядами античности и позднейшей Европы, включая и Русь. Это не значит, что все можно объяснить заимствованием; это означает, что есть некоторая закономерная связь между формами труда и формами мышления.

По античным представлениям, смерти как полного прекращения существования не было. Умершие якобы продолжали жить под землей и имели над ней большую власть, чем земледелец, ходивший по ней с плугом. Из глубин земли умершие могли воссылать урожай или неурожай, могли заставить землю родить или задержать ее силы. Они превращались в своего рода хтонические божества.

Говоря о душах умерших, немецкий исследователь античности Роде пишет: «От них ожидают помощи в любой нужде; в особенности же верят, что они, подобно хтоническим богам, в область которых они спустились, приносят благословение и обилие полям»¹⁸.

Выражение «души» надо отнести за счет идеалистических взглядов автора. Обычно не «души», а сами покойники, находящиеся под землей в могилах, были предметом культа. Другой исследователь античности, Дитерих, выражается уже осторожнее: «Покойники в земле, духи или души, если угодно, способствуют произрастанию плодов земли; им молятся, чтобы они их восслали»¹⁹. Слова «если угодно» указывают, что исследователь делает здесь уступку господствующему в немецкой науке мнению, но что сам он так не думает.

Земля и находящиеся в ней покойники как бы сливаются в одно целое. «Земледелец, — пишет Б.Л.Богаевский, — как и каждый человек античности, видел, что земля “покрывала” своей поверхностью посадки, посевы, содержала их в себе и выливалась наружу из своего громадного сосуда. Также земля... содержала... и могилы умерших, заботившихся о посевах и посадках»²⁰. Из всего этого видно, что, по греческим представлениям, покойники, находясь под землей, могли иметь власть над урожаем. Эти представления и вызывают к жизни весенние земледельческие обряды, посвященные усопшим. Так обстояло дело не только у греков и римлян, так обстояло дело и у древних славян. Вот почему забота о посевах сочетается с заботой о покойниках и носит двойкий характер: усопших надо умиловать, надо выразить им свою любовь, почитание. Но этого мало. Их надо поддерживать пищей, питьем и теплом, надо с ними трапезовать, надо оставлять им еду на могилах, совершать возлияния из вина и масла.

18 Rohde E. Psyche. Tübingen, 1921, I. S.246—247.

19 Dieterich A. Mutter Erde. 3. Aufl. Berl.—Leipzig., 1925. S.48.

20 Богаевский Б.Л. Земледельческая религия Афин. Т.1. Пг., 1916. С.31.

Но и этого мало. Надо обеспечить им не только жизнь, но и бессмертие. Надо приобщить их к кругообороту жизнь — смерть — жизнь, которым живет природа и который нужен земледельцу, надо, чтобы они и сами способствовали этому кругообороту. Отсюда, как мы видели, такие обрядовые блюда, как кутья и яйца. С яйцом связаны самые разнообразные представления²¹. Но в русском заупокойном культе отражено только одно из них: способность воссоздания, воскресения жизни. Как символ воскресения оно было освящено церковью и поэтому применялось особенно широко во время Пасхи и непосредственно после нее; радуница, когда на могилах крошили яйца, приходилась на первую неделю после Пасхи. Воскресение божества, воскресение природы и ее сил, хранителями и носителями которых считались находящиеся в земле, но все же не совсем умершие предки, — все это сливается в один поток обрядов и обычаев, очень ясных в их аграрной направленности. Как мы еще увидим ниже, в этот поток укладывается и внезапный переход от плача к веселью, который мы наблюдаем в Радуницу.

Ко дню летнего солнцеворота, т.е. ко времени, когда солнце находится в зените, а земля в расцвете своих сил, никакие обращения к подземным помощникам уже не нужны. Они уже либо сделали, либо не сделали своего дела, и поминовение их прекращается вплоть до нового солнцеворота, когда снова начнут чествовать своих предков за столом и на могилах.

Этот исконный смысл заупокойных обрядов давно забылся, но они совершались по привычке, по традиции, поддерживаемой естественным стремлением вспоминать своих ушедших из жизни близких и оказывать им честь.

21 Яворский Ю.А. *Omne vivum ex ovo*. К истории поверий и сказаний о яйце. Киев, 1909. — В книге собрана богатая библиография.

ГЛАВА II

ОБРЯДОВАЯ ЕДА

Новогодние и масленичные угощения и их происхождение. — Святочный кесарийский поросенок. — Козульки на Святках, в Егорьев день и на Троицу. — Лесенки в день Вознесения

Изучение весенних поминок приводит к вопросу об изучении обрядовой еды вообще.

Еде во время обрядовых праздников приписывали особое значение. Два раза в году — под Новый год и на масленицу — поголовно все население в меру своих средств стремилось наесться, причем не просто ели, а ели как можно больше, безо всякой меры.

Такая неумеренность под новый год объясняется поверьем, будто обилие еды в первый день нового года обеспечивает обилие на весь год. Это поверье распространялось не только на еду, но и на другие блага жизни. Против такого суеверия восставал уже Иоанн Златоуст в Византии. По его словам, христиане «верят, что если проведут новолунние сего месяца в удовольствии и веселье, то и целый год будет для них таким же» (Снегирев, Русские простонародные праздники, вып. 2, 8—9). Там, где это поверье забылось, осталось стремление просто в праздник вволю наесться. В XIX в. это поверье было забыто еще далеко не полностью. В Васильев вечер (т.е. ночь с 31 декабря на 1 января) ели все самое лучшее, что было в доме и что заготавливалось заранее: пироги, колбасу, мясо, блины, кутью, кашу, пили пиво, вино, водку и т.д. И.П.Калинский пишет: «В северо-западной Руси Васильев вечер носит название Жирной кутьи или Щедрухи, также от щедрого угощения мясом и жирными блюдами. Васильевым вечером русский народ повсеместно проводит старый год и старается как можно веселее встретить наступление нового в том убеждении, что в этом случае он пройдет счастливо» (Калинский, Месяцеслов, 347). То же известно о белорусах: «Вечером 31 декабря, накануне Нового года,

бывает богатая “щедрая кушца” <...> Этот вечер является по преимуществу щедрым и богатым, так как по изобилию, с которым встречается Новый год, простолодину хотелось бы судить о довольстве в наступающем году» (Карский, Белорусы, т. III, 100). Это подтверждается материалами А.А.Макаренко из Сибири: «В Новый год надеть хорошую, новую одежду — будешь хорошо одеваться круглый год; сытно будешь есть весь год, если в Новый год приготовишь много вкусных “еств” (кушаний). Деньги не дают в этот день, чтобы не испытывать недостатка в них в течение года: наоборот — получать деньги можно, это — к прибыли» (Макаренко, Сибирский народный календарь, 49).

Но если стремление к обильной еде под Новый год объясняется так называемой «магией первого дня», то чем можно объяснить подобное же стремление на масленицу? По-видимому, причина состоит в том, что масленица некогда совпадала с празднованием Нового года, когда он считался с марта. Мартовский Новый год унаследован Россией извне; такое исчисление, как уже указывалось, продолжалось до 1348 г. Старое мартовское новогоднее чревоугодие с перенесением Нового года на январь не прекратилось. Наедались и в старый мартовский Новый год и в Новый год январский. «Широкая масленица» — это дни разгула и обильных угощений. На масленицу свободно ходили друг к другу угощаться званые и незваные. П.С.Ефименко описывает такое угощение в бывшем Пинежском уезде Архангельской губернии. Сдвигали столы, накрывали их белой скатертью, подавали лучшее, что имелось в доме. Перемен бывало 10—15. «Сперва подают горячие жидкие кушанья, потом жареные и печеные и, наконец, в прикуску — холодные» (Ефименко, Материалы, ч. I, 139). Богатые люди начинали печь блины с понедельника, а бедные — с четверга или пятницы (Сахаров, Сказания, т. II, кн. VII, 72). На масленицу происходило обязательное угощение тещей молодых зятьев, о чем сложено много насмешливых песен. Что подобного рода разгул, при котором в неумеренном количестве употреблялись всевозможные веселящие напитки домашнего изготовления, приводил к печальным результатам, об этом имеются сведения начиная с XVII в. (Снегирев, Русские простонародные праздники, вып. 2, 116).

В другие праздники, кроме Святок и масленицы, обрядового обилия еды не засвидетельствовано. Первоначальный смысл такой еды для масленицы в XIX в. был забыт, для Нового года он прослеживается очень ясно.

В числе отдельных блюд новогоднего стола обращает на себя внимание непременно подаваемый поросенок. Василий, память которого праздновалась 31 декабря, именуется Василием Кесарийским (в народе Кесаретским). Поросенок, съедаемый в Новый год, носит название кесаретского поросенка. Этот обычай имеет общеевропейское распространение. «Свиное мясо, свиная голова, колбасы и какое-либо печенье в образе свиньи составляют необходимую принадлежность Василь-

ева вечера и рождественских святок не только у русских, но и болгар, сербов, румын, в Сицилии, Англии, Германии, в скандинавских землях и на Кавказе»¹. Известен он был еще в Древнем Риме. Во время сатурналий, которые завершали урожай и праздновались с 17 по 23 декабря, Сатурну, богу посевов и плодородия, приносили в жертву свинью. А.Н.Веселовский подробно описывает русскую форму обряда: поросенка либо жарили, либо делали «печенье в образе свиньи». Сопоставление этого обычая с римским приводит его к заключению: «Все эти [русские. — В.П.] обряды отвечают жертвоприношению свиньи в римском обиходе Сатурналий» (Веселовский, Разыскания, VII, 108—109). Русский обряд считается прямым отголоском обряда античного. Эта теория для нас неубедительна. Ни русские, ни другие европейские народы, у которых имелся этот обычай, никаких богов в новый год не чествовали, и никаких следов жертвоприношений нет. Поросенка или свинью, или свиную голову, или изделие из свинины целиком съедали сами.

Н.Ф.Сумцов полагает, что съедаемая свинья — символ солнца. Длинная и острая щетина вокруг головы будто бы означает солнечное сияние (Сумцов, Культурные переживания, 134). Совершенно иное объяснение дает В.И.Чичеров: «Обрядовый новогодний ужин, во время которого семья должна была съесть кесаретского поросенка, судя по приведенным свидетельствам, имел вполне определенное магическое значение: он должен был вызвать обилие, плодovitость, урожай, благополучие в семье» (Чичеров, Зимний период, 80). Это объяснение мы должны признать правильным, но оно, в свою очередь, нуждается в дальнейшем объяснении: почему и каким образом употребление в пищу этого животного способствовало плодородию? В.И.Чичеров, не повторяя теории заимствования А.Н.Веселовского, все же думает, что этот поросенок — жертвенное животное: «Кесаретский поросенок входит в <...> круг жертвенных животных и символически означал плодородие, богатство, благополучие в жизни человека» (там же, 78). С точки зрения В.И.Чичерова, съедаемое блюдо не более как символ. Можно высказать иное предположение: всем животным, которые фигурируют в аграрных обрядах, приписывалась особая плодovitость. Как мы увидим ниже при рассмотрении игр с козой, особой разницы между плодovitостью животных и плодородием земли не делали. Употребление в пищу было не просто актом насыщения: ритуальная еда представляла собой акт приобщения себя, и не только себя, но и всей своей семьи и всех объектов своего хозяйства, к тем силам и тем способностям, которые приписывались съедаемым животным.

На святках делали из теста (кое-где и из глины) изображения не только свиньи, но и других животных. Это святочное печенье назы-

¹ Сумцов Н.Ф. Культурные переживания. Киев, 1890. С.134.

валось «козули». Такое название как будто говорит о том, что эти изделия должны были изображать козу. Между тем это не совсем так. Слово «коза» и многочисленные его производные имеют много разных значений. «Козелки» означает подпорку с четырьмя ножками. Очевидно, эти изделия с четырьмя распростертыми ногами чем-то напоминают «козу», «козла», «козелки», хотя и не изображали коз или козлов.

Сведений о печении фигурок скота из теста имеется довольно много. И.М.Снегирев сообщает по рукописи 1829 г.: в Шенкурске до 1780 г. «в каждом доме приготавливали к празднику Рождества Христова из пшеничного теста фигуры, изображающие маленьких коров, быков, овец и других животных и пастухов. Такие фигуры ставились на окна и столы, посылались в подарок родным» (Снегирев, Русские простонародные праздники, вып. 2, 26; ср.: Сахаров, Сказания, т. II, кн. VII, 69). П.С.Ефименко наблюдал этот обычай в Пинежском уезде Архангельской губернии: «К Рождеству стряпаются из ржаного теста козули (козули); изображают овец с рогами и без рогов, коров, оленей с ветвистыми рогами; болванят из теста уточек в виде кур» (Ефименко, Материалы, ч. I, 147). То же наблюдалось, например, в Олонецкой губернии. «По данным из Олонецкой губернии, накануне Рождества стряпали “козульки из белого или черного теста в виде какого-нибудь четвероногого животного или птицы — диких или домашних; одна из козулек полагается в сени над проходными воротами во двор, чтобы скот летом ходил сам домой и лучше плодился”» (Чичеров, Зимний период, 75). Об обычае печь козульки сообщается из Сибири: «Еще было обыкновение печь из ржаной муки ягнят и овечек, иногда и пастуха; все это давали в гостинца детям» (Авдеева, Записки, 56). Совершенно такие же сведения имеются из центральных и южных областей: «Аналогичное печение, называвшееся в большинстве случаев “коровки”, пекли также в среднерусских и южнорусских областях <...> “Коровки” пекли преимущественно для одаривания колядующих за осень. Об этом единогласно свидетельствуют сообщения этнографов XIX—XX вв.» (Чичеров, Зимний период, 76). Этот обычай был распространен повсеместно и некоторое время держался еще и в советское время. «Во Внукове в первый день Рождества печется ряд мелких коров, одна большая фигура коровы и две большие фигуры овец. Эти фигуры хозяйка хранит до Крещения, в Крещение же после водосвятия размачивает в святой воде фигурки и раздает скоту»². В.И.Чичеров и в этом случае видит остатки каких-то жертвоприношений. «Тип святочного обрядового печенья в виде животного <...> заставляет видеть в этом ритуальном кушанье пережитки жертвенных

2 Зернова А.Б. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае. Советская этнография, 1932. № 3. С.37.

обрядов» (Чичеров, Зимний период, 77). Между тем козули еще менее похожи на жертву, чем кесаретский поросенок, в употреблении которого В.И.Чичеров также видит реликт жертвоприношения. Козули, как правило, изготовлялись не как блюдо. По материалам, приведенным А.Б.Зерновой, видно, что они могли даваться в корм скоту — совершенно явный магический прием создания приплода. По материалам Д.К.Зеленина, приведенным и В.И.Чичеровым, видно, что это делалось, «чтобы скот летом ходил сам домой и лучше плодился»; «козули», следовательно, самим народом понимаются как продуцирующий обряд и иногда — как оберег. Д.К.Зеленин по этому поводу пишет: «Это не замена жертвенного животного его изображением, а магический прообраз будущего приплода» (Zelenin, Volkskunde, 375—376). Это — имитация действительности, которая должна вызвать изображаемую действительность к жизни. Такую же мыслительную основу мы увидим еще в целом ряде других обрядов цикла аграрных празднеств.

Сделанные в этот день фигурки уже своим наличием должны были влиять на будущее. Поэтому формы применения их неустойчивы; их дальнейшее применение уже не имеет существенного значения; их ставили на окно, дарили, хранили до будущего года, давали в пищу скоту. Особенно широко применялась раздача их колядующим детям. Обычные строки колядок:

Дайте коровку,
Масляну головку, —

относятся к «козулькам». Колядующие выпрашивали их, и их очень охотно им отдавали. Дети или другие колядующие, конечно, съедали их, но это не дает права думать, что мы имеем здесь пережиток жертвоприношения.

Святки — не единственный срок, когда пеклись всякого рода «козули». Так, в Егорьев день (23 апреля), в день первого выгона скота и лошадей, пекли изображения этих животных. И.П.Калинский, который об этом сообщает, полагает, что это делалось «в честь Егория» (Калинский, Месяцеслов, 391). На самом же деле это не прием чествования, а магический обряд сохранения и приумножения скота.

Обрядовым печеньем сопровождалось и завиванье венков на семик. В этот день кое-где также пеклись «козули», но эти козули изображали уже не скот, а венки, как это соответствовало характеру праздника. О печении козулей в семик И.М.Снегирев сообщает следующее: «В селах и деревнях Нерехотской округи пекут для девиц козули, род круглых лепешек с яйцами в виде венка. С козулями они идут в лес, где с песнями завивают ленточки, бумажки и нитки на березе, на коей завязывают еще ветки венками» (Снегирев, Русские протонародные праздники, вып. 3, 104).

Некоторым интересом обладает для нас обычай в день Вознесения (т.е. праздника Вознесения Христа на небо) печь из теста маленькие

лесенки. Лесенка вызывает представление о поднятии вверх, и поэтому они пеклись в день, когда, по учению церкви, Христос будто бы поднялся с земли на небо. Но это не символ, а нечто совсем другое. Вот что пишет об этом очевидец: «В Вознесенье пекут лестницы. Это не что иное, как продолговатые лепешки из сборного теста, вершка в 4 длиной и $1\frac{1}{2}$ вершка шириной с рубчиками впереди вроде лесенки. С этими лесенками, отдохнув после обеда, мужики, бабы и девки идут все на свои ржи в поле. Так всякий у своей нивы, помолясь на все 4 стороны, бросает лесенку вверх, приговаривая: "Чтобы рожь моя выросла так же высоко". После этого лесенки съедают»³. Случай этот очень ярко показывает, что крестьянство переинтерпретирует и толкует церковные учения на свой, земледельческий лад. Он же очень ясно вскрывает формы мышления аналогиями. В данном случае обрядовое печение служит уже не целям приумножения скота или его благополучия, а успешному произрастанию и поднятию ввысь злаков. Форма и цели иные, но мыслительная основа по существу одна и та же.

Все эти случаи показывают, что еда представлялась когда-то не только как средство насыщения, но и как акт приобщения себя и своего хозяйства к тем силам и потенциям, которые приписывались съедаемым блюдам. В этом ряду явлений стоит и рассмотренная нами выше кутья, а также яйца в праздник Воскресения Христа и всей природы.

3 Селиванов В.В. Год русского земледельца. Соч. Т. II. Владимир, 1902. С. 26

ГЛАВА III

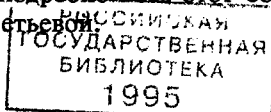
ВСТРЕЧА ВЕСНЫ

Сроки праздника встречи весны. — Печенье жаворонков из теста и связанные с эти обычаи. — Встреча весны как праздник детский. — Веснянки. — Заклинательный характер этого праздника

Изучение всякого рода обрядовых печений приводит нас к празднику встречи весны, когда повсеместно пеклись изображения птиц: жаворонков или куликов. Астрономическое начало весны по современному календарю падает на 22 марта нового стиля. Когда-то с этого момента исчислялся новый год. Вплоть до XX в. в эти дни происходил праздник встречи весны. Сроки этого праздника не вполне устойчивы. Ассимиляция с церковным календарем привела к тому, что праздник этот приходился то на Евдокию (1 марта), то на день сорока мучеников (по народному «сороки» — 9 марта), то на Благовещенье (25 марта). Последняя дата встречается чаще других. Иногда в одном и том же месте сроки могли меняться. Так, в Калужской области весну встречали «как тропинки почернеют», т. е. когда на тропинках сквозь снег проступит земля.

Впрочем, обозначение праздника словом «встреча» не совсем точно. Весну не «встречают», а «кличут», «окликают», «гукают», «заклинают», т.е. призывают путем заклятий. Происхождение этого обряда не составляет проблемы: первобытный земледelec не до конца понимал закономерности смены времен года. Не исключалась возможность, что зима будет длиться вечно, а весна не наступит. В предотвращение такого бедствия весну призывали и пытались путем обрядов вызвать ее возвращение. Начало весны связывали с прилетом птиц, причем полагали, что птицы приносят ее с собой. Слова «как птицы прилетят, так теплота у нас пойдет» означают не только последовательность событий, но выражают представление о причине и следствии.

Очень подробно весь этот обряд для Калужской области описан М.Е.Шереметьевой.



Чтобы вызвать прилет птиц, а следовательно, и начало весны, надо было этот прилет изобразить, имитировать его. Главное средство заклинания весны состояло в том, что в один из мартовских дней пекли жаворонков или куликов. Форма этих птиц описывается различно. Их делали с растопыренными крыльями, т.е. изображали их летающими, из пресного, обычно ржаного теста. В XIX в. праздник окликанья весны был уже преимущественно праздником детским. Птиц этих давали детям¹. С ними дети забирались на какое-нибудь возвышенное место или залезали на деревья, или сажали их на забор. М.Е.Шереметьева пишет: «Влезают с “птушками” на повети, на пелёды [стенки овинов. — В.П.], на крыши сараев, овинов и оставляют их там; сажают их на костры (кучи дров и хвороста на усадьбах), на лозы, на ракиты, на рябины, на дубы; на плетни, в садах на яблони; <...> жаворонков кладут также на землю, на проталинки — на холмах, курганах» (Шереметьева, Заклинание весны, 43). Но есть и другие излюбленные места, куда направляются с птицами. М.Е.Шереметьева сообщает, что на сороки в 10—11 час. утра ребята гурьбой с печеными жаворонками направлялись на огороды, на «зада», к гумнам, к ригам, в поле и т.д., т.е. избирали места поближе к хранилищам хлеба. Куликов нитками привязывали к шестам и ставили их на огородах. Ветер раскачивал их, так что они представлялись как бы летящими; при этом дети пели песни, называемые веснянками. Иногда птиц подбрасывали вверх.

Эти весенние детские песни представляют собой очень интересный и поэтический жанр русского фольклора. Песенки эти очень коротки, от 2 до 10—12 строк, редко больше. Из них видно, что, по представлениям поющих, птицы приносят с собой весну. Они приносят ключи, замыкают зиму и отпирают весну:

Летел кулик
Из-за моря,
Принес кулик
Девять замков.
«Кулик, кулик,
Замыкай зиму,
Замыкай зиму,
Отпирай весну —
Теплое лето».

(Шейн, Великорус, № 1175)

Вместо птиц иногда изображаются пчелы.

Ты пчельнька,
Пчелка ярая!
Ты вылети за море,
Ты вынеси ключики,

¹ См.: Шереметьева М.Е. Земледельческий обряд «Заклинание весны» в Калужском крае // Сборник Калужского гос. музея. Вып. 1. Калуга, 1930. С.33—60.

Ключики золотые,
Ты замкни зимыньку,
Зимыньку студеную,
Отомкни летечко,
Летечко теплое,
Летечко теплое,
Лето хлебородное!

(Там же, № 1181)

Представление о ключах, которыми отмыкается земля, встречается и в иной художественной форме:

Весна Дуньку кличет:
Боже милый!²
Дай, Дунька, ключи,
Отомкнуть землицу,
Отомкнуть землицу,
Выпустить травницу
На раннее лето,
На буйное жито.

(Шейн, Материалы, т. I, ч. 1, № 127)

Песни эти поются детьми или молодежью, которые сидят на крышах домов, или на холмах, или на других возвышенных местах, во всех концах деревни, перекликаясь друг с другом. М.Е.Шереметьева описывает исполнение веснянок следующим образом: «Наивное кликанье звучало в весеннем воздухе. Каждую отдельную формулу ребята нараспев повторяли по нескольку раз, затем делали маленькую паузу и переходили к новой песенке» (Шереметьева, Заклинание весны, 41).

Зима в этих песнях изображается как трудное время голода и бескормицы. Весна означает конец этого времени:

Жаворонки, жаворонки,
Дайте нам лето,
А мы вам зиму.
У нас корма нету.

(Шереметьева, Заклинание весны, 40)

Весна — конец зимних работ в помещениях и начало работы на пашне.

А мы весну ждали,
Клочки допрядали.

(Шейн, Великорус, № 1175)

Мужички, мужички,
Точите сошнички,
Скоро пашеньку пахать.

(Шереметьева, Заклинание весны, 41)

Всем весна что-нибудь приносит.

2 Припев повторяется после каждого стиха (прим. автора).

Ой, весна красна,
Теплое летечко,
Что нам вынесла?
Короб житушка,
Два — пшеничушки,
Малым детушкам
По яичушку,
Красным девушкам
По перстенушку,
Молодым молодушкам
По детенышку,
Старым старушкам
По рублевику.

(Шейн, Великорус, № 1177)

Как и другие подобные изделия, жаворонки обычно тут же съдались, но их могли и оставлять до будущего года. В таком случае их расставляли в садах, домах и других местах, веря, что от них будет происходить всяческое благополучие.

Можно еще прибавить, что имелся обычай выпускать к этому времени на свободу птиц, воспетый Пушкиным.

Обряд встречи весны, превратившийся в XIX в. уже в детскую игру, ясно вскрывает те мыслительные процессы, которые приводят к попытке подчинить себе природу путем подражательных действий, которым приписывали заклинательную силу.

ГЛАВА IV

ПОЗДРАВИТЕЛЬНО-ЗАКЛИНАТЕЛЬНЫЕ ПЕСНИ

Колядование, овсень, виноградь, щедровки. — Состав этих песен. — Подарки. — Посулы. — Кумулятивные сказочные и другие песни как замена колядок. — Хождение со звездой. — Вертеп. — Шествие с козой. — Шествие с плугом. — Имитация сеяния. — Колядование на масленицу. — Волочебные песни. — Бьюнец. — Заключение

Возвращаясь к празднику святок, мы видим, что накануне, а иногда и в первый день Рождества колядовали. Мы должны будем изучить этот обычай и определить, в какой степени он типичен для святок и не встречаются ли сходные обычаи в другие праздники?

Колядование состояло в том, что молодежь собиралась веселыми ватагами, ходила от избы к избе и пела особые песни, которые назывались колядками. Хозяева, перед окнами которых пели, награждали певцов чем-нибудь съестным. Подарки эти поющие делили между собой. Колядование в настоящее время хорошо изучено. Есть несколько капитальных трудов и много мелких заметок и статей¹.

Слово «коляда» в разных формах известно во всех славянских языках, в некоторых романских, в новогреческом, венгерском и албанском. Нет его в языках германских. Этимология его объяснялась различно². Н.И.Костомаров возводил это слово к корню «коло», что означает «круг»; он видел в нем следы древней мифологии солнца.

1 Веселовский А.Н. Румынские, славянские и греческие коляды. Разыскания в области русского духовного стиха, VII // Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук. Т.XXXII. № 4. 1883. С.97—291; А.А.Потебня. Объяснение малорусских и сродных народных песен; В.И.Чичеров. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX веков. С.115—165.

2 Имеющиеся толкования приведены и разобраны Е.Ф.Карским (см. Е.Ф.Карский. Белорусы. Т.III. С.102 и сл.).

С.М.Соловьев считал возможным сближать «коляда» и «коло Лада», видя в Ладе старинное славянское божество весны. П.А.Бессонов возводил слово «коляда» к слову «колода». В настоящее время этимология этого слова совершенно ясна. Оно имеет тот же корень, что латинское слово «calage» — выкликать. В Древнем Риме главный жрец выкликал первый день каждого нового лунного месяца.

В Риме календами назывались каждые первые 10 дней месяца. Отсюда же происходит слово «календарь». Слово «календы» было известно в Древней Руси. Кормчая книга по списку 1282 г., приводя правило, запрещающее колядские обряды, присоединяет такое толкование: «Каланды соуть пьрвие в коемьждо месеци дьне, в них же обычаи бе Еллином творить жертвы» (Снегирев, вып.2, с.3).

Таким образом, исконное значение слова «calendae» «коляды» есть обозначение некоего срока. В украинском и белорусском языках слово «колядки» соответствует русскому «святки», т.е. означает праздничный срок от кануна Рождества (24 декабря) до кануна Крещения (5 января). Но «колядками» могут называться и святочные подздравительные песни, «колядовать» означало петь эти песни; исполнителей их называли «колядовщиками».

В самих песнях слово «коляда» в разных формах («о коледа», «ой колиодка» и др.) может служить припевом, которому в XIX в. уже никакого особого смысла не придавали, но который показывает, что песня исполнялась на святках и представляла собой коляду. Кроме того, в самих песнях слово «коляда» означает какое-то существо:

Уродилась коляда
Накануне Рождества.

Из этих строк делался вывод, что коляда — древнее славянское божество. Этот вывод ошибочен. «Коляда» в этих случаях означает праздник или некоторое олицетворение его, как это имеет место на масленицу, когда встречают масленицу и говорят «масленица приехала». Наконец, «колядой» может быть назван подарок, который дают колядовщикам. Так, в Саратовской губернии «калядашками» назывались лепешки, которые подают колядовщикам. В Вологодской губернии записано:

Еще наша коляда
Не великая беда,
Она в двери не лезет,
В окошко шлет³.

«Коляда» — не единственное слово для обозначения поздравительных святочных песен. Слово «коляда» известно не во всей России. Его нет в центральной полосе и в Поволжье. Здесь ему соответствует другое слово, «овсень», которое в свою очередь неизвестно белорусам

3 Истомин Ф.М., Ляпунов С.М. Песни русского народа, собранные в губерниях Вологодской, Вятской и Костромской в 1893 году. СПб., 1899. С.45.

и украинцам. Слово «овсень» не имеет такого широкого значения, как «коляда». В песнях оно употребляется как выкрик или припев, повторяемый примерно через каждые две строки. Овсеневые песни менее богаты содержанием и менее разнообразны, чем колядки. По типу своему они ничем от колядок не отличаются, иногда совпадая с ними дословно, кроме припева. Впрочем, в тех местах, где перекрываются «овсень» и «коляда», между ними иногда делают отличие, но эти отличия имеют только местный характер. Так, например, песни, поющие на Рождество, могли называться колядками, «овсеня» же пели под Новый год (Сумароков, Очерк сельских праздников, 4). В некоторых местах «колядками» назывались песни, которыми дети под окнами прославляли рождение Христа. Девушки же пели свадебные величальные песни с припевом «аусень» по тем домам, где были женихи. Такие картины говорят о распаде этого обряда⁴.

На Севере широко распространен припев «виноградье» («виноградье красно-зеленое мое!»); песни, которые в иных местах называют колядками или овсеневыми песнями, здесь зовутся виноградьями. Так, в Сибири, один из колядующих пел:

Прикажи, сударь-хозяин,
Виноградье спеть,—

на что хор исполнял припев:

Виноградье красно-зеленое мое.

Припев этот повторяли через каждые две строки (Макаренко, Сибирский кародный календарь, 131, 134).

«Коляда» и «виноградье» могли смешиваться или совмещаться:

Приходила коляда
Накануне Рождества, —
Виноградье красно-зеленое мое!
(Шейн, Великорус, № 1030)

Наименования же «овсень» и «виноградье» на одной территории не встречаются⁵.

В.И.Чичеров полагает, что припев «виноградье красно-зеленое мое» не исконен для новогодних поздравительных песен и вошел в них извне. На Севере «виноградье» означает всякую величальную песню, исполняемую при различных обстоятельствах (Чичеров, Зимний период, 159).

«„Виноградье“, — пишет В.И.Чичеров, — слово, употребительное в русском средневековье. Оно сохранено в народной поэзии как поэтический образ вне зависимости от местностей вызревания винограда. Песенное значение его тем не менее неизменно: виноград — символ

4 Покровский И. Описание села Красного Арзамасского уезда // Нижегородский сборник. Т. II. 1869. С. 349—367.

5 Карту распространения типов и наименования колядок дает: Чичеров В.И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX веков. С. 118.

плодородия растительности, обилия и довольства, вместе с тем любви, брачной жизни. Это образ общий для обрядовой и необрядовой лирики» (Чичеров, Зимний период, 156). В любовных песнях образ винограда один из самых распространенных.

Наличие разных слов для обозначения одного и того же явления заставляет думать, что заимствование слова «коляда» еще не означает, что заимствован и самый обряд. Исконное наименование «овсень», уступившее место «коляде», распространилось далеко не повсюду, частично смешалось с последним и соседствует с ним. «Границы распространения "овсеня" не случайны. Центр этого обрядового песенного типа находится в землях, или принадлежащих Москве еще в середине XV в. (до падения Новгорода), или соседивших и боровшихся с ней областей (Тверь, Рязань)», но тяготеющих к ней как культурному центру (Чичеров, Зимний период, 117).

Этимология слова «овсень» (авсень, баусень, тусень, таусень, таусинь и др.) далеко не так ясна, как этимология слова «коляда». И.М.Снегирев возводил его к словам «овес» и «сеянье» и связывал его с обрядом обсыпания зерном. А.Н.Веселовский принимает связь этого слова с тем корнем, к которому восходят слова «сев» и «сеять», но отвергает возведение слова «овсень» к слову «овес». Объяснение слова «овсень» через корень «се» было широко распространено. А.А.Потебня, однако, признает его ошибочным на том основании, что обряд обсыпания не засвидетельствован ни в одном описании колядования и существует независимо от него. Он сближает «ус-ень» с греческим «еос», санскритским «уш» и «ушас» и другими индоевропейскими корнями, обозначающими зарю. Такая точка зрения стоит в связи с общей мифологической теорией А.А.Потебни, объясняющей явления фольклора через культ солнца. Частично примыкает к нему А.В.Марков, возводивший «овсень» к корню «синь» и видевший в овсене обозначение неба⁶. Е.В.Аничков принимает этимологию «овсень» — «синий» в его старом значении — «блестящий». Овсень, таким образом, олицетворяет какой-то блестящий, светлый праздник, что одинаково может относиться и к зиме, и к весне⁷.

Для фольклорно-этнографического анализа этимология, правда, важна, но все же она не имеет решающего значения. Что бы ни означало понятие «овсень», оно приводит нас к понятию посева, света и злаков. Ни одно из этих толкований не противоречит, как мы увидим, смыслу колядок и овсневых песен, а подтверждает его.

Следует еще упомянуть, что у великорусов колядки пелись в основном накануне Рождества. У белорусов и украинцев они могли

6 Марков А.В. Что такое овсень? // Этнографическое обозрение. 1904. № 4. С.50—65.

7 Аничков Е.В. Народная поэзия и древние верования славян // История русской литературы / Под ред. Е.В.Аничкова, А.К.Бороздина, Д.Н.Овсяннико-Куликовского. Т.1. М., 1908. С.77

исполняться также в канун Нового года. Этот вечер, как мы уже знаем, назывался «щедрым вечером». Соответственно песни, которые исполнялись в этот вечер, назывались щедровками (щедриками). Е.Ф.Карский сообщает: «Вечера, начиная с Рождества Христова до Богоявления, носят название щедрых, поэтому и песни, которые поются во время святок, носят название колядок и щедровок» (Карский, Белорусы, III, 97).

Исследователи белорусского и украинского фольклора установили полное сходство этих песен с колядками: «Мотивы их совершенно сходны; а в тех местах, где колядки начинают петь не с кануна Рождества Христова, а позже, и время пения их совпадает» (Карский, Белорусы, III, 108).

Колядки различаются не только по срокам, но и по исполнителям. У белорусов колядки исполняются преимущественно взрослыми, щедровки — детьми (Карский, Белорусы, III, 108). По содержанию же разницы нет. Е.Ф.Карский, например, изучает мотивы колядок и щедровок совместно. А.А.Потебня усматривает некоторое отличие формального порядка: стихи колядок короче, чем стихи щедровок.

Мы сосредоточим свое внимание на собственно русских (великорусских) колядках и овсеневах песнях.

Изучение колядования мы начнем с исполнителей.

В XIX в. колядование уже превратилось в веселый обычай, в забаву или игру, исполняемую преимущественно детьми. Однако эта забава некогда была обрядовым действием, которому приписывали важное значение. Сравнивая данные о сроках колядования, можно установить, что в течение святок оно производилось трижды: в рождественский сечельник — это «рождественская коляда», под Новый год, в день Василия Великого — «васильевская коляда» и в крещенский сочельник — «крещенская коляда» (Снегирев, Русские простонародные праздники, вып.2, 23, 29; Максимов, Нечистая сила, 316).

Основная форма — рождественская, остальные только повторяют ее, обычно в более слабых формах. П.В.Шейн, приводя слова М.И.Семевского, следующим образом описывает колядование: «В навечерие Рождества Христова в селах и деревнях девушки, во многих местах мальчики и парни, собравшись по несколько человек вместе, ходят кучками по улицам от одного дома к другому и под окнами поют следующие песни». Далее следуют тексты колядок, на содержании которых мы остановимся ниже (Шейн, Великорус, 305). Колядование в Белоруссии мало чем отличалось от колядования у русских, и сделанные там наблюдения могут быть использованы для наших целей. Как сообщает П.В.Шейн, «эти песни распеваются по всей Белоруссии, начиная с вечера 24-го, но чаще — с 25-го декабря, заранее составленными, небольшими (3—5 чел.) артелями колядовщиков или колядчиков, в продолжение всех святок вплоть до Крещения. Преимущественно же колядующие ходят под окна домов для распевания своих поздравительных колядок по вечерам второго дня Рождества и нака-

нуне Нового года» (Шейн, Материалы, т.1, ч. 1, стр. 55). Отметим пока — это видно не только из данных показаний, но и из ряда других, — что колядовщики — не беспорядочная случайная толпа, а некоторая группа людей, объединяемая по полу и возрасту.

Эта группа имеет свою организацию. Они сами определяют, кому быть «мехоношей» или «мехоноской». Мехоноша, т.е. тот, кто нес мешок, куда складывались подарки, был вместе с тем как бы начальником этой группы. Наличие мехонош не было характерным только для колядовщиков. Мехоноши имелись в среде скоморохов, нищих странников, паломников и т.д.⁸

Так, например, по свидетельству И.П.Сахарова, «в Рязанской губернии ходят толпами под окна просить пирогов. Впереди всех идет девица, называемая мехоноскою; она-то несет кошель для пирожного сбора; она-то предводит толпу и распоряжает дележом сбора» (Сахаров, Сказания, т. II, кн. VII, 3). Исполнителями колядок всегда была только молодежь.

Прежде чем решить до конца вопрос о том, кто собственно колядовал, необходимо изучить самые колядки. Тип русских колядок (овсеней, виноградий) в основном устойчив; имеющиеся варианты не меняют картины устойчивости в целом. Русские колядки в основном состоят из введения, величания и требования подарка. После того как подарок выдан (или не выдан), хозяину выражаются различные пожелания, которые можно рассматривать как особую, новую песню, но можно считать их и завершающей частью колядок.

Вводной частью обычно служит упоминание коляды, а далее в песне описывается, как колядующие будто бы искали двор хозяина, перед избой которого они остановились:

Проходила коляда
Наперед Рождества.
Винограде красно-зеленое мое!
Напала пороша
Снегу беленького;
Как по этой по пороше
Гуси-лебеди летели,
Коледовщицки,
Недоросточки,
Недоросточки,
Красны девушки,
Сочили, искали
Иванова двора.

Колядовщики изображаются как будто бы пришедшими издалека. Они якобы не знали, где двор хозяина, и искали его. Далее следует основная часть, которая представляет собой величание хозяина:

⁸ Подробнее см.: Веселовский А.Н. Румынские, славянские и греческие колядки // Разыскания. VII. С.210 и сл.

А Иванов двор
Ни близко, ни далеко —
На семи столбах;
Вокруг этого двора
Тын серебристый стоит;
Вокруг этого тына
Все шелковая трава;
На всякой тынинке
По жемчуженке.
Во этом во тыну
Стоят три терема
Златоверхие:
Во первом терему —
Светел месяц,
Во втором терему —
Красно солнышко,
В третьем терему —
Часты звездочки.
Светел месяц —
То хозяин во дому,
Красно солнышко —
То хозяйюшка,
Часты звездочки —
Малы деточки.
Как самого господина
Дома нетути,
Дома нетути,
Не случилось;
В Москву съехавши
Суды судить,
Суды судить,
Да ряды рядить.
Посудивши, порядивши,
Домой едет он;
Он жене-то везет
Кунью шубу, кунью шапочку,
А своим-то сынам
По добру коню,
Своим доченькам
По злату венцу,
Своим служенькам
По сапоженькам.

(Шейн, Великорус, № 1030)

Величание состоит в том, что двор описывается как богатый. Описание богатства графаретно фольклорное. Двор обнесен серебряным тыном. В некоторых вариантах он не серебряный, а железный, из чего некоторые исследователи заключали, что этот тын представляет собой как бы магический круг: железу приписывали силу отвращать, не допускать злые чары (Чичеров, Зимний период, 123—124). Думается, что для этого нет надобности. Для аналогии можно сослаться на не-

которые былины, в которых имеются подобные же описания. Так описываются богатые боярские дворы, как, например, двор Дюка Степановича, прославившегося своим богатством. Здесь говорится о позолоченном или деревянном резном тыне, причем на каждом столбике сияет по золоченой или медной маковке:

Двор у Дюка на семи верстах,
Да кругом двора да все булатный тын,
Столбики были точеные,
Да точеные да золоченые,
Да на каждом столбике по маковке.
Маковки те были медные,
Дорогою меди все казарские.

(Гильфердинг, Онежские былины, № 243)

В былине двор «на семи верстах», т. е. очень большой, в колядке он «на семи столбах»; это как будто не имеет смысла, но объясняется тем, что старославянское «двор» означало дом (ср. наше «дворец»), и это значение сохранилось в фольклоре. Двор на столбах означает высокую, приподнятую над землей постройку. В былинах тын — булатный или резной, позолоченный, в колядках он железный или серебряный; в былинах на каждом столбике по золотой медной или позолоченной маковке, в коляде — по жемчужине. Величание в фольклоре вообще часто состоит в том, что величаемый изображается как принадлежащий к самым высшим сословиям. Так, жених именуется князем, невеста — княгиней, в сказках герой изображается царевичем, в колядках крестьянский двор изображается как преувеличенно богатый, боярский⁹. От описания тына песня переходит к описанию терема. Он «златоверхий». Терема расписаны: в них изображены солнце, месяц и звезды. Этим светилам уподобляются хозяйка, хозяин и их дети. В.И.Чичеров видел здесь остатки солнечного культа: «Уподобление хозяев солнцу, месяцу, звездам входит в круг элементов обрядовых действий солнечного культа <...> такое уподобление является наивысшей формой восхваления и пожелания благополучия и связано в самых истоках своих с новогодней обрядностью как обрядностью возрожденного солнечного светила» (Чичеров, Зимний период, 124). Для такого сопоставления нет оснований. Роспись палат небесными светилами широко практиковалась на Руси XVI—XVII вв.¹⁰. Описание потолочной росписи дополняет картину богатого боярского дома. Такие описания встречаются в былинах и в других фольклорных и литературных памятниках. Специфично для колядки уподобление светилам хозяев и деток. Для крестьянина никакое благополучие невозможно вне благополучия семьи.

9 О реальной основе в описании двора Дюка см.: В.Я.Пропп. Русский героический эпос. 2-е изд. М., 1958. С.491—507.

10 Подробнее см.: Потехина А.А. Объяснения малорусских и сродных народных песен, II. С.619—624 и сл.; Пропп В.Я. Русский героический эпос. С.497.

В приведенном варианте хозяина нет дома, так как он уехал «суды судить да ряды рядить». Судопроизводство было когда-то привилегией князей и бояр, крестьяне не могли судить. Хозяин и здесь изображается как боярин. В других вариантах он уехал на охоту — опять привилегия богатых. Богатство сказывается и в том, какие подарки он везет: жене — кунью шубу, сыновьям — по коню, а дочкам — по золотому венцу, что предвещает свадьбу. С охоты он привозит богатые меха.

На этом кончается вторая часть русских колядок — величание. Хотя детали этого величания — серебряный тын, солнце, месяц и звезды, богатые подарки не имеют непосредственного магического значения, самый акт величания его имеет. Вместо реальной крестьянской бедности — фантастическое богатство; крестьянская рабская зависимость заменена описанием власти, могущества и свободы. Все это делалось потому, что словам когда-то приписывали силу вызывать к жизни то, что ими изображалось. Богатство, изображенное в песне, должно было способствовать богатству в жизни. Здесь мы имеем ту же мыслительную основу, что и в других новогодних обрядах. Можно согласиться с А.А.Потебней, когда он пишет: «Чем далее в старину, тем обычнее и крепче вера в способность слова одним своим появлением производить то, что им означено. На такой вере основаны все поздравления и проклятия» (Потебня, Объяснения, II, 59).

После величания следует требование подарка, которое, как правило, имеет шуточную форму. В приведенном варианте оно звучит так:

Наша-то коляда
Ни мала, ни велика,
Она в дверь не лезет
И в окно нам шлет,
Не ломай, не гибай,
Весь пирог подавай!

В овсеновой песне поется:

Кошку, ножку
Сунь кочережкой
В верхнее окошко.

(Шейн, Великорус, № 1040)

Варианты многочисленны, но смысл их один. Требование подарка — отнюдь не попрошайничество и не нищенство. Это — властное требование услуги за услугу.

На этом пение прерывается, и нужно представить себе дело так, что после этого пения открывается окно и колядовщикам выдаются подарки — пироги или другие виды местных печений (шаньги), колбаса (кишки), блины, ножки, козули и т.д.

После этого пение продолжается. Песни, распеваемые после получения подарка, как уже указывалось, могут рассматриваться как

новые, другие песни или как продолжение колядок. Существенного значения это не имеет.

Эта заключительная часть пения была вместе с тем и самой важной. Если величание в несколько абстрактных и условных формах рисовало образ богача-боярина, то заключительная часть пения прямо и непосредственно сулила крестьянину то, что ему важнее и нужнее всего: не золото, серебро и меха, а урожай, скот, здоровье, сытость, довольство. Приведем несколько примеров:

А дай Бог тому,
 Кто в этом дому,
 Ему рожь густа,
 Рожь ужиниста:
 Ему с колоса осьмина,
 Из зерна ему коврига,
 Из полужерна — пирог.
 Наделил бы вас Господь,
 И житьем, и бытьем,
 И богатством,
 И создай вам, Господи,
 Еще лучше того!

(Шейн, Великорус, № 1032)

Хотя изображение будущего урожая здесь гиперболизировано, но эта гиперболизация имеет совершенно другой характер, чем фантастическая гиперболизация величаний.

Пожелание урожая имеется в овсeneвых песнях:

Ой авсень, ой коляда!
 Дома ли хозяин?
 Его дома нету,
 Он уехал в поле
 Пашаницу сеять.
 Сейся пашаница,
 Колос колосистый,
 Колос колосистый,
 Зерно зернисто.

(Чичеров, Зимний период, с. 128)

Окончание колядования может также содержать заклятие на обилие скота:

Дайте коровку,
 Мазану головку!
 Уж ты ласточка,
 Ты каксаточка,
 Ты не вей гнезда
 Во чистом поле.
 Ты не завей гнездо
 У Петра на дворе!
 Дах дай ему Бог
 Полтораста коров,

Девяносто быков.
Они на реку идут —
Все помыкивают,
А с реки идут —
Все поигрывают.

(Чичеров, Зимний период, с. 127)

Если в домах имелись жених или невеста, то величали не только хозяев, но и будущих молодых и сулили им скорую свадьбу.

У NN на дворе
Стоят сорок коней.

Таусень! Таусень!
Стоят сорок коней.

Ему в Москву ехать,
Ему солод закупать.

Таусень! Таусень!
Ему солод закупать.

Ему пиво варить,
Ему сына женить.

Таусень! Таусень!
Ему сына женить.

Ему сына женить NN,
Ему брат ли не брат
NN (называют имя невесты по сердцу).

Таусень! Таусень!
NN.

(Зеленин. Описание, вып. 1, с. 186)

Иногда в качестве колядок поют свадебные величальные песни, но это, собственно, уже не колядки¹¹.

Добрые посулы зависят от размера подарка. Если подарок хорош — и посулы хороши, если же подарок мал, посулы бывают совсем другие.

На Новый год
Осиновый гроб,
Кол да могилу,
Ободрану кобылу¹².

В этом случае накликается беда, как в других колядках сулят высокий урожай. Но угрозы могут носить и другой характер: колядовщики грозят разорить хозяина сами:

Не дадите пирожка —
Мы коровку за рожка,

11 Чичеров В.И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX веков. С.150—152.

12 Завойко Г.К. Верования, обряды и обычаи великорусов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. 1914. № 3—4. С.145.

Не дадите вы кишочки
 Мы свинку за височки,
 Не дадите вы блинка —
 Мы хозяину пинка¹³.

Или:

Коледушка — коледа,
 Вшивая борода!
 Как не дашь пирога,
 Так корову за рога.

(Шейн, Великорус. № 1034)

Прав В.И.Чичеров, который по поводу таких песен пишет: «Это отзвук того, что колядующие приходят не скромными просителями — нищими, а коллективом людей, совершающих магический обряд, который должен вызвать желаемое в грядущем <...> Не просьба, а требование, перерастающее в угрозу навлечь беду, — частое явление в великорусских колядках» (Чичеров, Зимний период, 126).

Исконный смысл колядования давно был забыт. Колядование осталось как веселая игра, как обычай, которым дорожила молодежь и подростки, потому что он давал возможность поживиться за счет зажиточных хозяев, заготовивших праздничное угощение. Забывались и тексты песен. Их уже плохо помнили или совсем не знали. Между тем веселый обычай колядования еще соблюдался, но колядки заменялись разными другими песнями. Песни, распевавшиеся вместо колядок, уже нельзя называть колядками, хотя они и пелись на святках. К таким принадлежат разного рода кумулятивные песни, состоящие из цепи вопросов и ответов. Забывая колядки, дети заменяют их хорошо им известными и любимыми веселыми кумулятивными песнями. Искать какого-то особого смысла в том, что часто поются именно такие песни, не приходится. К этим песням на святках прибавляют припев «коляда» или «таусень». Так, например, имеется известная песня о козе:

“Где, коза, была?”
 — Я коней стерегла.
 “Что выстерегла?”
 — Коня в седле,
 В золотой узде.
 “Где твой конь?”
 — Миколай увел.
 “Где Миколай?”
 — В клетки сидит.
 И т.д.

(Шейн, Великорус, № 98)

Эта песня была записана П.В.Шейном в Рязанской губернии и помещена в числе детских потешных песен. В Саратовской губернии

13 Лядов А. Сборник русских песен. Музгиз, 1933. № 3.

эта же песня была записана А.П.Минхом как колядка с запевом «таусень дуда»:

“Таусень дуда,
Где ты была?”
— Коней пасла.
“Что выпасла?”
— Коня в седле,
В золотой узде.
“А где кони?”
— За воротами стоят.
“Где ворота?”
— Водой снесло.

(Минх, Народные обычаи, с. 88)

Продолжение песни совпадает почти слово в слово с рязанской песней¹⁴. Такие песни — только повод для выманивания подарка. Этой же цели служат песни, заимствованные из сказок:

У И.П.Сахарова имеется следующая колядка:

За рекою за быстрою
Ой колиодка! Ой колиодка!
Леса стоят дремучие,
Во тех лесах огни горят,
Огни горят великие,
Вокруг огней скамьи стоят,
Скамьи стоят дубовые,
На тех скамьях добры молодцы,
Добры молодцы, красны девицы,
Поют песни колиодушки.
Ой колиодка! Ой колиодка!
В середине их старик сидит,
Он точит свой булатный нож.
Котел кипит горючий.
Возле котла козел стоит,
Хотят козла зарезати.
Ой колиодка! Ой колиодка!
Ты, братец Иванушко,
Ты выди, ты выпрыгни.
Я рад бы выпрыгнуть,
Горюч камень
Ко дну¹⁵ тянет.
Желты пески
Сердце высосали.
Ой колиодка! Ой колиодка!

(Сахаров, Сказания, т. I, кн. III, 16)¹⁶

14 См.: Чичеров В.И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX веков. С.141.

15 Исправлено из явной ошибки «к котлу».

16 Эта же песня напечатана у И.М.Снегирева (Русские простонародные праздники, вып. 2, 68—69).

Песня эта долгое время служила предметом мифологических размышлений. И.М.Снегирев, Ф.И.Буслаев и другие видели в ней остатки языческого ритуала жертвоприношений. Козел — старинное жертвенное животное. Возможно, что текст песни несколько стилизован, но подлинность песни как колядской подтверждается тем, что очень сходная песня была записана П.В.Шейном в Оренбургской губернии (Шейн, Великорус, № 1046). Но все объясняется проще. Эта песня входит в сказку А.Н.Афанасьева «Сестрица Аленушка и братец Иванушка», в которой Иванушка превращен в козленка. Царь хочет жениться на Аленушке, но колдунья подменяет ее своей дочкой, Аленушку топит, а козленочка велит зарезать. Козленок на берегу вызывает к утопленной сестре:

Аленушка, сестрица моя,
Выплынь на бережок.
Огни горят горючие,
Котлы кипят кипучие,
Ножи точат булатные,
Хотят меня зарезати¹⁷.

В сахаровском тексте также упоминается «братец Иванушка», но слова «желты пески сердце высосали» относятся к утопленнику. Разница между текстами И.П.Сахарова и А.Н.Афанасьева состоит в том, что в сказке песня поется от имени брата, тогда как в тексте И.П.Сахарова роли спутаны: козла хотят зарезать, и он же (а не сестра) оказывается утопленным.

Мы не будем останавливаться на других случаях использования в качестве колядок самых разнообразных песен. Как уже указывалось, на севере вместо колядок иногда исполнялись свадебные величания. К таким величаниям прибавляли требование подарка. Могли также исполняться хороводные и игровые песни, которые ассимилировались с колядками. Даже былины, исторические песни и духовные стихи могли на святках исполняться под окнами с целью получить подарок. Ф.М.Истомин и С.М.Ляпунов записали былинку об Илье Муромце и Соколе-корабле с припевом «винограде красно-зеленое мое». С таким же припевом записана историческая песня о рождении Петра I¹⁸.

Коляда, как это вытекает из приведенных материалов, праздник чисто языческий, по значению своему — земледельческий. Но церковь приурочила ко дню солнцеворота праздник рождения Христа, и местами влияние церкви сказалось на обычае колядования. Как показал В.И.Чичеров, у великорусов это влияние было слабым, у украинцев более сильным. В русских колядках нет того религиозного при-

17 Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. Т. II. М., 1957. № 260. — Варианты этой колядки весьма многочисленны.

18 Истомин Ф.М., Ляпунов С.М. Песни русского народа, собранные в губерниях Вологодской, Вятской и Костромской в 1893 году. СПб., 1899. С. 47—51.

урочения, какое есть в колядках украинских: здесь хозяин из окна якобы видит, как Бог пашет, как святые ему помогают, как Бог со святыми обходит поле и т.д. Христианизация украинских колядок подробно изучена А.А.Потебней. У великорусов местами ходили со звездой, прикрепленной на палку, и славили уже не хозяина, а Христа. Песни эти назывались рацейками. Е.А.Авдеева сообщает из Сибири: «В первые три дня дети всех званий ходили славить Христа. Это был любимый праздник для детей, и те из них щеголяли, которые больше выучивали рацеек»¹⁹. В качестве «рацеек» могли распевать любые духовные стихи, как Лазарь, плач Адама, изгнанного из рая, и др. Этим обычаем местами пользовались священники, которые не стыдились в подражание детям на Рождество петь под окнами, чтобы получить подарок. Помещик В.В.Селиванов рассказывает об этом так: «На другой день [т.е. 25 декабря. — В.П.] священник с крестом и причтом обходит все дворы своего прихода, в каждой избе славит Христа и, кроме небольшой платы деньгами, получает, как он, так и дьячок, по пирогу четверти в три длиною, большей частью из ситной муки» (Селиванов, Сочинения, т. II, 128—129).

На Украине славление сопровождалось хождением с вертепом, т.е. с особым двухъярусным ящиком, представлявшим собой сцену кукольного театра. Этот театр был заимствован из Польши. В верхнем ярусе показывали сцены из священной истории, в нижнем — комедии и фарсы. На святках семинаристы разыгрывали в этом театре сцены из священной истории, связанные с рождением Христа. Вертеп был занесен и к русским, но здесь он явление редкое. Е.А.Авдеева сообщает из Сибири, что она в детстве видела вертеп: «В нем представляли разные сцены, относящиеся к Рождеству Христову, как-то: явление Ангелов, поклонение волхвов, бегство в Египет, а в заключение смерть Ирода» (Авдеева, Записки, 57)²⁰.

В кумулятивной песне у И.М.Сахарова и в песне из сказки А.Н.Афанасьева говорилось о козе и о козле. Может быть и не случайно, что именно эти песни пришли на смену колядкам. Они сохранили воспоминания о том, что во время святок водили козу²¹. У русских образ этот сохранился слабо и был более распространен у белорусов. Из сопровождающих это шествие песен видно, что козе приписывали силу вызывать плодородие почвы в тех местах, по которым ее проводили.

Так же слабо, как у русских сохранился обряд шествия с козой, сохранился и другой обряд — шествие с плугом. Следы его, однако,

19 Авдеева Е.А. Записки и замечания о Сибири. М., 1837. С.56.

20 Ср. также: Виноградов Н.Н. Великорусский вертеп // Изв. ОРЯС АН. Т.Х. Кн.3. 1905.

21 Обряд этот рассмотрен в другой связи (см. главу VII).

совершенно явственны. Хотя русских песен о плуге или с упоминанием плуга не сохранилось, обряды с плугом были некогда широко распространены, о чем можно судить по нескольким дошедшим до нас запискам. В указе 1648 г. царя Алексея Шуйскому воеводе говорится: «Ведомо нам учинилося, что на Москве, наперед сего в Кремле, и в Китае, и в Белом, и в Земляном городах, и за городом, и по переулкам, и в черных и в ямских слободах по улицам и по переулкам, в навечери Рождества Христова кликали многие люди “каледу” и “усень”, а в навечери Богоявления Господня кликали “плугу”. Да на Рождество Христово и до Богоявльенева дня собираются на игрища, сборища бесовские. И мы указали о том учинить на Москве и в городах и в уездах заказ крепкой, чтоб ныне и впредь никакие люди по улицам и по переулкам и на дворах в навечери Рождества Христова и Богоявления коледь и плуг и усеней не кликали и песней бесовских не пели» (Сахаров, Сказания, II, 99). От правительства не отставала и церковь. Патриарх Филарет Никитич в одном из своих указов требовал: «кликать бирючу... чтобы с кобылками не ходили и на игрища б мирские люди не сходилися... и коледы б и овсеня и плуги не кликали» (Карский, Белорусы, III, 97).

Процессия с плугом производилась под Новый год и должна была обеспечить в наступающем году плодотворную обработку земли и обильные всходы. Следы таких представлений изредка встречаются и в другие праздники (чучело масленицы иногда возят на бороне зубцами вверх), но типичны были для святок.

В указе царя Алексея говорится, что плуг «кликали». Что значит «кликать»? Исследователи единогласно полагают, что «кликать» — значит «величать». А.А.Потебня пишет: «В XVII ст. в Москве и по другим городам в навечерне Богоявления Господня кликали “плугу”, то есть славили плуг»²². Эту точку зрения он повторил через 20 с лишним лет, полагая, что величание плуга, волов и пахоты производилось, чтоб обрадовать хозяина (Потебня, Объяснения, II, 99). Между тем 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 «заклинать». «Кликать весну» означает путем призыва заклинания заставить ее явиться (см. гл. III). Заклинание плуга имело несколько иную цель. Оно имело такое же значение, как, например, заклинание стрелы перед выстрелом, чтобы она попала в цель, как это часто изображается в эпосе. Охотник и первобытный земледелец не столько верили в силу орудия, сколько в силу заклинания, заставляющего орудие действовать согласно воле человека. Плуг носили во время новогодней процессии колядования и подражали пахоте. На Украине

22 Потебня А.А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. С.6.

во время святок «пашут землю и как бы готовят ее для посева, причем песнями и телодвижениями представляют процесс пахания»²³. А.Н.Веселовский приводит целый ряд украинских, румынских и новогреческих песен, сопровождавших этот обряд (Веселовский, Разыскания, VII, 105, 112—116). «В Галиции кое-где накануне Нового года ходят по хатам с плугом и, показывая вид, что орют, посыпают овсом и кукурузою» (Сумцов, Культурные переживания, 132). Все это показывает, что подражали пахоте, потому что подражание должно было обеспечить успех самой работы. На святках подражали не только пахоте, но и сеянию. В некоторых записях говорится о подражании именно сеянию, в других этот обычай напоминает обсыпание зерном. А.А.Макаренко следующим образом описывает этот обычай в Сибири: «В Новый год на заре “челядь” (дети) бегают по избам в одиночку или группами и “посевают” овсом, как делается и в России. Зерна бросали в “передний”, или “красный”, угол (где образа — “бога”), а сами поют:

Сею-вею посеваю,
С Новым годом поздравляю,
Со скотом, с животом,
С малым детушкам».

(Макаренко, Сибирский народный календарь, 47)

Маленьких «сеятелей», в которых видят предвестников будущего урожая «хлебушка» и нового счастья для людей, одаривают чем только могут.

Слова А.А.Макаренко о том, что в сеятелях видели «предвестников» урожая, означают, что некогда этот обряд имел заклинительное значение и что ему приписывали непосредственное влияние на урожай. Это хорошо видно, например, из случая, записанного в Саратовской губернии. Здесь хозяев не поздравляют, а наговаривают на высыпаемое зерно. «Ранним утром 1-го января являются мальчики с разным хлебом (пшеницей, рожью и пр.) и обсыпают им избу, приговаривая: “На жито, на горох пошли, Господи, урожай, на пшеницу, чечевицу, доброму хозяину на доброе здоровье”. Затем идет поздравление с праздником, причем поздравителям дают деньги». (Минх, Народные обычаи, 95). Таких приговоров записано несколько, например: «На счастье, на здоровье, на новое лето, роди, Боже, жито пшеницу и всякую пашныцю» или «Уроди, Боже, всякого жита по закрому, что по закрому да по великому, а и стало бы жита на весь мир крешеный» (Калинский, Месяцеслов, 349).

Пожелания, выраженные при обряде высеваания, напоминают нам пожелания при колядовании, но имеют более узкое значение: они должны обеспечить урожай зерновых.

23 Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в западнорусский край. Т. III. СПб, 1872. С. 437.

Такова общая картина святочного поздравительного пения, которое встречается и во время других праздников, но развито слабо; иногда это особые, иные формы поздравлений, иногда же можно показать, что колядование просто перенесено на другие сроки. Так, И.П.Сахаров сообщает о случае колядования на масленицу. «В Ярославле с четверга начинают колядовщики петь коляду. Там фабричные ходят по домам с бубнами, рожками и балалайками для поздравления с праздником: “Прикажи, сударь-хозяин, коляду пропеть”. За колядские песни колядовщиков угощают пивом и награждают деньгами» (Сахаров, Сказания, т. II, кн. VII, 73; ср.: Снегирев, Русские простонародные праздники, вып. 2, 133). Описанное колядование происходило в городе, колядовали рабочие ярославских мануфактур.

На этот случай обратил внимание Вс. Миллер: «Связь между масленицей и колядою замечается и в обрядах и в песнях. Еще до недавнего времени масленичные песни кое-где на Руси звались колядою» (Миллер, Русская масленица, 19). Это «кое-где» ограничивается приведенным случаем из Ярославля. Впрочем, А.А.Макаренко сообщает, что на Ангаре во время масленицы наряженные останавливались перед домом богатого купца, изображали рыбную ловлю, после чего пели хозяину «величание». «Хозяин, в честь которого было спето “величание”, обязан был отблагодарить потешников водкой, если не желал, чтобы ему устроили кошачий концерт». А.А.Макаренко приводит текст песни, ничего общего не имеющий с колядками (Макаренко, Сибирский народный календарь, 147—148).

Мы не нашли никаких признаков колядования и в другие сроки. Зато определенное сходство с русским колядованием имеет исполнение белорусских так называемых волочечных песен. Волочечными называются песни, которые пелись в течение первых трех дней Пасхи. По содержанию своему они сходны не с русскими, а с украинскими колядками. В этих песнях всегда дается картина того, как Бог, Богородица и различные святые заботятся о хозяйстве хозяина. Е.Ф.Карский, подробно изучивший волочечные песни, дает следующую схему их содержания:

- 1) указание времени обхода и характеристика волочечников;
- 2) прибытие к дому, описание двора и дома. Обращение к хозяину, описание его одежды и обстановки дома;
- 3) изображение того, что величаемый хозяин видит у себя на дворе или на поле. Святые заботятся о том, чтобы у хозяина был успех;
- 4) просительная строфа (Карский, Белорусы, III, 148—151).

Легко заметить, что первые два и последний элемент представляют собой общерусские составные части коляд, а третий, который Карский считает центральным, характерен для коляд белорусских и украинских.

Этимология слова «волочечный» не совсем ясна. Д.К.Зеленин производит его от слова «волочиться» — ходить (Zelenin, Volkskunde,

307). Веселовский сближает волочебников с немецкими *fahrende Leute* (букв. люди, передвигающиеся с места на место). В текстах песен словом «волочебное» называется подарок, подобно святочному «коляда».

Сходство с колядованием давно замечено. П.В.Шейн по этому поводу пишет: «Колядование святочное сходно с колядованием волочебников на Светлой неделе; точно так же в колядках величают под окнами хозяина дома, жену его и детей» (Шейн, Материалы, т. I, ч. 1, с. 54). Такое же сближение производит Е.Ф.Карский: «Пение волочебных <...> песен происходит при такой же обстановке, как и колядок. За пение волочебники получают съестное и деньги» (Карский, Белорусы, III, 148). Объяснение этого обычая представляет известные трудности. С.В.Максимов отказывался понимать его значение, называя его «странным». «К числу оригинальных пасхальных обычаев, значение которых темно и неясно для народа, относится, между прочим, так называемое хождение волочебников. Это та же коляда, странным образом приуроченная к Пасхе, с той только разницей, что «волочебниками» бывают не парни, а преимущественно бабы» (Максимов, Нечистая сила, 419).

Обычаю петь волочебные песни приписывалась цель сборов на общий пир, своего рода братчину. А.А.Потебня считал, что основное в них — величание, имеющее целью чествование, похвалы хозяев, которое отвечает психологической потребности в счастье, блеске, силе.

В свете того, что говорилось о колядках, мы не можем разделять психологическую теорию А.А.Потебни. Величание некогда было таким же магическим актом, как колядование.

Но это все же не объясняет, почему, кроме коляды, существуют еще волочебные песни. Два обстоятельства могут помочь в объяснении этого обычая. Во-первых, он известен только белорусам, на что указывает Е.Ф.Карский: «Это исключительная принадлежность белорусов: волочебных песен нет даже у малорусов; из других славян есть подобное у сербов» (Карский, Белорусы, III, 147). Это, таким образом, местное явление, не вытекающее из аграрных основ, общих всем земледельческим народам. Во-вторых, волочебные песни пелись только на Пасху. Пасха — праздник чисто церковный, не имеющий основ в древнем народном календаре, как это имеет место с колядками, связанными с солнцеворотом и Новым годом. Пасха не сопровождалась исконно народными обрядами, но вместе с тем у православных она считалась самым большим праздником и в своем значении превосходила Рождество. Отсюда можно сделать вывод, что у белорусов колядование с Рождества было перенесено на Пасху. Это передвинутый обряд, вторичное, местное белорусское образование.

К обычаю поздравительного пения относится также так называемый *вьюнец*, или *вьюнишник*. Краткими песнями величали молодых

супругов, обвенчавшихся в прошедший год. Это называлось также «окликать молодых». Окликание производилось в субботу или в воскресенье Фоминой (т.е. послепасхальной) недели, но известны случаи, когда молодых окликали на масленицу. Обычай этот, по-видимому, представляет собой местное явление. Он был записан только в Нижегородской, Костромской и Владимирской губерниях. Песни по содержанию и по форме исполнения напоминают коляды, но они короче их. Исполнялись они чаще всего подростками (реже взрослыми) перед окнами молодых. Эти песни, как и колядки, содержат восхваление терема, но дальнейшее развитие песенного сюжета иное, чем в колядках. Восхваляются не горницы, в которых хозяйка, хозяин и дети уподобляются солнцу, месяцу и звездам, а гнездо, которое вьет соловей (свадебный символ жениха), кровать, перина, на которой молодой Ефимушка тешится с Аксиньюшкой-душой. Поющие требуют подарка, а в случае отказа угрожают:

Ничего нам не подашь,
Мы со двора пойдем,
Мы осердимся,
Три беды мы сокурим.

Далее певцы грозят, что они уведут коней, унесут двери и заслон, наведут молодых на стыд (Снегирев, Русские простонародные праздники, вып. 3, 211—213).

Эти требования и угрозы составляют наиболее устойчивую часть вьюнишных песен. Так как время пасхальное, чаще всего требуют яиц:

Не дашь яйца,
Потеряешь молодца,
Мы тебя в хлев запрем,
Помелом заткнем.

(Zelenin, Volkskunde, 367)

Молодая открывает окно и одаривает певцов крашеными яйцами и пирогами или пряниками. Если в пении участвуют взрослые, бывает и более богатое угощение вином, пивом и закусками.

Как мы видим, песни эти по композиции и по формам исполнения совпадают с колядками.

Какие же выводы можно сделать из изложенного? В.И.Чичеров считает, что колядки представляют собою «новогодние песни — заклятия урожая и благополучия семьи». Как видно из приведенных выше материалов, такой взгляд на них следует признать обоснованным и правильным. Но колядки — не единственная форма таких песен. Щедровки, волочечные песни и вьюнец представляют собой разновидности их. Переплетение земледельческих и брачных мотивов не случайно. Мы увидим ниже, что возвеличение брака совершалось не только в целях пожелания или накликания семейного благополучия, но что

совершение брака, как это ни странно для современного мышления, считалось нужным в целях воздействовать на плодородие земли. Это раскроется при изучении некоторых других весенних обрядов. Во всех этих отношениях колядование представляется довольно ясным. Но тем не менее здесь многое для нас еще загадочно. Если колядовщики выступают в роли каких-то вершителей судьбы, которые вольны наслать или вызвать богатый урожай, довольство и обилие, или, наоборот, послать смерть, обеднение, скудость и разорение, то кто же их уполномочил выступать в этой роли, какой силой они наделены, что могут брать на себя такую роль?

Вопрос этот должен остаться открытым, так как материалов недостаточно, чтобы сделать какие-либо выводы. Некоторые полагали, что колядовщики были некогда артелями нищих. «Можно почти наверное заключить, что первыми певцами овсени и коляды были у нас нищие, которые и теперь еще, испрашивая себе подаяние, поют стихи» (Сумароков, Очерк сельских праздников, 3). А.Н. Веселовский сближал колядовщиков с артелями паломников, которые также имели своего мехоношу.

Ошибочность такого мнения довольно очевидна. Е.В.Аничков выдвинул другую теорию. На Западе песни, подобные нашим колядкам, пелись весной — на Троицу или в другие дни. При этом поющие носили с собой ветки или деревья, называемые «май», и ставили их в домах. Ветки эти — остаток старинного культа деревьев. Их внесение в дом приносит счастье и изобилие.

Такова картина для Западной Европы. В какой степени она соответствует русским данным? Березки расставлялись по домам и у нас, делалось это в Троицу, но никогда песен, подобных колядкам, у нас при этом не пели, и наоборот: нет никаких, даже самых малейших следов того, что колядовщики когда-то носили с собой ветки. Теорию Е.В.Аничкова, считающего исконной западноевропейскую форму пения поздравительно-заклинательных песен не на Новый год, а в май, мы не можем считать правильной для русских колядок. Но даже если бы оказалось, что колядование первоначально было весенним обрядом, это не объяснило бы вопроса, поставленного выше: почему именно артели колядовщиков, а не кто-нибудь другой, имели власть производить заклинания? Единственный этнограф, ставивший этот вопрос, был Довнар-Запольский, изучавший белорусские волочебные песни. «Занятие это считалось почетным. Судя по всему, волочебники — тесно замкнутое общество, братство; их песни, наиболее, быть может, интересные, — секрет для этнографов. Старики говорят об устройстве волочебнических братств неохотно, молодежь ничего не знает... Вот все; вопрос крайне интересный и загадочный»²⁴.

²⁴ Довнар-Запольский М. Заметки по белорусской этнографии // Живая старина. 1893. Вып. II. С. 263.

В артелях колядовщиков есть какие-то следы некоторой половозрастной организации. Колядование было привилегией холостых. Они же вершили собой и все другие праздники и совершали все относящиеся к ним обряды.

ГЛАВА V

КУЛЬТ РАСТЕНИЙ

Рождественская елка.— Масленичное дерево.— Верба.— Завивание березок на семик. — Сборы трав на Ивана Купалу. — Живные обряды. — Праздник последнего снопа

Во время весенних праздников очень многие обряды связаны с растительным миром. Один из них состоит в том, что в праздничные сроки растение торжественно вносилось в селения и жилища.

В России в сельской среде не засвидетельствован обычай рождественской елки. Этот обычай занесен к нам из Германии, лишен у нас обрядового значения и всегда был распространен только в городском быту. Современная новогодняя елка не соответствует у нас никаким религиозным или обрядовым традициям. Возжигание ее на Рождество не связывалось с церковными обрядами. Может быть потому новогодняя елка сохранилась и в советское время. Но в Западной Европе внесение в дом елки как дерева, хранящего летнюю зеленую окраску даже зимой и, следовательно, обладающего какой-то особой способностью не поддаваться зимней смерти, имело обрядовое значение и было воспринято церковью. В лютеранских церквях во время рождественского богослужения возжигалась елка.

Темная, буроватая ель и сосна в русском фольклоре не пользуются особым почетом, может быть, и потому, что огромные пространства наших степей и лесостепей их не знают. Любимое дерево русских песен и русских обрядов — березка.

Г Наиболее яркий весенний праздник молодой растительности — Троица. Но и до Троицы, на масленицу, иногда вносили в село украшенное дерево или подобие его. И.М.Снегирев сообщает: «В Зарайском уезде тогда же [т.е. на масленицу. — В.П.] возят на санях большое дерево, обвешенное лоскутками и бубенчиками» (Снегирев, Русские простонародные праздники, вып.2, 128; ср.: Сахаров, Сказания, т.П, кн. VII, 73). В более общей форме эти сведения подтверждает С.В.Мак-

символ: «Чучелу станоят в сани, а около прикрепляют сосновую или еловую ветку, разукрашенную разноцветными лентами и платками» (Максимов, Нечистая сила, 368). Когда масленицу сжигают, ленты и платки разделяют между девушками. Есть указания и на то, что и сами масленица изображалась в виде дерева. Как сообщает И.М.Снегирев, в Среднем Поволжье (в Симбирской, Пензенской, Саратовской губерниях) «в середине дровней утверждается высокое, довольно толстое дерево в виде мачты» (Снегирев, Русские простонародные праздники, вып.2, 128).

Первые видимые признаки весны появляются на ивовых кустах в форме сережек. Это — верба, и с ней связаны некоторые обряды и поверия. Появление сережек, когда кругом еще не растаял снег, вызывает у народа представление, будто сережки являют собой некоторое средоточие растительной силы.

Как и в других случаях, церковь использовала народные представления в своих целях. Последнее воскресенье перед Пасхой именуется Вербным воскресеньем. Вербное воскресенье праздновалось церковью в память въезда Христа в Иерусалим «на ослиати», причем народ по пути шествия бросал пальмовые ветви. Верба и должна была символизировать эти ветви. До отмены патриаршества Петром I патриарх в этот день во всем облачении ездил на коне, долженствующем изображать осла, от Лобного места до Успенского собора и обратно (Снегирев, Русские простонародные праздники, вып.3, 161 и сл.; Калинин, Месяцеслов, 454 и сл.). В этот день церковь освящала вербы, и народ присутствовал на церемонии патриаршего выезда с вербами в руках. И.П.Калинский, повторяя некоторых иностранцев, видевших этот обряд в XVI—XVII вв., пишет: «В Вербную субботу перед обедней, при большом стечении народа, выносили из Успенского собора большое цветное дерево, украшенное разными искусственными плодами, и, установив его в огромные сани, возили в крестном ходе» (Калинский, Месяцеслов, 455; Снегирев, Русские простонародные праздники, вып.3, 163).

Как уже указывалось, вербе и ее сережкам приписывалась особая сила. Съедали, например, по девять вербных сережек, считая это предохранительным средством от лихорадки (Калинский, Месяцеслов, 456). Бесплодным женщинам советуют есть почки освященной вербы, после чего они начнут рожать (Максимов, Нечистая сила, 383). Вербные почки глотали также в качестве профилактического средства, чтобы предохранить себя от болезней и прогнать всякую хворь (Максимов, Нечистая сила, 382—383). Общераспространенным был обычай слегка ударять друг друга вербой. Обычай этот представляет собой вид контактной магии (магии соприкосновения): сила вербы через чувствительное соприкосновение должна была благотворно действовать на того, кого ею хлестали. Обычай этот родствен обычаю обсыпания зернами, известный у нас на свадьбах. «В Литве и Красной Руси, по

возвращении из церкви домой с вербою, богомольцы били взаимно детей и домашних, говоря:

Ne jya biju
 Werba bije.

 Chira u les,
 Zdorowje u kosci!

Подобный обычай доселе отчасти удерживается в великой России у простолюдинов; кто проспал Вербную заутреню, того бьют вербою, приговаривая: Не я бью, а верба бьет, или: Верба хлест, бей до слез! На красные яйца, на мягкие перепечи!» (Снегирев, Русские простонародные праздники, вып.3, 176). Вербу хранили за иконой и в некоторых случаях ею пользовались. Так, ею ударяли скот при первом выгоне его 23 апреля (в Егорьев день). В Вербное воскресенье вербу давали в пищу скотине: это на весь год будто бы предохраняло ее от падежа. Вербу прикрепляли также к разным местам дома в полной уверенности, что ее ветви имеют силу охранять хозяйственные постройки от непогоды и молнии. Из этих же соображений вербу втыкали где-нибудь на пчельнике¹.

Основной праздник, посвященный культу растений, — так называемая русальная неделя, или «зеленые святки», предшествующая церковной Троице². Четверг на этой неделе назывался «семик» — седьмой четверг после Пасхи. Празднование это имеет двоякую форму: по домам разносили и расставляли ветки берез. Кроме того, в лесу выбиралась одна березка, которую украшали и торжественно вносили в деревню. Этот праздник считался одним из самых больших праздников в году.

У великороссов обрядовое празднество производилось только с березкой, но не с другими деревьями. В песне поется:

Не радуйтесь, дубы,
 Не радуйтесь, зеленые,
 Не к вам девушки идут,
 Не к вам красные,
 Не вам пироги несут,
 Лепешки, яичницы,
 Ио, ио, семик да Троица!

* * *

Радуйтесь, березы,
 Радуйтесь, зеленые,
 К вам девушки идут,
 К вам красные,

1 Н-лов Н.Н. Обычаи и поверья в вербное воскресенье // Этнографическое обозрение. 1894. № 1. С.128—129.

2 Подробнее о названии и сроках этого праздника см.: Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. Вып.1. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1918. С.221 и сл.

К вам пироги несут,
Лепешки, яичницы,
Ию, ию, семик да Троица!

(Терещенко, Быт, VI, 164—165)

Та исключительность, которая принадлежит березке, объясняется, по-видимому, тем, что березка — первое, наиболее раннее дерево, одевающееся в яркую, нарядную зелень, тогда как другие деревья еще едва начинают распускать почки. Отсюда возникает представление, будто именно березки обладают особенной силой роста. Средоточием этой силы считаются верхушки и ветки: от них идет рост и, следовательно, здесь находится их сила. Эту силу надо использовать. Такова простейшая мыслительная основа, приводящая к различным обрядам, связанным с березками.

Березовые ветки или молодые березки приносились из леса и расставлялись по домам без особых обрядовых действий. Дома украшались также цветами. Березками украшали дворы, дома, горницы, ворота, отчего деревня приобретала праздничный вид. Для этого праздника мыли, чистили, белили хаты, всюду наводя чистоту. Эти дни в Смоленской губернии и в некоторых других местах назывались «зеленые святки» (Шейн, Материалы, т. I, ч. I, 184—185; Карский, Месяцеслов, III, 168).

Более сложное явление представляют собой обряды, связанные с выбором одного молодого дерева в лесу. В состав этого комплекса входят: выбор и зарубка дерева, украшение его, совместная трапеза под ним, завивание венков, кумление, срубание дерева и торжественное внесение его в деревню, хороводные игры и песни под ним (до порубки в лесу или после внесения его в деревню), уничтожение дерева, гадание на венках, брошенных в воду. Каждый из этих элементов должен быть изучен в различных и многосторонних связях. Здесь мы кратко рассмотрим обряд завивания и внесения березки в деревню. Другие обряды будут рассмотрены в других главах.

Березка избирается молодая, сочная, в таком месте, чтобы вокруг нее можно было водить хороводы. Если березка избиралась заранее, ее заламывали, т.е. отмечали. Для совершения праздника девушки шли в лес. Выбранную березку «завивали», т.е. загибали концы веток в кольца и закрепляли их так, чтобы образовались венки, которые как бы росли на дереве. Особый интерес представляет для нас сибирский обычай пригибать вершины березок к траве и делать «косы», связывая эти вершины с травой (Макаренко, Сибирский народный календарь, 168). В других местах верхушки двух берез связывались между собой так, что образовывался род арки. Венки могли плестись из веток других березок, переплетаться с травами и цветами и навешиваться на избранное дерево. Завитую березку украшали. «У кого-нибудь из девушек находился шелковый пояс, которым перевязывали»

вают березку внизу у корня» (Шейн, Великорус, 344). На березку навешивали разноцветные ленты, нитки и лоскутки. Иногда украшали березку и цветами. На березку могли также навешиваться «козули», т.е. венки, испеченные из теста. В Европе дерево срубали и вносили в деревню. Это так называемое майское дерево или просто «май». У русских дерево не всегда срубали, оно могло оставаться в лесу. Е.И.Аничков утверждает, что у русских нет майского дерева. Между тем это неверно. Нет в народе слова «майское дерево», как нет и некоторых специфических видов увеселений (влезание на дерево за призом), но у русских явственно наблюдаются две формы обряда. Одна, преобладающая, состоит в том, что празднество происходило в лесу вокруг избранного дерева. Другая состояла в том, что дерево срубалось, торжественно вносилось в деревню, устанавливалось здесь, и вокруг него проводились игры. В некоторых местах дерево завивалось в семик (т.е. в четверг до Троицы), а на Троицу его вносили в деревню. Так, П.В.Шейн сообщает из Владимирской губернии: «В Троицын день <...> [после обедни. — В.П.] девушки меняют свой наряд на лучшие платья, на голову надевают свежие березовые венки, переплетенные цветами, и в таком уборе идут в лес развивать березку. Пришедши туда, они становятся в кружок около завитой березки, и кто-нибудь из них срубает ее и устанавливает посреди кружка. Тут все девушки подходят к березке и начинают ее украшать лентами и цветами. Далее открывается триумфальное шествие девушек попарно, а впереди всех одна из них несет березку, и таким образом обносят ее кругом всей деревни. Пришедши в которую-нибудь из улиц, они втыкают березку в землю и начинают водить вокруг нее хороводы; тут присоединяются к ним парни, и все хором поют» (Шейн, Великорус, 344).

Однако такая форма все же встречается реже. Для нас не имеет существенного значения, проводилось ли празднество в лесу или в деревне. Лесная форма более древняя и архаическая, деревенская — более поздняя. Под деревом водили хороводы и пели так называемые семицкие песни.

Содержание этих песен разнообразно. В них воспеваются березки, восхваляется праздник, девушки величают самих себя. Песни передают радостное весеннее настроение.

Березынька кудрявая,
 Кудрявая, моложавая,
 Под тобою, березынька,
 Все не мак цветет,
 Под тобою, березынька,
 Не огонь горит,
 Не мак цветет —
 Красные девушки
 В хороводе стоят,

Про тебя, березынька,
Все песни поют³.

В песнях поется о венках, гаданьях, замужестве. На семик поются также обычные, т.е. не приуроченные к праздникам, игровые и хороводные песни любовного содержания. Хоровод ходит вокруг дерева, а там, где верхушки двух березок связаны в форме арки, под ними проходят играющие и поющие. Веселье длится до самого утра. Много песен связано с обрядом кумления,⁴ о чем речь будет ниже.

Каков исконный смысл этого обряда? Исходя из предположения, что сила роста, по представлениям народа, находится в верхушках и в концах веток, откуда идет рост, можно рассматривать загибание в кольцо и связывание как способ уловления и сохранения этой силы. Эту силу надо внести из леса и передать ее земле и людям. Ниже, когда мы рассмотрим обряд уничтожения березки, то увидим, что завитую березку рубили и бросали в рожь.

Пригибание верхушки к земле и переплетение ее с травой довольно явно представляют собой попытку передачи вегетативной силы от березки к земле. Если эти предположения верны, они объясняют семичскую песню, записанную в Смоленской губернии:

Пойдем, девочки,
Во луга-лужочки,
Завивать веночки.
Мы завьем веночки
На годы добрые,
На жито густое,
На ячень колосистый,
На овес ресистый,
На гречиху черную,
На капусту белую.

(Шейн, Материалы, т. I, ч. 1, № 178)

Вот образец другой подобной же песни. В ней густота молодой листвы сопоставляется с густотой ржи.

А и густо-густо на березе листьё,
Ой ли, ой люли, на березе листьё.
Гуще нету того во ржи, пшеницы.
Господа бояре, мужики крестьяне!
Не могу стояти, колоса держати,
Буен колос клонит⁴.

Густая листва и густая рожь — таков художественный параллелизм этой песни, который некогда имел заклинательное значение.

3 Русское народное поэтическое творчество: Пособие для вузов / Под ред. П.Г.Богатырева. 2-е изд. М., 1956. С.232.

4 Римский-Корсаков Н.А. Сто русских народных песен для голоса с фортепиано. Соч.24. Музгиз, 1951. № 51. — Припев повторяется после каждой строки.

В этот день девушки, выполняющие обряд, как бы перенимают от березы и венков их силу и передают ее земле:

Где девки шли,
Сарафанами трясли,
Тут рожь густа,
Умолотиста, уколотиста,
С одного-то колоска
Умолотишь три мешка⁵.

Эта песня несколько напоминает те, которые исполнялись при вождении козы, а также пожелания, которыми кончаются колядки.

Иногда место для празднования выбирали такое, которое прилегало бы к полю ржи. Это делалось для того, чтобы рожь была гуще. «Местом для завивания венков преимущественно избирают такую рощу, которая прилегает к ржаному полю, в том поверье, что и от этого, так же как от завивания ржи в Вознесенье, она будет лучше» (Сумароков, Очерк сельских празднеств, 10).

Приведенные материалы дают нам право на вывод, что внесение обряженного дерева из леса на поле и в жилище представляло собой попытку использовать растительную силу дерева в земледельческих целях и передать ее от деревьев земле и злакам.

Более подробно это раскроется перед нами, когда мы рассмотрим и другие элементы, входящие в сложный комплекс семицких обрядов.

Семик и Троица — праздник весенний, праздник начала расцвета зелени. За ним следует уже праздник летнего солнцеворота, самого длинного дня в году, разгара лета. К этому времени растительность вошла в сок и достигла полного расцвета. Церковь приурочила к этому дню празднование рождения Иоанна-Крестителя; по-народному этот праздник именуется днем Ивана Купалы. «Купало», по-видимому, означает «креститель», так как при крещении в древние времена тело погружали в реку. Главнейшая черта купальской обрядности — возжигание огромных костров. Кроме того, в купальскую ночь искали целебные и другие травы.

Так как земля теперь достигла полного развития своих сил, то помогать ей уже не надо. Соответственно некоторые из обычаев и обрядов теперь носят иной характер, чем в предыдущие праздники: земле не помогают, от нее, наоборот, в этот день стараются взять все, что она может дать.

В ночь на Ивана Купалу собирали целебные и другие травы. Это соби́рание уже не имело прямого аграрного характера, оно не ставило цели воздействовать на урожай. Сбором трав в этот день занимались преимущественно люди, промышляющие знахарством и колдовством, и бабы, слышущие за ведьм. Крестьяне «верят, что именно в Ивановскую ночь все эти травы получают особенную силу и даже свойства сверхъестественные» (Сумароков, Очерк сельских празднеств, 12).

⁵ Завойко Г.К. Верования, обряды и обычаи великорусов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. 1914. № 3—4. С.151.

Народная медицина, несомненно, основана на некотором знании целебных свойств различных трав и корней. Но вместе с тем народ был уверен, что сила эта — волшебная и что травы нужно давать с наговорами, которые знают только знахари, и что без таких наговоров лекарственные травы не будут действовать. В послании Памфила, игумена Елеазаровского монастыря (начало XVI в.), говорится следующее: «Егда приходит великий праздник день Рождества Предотечева, то и еще прежде того великого праздника исходят обавницы мужие и жены чаровницы по лугам и по болотам и в пустыни и в дубравы, ищущи смертные травы и приветочрева отравного зелия на пагубу человеком и скотом, тут же и дивие коренья копают на потворение мужем своим...»⁶ Здесь говорится главным образом о вредных и ядовитых травах: «обавницы» означает 'ведьмы'; травы в «повторение мужем своим» означает 'травы, которые жены дают своим мужьям в качестве возбуждающих средств'.

Но не только «обавницы» и «чаровницы» собирали травы. Запасались разными целебными травами и цветами на всю зиму. Церковь и в этом случае, с одной стороны, запрещала и преследовала этот обычай, с другой — подчиняла его своему влиянию. Травы освящались в церкви, и после этого они считались полезными и целебными. «Утром в день св. Иоанна крестьяне собирают цветы и травы, несут их в церковь и после обеда просят об освящении. Такие травы и цветы <...> хранят целый год и употребляют как лекарство от разных болезней, а иногда как противодействие зачарованию или предугадыванию будущего»⁷. Каждая область, иногда и селенье, а иногда и отдельные города, считают целебными те или другие травы; так как крестьянин живет в природе и с природой, он очень хорошо знает весь растительный мир и свойства и название всех трав. Собираение трав у молодежи превращается в забаву и становится предлогом для игр и развлечений. «Еще накануне Купалы роши, берега рек, леса и луга оглашаются веселыми хороводными песнями, и парни и девушки вместе ищут чудодейственные травы, вдали от строгих глаз матерей и отцов» (Максимов, Нечистая сила, 473—474). Молодые не столько заботились о целебных травах, сколько гадали на них о своем будущем. Накануне Ивана Купалы (в день Аграфены Купальницы) «молодые сибирячки идут в поле рвать “двенадцать разных трав”; по возвращении домой кладут их в изголовье постели, “завечая” (загадывая) на свою судьбу. Всякий сон в эту ночь считается вещим» (Макаренко, Сибирский народный календарь, 85). В ночь на Ивана Купалу целебной считалась даже роса. «Ивановой росой» промывают глаза, когда они болят; ее собирают в “посудину”, чтобы продлить лечение. Под “Иванову росу” ставят пустые “крынки” (посуда для молока), в них “снимок” (молочный скоп — сметана) толще, якобы,

6 Mansikka V. Die Religion der Ostslawen. I, Quellen. Helsinki, 1922. P.224.

7 Киркор А. Этнографические взгляды на Виленскую губернию // Этнографический сборник. Вып. III. 1858. С.158.

делается» (Макаренко, Сибирский народный календарь, 86). Чтобы собрать росу, в Сибири водили скатертью по росистой траве, выжимали ее, и этой водой умывали лица и руки, «чтобы прогнать всякую «болезнь»» и чтобы на лице не было ни угрей, ни прыщей (Максимов, Нечистая сила, 474).

При наблюдательности ко всему, что его окружает, крестьянин мог заметить, что есть одно растение, которое «не пускает цветку». Это папоротник. Но вместе с тем есть уже какие-то представления о закономерности в природе. Растение не может не цвести, так как крестьянин знает, что через цвет идет размножение. Следовательно, и папоротник цветет, и цветет именно тогда, когда цветет все, — в Иванову ночь. Его цвет продолжается только одно мгновение, и потому человеку не удастся этот цвет увидеть. С этим связано представление, будто папоротник обладает особым свойством: тот, кто сорвал цветущий папоротник, увидит клады. Клады будут видны потому, что над ними горят огоньки вроде болотных. Но так как клады охраняются чертями, а черти и ведьмы в эту ночь особенно подвижны и деятельны, то они всячески будут препятствовать человеку, когда он начнет выкапывать клад. Все эти представления не принадлежат к тем исконным и древним основам, когда возникали аграрные праздники. Они представляют собой наносный, сравнительно поздний элемент, но упорно держались в крестьянском быту. Гоголь в «Ночи накануне Ивана Купалы» очень верно и этнографически точно изобразил то, что, по представлению украинского крестьянина, может произойти в эту ночь, если человек попытается сорвать цвет папоротника.

После Ивана Купалы всякие аграрные обряды на некоторое время прекращаются. Они возобновляются только тогда, когда начинается жатва. Календарного приурочения это время не имеет, оно зависит от климата и погоды.

Широко распространено мнение, что жатвенные обряды представляют собой праздник радости хорошего урожая и благодарности за него. На самом же деле эти обряды имеют целью обеспечить средствами собранного хлеба будущий урожай.

На этих обрядах следует остановиться несколько подробнее. Тяжелая работа снятия урожая производилась вручную и была под силу только большим семьям. Малые семьи объединялись, работая совместно на каждую из них по очереди. Такая организация называлась «толоками» или «помощью». Общая работа проходила весело, толочане считались в такой же степени работниками, как и гостями. Хозяин или хозяйка, на которых работали, обязаны были поставить угощение, и для них пелись величальные песни.

Начало жатвы называлось зажинками и сопровождалось некоторыми праздничными обрядами. Первый сноп («зажиночный» или «зажинный») не шел в стог, а торжественно вносился в дом. Его делали небольшим — из трех-четырёх пучков колосьев, ставили в передний

угол или под образа и украшали венками из цветов или колосьев. Но он здесь не оставался. Когда наступало время обмолота, его обмолачивали отдельно и в первую очередь. «Зерна его приносят для освящения в церковь <...> и потом мешают их с житом, которым засевают поля»⁸. Обычай этот был довольно широко распространен. Зернам первого снопа приписывали особую силу, их прибавляли к семенам для придачи им всхожести и хорошего роста. Мы должны будем это объяснить, но сможем сделать это только тогда, когда будут рассмотрены другие осенние обряды.

Обрядовыми действиями сопровождалось не только начало жатвы, но в особенности конец ее. Небольшую горсть колосьев оставляли вообще несжатой. Этот несжатый пучок повсеместно зовут «борода». Название это не совсем ясно, и сами крестьяне его уже не понимают, называя этот пучок то бородой Ильи, которого боялись как громовника, или Христа, или бородой козла, или даже бородой того хозяина, на которого работали. Многообразие этих форм говорит о потере первоначального смысла слова «борода». Индоевропейский корень слова «борода» означал понятие «растительности»; возможно, что здесь имеется какая-то очень древняя связь.

Обрядовые действия, производившиеся с этой бородой (т.е. пучком несжатых колосьев), имели двоякую форму. Бороду завивали или ее «заламывали». Выражение «завивать бороду» сразу же напоминает обряд завивания березок. «Завивать», как мы уже знаем, означает придавать круглую форму, т.е. в данном случае делать венки, не срезая растения. Мы видели, что так именно поступали с березками: их украшали лентами, иногда связывали верхушками, иногда пригибали к земле и связывали с травой. В основном все то же делается и с «бородой». Г.К.Завойко описывает завивание следующим образом: «...большуха завивает несжатые волотки, но не голой рукой, а с прихваткой завивает (или с полой), т.е. спускает рукав рубахи и, прихватив его, завивает волотки по солнышку <...> При этом говорит. “Вот тебе, Илья-борода, на лето уроди нам ржи да овса!” или: “Батюшка Илья-борода, уроди ржи, овса, ячменя и пшеницы”» (Завойко, В костромских лесах, 16—18).

Из этого очень точного описания видно, что к «бороду» не прикасались голой рукой, очевидно, чтобы сила ее не ушла через прикосновение; ее нужно сохранить в самих колосьях. Но завиванием дело не ограничивалось. Колосья надламывали и пригибали к земле так, чтобы они соприкасались с ней, или даже, не вырывая, закапывали их в землю. Колосья для этого связывали красной лентой, а на место, где они зарыты, клали камень. На этом же месте в землю зарывали хлеб и соль. При этом произносились слова: «Дай Бог, чтобы

8 Анимелле Н. Быт белорусских крестьян // Этнографический сборник. Вып. II. 1854. С. 236.

на другое лето был хороший урожай» (Zelenin, Volkskunde, 38). Эти слова подтверждают, что обряду этому приписывалось влияние на будущий урожай.

Если предположить, что в «бородe» будто бы сохранена плодородящая сила зерна, то исконный смысл обряда становится ясным. Завивание в венки эту силу сохраняет, а пригибание к земле или закапывание имеет цель возвращения земле тех сил, которые из земли ушли в зерно. Зарывание хлеба можно понимать как дополнительный обряд кормления земли, придачи ей силы на будущий урожай. Таким образом, в отличие от тройчных обрядов, где силу земли из леса несли в поле, здесь мы имеем попытку сохранить эту силу на жнивье.

Обычай завивания бороды иногда сливается с другим обычаем, а именно — с торжественным внесением в дом последнего снопа. В отличие от первого снопа, который называется «зажиночным», последний называется «дожиночным». Обряды с тем и другим по существу совпадают. Последний сноп называется «именинник». Его украшали лентами, цветами, венками, иногда наряжали в бабий наряд и под песни вносили в дом хозяина. «Последний озимый сноп, опоясанный красной лентой, приносится в дом, где ставится под передний угол» (Зернова, Материалы, 32). Таких показаний очень много. Этот сноп «ставят на лавку, в углу, под иконами, там он должен стоять до Покрова, когда им будут закармливать скотину. Некоторые хозяева хранят сноп в сусеке до посева и им засевают» (Зернова, Материалы, 34). Этот обычай повсеместный. Е.Ф.Карский описывает его у белорусов: «Во многих местах Белоруссии при окончании жатвы все вяжут огромный сноп, называемый “бабою”. Этот сноп иногда повязывают платком и надевают на него рубашку. <...> Бабу с песнями относят хозяину. В других местах, что бывает чаще, к хозяину приходят с венками из ржи» (Карский, Белорусы, III, 198). Зерна с этого снопа примешивали к семенам; в Пинежском уезде «из первого вымолота пекут хлебца и кладут по нескольку на божницы и в клеть, где есть в засеках хлеб». Эти хлебцы потом раскладываются на полях при посеве (Ефименко, Материалы, I, 134). Из Пинежского же уезда П.С.Ефименко сообщает: «При первой сушке хлеба в овинах оставляют в нем пук невыбитого (невымолоченного) в колосьях хлеба. Это делается для того, чтобы на будущий год был хороший умолот» (там же).

В других местах последний сноп овса скармливали скотине при переводе ее на зимний корм.

Таким образом, завитый пучок, называемый бородой, оставался несжатым в поле и должен был обеспечить земле ее силу на будущий год, сохранить, вернуть ее земле. Последний сноп, вносимый в избу, должен был способствовать процветанию всего дома и хозяйства. Венки из последних колосьев клали на голову хозяину, солому впоследствии скармливали скотине, зерна примешивали к семенам. Все это

показывает, что сила, ушедшая из земли в колосья, передавалась через них обратно земле, а также всему хозяйству крестьянина.

Неясным остается вопрос, почему именно последний (реже — первый) сноп или последний несжатый пучок колосьев обладал будто бы особой силой. В огромном исследовании В.Маннгардта «Лесные и полевые культы»⁹ много места уделено и обрядам жатвы. В.Маннгардт считает, что, по представлениям народа, в поле ржи невидимо обитает «мать ржи», которая у некоторых народов принимает форму божества. Когда стебли срезаются, она как бы спасается в несжатые колосья и, наконец, уходит в последний сноп. Эта теория доказывается на очень большом материале. Д.К.Зеленин отрицает ее для русских обрядов, и, действительно, непосредственных данных для доказательства, что такие представления были у русских, у нас нет. Но она не противоречит русским материалам и прекрасно их объясняет. Если эта теория верна, основной формой обряда следует признать обряды, связанные с несжатыми колосьями и с последним снопом. Праздник первого снопа, выраженный довольно бледно, должен быть признан как вторичное образование, перенесенное от конца жатвы к ее началу.

Сравнение этих обрядов с другими аналогичными обрядами не оставляет сомнений в их исконном смысле. Обряды, совершаемые осенью, довольно точно соответствуют весенним и летним обрядам внесения в дом различных растений для использования скрытой в них силы. Ранней весной вносятся вербы, не семик и Троицу — березки, в день урожая — первый или последний сноп, который также украшается лентами, ставится в дом за икону и находит различное хозяйственное применение, как это имеет место с троичной березкой. Все отличия объясняются отличиями самого объекта, вносимого в дом, и временем года. Мыслительная же основа и морфологические черты совпадают по всем рассмотренным нами праздникам, кроме Ивана Купалы, о чем говорилось выше.

9 Mannhardt W. Wald- und Feldkulte, Bd. I—II. Berl., 1875—1877.

ГЛАВА VI

СМЕРТЬ И СМЕХ

Похоронная игра на святках. — Встреча и проводы масленицы. — Растерзание, сожжение и потопление чучел. — Троичная березка. — Проводы русалок. — Предание смерти и погребение Купалы, Костромы, Ярилы. — Похороны кукушки. — Предание смерти в другие сроки. — Теория Фрззера в свете русских материалов. — Фазы развития божеств растительности. — Происхождение христианства. — Вопрос о ритуальном смехе и о фарсовом характере похорон

Во многих праздниках можно установить какую-то имитацию похорон или похоронных процессий. Похоронные обряды присущи почти всем праздникам аграрно-календарного цикла. Одна из особенностей этих обрядов состоит в том, что похороны обставляются не трагически, а, наоборот, комически. Изображение притворного горя носит характер пародии и фарса и иногда кончается бурным весельем.

Мы рассмотрим эти обряды во всех праздниках, начиная со святков.

На святках подражали церковным похоронам. Игра в похороны называется в «покойника», «мертвеца», «умрана», «умруна», «смерть». Сущность ее состоит в том, что в дом вносили человека, одетого покойником, и под общий громкий смех оплакивали и отпевали его, пародируя церковный обряд и изображая горе. Мы имеем обстоятельное описание из Костромской губернии: «Мужчина одевает рубашку белую, штаны белые, онучи белые, лапти новые с веревками, перевитыми как у живого, поясок домотканый; лицо покрывают платком или одевают личину (маску), деревянную долблену или из бересты, страшную, неприглядную. “Мертвеца” кладут или на салазки, которые двое ребят везут в беседу, в избу к девкам, или на доску, которую несут несколько человек, с воем и плачем провожающих родителей, братьев и сестер. В избе мнимые родственники покойника зовут девок

или просто волокут прикладываться к покойнику»¹. Бывали случаи, что для этой игры приносили и настоящих покойников. Священник Ракуло-Кокшенский Покровской церкви Вельского уезда Вологодской губернии сообщил, что для использования комедии «Маврух» (испорченное «Мальбрук») и других игр «иногда, вынув из гроба случившегося тут покойника, ущемляли в его зубах лучину и ставили его в угол светить»².

Наиболее полное описание, сведенное из показаний нескольких корреспондентов, дает С.В.Максимов. Покойника изображает парень, одетый во все белое; лицо его натерто овсяной мукой. Из рта торчат длинные зубы, сделанные из брюквы. Его кладут в гроб или на скамейку и привязывают к ней. «Сзади идет поп в рогожной ризе, в камилавке из синей сахарной бумаги, с кадилом в виде глиняного горшка или рукомойника, в котором дымятся горячие уголья, мох и сухой куриный помет». Рядом с попом идет дьячок, а за ним плакальщица и родственники, неся угощения для поминок. Начинается кощунственное отпевание с всхлипыванием плакальщиц и пр. Девочек заставляют целовать покойника в губы. Часть парней уносит покойника хоронить, часть остается в избе. Парень, наряженный девочкой, угощает девиц шаньгами — кусками мерзлого конского помета (Максимов, Нечистая сила, 300—301).

В какой степени этот обычай был распространен? Не представляет ли он собой какую-нибудь местную особенность? По этому поводу С.В.Максимов пишет: «Обычай рядиться покойниками еще очень распространен по всему нашему Северу, и в том же Никольском уезде Вологодской губ. покойниками наряжается не только молодежь, но и женатые мужики, и притом по несколько человек сразу, так что в избу для посиделок врывается иногда целая артель покойников» (там же, 302).

В этой связи можно напомнить и о солдатской комедии «Маврух», полный текст которой опубликован Ончуковым³. Суть игры состоит в том, что умершего Мавруха на скамье вносят на сцену, а затем начинается отпевание. На церковные мотивы поются без особой связи различные не всегда пристойные песенки. Обращают на себя внимание первые четыре строчки этой комедии:

Чудак-покойник;
Умер во вторник,
Пришли хоронить —
Он из окошка глядит.

-
- 1 Завойко Г.К. В костромских лесах по Ветлуге-реке. Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Этнографический сборник. Вып. VIII. Кострома, 1917. С.24.
 - 2 Зеленин Д.К. Описание рукописей ученого архива Русского географического общества. Вып. I. Пг., 1914. С.198.
 - 3 Ончуков Н.Е. Северные народные драмы. СПб., 1911. С.134—137.

В Вологодской губернии ходила загадка: «Покойник, покойник, умер во вторник, пришел поп кадить, а он в окошко глядит». Отгадка — хлебное зерно⁴. Эта же загадка имеет другую разгадку: яровое и озимь⁵. Случай этот займет нас ниже.

В «Маврухе» мы имеем смешение элементов поздней солдатской комедии с элементами святочных игрищ, состоящих в комическом отпевании покойника.

Первое, что бросается в глаза при рассмотрении похоронных святочных игрищ, — их яркая противоцерковная направленность.

П.Н.Берков прав, когда пишет, что подобные игры «отражают ироническое отношение к церковной обрядности»⁶, но это не объясняет, почему такое ироническое отношение проявляет себя именно в святки, в период зимнего солнцеворота. Противоцерковный характер этих игр может рассматриваться как более позднее привнесение к некогда имевшимся обрядовым действиям. В.И.Чернов¹⁹¹⁸ пытается объяснить наличие похоронных мотивов тем, что «тема смерти» в народном календаре отражает «зимнее умирание природы и угасание солнца» (Чичеров, Зимний период, 202). Здесь явно сказывается влияние солярной теории. В данном случае она не оправдывается, так как в зимний солнцеворот происходит не угасание, а как раз наоборот — обновление солнечной энергии, поворот к свету, к весне. В другом месте своей книги он пишет: «Вера в значение отношений мертвеца к живым приводит к стремлению получить его помощь и покровительство, особенно важные в начальные даты того или другого календарного периода» (там же, 203). Но если здесь выражено стремление получить помощь мертвеца, почему похороны этого мертвеца превращаются в фарс?

Мы не будем здесь пока выдвигать других объяснений. Мы рассмотрим похоронные мотивы в других праздниках, после чего можно будет вернуться к святкам.

Следующий за святками большой народный праздник — масленица. Центральный момент масленичного торжества — встреча и проводы масленицы.

К четвергу масленичной недели делали изображение масленицы в форме куклы или чучела в виде мужчины или женщины. Чучело со смехом и прибаутками водили по всей деревне. Это называлось «встречать масленицу». И.П.Сахаров описывает этот момент следующим образом: «В некоторых местах мне случалось видеть, как дети приго-

4 Мельц М.Я., Митрофанов В.В., Шаповалова Г.Г. Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XVIII—XX веков. Памятники русского фольклора. Изд. АН СССР, 1961. С.211. № 386.

5 Иваницкий Н.А. Песни, пословицы, загадки, собранные в Вологодской губернии / Подготовка текстов, вступ. статья и примечания Н.В.Новикова. Вологда, 1960. С.200.

6 Русская народная драма XVII—XX веков. М., 1953. С.321.

товляли утром соломенную куклу — масленицу. На масленицу надевали кафтан и шапку, опоясывали кушаком, ноги обували в лапти. Эту масленицу-куклу на салазках ввозили на гору с причитанием встречи» (Сахаров, Сказания, т. II, кн. VII, 72).

Сходное описание дает С.В.Максимов: «Начинается он (карнавал) обыкновенно в четверг на масляной неделе. Парни и девушки делают из соломы чучело, одевают его в женский наряд, купленный в складчину, и затем в одну руку вкладывают бутылку с водкой, а в другую блин. Это и есть “сударыня масленица”, героиня русского карнавала» (Максимов, Нечистая сила, 368). А.А.Макаренко сообщает из Сибири: «“Робята” заготовив “соломенно чучело” с мужскими атрибутами и принарядив его в “мужичье” (мужское) платье, усаживали в специальный экипаж, составленный из связанных в ряд двух-трех саней; в них впрягалось по одной лошади; в передок саней ставилась пустая бочка, рядом — стол с закуской, пустыми бутылками и винными стаканчиками; посредине водружалась жердь (в 9—10 аршин высоты); на нее надевалось на некотором возвышении колесо, а на нем привязывалось чучело в сидячем положении, с привязанными к нему куском коровьего масла и бутылкой со стаканами; на тот же экипаж клалось еще корыто» (Макаренко, Сибирский народный календарь, 146). Корыто в фольклоре означает гроб. Подблюдная песня «Стоит корыто другим накрыто» сулит смерть.

Встреча масленицы была записана и в советское время. А.Б.Зернова сообщает из Дмитровского района Московской области: «В понедельник в семьях, где есть молодежь, делают из тряпок женскую фигуру с длинной косой, одетую в девичий наряд. Фигура изображает девушку; <...> в руки этой фигуры дается помазок и блин» (Зернова, Материалы, 18). В некоторых местностях роль масленицы мог играть живой человек. На сани устанавливался шест с колесом, а на колесе сидел мужик с вином и калачами. Такой пьяный мужик с лицом, вымазанным сажей или в женской одежде, весь обвешанный бубенцами, мог сидеть и на санях или верхом на лошади. Народ сопровождает эти сани пешком или в множестве саней, в которые садится как можно больше людей. Толпа провожает эту процессию с гиканьем, весельем, смехом, плясками, песнями. Тексты песен, к сожалению, сообщаются очень редко. Имеется описание масленицы, которая, по приказу Петра I, праздновалась в Москве в 1722 г. по случаю Ништадтского мира. Процессию открывали сани, запряженные медведями, свиньями и т.д., с шутами, Нептуном, Вакхом. «Наконец появилась громада, 88-пушечный корабль, построенный совершенно по образцу корабля Фридемакера, спущенного на воду в марте 1721 г. в С.-Петербурге» (Снегирев, Русские простонародные праздники, вып. 2, 123). На этом корабле ехал сам Петр I. Корабль везли 16 лошадей. Это празднество стало знаменитым, и еще в XIX в. в Ир-

кутске по приказу начальства на масленицу возили корабль с медведями, скomoroxами и т.д. (Макаренко, Сибирский народный календарь, 148; Авдеева, Очерки, 69).

Изучение обряда *встречи* масленицы не раскрывает истинного смысла и значения масленичной куклы. Чтобы решить этот вопрос, необходимо изучить *проводы* масленицы, рассмотреть, что с чучелом делали.

В течение четверга, пятницы и субботы кукла оставалась в деревне. Ее могли ставить на вершущку горы, с которой катались. Этот случай встречается наиболее часто. Но ее могли также оставить в деревне на любом месте, или на ночь запирали в какой-нибудь сарай и держать там до конца масленичной недели — до проводов масленицы.

Провожали масленицу с таким же шумом, как и встречали. Опять запрягались сани, опять на них устанавливалось чучело, ряженая веселая толпа бегом или на санях сопровождала процессию.

Процессия эта имела характер похорон. Одна из наиболее подробных записей была сделана в Калужской губернии и сообщена П.В.Шейном. «В Прощеное воскресенье, т.е. в последний день масленицы, после обеда соберутся девки и бабы и совершают обряд ее похорон следующим образом: делают из соломы куклу с руками, надевают на нее бабью рубашку и сарафан, а на голову навязывают платок. В таком виде кукла эта изображает собою масленицу. Затем одну бабу наряжают попом, наденут на нее рогожу вместо ризы и в руки дадут ей навязанный на веревке осметок — вместо кадила. Двое из участвующих в обряде берут масленицу под руки и в сопровождении толпы, под предводительством попа пускаются в путь из одного конца деревни в другой, при пении различных песен. Когда же процессия выступает в обратный путь, то масленицу сажают на палки вместо носилок, накрывши ее пеленкой. Дошедши до конца деревни, процессия останавливается. Тут куклу-масленицу раздевают, разорвут и растреплют всю. Во время шествия с масленицей поп, размахивая “кадилом”, кричит “аллилуйя”, а за ним кричит, шумит вся толпа, — кто во что горазд: кто плачет, кто воет, кто хохочет и т.д. А когда масленицу хоронят, то поют песни. В заключение нужно заметить, что куклу-масленицу делают во многих домах на деревне, а хоронят только одну» (Шейн, Великорус, 333).

Бросается в глаза несомненное сходство с игрой в «умруна» или «смерть», которая происходила на святках. На святках совершалось отпевание в дому, на масленицу происходил как бы вынос покойника и похороны его. Процессия явно имеет дохристианский характер. Отметим пока, что похороны масленицы — это похороны под смех. Участие духовенства усиливает комизм, являясь одновременно свидетельством взаимной борьбы между старым язычеством и позднейшей церковной религией. Похороны на масленицу не имели тех форм, какие

предписывались церковью. Они сводились к растерзанию чучела на смерть; предания земле нет. Наблюдение, что похороны совершались под смех, будет рассмотрено ниже.

В приведенных материалах ничего не говорится о том, где именно производилось уничтожение чучела, а между тем это для нас важно. Глухо говорится: «дойдя до конца деревни». Масленицу уничтожали не в деревне, а за пределами ее, но где именно, это неясно. С этим связан и другой вопрос, который в приведенных материалах также остается без ответа: куда девали те куски, на которые разрывалась кукла-масленица, и что с ними делали?

Ответ на интересующие нас вопросы можно найти в других записях.

Одно из наиболее точных описаний этого обряда в Московской области сделано в советское время А.Б.Зерновой. «В Федоровском в Прощеное воскресенье вечером молодежь обоего пола рядит лентами и позументом <...> сани и упряжь. На запряженную лошадь сажают масленицу, сделанную в рост человека и одетую в праздничное девичье платье. Молодежь размещается в санях и с песнями ездит по деревне до темноты. Поздно вечером масленичный поезд выезжает на озимь, где уже приготовлен костер для сожжения масленицы» (Зернова, Материалы, 20).

В данном случае говорится точно, что куклу вывозят не просто за деревню, а на озимь, т.е. на засеянное поле. Это обстоятельство не может быть случайным. Этнографы, сообщавшие, что масленицу сжигают «за околицей» или вообще за пределами деревни, не обратили внимание на то, что масленицу уничтожали не где-нибудь, а именно в поле. Далее происходило следующее: «Когда костер начинает догорать, участники сожжения берут горящие головни и разбрасывают их по всем прилегающим озимым посевам» (Зернова, Материалы, 21).

Для нас совершенно очевидно, что разбрасывание по посевам частей масленицы должно было обеспечить этим озимым успешный рост. В этом и состоял исконный смысл обряда. Имея в виду, что все интересы крестьянина сосредоточены на земле, что от урожая зависела вся его жизнь, такое объяснение масленицы становится вероятным. В тех случаях, когда масленицу изображал живой человек или когда вообще не фигурировала кукла, на поле могли сжигать сноп или даже просто солому. Необходимо указать еще на некоторые детали, подтверждающие это предположение. П.В.Шейн мимоходом указывает, что в Калужской губернии «куклу масленицы делают во многих домах, а хоронят только одну». Это подтверждается и другими показаниями. А.Б.Зернова сообщает, что в домах делались куклы масленицы, которые укреплялись на коньках крыш. В то время как общедеревенское чучело уничтожали на озимых полях, семейные куклы снимались с коньков, уносились в избы и сжигались в печи или их разрывали на части и бросали во двор к скоту (Зернова, Материалы, 21). Разбра-

сывание частей масленицы скоту имело такую же цель, как разбрасывание их по посевам. Если первое должно было обеспечить плодородие полям, то второе имело целью способствовать плодовитости скота. Мало того, масленичной кукле приписывалось влияние и на человеческую рождаемость. На масленицу молодые мужья вместе со своими женами должны были посетить своих тещ; в этот день тещи угощали зятьев, о чем создано много насмешливых песен. В Дмитровском районе Московской области изображение масленицы на коньке должно быть первым, что попадает на глаза приехавшим молодым. Это делалось для того, чтобы у молодых рождались дети (Зернова, Материалы, 18).

Рассмотренные материалы дают нам право на предварительный вывод, что празднование это носило аграрно-магический характер в целях способствовать плодородию земли и размножению всего живого, т.е. что масленица по своему происхождению и исконному смыслу есть продуцирующий обряд.

Имеется ряд других толкований масленицы. Из того, что чучело уничтожается, делали заключение, что устраняется нечто нежелательное человеку. Масленицу рассматривали как олицетворение зимы. Уничтожение масленицы означает уход зимы⁷. В.С.Миллер рассматривал ее как олицетворение старого года, которое убивают перед наступлением года нового, и доказывал это ссылкой на новый год в Древнем Риме, который, как когда-то и в Древней Руси, приходился на март. «И западноевропейский карнавал и наша масленица получают объяснение как праздники, знаменующие переход от старого года к новому, от зимы к весне» (Миллер, Русская масленица, 6). Эту теорию В.С.Миллер пытается сочетать с теорией солярной. По его мнению, «в языческое время <...> встречали юного солнечного бога, а хоронили зиму» (там же, 33). Похороны масленицы есть похороны зимы.

Иную теорию выдвинул Е.В.Аничков. В масленичном чучеле он видел олицетворение смерти. Эту теорию разделяет и Д.Фрэзер; вместе с тем он признает, что обряду уничтожения чучела приписывали влияние на урожай. «Клочки растерзанного соломенного чучела смерти разбрасывают по полям, чтобы вызвать усиленный рост хлеба, или кладут в ясли, чтобы усилить плодовитость скота»⁸. Теория, что чучело масленицы олицетворяет собой смерть, близка к очистительным (люстрационным) теориям, сводящим масленицу к воплощению не только смерти, но чумы или вообще болезней, которые изгоняются, чтобы обеспечить человеку здоровье. Такого мнения придерживался Н.Румянцев. «Изготавливали из соломы или дерева человеческое изо-

7 Чичеров. Русское народное творчество. М., 1959. С.372.

8 Фрэзер Д. Золотая ветвь. Вып. III. М., 1928. С.28.

бражение, чучело; путем магических приемов, обрядов загоняли в него, собирали в него всю накопившуюся за зиму нечисть, несли за околицу и там уничтожали». Масленица есть «воплощение зимнего периода со всею его нечистью»⁹. Эти теории получены не столько путем скрупулезного изучения материалов, сколько путем догадок. Ошибка состоит также в том, что один праздник изучали вне связи с другими праздниками.

В выдвигаемой нами аграрно-производящей теории также не все еще ясно. Почему чучело при этом уничтожалось, почему изображали похороны, имевшие веселый характер, почему во время этого праздника предавались разгулу — все это пока еще не ясно, но, может быть, выяснится при рассмотрении следующих праздников.

Следующий за масленицей праздник, в который соблюдались похоронные обряды, был праздник Семика и Троицы. Этот праздник мы проследили в предыдущей главе до того момента, когда березка была завита и под ней — в лесу или в деревне — происходило гуляние, вели игры, хороводы и пели песни.

Этим празднеством еще далеко не кончалось (Дальнейшая судьба березки состояла в том, что ее уничтожали примерно в таких формах, как это делалось с масленичной куклой).

Завитая и украшенная березка, как уже указывалось выше, вносились в деревню. В ряде мест эту березку одевали в мужское или женское платье, т.е. делали из нее нечто вроде чучела или куклы. Эту куклу, так же как и масленицу, зовут «гостейкой». И.М.Снегирев сообщает: «В Минусинском округе Енисейской губернии в семик поселянки, одев в лучшее платье березку, называемую у них гостейкою, ставят ее в клеть до Троицына дня» (Снегирев; Русские простонародные праздники, вып.3, 134; ср.: Сахаров, Сказания, т. II, кн. VII, 88; Макаренко, Сибирский народный календарь, 167).

Такие же сведения имеются из ряда других мест. Обряжение березки, процессии с ней и хранение ее до Троицы очень напоминают масленичный обряд, с той лишь разницей, что здесь нет такого разгула и веселья, которые наблюдаются во время масленицы. Это дерево, одетое в человеческую одежду, затем уничтожалось. Хотя об уничтожении березки многие, записавшие троичные обряды, вообще умалчивают, оно все же в литературе описывалось, и общую картину восстановить можно.

В обряде уничтожения березки совершенно отчетливо можно отличить две формы: березку бросали в поле или ее топили в воде. П.В.Шейн сообщает из Владимирской губернии: «Накануне семика девушки рубят березку, украшают ее лентами, а в самый семик они вместе с парнями, которые несут березку, ходят с нею по полю, распевая песни, и потом бросают ее в рожь» (Шейн, Великорус, 345).

О том, что березку ставили в рожь, есть ряд других свидетельств. С.В.Максимов сообщает, что близ Углича разукрашенную березку ставили в рожь, а по полю раскидывали части яичницы и целые яйца, «чтобы она, кормилица, лучше уродилась» (Максимов, Нечистая сила, 464). В Смоленской губернии семицкое шествие сопровождалось песней:

Ой, где девки шли, там и рожь густа,
 Ой, где вдовы шли, там трава росла,
 Что трава росла высока, зелена;
 Где молодухи шли, там цветы цветут,
 Ну цветут цветы по всей улице,
 По всей улице да по бережку,
 Что по бережку под кусточками.

(Шейн, Материалы, т. I, ч. 1 № 191)

Какой смысл был в том, чтобы бросать или ставить семицкую березку в ржаное поле? Если верно, что березка рассматривается как некое вместилище растительных сил, то, по-видимому, эту растительную силу, принесенную из леса, таким способом пытались передать полям.

Это объясняет такие странные на первый взгляд факты, как, например, то, что в первый воз навоза кладут троичные цветы (Зернова, Материалы, 39). Здесь вполне рациональный способ поднятия урожайности не вытеснил способа магического: троичные цветы, как и троичная березка, придают земле плодородие. Однако здесь еще не все ясно. Если березка получает свою силу от земли, то происхождение силы масленичной куклы этим не объясняется. Чтобы решить этот вопрос, надо изучить весь цикл аналогичных обрядов.

Другая форма уничтожения березки состоит в потоплении ее. А.Б.Зернова из Дмитровского района сообщает: «Вечером березку разряживают или относят в ржаное поле и там оставляют или бросают в деревенский пруд» (Зернова, Материалы, 30). Сообщение А.Б.Зерновой, что березку топили, — далеко не единственный случай. А.А.Макаренко видел в Сибири, что «в духов день вечером, сняв убранство, березку топили в Ангаре» (Макаренко, Сибирский народный календарь, 170—171). О том же пишет Г.С.Виноградов: «К вечеру идут к реке. Одежду с березки сымают, березку топят; цветки и венки бросают в воду». Он же сообщает из различных источников несколько аналогичных случаев¹⁰. По свидетельству П.В.Шейна, в Владимирской губернии березу бросали в ключ, дающий начало реке (Шейн, Великорус, 345). Из Владимирской же губернии имеется более полное и очень красочное описание потопления березки. После того как березка внесена в сад, «каждый день собираются девицы вечером около

¹⁰ Виноградов Г.С. Материалы для народного календаря русского старожилго населения Сибири // Записки Тулуповского отделения общества изучения Сибири и улучшения ее быта. Вып. 1. Иркутск, 1918. С.42.

беленькой и смотрят на нее как на какую-то загадку, поют и резвятся до ночи, и так продолжается до Троицына дня. После обеда, в день Троицы они собираются к березке и поют <...>, снимают с березки ленты и отламывают по пруту, что называется — одерут как белочку, вырывают из земли и тащат уже к речке, как преступника, топить, несут по улице целой толпой, кто за какой сучок ухватится, и, пришедши на берег, бросают ее в воду, с криком: “Тони, семик, топи сердитых мужей”, и несчастная березка, прежде бывшая игрушкой, теперь уже брошенная в воду с презрением, плывет туда, куда понесет ее течение воды» (Шейн, Великорус, 346). После этого участники обряда возвращаются домой и пируют; потопление березки рассматривается как праздник. В данном случае мы, кроме потопления, имеем еще растерзание на части, что также соответствует уничтожению масленицы.

Какое значение приписывали потоплению березки? А.Б.Зернова сообщает: «Брошенная в пруд береза якобы обеспечивает на все лето достаточное количество влаги» (Зернова, Материалы, 30). Это толкование исходит от самих участников обряда. Такие «народные этимологии» не всегда бывают верны, но в данном случае объяснение представляется весьма вероятным. Урожай зависел от земли и от воды, от их соединения. Та же березка, которая должна была обеспечить поля рождающей силой земли, должна была обеспечить их влагой, без которой земля родить не будет.

Рассмотрение материалов приводит нас к заключению, что троичный обряд, так же как и предшествующие ему обряды, отражает земледельческие интересы, выражает стремление земледельца повлиять на плодородие земли. Поэтому мы не можем согласиться со старой теорией И.П.Калинского, который думает, что совокупность троичных обрядов произошла от «обожания» старых деревьев и рощ, под тенью которых совершались празднества и приносились жертвы (Калинский, Месяцеслов, 471). Эту теорию по существу повторил и Е.В.Аничков. Привлекая огромный, очень широко, но не детально охваченный международный материал, Е.В.Аничков пришел к выводу, что троичные обряды происходят от культа священных рощ и священных деревьев и представляют собой их пережитки (Аничков, Весенняя обрядовая песня, I, 158 и сл.). Есть и другие попытки объяснения. И.М.Снегирев, например, придавал большое значение поминальным обрядам во время Семика и Троицы. «На этом основании Семик, по-видимому, можно почтить остатком Тризны или Стравы, по времени его, месту и обряду погребальному; потому что он приходится на неделю поминовения усопших перед вселенскою Троицкою субботой, совершается на скудельницах или убогих домах и начинается благочестивым обычаем погребать и поминать несчастно умерших» (Снегирев, Русские простонародные праздники, вып.3, 108).

Неделя, предшествующая Троице, называлась также русальной неделей. Это приводит нас к необходимости изучить представление о русалках и то, почему о них вспоминают в семицкую неделю.

В научной литературе высказывалось мнение, что русалки в народном представлении — это души людей, умерших неестественной или насильственной смертью, или души детей, умерших без крещения. Наиболее последовательно эту теорию развил Д.К.Зеленин в своей книге «Очерки русской мифологии». Действительно, нельзя отрицать, что такие представления в крестьянской среде имелись. Но эта теория не объясняет тех обычаев и обрядов, которые имели место в русальную неделю. Изучение этих обрядов показывает, что русалки понимались прежде всего как существа водяные. Живут они, однако, как думали, не в морях, а в реках, озерах и прудах, т.е. в таких водоемах, которые нужны земледельцу. Они представляют собой как бы олицетворение этих вод. И.П.Калинский пишет: «По представлению народной фантазии, русалки считаются жительницами вод, существами нагими и прекрасными» (Калинский, Месяцеслов, 470). Они живут в воде незримо, но на русальную неделю начинают выходить из воды. Это — самое распространенное представление о них, засвидетельствованное во многих источниках. И.М.Снегирев сообщает, что русалки «живут в реках, и с Троицына дня или с Семика до Петрова дня странствуют по земле, витают в лесах, избирая себе приютом старые деревья, особенно дубы». Они качаются на сучьях (Снегирев, Русские простонародные праздники, вып.2, 7). О том же говорит И.П.Калинский: «На неделю Св. Отец они выходят из своих подводных жилищ, плещутся в полночь при луне на поверхности воды или же качаются в лесах на деревьях» (Калинский, Месяцеслов, 470). Такие же наблюдения приводит П.В.Шейн: «По убеждению крестьян дер. Озерков (Новогрудского уезда Минской губернии) русалки появляются из воды весной, около Великого четверга, и живут на земле до поздней осени. Живя в лесу, они обитают на высоких деревьях, как, например, на дубе, липе и пр.» (Шейн, Материалы, т.1, ч.1, 196—197). Поднимаясь из воды на русальной неделе, они, по разным свидетельствам, живут на земле до Петрова дня или до глубокой осени. Подобно тому как троичную березку бросают в рожь, чтобы обеспечить урожай, русалок как бы выманивают или переводят из леса на поля. Так как русалки — существа водяные, их выход на поля обеспечивает земле нужную влагу и вызывает обильный рост хлебов. С.В.Максимов пишет: «Ночью при луне, которая для них ярче обычного светит, они качаются на ветвях, аукаются между собой и водят веселые хороводы с песнями, играми и плясками. Где они бегали и резвились, там трава растет гуще и зеленее, там и хлеб родится обильнее» (Максимов, Нечистая сила, 102). Появившись на русальной неделе из воды, они живут не только на деревьях, где качаются на ветвях при луне, но и в полях, и преимущественно во ржи. И.П.Калинский пишет, что, выходя из воды, они

«бегают по полям» (Калинский, Месяцеслов, 470). П.В.Шейн сообщает из Бобруйского уезда, что русалки «около Троицына дня выходят на сушу и остаются на ней в течение всего лета. Днем они тогда ходят по полям и лесам». «Живут русалки в густой ржи и в горохах, и поэтому ими страшат детей, чтобы они туда не ходили» (Шейн, Материалы, т. I, ч. 1, 197).

Основной русальный обряд состоит в проводах русалок. Проводы русалок разительно напоминают проводы масленицы: русалку выпроваживают из деревни в поле, причем это должно способствовать плодородию. Упоминания об этом обряде можно встретить довольно часто, описывается же он редко. Сущность его состоит в том, что русалку, изображаемую избранной для этого девушкой или же соломенной куклой, при песнях и с весельем провожают или, точнее, выпроваживают в поле. Такую церемонию из Зарайского уезда подробно описывает П.В.Шейн. Бабы и девушки собираются на улицу, «выходит и русалка [в данном случае — девушка. — В.П.] в одной рубашке с распущенными волосами, верхом на кочерге, держа в руках помело через плечо. Она в таком виде едет впереди, а за ней толпой идут девки и бабы, бьют в заслон. Ребятишки бегают вперед и то и дело заигрывают с русалкой, хватая ее кто за руку, кто за рубаху, кто к кочерге прицепится, приговаривая: “Русалка, русалка, пощекочи меня! <...>” Вся эта толпа с русалкой впереди направляется ко ржам...». Во ржи русалка старается кого-нибудь схватить и пощекотать, другие защищают преследуемую. «Тут пойдет свалка, пока ей не удастся вырваться и схорониться во ржах. Теперь кричат все: “Мы русалку проводили, можно будет везде смело ходить!” и разбредутся по домам. Русалка же, посидев немного, прокрадется задками домой. Народ же всю ночь до самой зари гуляет на улице» (Шейн, Великорус, 366—367). Сходные наблюдения были сделаны в Могилевской губернии. «На первый день Петрова поста, к вечеру, девушки плетут себе венки и выбирают из среды себя самую статную, крепкую и высокую девушку в русалки, которую они самым тщательным образом убирают цветами и лентами. Затем вечером, когда уже взойдет луна, девушки в белых сарафанах и монистах, с распущенными волосами, переплетенными лентами, надевают себе на голову изготовленные венки, становятся в ряд, взявшись за руки, русалка впереди, и <...> идут длинной вереницей за село, к нивам. На пути передняя пара подымает в виде дуги руки, под которыми, наклонившись, проходят все остальные. Это проделывают все, следующие за первой, пары» (Шейн, Материалы, т. I, ч. 1, 199). Вся эта процессия сопровождается песней, в которой поется о том, что русалки просят у девушек хоть каких-нибудь сорочек и наметок. Конец песни звучит (в современной транскрипции) так:

Приведу русалок
В зеленое жито,
Там русалки в жите
Зеленом сидели,

А мой колосочек
 Як яворочек,
 А мои житинки
 Як проскурочки:
 В печке пирожком,
 На столе калачиком.

(Там же)

Придя в поле, раскладывают костры и прыгают через них, как в Иванов день. К девушкам присоединяются парни. «Девушки проворно бросают на них венки и разбегаются. Русалка их ловит, и кого поймает, того щекочет» (Шейн, Материалы, т.1, ч.1, 200). Молодежь продолжает играть и петь до усталости. Что делают с девушкой, изображающей русалку, об этом не сообщается.

В свете приведенных материалов становятся ясными и такие обряды или игры, в которых русалка не названа. П.В.Шейн сообщает из Владимирской губернии об игре, называемой «водить колосок». Играющие становятся в пары, взявшись за руки. На руки ставят девочку лет 12. Она начинает переходить по рукам. Последняя пара во время шествия все время перебегает вперед. Так девочка идет по рукам, не касаясь земли. Девочку вносят в поле ржи, причем поется песня:

Пошел колос на ниву,
 На белую пшеницу!
 Уродился на лето
 Рожь с овсом, с дикушей (гречихой)
 Со пшеницею!

«Девочка срывает горсть ржи, бежит к церкви и бросает близ оной сорванные колосья» (Шейн, Великорус, 359).

Проводы русалок напоминают проводы масленицы. Они могут принять форму обрядовых похорон. По наблюдениям М.Е.Соколова, в селе Губаровке Сердобского уезда Саратовской губернии проводы русалки происходят «на заговенье перед Петровым постом. В обряде участвуют главным образом старухи; они берут ржаной сноп, приделывают руки, обряжают по-бабьи, кладут на носилки, вопят и несут чучело-русалку в ржаное поле, где оставляют на меже. Во время шествия с чучелом-русалкой несколько раз поют песню:

Уж ты свет моя Кострома,
 Государыня Костромушка была,
 Не Костромушка, кумушка моя!
 Не покинула при нужди ты меня,
 При нужди, при старости»¹¹.

¹¹ Соколов М.Е. Великорусские весенние и хороводные песни, записанные в Саратовской губернии // Труды III областного историко-археологического съезда. Владимир, 1908. С.24.

То, что русалка здесь названа Костромой, говорит о близости русальных обрядов с обрядами похорон Костромы, которые будут рассмотрены ниже. Проводы русалки принимают форму обрядовых похорон и в других губерниях. Так, И.М.Снегирев сообщает из Рязанской губернии, что здесь в воскресенье, следующее за Троицей, водились хороводы, причем почти каждый хоровод имеет куклу, называемую русалкой. «Вышел за город, они говорят, что проводили русалок. Тогда растерзывают чучела, разбрасывают их по полю, а провожавшие их девицы возвращаются в город с унынием» (Снегирев, Русские простонародные праздники, вып.3, С.10—11). Особенно подробно проводы (т.е. похороны) русалок были описаны Н.П.Гринковой со слов воронежской сказительницы А.К.Барышниковой (Куприянихи). Об обряде вождения русалок здесь говорили «русалку хоронюют». Куклу, одетую в белое, клали на носилки. Одна из девушек наряжалась попом. Стебли тростника изображали свечи, коврик или дорожка — рясу, стоптанный лапоть — кадило. Процессия направлялась в ржаное поле, где куклу раздевали. Фигуру русалки и палки от носилок бросали в лог около ржаного поля. При этом А.К.Барышникова пояснила, что если бросают русалку в ржаное поле, то лучше будет хлеб расти. В последний раз этот обряд совершали в 1936 г.¹²

Д.К.Зеленин показал многочисленные связи, которые в народном сознании объединяют образ русалок с ржаными полями. Отсюда видно, что обряд проводов русалок стоит в одном ряду с проводами масленицы и бросанием троичной березки в рожь.

Купальский обряд с традиционным возжиганием огромных костров и перепрыгиванием через них как будто ничего общего не имеет с обрядовыми похоронами или с уничтожением дерева, куклы или чучела. Однако картина эта меняется, если присмотреться к деталям, которые иногда сообщаются собирателями. Во многих случаях празднование, по-видимому, действительно ограничивалось тем, что разводили огромные костры, через которые перескакивали. Однако более детальное рассмотрение этого обряда показывает, что при этом сжигали березку или другое какое-нибудь дерево. Во многих случаях также делали чучело, которое потом уничтожали. П.В.Шейн сообщает из Кобринского уезда Гродненской губернии, что огонь там разводится в стороне «житной змены». Сюда крестьяне сносят «май», т.е. деревца, которые с Троицы стояли у их домов, и бросают их в костер (Шейн, Материалы, т.1, ч.1, 219). Сходные сообщения имеются из Слонимского уезда. Здесь вокруг деревни трижды обносили борону и троичную березку. Процессия останавливалась в конце выгона за околицей. «Тут прежде всего сбрасывается на землю борона, а на нее березка, и все это немедленно сжигается» (там же, 223). †

12 Гринкова Н.П. Обряд «вождение русалки» в селе Б. Верейка Воронежской области // Советская этнография. 1947. № 1. С.178—184.

К этому же кругу явлений относится и другой случай: костер разводится «на паровом поле». «Место это по обычаю должно быть непременно вблизи большого дерева, стоящего на возвышенности <...> Под таким деревом раскладывается огонь, для чего собирается хворост, если он есть тут в лесу, в противном же случае приносят для этой цели из дому дрова». В этом случае как бы горит зеленое, живое дерево (там же, 222). В Минской губернии поблизости от костра в землю вбивали несколько зеленых деревьев, т.е. сооружали нечто вроде искусственной роши, внутри которой и возжигали костер (там же, 215).

А.А.Терещенко сообщает, что в Малаховском уезде Киевской губернии девушки на Ивана Купалу вечером ставили в землю дерево, которое украшали цветочными венками, и с пением зажигали вокруг этого дерева огонь (Терещенко, Быт русского народа, V, 80). По сведениям И.М.Снегирева, «на Украине, Подоле и Вольтине, в Купайло, по захождении солнца, девицы собираются в одно место, куда приносят ветвь вербы, убранной цветами, и, утвердив ее в землю, ходят вокруг этого дерева, называемого у них Купайло, и поют жалобные песни в честь Купайло. Это продолжается более часа; потом парни, стоящие в стороне, бросаются на вербу и, несмотря на защищение девиц, уносят и обрывают ее; тем и кончается этот обряд» (Снегирев, Русские простонародные праздники, вып.4, 30). В этом случае дерево разрывали на части, как и чучело масленицы. Это делалось независимо от обряда возжигания огней.

Приведенные материалы относятся к Белоруссии и Украине. Однако вряд ли мы здесь имеем местную форму. Купальский обряд у великорусов вообще сохранился плохо. Сожжение дерева, разведение костров под деревьями или около них, или искусственная установка деревьев вокруг костра — не местная, а исконная форма купальских огней. К такой мысли приводит показание Густынской летописи (список 1670 г.), где говорится, что в честь Ивана Купалы с «вечера собираются простая чадь обоего полу и соплетают себе венцы из ядомого зелия, или корения, и препоясавшися былием, возгнетают огонь, инде же поставляют зеленую ветвь и емшися за руце около обращаются окрест онога огня, поюще свои песни»¹³. В этом показании для нас важны две детали: одна — это слова «инде же поставляют зеленую ветвь». Слова эти подтверждают, что где-то около огня или в огонь ставилась «ветвь». Другая деталь, на которую следует обратить внимание, состоит в том, что плясали или ходили вокруг огня, надев на себя венки «из ядомого злия или корения», т.е. из съедобных растений, и «препоясавшися былием», т.е. опоясываясь какими-либо травами или злаками. Все это показывает, что ивановские костры связаны с

¹³ Полное собрание русских летописей. Т. II. СПб., 1843. С. 257.

земледельческими, а не какими-нибудь другими интересами и представлениями. Это понимал и летописец, и его «теория» не хуже, а лучше многих позднейших теорий: летописец полагает, что «Купало, якоже мню, бяше бог обилия, якоже у Еллин Церес, ему же безумныи за обилие благодарение приношаху в то время, егда имяше настати жатва». Летописец ошибается, полагая, что празднование Купалы — благодарственный обряд, и что Купало — божество, наподобие «еллинской» (римской) Цереры. Но он прав, когда полагает, что празднование Купалы связано с жатвой. Ошибка его состоит в том, что это празднование связано не с прошедшей жатвой, за которую будто бы благодарят (24 июня жатва в земледельческой полосе России еще не могла быть законченной), а о будущей, успех которой хотят обеспечить.

Особым интересом для нас обладает применение в купальских обрядах кукол или чучел.

А.Малинка сообщает из Черниговской губернии, что в день Купалы девушки собирали цветы. Затем они брали палку в 1—1,5 аршина, имеющую на нижнем конце развилку; к ней они у противоположного верхнего конца привязывали накрест другую палку поменьше и обматывали палки гирляндами из собранных цветов. Получалось нечто похожее на фигуру человека с раздвинутыми ногами и растопыренными руками; в довершение сходства на голову повязывали платок, а на шею надевали монисто с лентами. Эта кукла называлась «Иваном». После обеда Иван ставился где-нибудь на плетне или на воротах. Девчата с песнями скакали через крапиву, связывая из нее для этой цели большой пучок, который ставился посреди улицы. Вечером Ивана несли к реке; там его одна из девушек бросала в воду, и куда поплывет Иван, в ту сторону этой девушке суждено выйти замуж. А.Малинка сообщает также, что в некоторых местах эту куклу разрывали на части. Каждая девушка брала себе несколько цветов с этой куклы, а в Петров день их бросали в воду и гадали по ним¹⁴. Куклы фигурируют и в других записях из Украины. Как сообщает И.М.Снегирев, «в самый день Ивана срубают дерево Марину и ставят оное в каком-нибудь месте, и потом каждая вешает на оном свой венок из разных цветов. Прежде еще сажали под сим деревом дитя или сделанную куклу и украшали своими уборами. Празднование состояло в угощениях, пении песен и ведении хороводов вокруг дерева. Конец праздника состоял в том, что дерево снимали с места и с песнями шли к реке. «Подошедши к реке, начинают все купаться и потопляют Марину» (Снегирев, Русские простонародные праздники, вып.3, 47—50). Что делали с куклой, И.М.Снегирев не сообщает, но можно предположить, что ее также топили.

14 Малинка А.Н. Иван Купало в Черниговской губернии // Этнографическое обозрение. 1898. № 2. С.128—132.

Более подробные сведения дает А.А.Терещенко: «В Малороссии... собираются накануне Ивана Купалы молодые девушки в праздничном наряде к дереву Марене, черноклену или другому какому-либо срубленному». Девушки украшают себя цветами и травами. «Когда сойдутся для празднования, тогда девушки после взаимных приветствий берутся за руки, ходят вокруг дерева и поют <...> За этим расходятся в разные стороны, и одна из девушек берет соломенную, одетую в женское пестрое платье куклу, ставит ее под дерево; другие девушки убирают ее голову лентами, <...> и украшают шею монистом. Это чучело называется Куплюю. В других местах ставят просто соломенное чучело с деревянными руками, на кои вешают венки и женские украшения. Купалу обкладывают кучей соломы с крапивою и зажигают» (Терещенко, Быт русского народа, V, 79). Через огонь перепрыгивают. О том же А.А.Терещенко сообщает из Полтавской губернии. Здесь «делают вечером под Иванов день чучело из соломы, называемое мара (призрак), носимое и при начале весны. Его несут к воде при пении или, наложив груды жгучей крапивы, перескакивают через нее босыми ногами, а после раскладывают огонь и прыгают через него» (там же, 80—81).

Купальские обряды с куклой или чучелом были известны главным образом на Украине, но имелись и в других местах. Подытоживая наблюдения своих предшественников, Н.Ф.Сумцов пишет: «В Малороссии на Купалу, а в Великороссии на масленице обычно обрядовое употребление соломенного чучела или куклы, которое в Малороссии, как воплощение праздника, носит название Купалы. Девушки, изредка парубки, справляют чучело “Марену” из соломы, жгучей крапивы или черноклена; ее убирают венками, лентами, цветами, танцуют вокруг нее, поют песни и потом бросают ее в реку с притворным плачем или разрывают на части, причем девушки сохраняют куски дома или несут их на огород, чтобы огурцы родились»¹⁵. Парни часто отнимают эти куклы, тогда девушки делают новые.

Ни одна из рассмотренных деталей не является характерно купальской. Мы и здесь имеем уничтожение и растерзание либо объекта растительности (дерева), либо его антропоморфного эквивалента — куклы или чучела. Уничтожение производится под песни, включающие мотивы похоронных плачей. Заполняя пробелы великорусских материалов материалами белорусскими и украинскими, можно видеть следующие черты купальского обряда: в огне сожгли дерево; его также топили или под него сажали куклу, украшенную зеленью; куклу топили или разрывали на части, части ее разбрасывали по огородам.

Есть, однако, одна особенность, считающаяся характерной для праздника Купалы: через огни перепрыгивали. Купальскому огню

¹⁵ Сумцов Н.Ф. Культурные переживания. Киев, 1890. С.143—144.

приписывается особая сила, подобно тому как в этот день особую силу приписывали травам. Этот огонь возжигали не от другого огня, а через трение. Такие же сведения И.П.Сахаров сообщает из других мест. Так, «в Старой Ладогe Ивановские огни совершаются на горе Победище при впадении речки в Волхов. Там сей огонь, добытый при трении из дерева, известен под именем живого, лесного, царя огня, лекарственного» (Сахаров, Сказания, т. II, кн. VII, 39). Обряд этот не был, однако, особенностью собственно дня Купалы. Большое количество таких случаев собрал и описал С.В.Максимов. Новый огонь возжигался потому, что такому огню приписывали особую волшебную, магическую силу — создавать и сохранять здоровье и жизнь и исцелять от болезней. При эпидемиях зажигали свежие огни и через них перепрыгивали без всякой связи с празднованием Ивана Купалы. С.В.Максимов сообщает из полученных им материалов, что при тифозной горячке были потушены все огни и путем трения получили свежий, «живой» огонь; «подложили огонь под костер, разожгли, — стали через огонь прыгать по-козлиному, а стариков и малых детей на руках перетаскивали». То же делалось со скотом. При эпидемии сибирской язвы вологодские мужики получали огонь путем трения и через костер «перегнали они весь скот, чем и воевали с сибирской язвой» (Максимов, Нечистая сила, 208). Все это проделывалось и на Ивана Купалу.

Как объяснить себе обряд перепрыгиванья через огонь?

Наиболее распространенная теория — теория очистительная. Очень четко эту теорию выразил Аничков: «Зажигание костров и прыганье через них, писал еще Потенбня, имеет целью освобождение от враждебной силы болезни, смерти и связанных с последнею мифических существ» (Аничков, Весенняя обрядовая песня, I, 265). Другая теория — теория солнечная. Возжигание огней должно было поддерживать убывающую энергию солнца (Карский, Белорусы, III, 153). Эта теория не объясняет перепрыгиванья. Наконец, обряд зажигания огней и перепрыгиванья через них объясняли так же, как обряд апотропеический, обряд отпугиванья злых сил (Zelenin, Volkskunde, 372). Некоторые исследователи допускают возможность сложных, комплексных представлений одновременно.

Наши наблюдения приводят нас к несколько иным заключениям. В купальском огне сжигается дерево или кукла, которая имеет то же значение, что масленичное чучело или семицкая березка. Когда прыгали через огонь, в котором сжигалось воплощение сил природы, перескакивая через него в одиночку или парами, то этим как бы приобщали себя к этой силе. А.А.Терещенко сообщает: «Девушки и мужчины, побравшись за руки, прыгают попарно через огонь. Если при скакании не разойдется пара, то это явная примета, что она соединится браком» (Терещенко, Быт русского народа, V, 83). Если кукла не сжигалась, с ней перепрыгивали через огонь, крепко прижимая ее

к себе: «В других местах куклу делали не более 3/4 аршин, украшали цветочным венком и с ней перепрыгивали через огонь» (Сахаров, Сказания, т. II, кн. VII, 40). Это представление есть исконное, наиболее древнее, архаическое, но забытое. Сохранились же представления об очистительной силе огня. Эти представления не связаны с днем Купалы, но в этот день, поскольку зажигается большой огонь, пытаются использовать и эту силу огня. В день Купалы этот обычай получил особое распространение, потому что в этот день, самый длинный в году, все силы природы мыслились в состоянии повышенной активности. И. П. Сахаров сообщает: «Часто случалось видеть, как над этим костром старушки-матери сжигали сорочки, взятые с больных детей, с полной уверенностью, что от сего обряда прекратятся болезни». Народ думал также, что «перескакивание через огонь избавляет от очарования» [т. е. колдовства. — В. П.] (Сахаров, Сказания, т. II, кн. VII, 39).

Эти представления об очистительной силе огня привели к теории, что весь купальский обряд возжжения костров и перепрыгивания через них есть исконный очистительный обряд, а вместе с тем обряд апотропеический, т. е. отпугивающий, предохраняющий людей и скот от болезней. Наши наблюдения показывают, что эти представления хотя и наличествуют, но не объясняют всего комплекса и всех деталей купальского обряда во всей их сложности. Как и другие обряды календарного земледельческого цикла, он есть обряд продуцирующий, что, однако, станет более ясным при подведении итогов после рассмотрения последующих празднеств.

К числу обрядовых похорон относятся и похороны Костромы.

В отличие от других празднеств, получивших более или менее устойчивое календарное приуроченье благодаря притяжению к церковным праздникам, обряд похорон Костромы к церковным праздникам притянут не был. Он совершался в различные сроки от Троицы до Петрова дня (29 июня); обряд похорон Костромы — не праздник, но иногда совершался в праздничные дни русальной недели или на Ивана Купалу. Он исчез уже в XIX в. и местами был записан только как детская игра.

Слово «кострома» следует, по-видимому, возводить к слову «костерь» (костра, костеря, кострика), что означает 'плевел', 'метлицу', 'мохнатую верхушку некоторых трав', а также 'бородку колосьев'¹⁶. Сюда же относится областное русское и украинское прилагательное «кострубый», «кострубатый». Русскому «Кострома» соответствует украинское «Кострубонько». Если откинуть значение «метлицы» или «плевила», так как это не вяжется ни с одним из весенних обрядов, в которых сорные травы никогда не играют никакой роли, можно пред-

¹⁶ Горяев Н. В. Сравнительный этимологический словарь русского языка. Тифлис, 1896. С. 162. См.: «костер», «костерь».

положить, что похороны Костромы некогда сводились к погружению в землю хлебного злака.

Кострома воплощалась в образе мужской или женской куклы, которую носили по деревне, а затем топили или хоронили в земле где-нибудь в поле. В Саратовской губернии делали соломенную куклу, убирали ее в кумачовый сарафан, на голову надевали кокошник с цветами, на шею надевали ожерелье, т.е. как бы по-праздничному ее украшали. Эту куклу носили с песнями по селу (Сахаров, Сказания, т. II, кн. VII, 42). Иногда эту куклу кладут в корыто, как в гроб, и проносят ее по деревне (Шейн, Великорус, 369). Такой обход представляет как бы похоронную процессию. И. П. Сахаров сообщает, что в Костромской губернии хоронили мужское чучело, которое он называет Ярилой. Гроб с Ярилой на руках носил старик, которого одевали в старое поношенное платье. Эта процессия сопровождалась оплакиванием. Похороны Ярилы по существу не отличаются от похорон Костромы. Костроме оказывались всяческие внешние почести. Перед ней стояли или ее сопровождали «в почтительном виде». Доску с чучелом носили девушки и парни почитаемых родителей (Сахаров, Сказания, т. II, кн. VII, 90).

Однако все эти знаки почтения, траура, горестное пение и причитания носят нарочито притворный и иногда фарсовый характер. Комизм иногда подчеркивается введением в процессию масок духовенства. П. В. Шейн сообщает, что в Муромском уезде «парни одеваются в рогожи». По аналогии с святочными похоронами можно заключить, что эта рогожа — не что иное, как поповская риза, тем более, что «один из них берет лапоть, изображающий собою как бы кадило» (Шейн, Великорус, 368—369). Кострому могла изображать и девочка. В Пензенской и Симбирской губерниях в Троицын или Духов день девушки, одевшись в худое платье, выбирали из своей среды одну, называемую Костромой, клали ее на доску и несли к реке или пруду. Здесь ее пробуждали и поднимали за руки, и все начинали купаться (Снегирев, вып. 3, 134). Такие процессии обычно сопровождалась причитаниями. Характерная особенность этих причитаний состоит в том, что они часто сопровождалась смехом. Участники процессии как бы делились на две партии, из которых одна причитала — это обычно были женщины, другая, как правило — мужчины, смеялась. «Женщины в это время зазываниями и причитаниями выражали скорбь и отчаянье, мужчины пели песни и плясали; дети бегали взад и вперед» (Сахаров, Сказания, т. II, кн. VII, 91).

В Муромском уезде Владимирской губернии, где обряд похорон Костромы сохранился лучше, чем в других местах, Кострому приносили на берег озера или реки. «Здесь все сопровождающие Кострому разделялись на две стороны. Одна, охранявшая чучело, становилась в кружок, молодцы и девицы кланялись Костроме и производили перед ней разные телодвижения. Другая сторона нападала внезапно на пер-

вую для похищения Костромы. Обе стороны вступали в борьбу. Как скоро захватывали чучело, то тотчас срывали с ней платье, перевязи, солому, топтали ногами и бросали в воду со смехом». Тем временем другие в отчаянии производили заунывный вой; некоторые «закрывались руками, как бы оплакивая погибель Костромы. После сего обе стороны соединялись вместе и с веселыми песнями возвращались в селения» (Сахаров, Сказания, т. II, кн. VII, 90).

Похороны иногда принимали форму умерщвления. Куклу сперва раздевали, терзали, разрывали на части, а затем бросали в воду, как в другие праздники. Но встречаются и иные формы погребения: куклу погребали в земле, притом не где-нибудь, а в поле.

И. П. Сахаров сообщает, что в Костромской губернии «в поле вырывали палками могилу и в гробу хоронили Ярилу с плачем и воем» (Сахаров, Сказания, т. II, кн. VII, 91). Ярило — такая же кукла, как Кострома, и обряд его похорон обычно в точности соответствует обряду похорон Костромы. В. Н. Ястребов описывает детскую игру похорон Кострубонька в Херсонской губернии. Дети становятся в круг, в середине которого мальчик или девочка, изображающие Кострубоньку, палкой расковыривает землю, что изображает вспахиванье; потом пальцами он гребет землю — боронование; потом изображается, как Кострома сеет, косит, вяжет, возит, молотит, веет, мелет — все под песни. Потом Кострубонько умирает, дети плачут, и мальчика, изображавшего его, берут за руки и за ноги и бросают куда-нибудь в ров¹⁷. Эта связь образа Костромы с земледельческим трудом вряд ли случайна. Шейн сообщает о песне, сопровождавшей момент потопления Костромы, в которой Кострома изображается с косой:

Как за речкой, за рекой
Кострома сено косит.

После Иванова дня обычно начинается сенокос. В этой же песне поется:

Девушка-красавица
Водицу носила,
Дождичка просила:
«Создай, Боже, дождя,
Дождичка частова,
Чтобы травыньку смочило,
Костроме косу остру приручило».

(Великорус, № 1259)

В этом случае потопление Костромы сопровождается песней с молитвой о дожде.

Похороны Костромы тесно связаны с другим аналогичным обрядом — похоронами кукушки.

¹⁷ Ястребов В. Н. Материалы по этнографии Новороссийского края. Одесса, 1894. С. 33—35.

Не следует представлять себе дело так, будто действительно хоронили кукушку. В.Е.Кедрина, специально исследовавшая этот обряд, нашла только два случая, когда хоронили птицу. Во всех других случаях под названием «кукушки» хоронили ветку, одетую в женский костюм, или травку под названием «кукушкины слезки»¹⁸. А.А.Максимов описывает обряд следующим образом: «“Кукушка” — это, в иных местах, просто ветка с дерева, воткнутая в землю, или подорожник, а в других — большая кукла, сшитая из лоскутов ситца, миткалю, ленточек и кружев на деньги, собранные всеми женщинами селенья в складчину (по 1 коп.). Наряженную куклу с крестиком на шею кладут в ящик, сколоченный наподобие гроба, и какая-нибудь умелая баба начинает голосить, как о покойнике; иные смеются, третьи поют и пляшут, и всем очень весело. На другой день кукушку зарывают где-нибудь в огороде и играют приличную случаю песню» (Максимов, Нечистая сила, 429).

Описание А.А.Максимова совпадает с описанием, которое дали этому обряду В.Е.Кедрина и другие. «Кукушку», как и Кострому и Ярилу, зарывали в земле, с тем лишь отличием, что для Костромы и Ярилы характерно погребение в поле, для кукушки — на огороде.

Таким образом, к сожжению, разрыванию на части и потоплению прибавляется и форма предания земле. Ярилу, Кострому хоронили в поле, кукушку зарывали на огороде, т.е. в таких местах, где сеяли злаки или овощи. Захоронение в земле здесь соответствует разбрасыванию по земле на масленицу.

Обряды и действия, подобные рассмотренным, в менее торжественной и всенародной форме могли соблюдаться и в другие сроки. А.П.Минх сообщает из Саратовской губернии, что мордовское население во время святок «собирается в особую избу, где проводят вечера в игрищах, начиная с того, что сжигают нарочно изготовленное чучело; затем идут песни и пляски» (Минх, Народные обычаи, 90). Сожжение чучела могло происходить на красную горку во время заклипания весны, о чем сообщает И.П.Сахаров. «В Калужской губернии поселяне зазывают весну также с песнями. Соломенное чучело, укрепленное на длинном шесту, ставится на горке; кругом его собираются женщины и мужчины. После песен садятся вокруг горки, угощают друг друга яичницами. Вечером сжигают чучело с песнями и плясками» (Сахаров, Сказания, т. II, кн. VII, 81). И.М.Снегирев сообщает, что «в Петрозаводске встречают весну первого мая с соломенным чучелом, которое, подняв на шест, ставят на горке, потом садятся вокруг него пировать и, по окончании пиршества, сжигают чучело с

18 См.: Кедрина В.Е. Обряд крещения и похорон кукушки в связи с народным кумовством // Этнографическое обозрение. 1912. № 1—2. С.101—139 (Рецензию Ю.М.Соколова см.: Живая старина. 1913. № 3—4); Елеонская Е.Н. Крещение и похороны кукушки в Тульской и Калужской губерниях. Там же. С.146—155.

песнями и плясками» (Снегирев, Русские простонародные праздники, вып.3, 13—14). В Саратовской губернии на Петров день «носят по селению наряженную куклу из соломы с песнями, потом бросают ее в реку» (там же, вып.4, 65). На кузьминки (т.е. 1 ноября) проводились похороны Кузьмы и Демьяна, которые С.В.Максимов описывает следующим образом: «Кузьминки в некоторых местах (как, например, в Пензенской области...) сопровождаются особым обычаем, известным под именем "похорон Кузьмы-Демьяна": в жировой избе девушки готовят чучело, т.е. набивают соломой мужскую рубашку и шаровары и приделывают к нему голову; затем надевают на чучело "чапан", опоясывают кушаком, кладут на носилки и несут в лес, за село, где чучело раздевается, и на соломе идет веселая пляска» (Максимов, Нечистая сила, 521).

И.П.Сахаров описывает обряд, который он толкует как «проводы весны», не приурочивая его к каким-либо срокам. «В селениях Симбирской и Костромской губерний поселяне наряжались в оборванные старые платья и представляли из себя хромых увечных калек, слепых попрошаек. Девушки готовили соломенное чучело, а молодцы возили на улицу телеги без передних колес, связывали их одна с другою веревками в виде гуська и впрягали лошадей. Потом начинался поезд от одного конца селения до другого. На передней телеге помещалась старуха и держала на коленях чучело. После поезда разыгрывались хороводы. Вечером с песнями отправлялись к реке и бросали чучело в воду» (Сахаров, Сказания, т. II, кн. VII, 93).

Количество материалов можно было бы значительно увеличить, но и приведенных материалов достаточно, чтобы сделать некоторые общие наблюдения и выводы.

Во-первых, при всех отличиях в деталях мы устанавливаем типичное сходство форм обряда в разные сроки. Похороны, потопление, сжигание, разрывание чучела или дерева на части составляют важнейший элемент всех празднеств, составляют один из основных, а может быть и основной элемент их.

Исследование могло бы пойти в двух направлениях. Одна из задач могла бы состоять в том, чтобы установить и объяснить имеющиеся отличия. Как объяснить разнообразие имен и атрибутов умруна, масленицы, Купалы, Марены, Ивана, Костромы, Ярилы, русалки, Кузьмы-Демьяна и других? Но вопрос может быть поставлен и иначе: почему при всем разнообразии имен, атрибутов, сроков, деталей производимые обряды единообразны, причем единообразие это настолько определено, что иногда без всякого изменения вместо одних имен могут быть подставлены другие?

На первый вопрос мы ответить не беремся. Ответ может быть дан при более широком привлечении материала различных народов. Описанные нами обряды известны всем народам Европы. Описанные формы совпадают, но есть отличия в сроках, деталях, наименованиях,

формах исполнения, в мотивировках, народных толкованиях. Есть национальные формы: немецкие, английские, французские, итальянские, румынские, чешские, украинские, белорусские и другие. Эти отличия можно объяснить историей народов, бытовыми условиями, укладом жизни, климатом, национальным характером. В пределах русских форм есть формы местные: северные, центральные, южные, муромские, волжские и другие. Есть формы исконные и заимствованные, архаические и более поздние, начальные и переосмысленные.

Разобраться во всем этом разнообразии нелегко, но возможно: для этого требуется обширное сравнительное исследование.

Однако такое исследование имеет и свои границы или пределы. Объясняя отличия, мы не решаем самой проблемы о происхождении и исконном смысле аграрных праздников. Поэтому, раньше чем решить вопрос о множестве и различиях, необходимо решить вопрос о единстве и о сходстве, которое объясняет это множество. При изучении праздников обнаруживается общность форм, предполагающая общность почвы, на которой эти формы возникают.

Выше мы указывали, что каждый из праздников неоднократно был предметом теоретического изучения. Каждый праздник вызывал свою теорию. Мы видели теории солнечные, очистительные, апотропеические и другие. В свете рассмотренных материалов эти теории не казались убедительными. Каждая теория охватывает один какой-нибудь праздник, безотносительно к праздникам другим.

Более широким характером обладает теория, выдвинутая английским ученым Д.Фрэзером, который широко изучил западноевропейский карнавал, весенние обряды, Троицу, знает даже украинского Кострубоньку. Рассмотренные им явления он поставил в связь с религией умирающего и воскресающего божества растительности. Эта религия широко представлена на древнем средиземноморском Востоке и в греко-римской античности. К таким умирающим божествам Фрэзер относит египетского Озириса, фригийского Аттиса, вавилонского Таммуза, перешедшего в Грецию под именем Адониса, и других¹⁹. Эти боги умирали — их хоронили, смерть их оплакивали; они воскресали — их воскресение встречалось ликованием. Убиваемые божества Востока и античности — боги растительности. Их смерть означает смерть природы, зимнее угасание сил земли, их воскресение означает новый расцвет производительных способностей земли и способствует ему. Но религия эта отнюдь не была пассивно созерцательной. Боги умирали, но они умирали не сами собой, их убивали. Соответствующие мифы, иногда высокохудожественные, рассказывали историю их страданий («страстей»). Обрядовый ритуал включал убийство этих божеств — потопление, растерзание; их убивали для того,

19 Frazer J.G. The Golden Bough. A Study in Magic and Religion, vol.I—XII. Third Edition. London, 1911, sq.

чтобы вызвать их воскресение, так как воскресение божества, как думали, обеспечивает возрождение природы весной после ее зимнего сна, который без этих обрядов продолжался бы вечно. По теории Д.Фрэзера, умерщвление бога, т.е. человека, который его воплощает, необходимо для того, чтобы божество могло возродиться в новой и лучшей форме. А так как эти боги — боги растительности, то их воскресение вызывает ее рост.

Такое ритуальное убийство есть магический акт. Природа умирает зимой и воскресает весной. Для того чтобы обеспечить это воскресение, по принципам симильной (подражательной) магии, нужно совершить или инсценировать убийство и воскресение.

Религии, в которых имеются эти обряды, у нас получили название религий умирающего и воскресающего божества. Такое обозначение не совсем точно. Правильнее было бы говорить о религии убиваемого и воскресающего божества.

Мы не будем здесь подробно излагать и критически освещать эту теорию. Д.Фрэзер ставит себе целью раскрыть происхождение такой религии и ее институтов.

Не все в этой теории может быть принято современными советскими исследователями, хотя основы ее несомненно правильны.

Религия для Д.Фрэзера есть ступень развития магии, и это не вызывает возражений, но он одновременно противопоставляет магию и религию, тогда как религия есть та же магия на более высокой ступени ее развития. Развитие, по Фрэзеру, совершается эволюционно-психологическим путем. Ни экономическая, ни социальная, ни политическая история для него не являются причиной развития. Д.Фрэзер — характерный представитель английской антропологической школы. Все это нужно иметь в виду, пользуясь его трудами.

Теория Д.Фрэзера в советской науке мало распространена в применении к русским обрядовым праздникам. Так, например, А.И.Никифоров, написавший большое исследование о русской обрядовой поэзии, оставшееся незаконченным, отрицает применимость ее к русским материалам. Он связывает русские обряды с религией древних славян; чтобы это доказать, он по всем существующим источникам попытался восстановить картину этой религии²⁰.

Ю.М.Соколов признает только элементы указанных культов в русской обрядности: «Русская земледельческая дохристианская религия не сумела или не успела выработать столь сложных религиозных аграрных культов, как только что перечисленные культы древних народов Средиземноморья; однако в масленичном и во многих других крестьянских обрядах мы то и дело встречаемся с элементами аналогичных культов»²¹. Исключение почему-то делалось только для Кост-

20 См. сноску № 10 на с.21.

21 Соколов Ю.М. Русский фольклор. М., 1938. С.148.

ромы, может быть потому, что на эту связь указал А.Н.Афанасьев и другие эту теорию приняли и повторили.

Для объяснения Костромы А.Н.Афанасьев в своих «Поэтических воззрениях славян на природу» указал на сходство похорон Костромы с греческим весенним праздником Адониса, во время которого носили изображение умершего Адониса, оплакивали его в песнях, а затем погребали это изображение или топили его в воде²². Но А.Н.Афанасьев подчиняет это наблюдение своей солярной теории. Он придает этому празднику, как и всем другим праздникам, характер заклинания солнца. Солидаризируясь с ним, Н.Ф.Сумцов пишет: «Все это различные формы олицетворения весеннего или летнего солнца в одних случаях или похороны ненавистой зимы в других вариантах игры» (Сумцов, Культурные переживания, 152). Похороны Костромы сопоставлял с Адониями и Е.В.Аничков: «Очевидно, что и наш Кострубонько не что иное, как славянская форма древних празднеств в честь Адониса, сначала оплакиваемого, а потом воскресающего»²³.

В советское время эту теорию принял для объяснения Костромы В.И.Чичеров. «В основе похорон Костромы лежит представление об умирающем и воскресающем боге растительности»²⁴. Изредка можно встретить ссылку на эту теорию и в других частных исследованиях. На нее ссылаются, например, Ф.Кедрина в своем исследовании о крещении и похоронах кукушки, Н.П.Гринкова в статье об обряде вождения русалки в Воронежской области и др.

Теория Д.Фрэзера, хотя она, как мы увидим, не может быть принята нами полностью, дает правильное направление в изучении рассмотренных обрядов. Она подтверждает, что названные обряды имели целью воздействовать на плодородие земли. Она объясняет, далее, почему чучело, куклу, дерево убивали или хоронили, начиная с момента первых признаков пробуждения природы при зимнем солнцевороте и прекращали эти обряды в момент наивысшего расцвета этих сил при летнем солнцевороте.

Мы видели, что по полям разбрасывают части чучела масленицы, что в поле забрасывают троичную березку, что на поле хоронят Кострому, в поле бросают чучела русалок. Из этого круга выпадает только святочная имитация похорон. Здесь изображались похороны человека, а не куклы. Такая форма фиктивных похорон может быть признана более поздней, перенесенной с весны на новый год. Все

22 Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. III. М., 1869. С. 762.

23 Аничков Е.В. Народная поэзия и древние верования славян // История русской литературы / Под ред. Е.В.Аничкова, А.К.Бороздина и Д.Н.Овсяннико-Куликовского. Т. I. М., 1908. С. 73.

24 Чичеров В.И. Календарная поэзия и обряд // Русское народное поэтическое творчество. Пособие для вузов / Под ред. проф. П.Г.Богатырева. 2-е изд. М., 1956. С. 233.

обряды святок, кроме, частично, колядования, производились в избе, а не на открытом воздухе. Похороны, перенесенные на новый год, ассимилировались с святочными игрищами и святочным ряжением и превратились в игру. Одна из масок — маска мертвеца. Но ни изображение похорон, ни исполнение «Мавруха», по-видимому, непосредственного обрядового значения не имели.

Применение теории умирающего и воскрешающего божества к русским аграрным праздникам объясняет многое, но далеко не все.

По Д.Фрэзеру получается так, что умерщвление есть магический акт и что за этим умерщвлением следует воскресение. Бога убили, растерзали, утопили. Затем его оплакали, и через три дня (как в христианской религии) или в другие сроки божество само собой воскресает. Тогда наступает ликование и радость, веселье и смех. Такова концепция Д.Фрэзера. Она верна для развитых государственных религий древности и для христианства, но она не верна для народных празднеств и не подтверждается ими. Мы видели, что в русских праздниках не момент воскресения, а, наоборот, момент растерзания, утопления и сожжения сопровождается ликованием, весельем, смехом и фарсовыми действиями. К этому прибавляется другое сомнение. Есть ли в народных праздниках вообще момент воскресения? Боги воскресают. Но воскресает ли масленица, Купало, Кострома, Ярило — это пока еще не ясно.

Можно сразу же ответить, что никакого празднования воскресения в русских обрядах и праздниках нет. Праздник состоит не в воскресении, а в умерщвлении.

Тем не менее некоторые следы представлений о каком-то воскресении есть.

В разных религиозных культах воскресение божества мыслится двояко. Божество воскресает во плоти: тело божества подымается из гроба и возвращается к жизни в новой форме. Это — представление сравнительно позднее, оно вошло в христианское вероучение как одна из основных догм.

В земледельческих религиях дело представляется иначе: тело божества не воскресает или, во всяком случае, не это составляет предмет празднования. Божество воскресает не во плоти, оно воскресает в растительности. Наиболее наглядно это представление выражено в египетской религии Озириса. Жрецы из земли и глины лепили тело умершего бога. К глине примешивали семена. Семена всходили. В день предполагаемого воскресения Озириса народу показывали его статую, проросшую зерном. Это означало, что Озирис воскрес. Проросшее тело Озириса в лежачем положении изображалось на папирусах, содержащих священные тексты²⁵. Сходные представления могут быть прослежены в религии Адониса.

25 Такие изображения воспроизведены в книге: Матье М.Э. Мифы Древнего Египта. Л., 1940. С.55—56.

Представление, что умерший воскресает в растительности, в рудиментарной форме прослеживается в некоторых русских обрядах, а именно в обрядах семика и Троицы. Есть некоторые признаки того, что завиваемая березка каким-то образом ассоциировалась с умершим человеком, рассматривалась как его новое воплощение. А.Б.Зернова пишет: «В деревне все избы убирают еще с вечера ветками березы, или же ими украшают передний угол в избе. По поверью, распространенному в данной местности, в эти ветки вселяются души умерших родственников» (Зернова, Материалы, 29—30). Что души вселяются в ветки, это, конечно, более позднее привнесение под влиянием христианского учения о бесплотных душах, витающих где-то в пространстве. Исконное же представление состоит в том, что зеленая ветвь есть некоторое воплощение умершего. Этим веткам приписывалась магическая сила. «Ветки не выбрасываются и после праздника, а втыкаются над воротами во дворе для охраны скота или же кладутся в сусек для охраны от мышей, для этого же впоследствии они кладутся под снопы хлеба, под сено и в картофельные ямы» (там же, 30).

Хотя это показание и является уникальным, оно, как сделанное очень внимательным и вдумчивым советским этнографом, заслуживает доверия. Это показание бросает свет на другие показания, в которых нет прямых объяснений смысла совершаемых обрядов. К таким обрядам относится употребление в пищу яиц или яичных блюд под троичной березкой. Этот обряд общераспространен. Мы приведем описание А.Б.Зерновой. «В большинстве деревень в среду перед Троицей девушки отправляются выбирать — “заламывать” березки, а на другой день, в семицкий четверг, или же в субботу, с яичницей и пивом идут завивать выбранные березки. Каждая приносила с собой глазок яичницы. После того как все березки завиты, яичницы размещались вокруг одной березки, и девушки, взявшись за руки, водили хоровод под следующую песню:

Березка, березка,
Завивайся, кудрявая,
К тебе девки пришли,
К тебе красны пришли,
Пирога принесли
Со яичницею».

(Зернова, Материалы, 26—27)

Подношения ставились под березку, часть их крошилась не землю, часть съедалась. Эти обряды по существу совпадают с обрядами, совершавшимися на могилах, куда также приносили напитки, яйца и яичные блюда и где их оставляли или крошили на землю. Это сходство показывает, что между культом покойников и культом растений имеется генетическая и смысловая связь. Яйцо представлялось не только как символ бессмертия и воскресения, но и как средство, обеспечивающее их.

Яйца употреблялись одновременно как знак воскресения из мертвых и как средство, вызывающее рост хлебов. Таким образом устанавливается связь между представлениями о воскресении и представлением о проращении. Яйца, например, кладутся в семена (Зернова, Материалы, 26). При посеве в севалку кладут освященные пасхальные яйца (там же, 24). «В д. Михалево молодежь с яйцами и блинами отправляется в поле; каждый отыскивает свою полосу, подбрасывает раза три яйцо кверху, потом разбивает его, откусывает от яйца и от блина по куску, а остальное зарывает в полосу, при этом приговаривает:

Христос, полетишь на небеси,
Потяни нашу рожку за колоски».

(Зернова, Материалы, 26)

Такое употребление яиц засвидетельствовано целым рядом исследователей. Оно замечено, например, И.П.Калинским: «Что касается простого народа, то, кроме употребления яиц при христосовании, он употребляет их как символы всего жизненного и цветущего в природе. Так, на праздник Пасхи наши крестьяне ставят на стол кадку с зернами пшеницы, зарывая в нее воскресенское яйцо, и зерна эти берегут для посева; отправляясь сеять лен, кладут в мешок, наполненный семенами, яйца и при посеве этих семян разбрасывают по полю яичную скорлупу» (Калинский, Месяцеслов, 461—462; ср.: Афанасьев, Поэтические воззрения, I, 537). В Тарусском уезде Калужской губернии «Вознесение называют Семиком. В этот день молодежь (преимущественно женского пола) гурьбой отправляются в поле с съестными припасами и там во ржи изготавливают себе яичницу, и когда ее едят, бросают вверх ложки, приговаривая: как высоко ложка летает, так бы высоко рожь была» (Шейн, Великорус, 343). В этом случае на древний обряд употребления яиц на поле в качестве средства вызвать плодородие наложился более поздний обряд бросать что-нибудь вверх с приговором о том, что это бросание вверх должно способствовать росту ржи.

Все это показывает, что в русских аграрных обрядах какая-то связь между представлениями о воскресении из мертвых и произрастанием злаков есть. Тем не менее эти смутные и несколько неопределенные представления не дают права говорить, что в состав русских обрядовых празднеств входило представление о воскресении того умерщвляемого существа, которое воплощало растительную силу. Но можно говорить, что представление о яйце как знаке, символе или средстве воскресения и обновления жизни, канонизированное церковью, в народе сохраняется как комплекс, в котором сочетаются воскресение умершего в образе растительности при помощи яйца и применение яиц как средства вызвать к жизни семена. Земледельцу нужно не телесное воскресение убиваемого существа, ему нужно,

чтобы сила этих существ передалась полям. Если, следовательно, убиваемые существа, части которых раскиданы по полям, воскресают, они воскресают в злаках. Это представление вытекает из всего комплекса рассмотренных явлений, и оно же подтверждается некоторыми частностями. Выше мы указывали на странную загадку о покойнике, которого пришли хоронить, а он глядит из окошка. Отгадка ее — зерно, яровые, озимь. Загадка эта объяснима из круга представлений о том, что взошедшее зерно есть воскресший покойник. Выше мы видели, что похороны Костромы могут рассматриваться как погружение в землю хлебного злака. Здесь в мышлении ассоциируется погребение и посев, воскресение и всходы.

Святочный умрун, чучело масленицы, троичная березка, Кострома, Иван Купало — не божества. Им не воздавали культов, нет никаких признаков, что в их честь воздвигались храмы. Русский обряд по своей идеологии и по своим формам архаичнее, чем восточные и античные культы. Вопрос мог бы стоять о Яриле. Однако нет никаких данных, что Ярило был русским или славянским божеством. Прав Н.Гальковский, который пишет, что «древние памятники совершенно не упоминают о Яриле. Одно из первых упоминаний о Яриле содержится в увещании Св. Тихона Задонского жителей гор. Воронежа» (относится к 1763 г.)²⁶.

Но если уничтожаемые существа не принадлежат к числу божеств, то кто же они? Д.Фрэзер в этих случаях применяет термин «духи растительности». Это название не соответствует представлениям народа. Дело не в «духе», а в силе. Уничтожаемые существа — воплощение, инкарнация, средоточие растительной силы земли. Можно сказать, что существа, представляющие собой растительную силу, — недоразвившиеся божества. Теория заимствования наших праздников из античности не подтверждается, так как русский материал значительно архаичнее. Он показывает земледельческую религию в ее исконных, древнейших формах.

Сравнивая русские и античные материалы, можно проследить фазы рождения божества растительности.

Древнейшая фаза состоит в том, что воплощением силы является дерево. У нас это чаще всего березка, как дерево, ранее других одевающееся в нарядную зелень, в Западной Европе часто фигурирует дуб, как дерево самое крепкое, мощное. Культ леса в Европе подробно исследован и описан Фрэзером. При земледелии культ леса есть культ не деревьев как таковых, а культ непосредственно растительной силы земли, воплощенной в деревьях. На семик уничтожается березка, принесенная из леса. В лесу водились хороводы и игры. Дерево мы

26 Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 1916. С.41.

видели также на масленицу и в купальском обряде, хотя здесь это и выражено слабее. Даже «кукушку» делали из сука с развилинами, на который надевали бабий наряд. Равным образом из наряженного дерева делали чучело русалки.

Следующая фаза состоит в том, что сила мыслится живущей в дереве. Но если она живет в дереве, то и отделима от него. Воплощение силы, отделяемой от дерева, антропоморфизуется, приобретает облик человеческого существа. Это антропоморфное существо всегда близко к дереву, оно как бы сопровождает его. Эта стадия особенно хорошо представлена русскими материалами. Дерево несет девушка, или девушка идет под деревом, как бы воплощая его. Чаще мы имеем не живого человека, а изображение его — куклу. Д. Фрэзер по этому поводу пишет: «Существует весьма поучительная категория случаев, когда дух дерева представляется одновременно и в растительном и в человеческом облике, когда растительная и человеческая форма сосуществуют рядом, как бы объясняя одна другую. В этих случаях человеческая форма духа дерева может иногда приобрести характер, вернее — вид куклы, марионетки или личности. Во всех этих случаях, однако, к этому образу обязательно присоединяется деревцо или ветка, так что личность или кукла и дерево или ветка образуют вместе своего рода двуязычную надпись, из которых одна является, так сказать, переводом другой» (Фрэзер, Золотая ветвь, I, 152—153).

Следующая фаза состоит в том, что это антропоморфное существо получает имя: Ярило, Кострома, Иван, Марена, Купало. Это еще не обожествление, но ступень к нему. Часто эти существа представляют собой дерево, одетое в человеческую одежду. Постепенно эта связь с деревом может забываться, и тогда куклы эти могут делаться из любого материала, например из тряпья. Но с развитием земледелия начинает преобладать другой материал. Березка или вообще дерево — это исходная точка, конечный же предел желаний и стремлений — это злак, зрелый, полный, давший хорошее зерно. Эти желания как бы влияют обратно, и существа, воплощающие растительную силу, теперь принимают форму злаков: их делают из соломы, или это — сноп, украшенный лентами или одетый в человеческую одежду. Из соломы часто делалось чучело масленицы, которое в этих случаях именовалось «соломенный мужик». Растерзание сменяется погребением в землю, как это имело место при похоронах Костромы и кукушки. Они погребаются в землю подобно тому, как в землю при посеве погружается зерно. Растерзаемые куклы, как мы видели, просто разбрасываются по полям или огородам.

Русские материалы показывают еще одно отличие весенних обрядов от религии умирающих и воскресающих божеств. О погребаемых куклах вспоминают только в дни праздников. В остальное время они как бы совсем не существуют. Следующая фаза в развитии изучаемых нами представлений на русской почве уже не прослеживается.

Она состоит в том, что этим существам начинают приписывать уже постоянное существование. Так постепенно развивается представление собственно о божествах, которые где-то живут постоянно. Античная Артемида-Диана еще живет в лесах. Она богиня лесов и охоты, целомудренная и стройная. Но в ее культе прослеживаются также элементы аграрного божества. Она одновременно божество плодородия и земледелия, но в зачаточном состоянии. С развитием земледелия появляются уже самостоятельные божества плодородия, как Деметра и Персефона, как Адонис, Аттис, Озирис, изученные Д.Фрэзером, и многие другие. Рассмотрение их не входит в нашу задачу. Но указание на них нужно, так как оно воочию показывает, что русские праздники имеют чрезвычайно архаический, добожеский характер.

Из числа убиваемых и воскресающих божеств не составляет исключения и Христос. Фигура его потеряла уже всякую связь с древней земледельческой почвой, на основе которой представление о таких божествах создается. Его убивают и оплакивают, хоронят в землю, он воскресает; его воскресение сопровождается инсценируемым во время пасхального богослужения ликованием. От языческих времен сохранилось употребление яиц, которое церковь сумела использовать в своих целях. В своей книге о происхождении христианства английский ученый А.Робертсон²⁷ совершенно не касается вопроса о принадлежности христианства к циклу религии об убиваемых и воскресающих божествах, между тем как оно совершенно очевидно. В советской антирелигиозной научной литературе оно общепризнано. Русская церковь, запрещавшая святки, масленицу, семик, Купалу и другие праздники, преследовала то мировоззрение, из которого она родилась сама.

Есть одна особенность в русских народных обрядовых праздниках, которая особенно возмущала церковь и которая нами еще не объяснена. Это — наличие фарсовых моментов в обряде похорон, как и вообще веселья и смеха, которыми сопровождалось растерзание или потопление кукол или чучел.

Если это не было ликованием в момент воскресения, то как объяснить себе этот смех, смех при похоронах? Странность сочетания похоронных и фарсовых моментов в европейских праздниках заметил Д.Фрэзер и поставил вопрос о том, как объяснить «ту радость, те насмешки и издевательства», которые выпадают на долю духа растительности, и дает такой ответ: «С одной стороны, умерший дух растительности вызывает скорбь и почтение, с другой стороны, его ненавидят и боятся, его смерти радуются» (Фрэзер, Золотая ветвь, III, 33). Такое объяснение нас не может удовлетворить, оно явно притянута за волосы.

27 Робертсон А. Происхождение христианства / Перевод с английского Ю.В.Семенов. М., 1959.

Вопрос довольно сложный. Для его решения нужно было бы подробнее остановиться на сущности смеха вообще. Мы здесь этого делать не будем и ограничимся несколькими нужными нам наблюдениями. Природа смеха разнообразна и сложна. Один род смеха может быть назван смехом жестоким, убийственным. Смешным может быть только человек. Неорганическая природа не может быть смешной. Животные или предметы могут быть смешными только тогда, когда они чем-то напоминают человека. Наоборот, человек окажется смешным, если он напоминает животное или вещь. В фигуре человека вызывает смех все то, что выражает физиологическую природу его: толстый живот, лысина, большой нос и т.д. Наивный человек смеется, видя случайное (или нарочито вызванное) оголение. Этот вид смеха носит безжалостный, убийственный характер.

В фольклоре такой беспощадный смех очень распространен как орудие сатиры. Чем сильнее противоположность между духовным и физиологическим началом, тем сильнее комический эффект. Известно, что большинство сатирических или непристойных сказок рассказывается о попах. Это вызвано, конечно, ненавистью народа к духовенству, презрением к нему. Однако можно предположить, что ненависть к попам была не сильнее, чем ненависть, например, к помещикам. Однако сказки о ловеласах-помещиках или одуроченных купцах не так смешны, как соответствующие сказки о попах.

По идее священник есть носитель каких-то очень высоких идеалов. Поэтому комическое уничтожение священника эффективнее, чем комическое уничтожение купца, чиновника или помещика.

Маски духовенства в обряде похорон усиливают комизм этих похорон.

Всем этим объясняется и сущность пародирования: оно сводится к обесмысливанию, выхолащиванию пародируемого явления; сущность изображаемого представляется как обесмысленный жест. Совершаются все жесты панихиды: кадит и поет поп, есть свечи, но все это без внутреннего смысла, есть жесты панихиды, но нет самой панихиды. Риза — рогожа, кадило — горшок, ладан — конский навоз, и мертвец совсем не мертв.

Такой природой комического объясняются и многие другие детали аграрных обрядовых празднеств.

Но смех может иметь и совершенно иной характер. Смех может быть не только жестоким и убийственным, а наоборот — он может оказать живительное действие. Выше говорилось, что смешным может быть только человек. Но эту же истину можно выразить иначе: смех возможен только там, где есть жизнь. Радость смеха есть радость жизни. По народному воззрению, смеху приписывается не только способность сопровождать жизнь, но и создавать, вызывать ее в самом буквальном смысле этого слова. Этим в фольклоре объясняется наличие особого, ритуального смеха.

Смех в фольклоре представляет собой очень интересную проблему²⁸. В сказке, как и в мифе, часто противопоставляются два мира — мир здешний и мир иной, находящийся за тридевять земель. Можно показать, что этот иной мир в исторической перспективе есть царство мертвых²⁹. Можно наблюдать, что в мировом фольклоре в этом ином царстве, в царстве мертвых, нельзя смеяться. Смех — исключительная принадлежность жизни, смерть и смех несовместимы. Если бы герой, проникший в царство мертвых, засмеялся, он был бы узан как живой и уничтожен; и таких сюжетов имеется довольно много. Обратное явление: появление к жизни, рождение у некоторых народов сопровождалось обязательным смехом окружающих. Так, в якутском фольклоре есть рассказ о двух шаманках. Они живут отдельно от людей и волшебным образом добывают себе мужей. Наконец, настает время родов. «Оба мужчины выбежали, двух белых жеребят убили, потом на прилавках две жеребьячих шкуры постлали для богини родов. Богиня родов по очереди у той и другой на прилавках каталась. Сильно вспотела богиня родов, умащенная маслом. И все смеясь, все смеясь, три ночи тут провела»³⁰. Богиня родов, о которой идет речь, это Ийехсит³¹. В приведенном мифе отражен якутский обряд. На третий день после родов собираются женщины для проводов богини Ийехсит от дома роженицы. Во время обрядовой трапезы одна из присутствующих начинает безудержно хохотать, что вызывает всеобщую радость, так как предвещает беременность и будущее рождение ребенка у смеющейся. В этом случае говорят: ее навестила Ийехсит (Ястремский, Образцы, 199).

При возникновении земледелия представления о жизнедательной силе смеха переносились в область аграрных культов. Сила смеха должна была обеспечить земле плодотворяющую силу, помочь ей в ее родах.

В римском весеннем обряде луперкалий над двумя юношами совершалось символическое убиение и воскрешение. Ножом, опущенным в жертвенную кровь, прикасались к их лбу — это означало убиение; затем кровь стиралась шерстью, и юноши, которые таким образом символически были возвращены к жизни, должны были смеяться³².

28 Подробнее об этом см.: Пропп В.Я. Ритуальный смех в фольклоре // Уч. зап. ЛГУ, 1939. № 46. С.151—174.

29 Подробнее см.: Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Гл.VIII. За тридевять земель. Л., 1946. С.260—277.

30 Якутский фольклор / Общая редакция М.П.Сергеева. М., 1936. С.132.

31 О ней см.: Ястремский С.В. Образцы народной литературы якутов // Труды комиссии по изучению Якутской АССР. Т.VII. Л., 1929. С.198—200.

32 Fehrlé E. Das Lachen im Glauben der Volker. Zeitschrift für Volkskunde. Neue Folge, Bd. II, 1930. S.3.

Если в сказках иногда говорится, что от улыбки царевны расцветают цветы, то эта поэтическая метафора когда-то имела самый буквальный смысл. Мы приведем только один пример. Когда Деметра, эллинская богиня плодородия и хлебных злаков, в поисках своей дочери, похищенной Аидом, погружается в траур и гнев, на земле прекращается всякое произрастание. Тогда ее рабыня Баубо (или, по другим версиям, Ямба) ее смешит, совершая заголение. Деметра смеется — и на земле все начинает цвести. Этот миф отражает реальную веру. При земледелии силу смеха пытались магически использовать в целях воздействия этой силы на растительный мир.

Если приведенные наблюдения верны, они помогут объяснить наличие смеха при обрядовом убийстве или обрядовых похоронах тех существ, которые во время русских аграрных праздников подвергались потоплению, растерзанию и сожжению.

Все это позволяет внести существенную поправку в теорию, что плач сопровождает смерть божества, а смех — его воскресение.

Когда в науке говорят «похороны масленицы» или в народе говорят «русалку хоронят», то эти выражения верны лишь отчасти, поскольку весь обряд имитирует похоронную процессию. Но хоронить можно только мертвого, в обряде же хоронимое существо не мертво, а живёт. Мы имеем не похороны, а предание смерти живого существа. На святках хоронят живого человека, который только представляется мертвым. То же происходит на масленицу и на Ивана Купалу. О масленице никогда не говорится, что она умерла. На Троицу уничтожают живую березку, а не высохшую. Исключение составляет Кострома. В песнях, сопровождающих этот обряд, иногда говорится, что Кострома умерла, но и эта смерть до некоторой степени носит условный и полукомический характер:

Она убита не убита,
Тафтою покрыта.

(Шейн, Великорус, № 1259).

В некоторых песнях Кострома изображается не мертвой, а гулящей, и если она мертва — она умерла от разгула.

На русском материале мы не имеем плача при похоронах и смеха при воскресении; мы не имеем их смешение: одни имитируют плач, другие одновременно скачут и смеются. Смех должен был обеспечить убиваемому возвращение к жизни, столь важное, как полагали, для обеспечения нового урожая. Смех имеет целью обеспечить убиваемому существу новую жизнь и новое воплощение. Он показывает, что смерть есть смерть, приводящая к новой жизни. В этом отношении такой смех напоминает так называемый сардонический смех античности. У древнейшего населения Сардинии, которое называлось *Sardi* или *Sardoni*, существовал обычай убивать стариков. Убивая стариков, громко смеялись. В этом и состоит пресловутый «сардонический» смех.

Это выражение в настоящее время стало синонимом выражения «жестокый», «злорадный» смех. На самом же деле смех при убивании превращает смерть в новое рождение.

Сюда же можно отнести и другие, известные из этнографии факты смеха при похоронах, а также внезапный переход от плача к смеху на радуницу. Смех на могилах в праздник всеобщего Воскресения, воскресения природы и воскресения божества, означает, что мертвые не умерли.

Единственный исследователь, заметивший значение смеха в описываемых нами обрядах, был Н.Румянцев, специально изучавший масленицу. Масленичные увеселения, как он полагал, «имели и одно общее назначение: вызвать как можно больше смеха, веселья, радости, повышенного настроения, а это, в свою очередь, тоже имело особое значение и назначение, носило магический характер.

Дело в том, что древние славяне (и другие народы) приписывали смеху особую магическую силу — способствовать поднятию и усилению производительных сил природы, тому же урожаю хлебов, трав, плодов, умножению животных и т.д. Верили, что, чем больше будет смеха и чем громче будет он, тем богаче будет природа в наступающем году, тем больше она народит и даст человеку продуктов питания»³³.

На основании более широкого изучения не только масленицы, но и других праздников аграрного цикла можно уточнить гипотезу Н.Румянцева. Магическое значение имело не всякое праздничное веселье, не всякий смех, а смех при растерзании или вообще умерщвлении куклы. Смех влиял на природу не непосредственно, а через воскресение умерщвленных антропоморфных олицетворений праздника, которые воскресали в травах и злаках, которые своей смертью и своим воскресением будто бы создавали урожай.

33 Румянцев Н. Масленица // Атеист. 1930. № 49. С.66—97.

ГЛАВА VII

ОБРЯДОВЫЕ ИГРИЩА И УВЕСЕЛЕНИЯ

Святочные вечерки. — Новогодние гадания. — Подблюдные песни. — Ряжение. — Шествие с козой. — Вождение кобылки. — Игра в быка. — Маскировка перемены пола. — Смысл ряжения. Обрядовый эротизм. — Игры, имитирующие свадьбу. — Шутки в святочную ночь. — Масленичные состязания: скачки, кулачные бои, взятие снежного городка. — Катание с гор, катание по улицам. — Качели. — Целовник. — Столбы. — Колодки. — Русальная неделя. — Обряд кумления. — Поверия о русалках. — Некоторые детали похороны Костромы и Ярилы. — Купальская ночь. — Очистительные обряды как конец празднеств

Сказанное о смехе облегчает изучение и понимание всякого рода праздничных игр и увеселений.

Эти увеселения многочисленны и разнообразны, мы рассмотрим только некоторые из них.

Каждый праздник отличался своими, характерными для него играми и увеселениями. Особенно веселым временем были святки и масленица. Изучение святочных увеселений показывает, что частично они состояли из игр и песен, которые могли исполняться в любое другое время, частично же из игр, которые имели место только во время святок. Первые условно можно назвать играми необрядовыми, вторые по своему происхождению, значению и бытовому применению обнаруживают обрядовый характер. Мы очень коротко остановимся на некоторых необрядовых играх и более подробно на играх обрядовых.

В старом русском деревенском быту широко были распространены «вечорки», «посиделки», или «беседы», т.е. сборища молодежи для игр, пения и плясок. Особым видом посиделок были «супрядки», собрания девушек для совместного прядения или других работ. На супрядки

вечерами приходили парни, и работа кончалась весельем. Летом посиделок не бывало. Они начинались с поздней осени, после того как были окончены работы на полях. На святках такие посиделки собирались повсеместно. В.И.Чичеров установил совершенно точно, что на таких посиделках собственно святочных песен никаких не было. Пелись игровые беседные песни, которые исполнялись и в другие сроки. Все эти песни носят веселый и насмешливый характер. Основная тема их — противопоставление молодости и старости. Молодость воспевается, старость высмеивается. Много песен есть о том, как, например, молодые не слушаются старших. Одна из таких песен состоит в том, что свекор и свекровь запрещают молодой идти на игрища; вместо этого они заставляют ее работать — сушить овин; но она его сжигает и все-таки уходит. В других поется, что на игрища не пускает молодую старый муж. Она уходит тайком, а когда возвращается, старый муж ее бьет. Все это изображается комически.

В эти дни особо остро и задорно проявляется социальная народная сатира. Есть ряд игровых и плясовых песен о духовенстве и о его отношении к любви. Попы запрещают любить, но их не слушают; есть и такие песни, в которых монахи или монахини, отбросив рясы, пускаются в пляс. Содержание песен сводится к насмешке над игуменом, который хочет постричь девушку в монахини. Но девушка отказывается:

Не мое бы дело к обедне ходить,
 Не мое бы дело молебны служить,
 Только мое бы дело скакать и плясать,
 Только мое бы дело игрища собирать.

(Шейн, Великорус, № 1064, 1065 и сл.)

Эти и подобные им песни исполнялись в любые сроки, но особенно популярны были на святках. Сатирическое отношение к духовенству переключается с игрой в «умруна», о которой говорилось выше.

Имело место и сатира на помещиков. С.В.Максимов сообщает о том, что на святках исполнялся драматический диалог о барине, который от своего разбитного слуги постепенно узнает, что он разорен; слуга говорит, что «все благополучно», только издох жеребец: он возил воду, чтобы тушить пожар, в доме сгорела его жена и т.д.¹ Этот сюжет был чрезвычайно популярен. Его исполняли как сказку, как песню и изображали драматически².

Как уже указывалось, специфически святочными песнями можно считать колядки и подблюдные песни. Колядки рассмотрены выше.

1 См.: Андреев Н.П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929, тип. 2014 I; С.В.Максимов. Нечистая, неведомая и крестная сила. С.304 и сл.; П.Н.Берков. Русская народная драма XVII—XX вв. С.58—59, 319—320.

2 Более подробное описание игр дает В.И.Чичеров в книге «Зимний период русского народного земледельческого календаря». С.166 и сл.

Чтобы получить более полную картину святочных увеселений, необходимо рассмотреть песни подблюдные.

Подблюдные песни составляют часть святочных гаданий. Трудно сказать, почему именно под Новый год гадание принимало такие широкие формы. В греческой и особенно римской античности гадания представляли собой государственное мероприятие. Жрецы в специальных храмах по различным признакам узнавали и сообщали волю богов. С этим гаданием русские гадания не имеют ничего общего, но совершенно несомненно, что у древних славян имелись кудесники, что гадания до некоторой степени были организованы и регламентированы и что в них верили. В русском крестьянском обиходе XIX в., когда было записано большинство гаданий, в них верили только молодые девушки в деревнях и частично в городах. А.С.Пушкин опоэтизировал русские девичьи гадания в «Евгении Онегине». Бывали случаи, что девушки от страха даже умирали, но в целом гадания скорее представляли собой новогоднюю забаву, чем обряд. Предметом гаданий был не урожай, а личная будущая судьба гадающих, главным образом успех или неуспех в любви.

Систематизация гаданий очень трудна. Классификация по темам или по предметам себя не оправдывает, равно как и классификация по срокам или по районам. Очень рациональную классификацию предложил В.Смирнов³. Он систематизировал 556 записей гаданий, сделанных в одной только Костромской губернии, и расположил гадания по методам их. В.Смирнов устанавливает рубрики гаданий сном, зрительными образами, жребием и другие. Не вдаваясь подробнее в терминологию, мы приведем несколько типов гаданий.

Один из них состоит в гаданиях сном. Вещим сном девушки верили и старались вызвать их искусственно. Так, на ночь, перед тем как лечь спать, обсыпали себя овсом, приговаривая: «Суженое—ряженое, приходи огород городить» (Смирнов, Народные гадания, № 262) или «приходи овес жать». Под подушку клали также ключ, кольцо или гребень — думая, что суженый во сне придет причесываться спрятанным гребнем. Кольцо и ключ — символы любви и брака. Другой способ состоял в гадании искусственно вызываемыми зрительными образами. Одна из записей гласит: «В пустой комнате, особенно в бане, ставят одно против другого два зеркала и, держа одно из них в руках, смотрят, не мигая, в другое, освещенное двумя свечами. При этом ставят на столе два прибора и при начале гадания говорят: “Суженый—ряженный, приди ко мне ужинать!” Это бывает в самую глухую полночь. При этом девица безуданно смотрит в зеркало до тех пор, пока не покажется какое-либо видение. Счастлива девица, если за-

³ Смирнов Вас. Народные гадания в Костромском крае. Очерк и тексты // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. XLI. Этнографический сборник. № 4. Кострома, 1927.

поют петухи в то время, когда сидит с нею суженый. Но если это скоро не случится, то суженый замучит ее до смерти» (Смирнов, Народные гадания, № 339).

Гадание слуховыми образами состоит в том, что прислушиваются к различным звукам и стараются их истолковать. «В святки, особенно под Новый год, ходят подслушивать под жилые окна и из услышанного в избе разговора судят о своей судьбе». Выходят из дома, втыкают в снег кол, вертят его и в скрипе пытаются услышать имя суженого. На перекрестках прислушиваются к звукам: не звенят ли бубенцы на дороге; с которой стороны будут слышны колокольчики, с той будет жених; прислушиваются также к лаю собак: хриплый лай означает, что муж будет старый; звук топора означает смерть.

Большинство гаданий основано на принципе жребия. Очень распространены были гадания по поведению кур и петухов, перед которыми рассыпали корм или клали какие-нибудь предметы, а затем следили, что они будут делать. Животные, по народному представлению, одарены вещим чутьем, способностью предчувствовать будущее; они указывают человеку его счастье и горе (Смирнов, Народные гадания, № 24). На полу раскладывают, например, кольцо как знак замужества, хлеб как знак зажиточности, уголь как знак бедности и мел как знак могилы, а в середину пускают с насеста курицу или петуха, и что первое попадает ей под клюв, по тому и судят о своей будущности. Или насыпают перед каждым гостем овес и пускают петуха, и к кому он подойдет, тому и пора замуж или жениться (Смирнов, Народные гадания, № 5—6).

К гаданию жребием относится также выливание растопленного воска или свинца в холодную воду. Воск застывает причудливыми формами, в которых пытались увидеть какие-нибудь определенные очертания и по ним судить о будущем. К этому же виду относится также бросание обуви за ворота. Куда покажет носок, туда девушка уйдет замуж.

Гадание с пением так называемых подблюдных песен может рассматриваться как игра, состоящая в том, что на стол ставилось блюдо с водой. Затем каждая из присутствующих отдавала какую-нибудь принадлежащую ей вещь — обычно кольцо. Эту вещь опускали в блюдо с водой, а сверху накрывали полотенцем, а затем пели коротенькие песни, сулящие ту или иную судьбу. Под песню вынималось кольцо. С девушкой, которой принадлежало кольцо, должно было сбыться то, о чем пелось в песне. Более десяти человек за один стол не садилась; жребий вынимал кто-либо из не участвующих в игре.

Подблюдные песни обладают значительным поэтическим интересом. В настоящее время известно более 200 текстов таких песен⁴. Они, как и все гадания, основаны на некоторой аналогии. На аналогии

4 Библиографию их см.: Смирнов Вас. Народные гадания в Костромском крае. С.35.

основаны загадки, и подблюдные песни очень близки к ним. Но на аналогии основан также мир художественных метафорических песен, в основе которых лежит параллелизм. Народное мышление в значительной степени есть мышление аналогиями. Если два явления обла- дают сходством, одно может рассматриваться как причина другого.

Подблюдные песни основаны на двучленном параллелизме; вто- рой член либо сообщается, и тогда разгадка очевидна, либо умалчи- вается, и тогда смысл песни еще нужно разгадать. Приведем образец полной формы:

Катилось зерно по бархату, слава.
Прикатилось зерно ко яхонту, слава.
Крупен жемчуг со яхонтом, слава.
Хорош жених со невестою³.

Обычно подблюдные песни имеют заключительную строфу вроде сле- дующей:

Кому вынется,
Тому сбудется,
Тому сбудется,
Не минуется —

в разных вариациях. Эта заключительная формула не имеет заклин- нательного характера, — подобного «ключу» заговоров («слова мои крепки и лепки» и пр.). Они означают не заклинание, а выражают веру в то, что загадываемое должно непременно сбыться. Кроме при- веденного конца, имеются и другие, вроде «кому поем, тому добро». Есть особый тип подблюдных песен, каждая строка которых прерыва- ется припевом «слава». Тип песен, включающих разгадку, довольно редок. Много чаще встречается другой тип: второй член параллели умалчивается. К этому типу принадлежит подблюдная песня, сообща- емая Пушкиным в «Евгении Онегине».

И вынулось колечко ей
Под песенку старинных дней:
*«Там мужички-то всё богаты,
Гребут лопатой серебро;
Кому поем, тому добро
И слава!»*

(«Евгений Онегин», гл. V, строфа VIII)

Что означает эта песня? Пушкин добавляет:

Но сулит утраты
Сей песни жалостный напев...

К этому месту Пушкин дал примечание: «Песня предрекает смерть». Но в Тульской губернии была записана аналогичная песня с иным толкованием:

За рекой мужики живут богатые,
Гребут жемчуг лопатами,
Кому вынется
Тому сбудется,
Не минуется.
Слава!

(Шейн, Великорус, № 1105)

П.В.Шейн указывает: «Означает богатство».

Таким образом, есть песни, которые могут иметь разное толкование. Темы подблюдных песен очень просты и не выходят за рамки патриархального быта. Хотя есть случаи, когда песня может иметь несколько разгадок, обычно образы расшифровываются в одном определенном смысле. Так, воробушек, сидящий на колышке и смотрящий в чужую сторону, означает отъезд на чужбину; сидящая девушка — продолжение девичества; корыто, накрытое другим корытом, — гроб; кот, зовущий кошку к себе на печь спать, — замужество, и т.д.

Типично святочным увеселением мы должны признать ряжение. Во многих случаях ряжение представляет собой бесхитростное увеселение, состоящее в том, чтобы изменить свой облик, сделать себя неузнаваемым и дурачить, веселить или пугать окружающих своим комическим видом.

Тем не менее толкование, которое дают ряжению некоторые этнографы, называя его «крестьянским маскарадом», ошибочно. Святочное ряжение — отнюдь не маскарад, а гораздо более сложное явление.

Мы не имеем ни одного полного описания ряжения, сделанного компетентным этнографом. Но есть множество всяческих беглых упоминаний, зарисовок очевидцев, которые дают возможность все же дать более или менее точную картину и объяснить ее. Мы рассмотрим сперва, кем наряжаются, а затем попытаемся установить, для чего наряжаются и что в маскированном виде делают.

✓Один вид масок — маски антропоморфные. В.В.Селиванов описывает этот вид ряжения следующим образом: «Наряженные ходят по избам и, сообразно принятым ими на себя личинам, говорят не своим голосом, шутят, острят и возбуждают непринужденные, иногда чуть не истерические порывы хохота. Войдя в избу и поприветствовав хозяев, наряженные поют и пляшут, и пляски эти своим безобразием и изобретательностью совершенно соответствуют нарядам» (Селиванов, Год русского земледельца, 129). В.В.Селиванов — помещик, и описывает это народное увеселение с презрением. Тем не менее описание точно. А.Архангельский сообщает из Пошехонского уезда Ярославской губернии: «Эти забавы бываю́т не только ночью, но и днем. Все девицы и молодые мужчины, холостые и женатые, наряжаются цыганами и цыганками, ходят в селе по всем домам ворожить на ладони и собирать яйца; или наряда́тся в красные мужские рубашки, возьму́т косы и грабли и отпра́вляются с песнями по соседним деревням, как будто во

время сенокоса⁶. Очень интересное описание дает Г.К.Завойко из Костромской губернии: «Рядятся стариками со страшными горбами, коновалами, шерстобитами, Петрушкой, разными пугалами в виде стариков, чертом — навязывая на голову кудели, чтобы быть хохлатым, косматым и вычернив рожу» (Завойко, В костромских лесах, 25).

Обобщая эти и другие случаи, можно видеть, что наряжаются лицами, не принадлежащими к кругу деревенской молодежи. Это, прежде всего, старики и старухи, старики с огромными бородами и мохнатые или горбатые; это, далее, различный пришлый люд, непохожий на своих деревенских жителей, — цыгане, шерстобиты, солдаты или Петрушка. Этим достигается комический эффект, усиливающийся необычным поведением или необычной одеждой: ряженые пляшут, кувыркаются, дурачатся, говорят писклявыми голосами. Комический эффект сопровождается эффектом запугивания. Надевали не только костюмы, но и маски. Изображение двух страшных масок бородатых стариков опубликовал А.А.Макаренко. Ряженые целыми ватагами ходили из избы в избы, иногда из деревни в деревню.

Эти антропоморфные маски, однако, не составляют еще главного. Люди маскировались животными, иногда водили животных с собой. Из этих животных прежде всего обращает на себя внимание коза. Маска козы чаще встречается у украинцев и белорусов, чем у великороссов. По установлению В.И.Чичерова она характерна для южной России и не встречается севернее Пошехонского уезда Ярославской губернии. Маска козы принадлежит к наиболее архаическим. Шествие с козой иногда сопровождало процессию колядующих. Оно подробно описано П.В.Шейном для Минской губернии. «Несколько молодых "хлопцев" собираются в какую-нибудь хату, преимущественно малосемейную, и здесь наряжают козу. Самого смышленного из "хлопцев" одевают в тулуп, вывороченный наизнанку; на ноги надевают другой тулуп, тоже вывороченный, и оба тулупа скрепляют у пояса веревкой, отчего, правда, скорей выходит подобие медведя, чем козы. Лицо этой козы вымазывают сажей, или надевается на него маска; на голову надевается особого устройства шапка, к которой прикреплены рога, сплетенные из лозы или соломы. К довершению наряда этому дается в руки упряжная дуга, на которую он садится верхом, — и коза готова» (Шейн, Материалы, т.1, ч.1, 89—90). Иногда козу ведет дед. Ему надевают на лицо маску из березовой коры. Дед дурачится, занимает хозяина веселым разговором, угощает его золой вместо табака и т.д. Дается представление. Коза под песню поворачивается

То на сей бочок,
То на той бочок —

⁶ Архангельский А. Село Давшино Ярославской губернии Пошехонского уезда // Этнографический сборник. Вып. II. СПб., 1854. С.37.

и т.д. В песне поется, что козу хотят бить. Под слова песни «ой ударил козыньку» один из толпы «ударяет по рогам козу, которая падает и лежит до тех пор, пока поющие не дойдут до слов “здорова устала”. Тут она вдруг встает, кланяется хозяину в ноги и начинает плясать» (Шейн, Материалы, т. I, ч. I, 90—98; ср.: Карский, Белорусы, III, 130—132). Внезапное умирание и воскресение козы несколько напоминает обряды со смертью и воскресением, но дело здесь все же не в этом. Мыслительная основа выясняется из сопровождающих это шествие песен. Песни содержат описание тех действий, которые производятся с козой. К концу поются следующие строки:

Где коза ходит,
Там жито родит,
Где коза хвостом,
Там жито кустом,
Где коза ногою,
Там жито жопою,
Где коза рогом,
Там жито стогом.

(Шейн, Материалы, т. I, ч. I, 91)

Эта песня записана множество раз и является типичной. Мыслительная основа ее довольно ясна. Козлу, начиная с античности, в земледельческих религиях приписывалась особая плодovitость и соответствующая ей сила. Здесь достаточно вспомнить козлоногих фавнов, покровителей лесов, полей и стад и посвященные им разгульные праздники римских луперкалий, которые совершались 5 декабря. Плодovitость и силу животных стараются передать земле. Между плодovitостью животных и плодородием земли существенной разницы не делали.

В русской науке были и другие объяснения этого обряда. Следуя А.Н.Веселовскому, Е.Ф.Карский полагает, что этот обряд восходит «к сатурским лицам языческих врумалий»; обряд унаследован из Древнего Рима при посредстве мимов-скоморохов. Эта точка зрения развивается путем подробного анализа песен о козе, причем, однако, допущено большое количество натяжек, которые ставят эту теорию под сомнение (Карский, Белорусы, III, 133). Х.Ящуржинский, видевший представление с козой на Украине, полагает, что это представление «есть символическое почитание скотьего бога Велеса». Мы не можем признать этот обряд ни заимствованным, ни исключительно русским. Он известен многим европейским народам и объясняется формами мышления, связанными с ранним земледелием.

Шествие с козой, как уже сказано, у великороссов было мало распространено и преобладало на Украине и в Белоруссии. У великороссов же преобладает обряд, предметом которого является не коза, а лошадь. В крестьянском обиходе этот обряд называется «кобылку водить». Игра эта когда-то была очень распространена. Упоминания «бесовской кобылки» в церковных поучениях довольно многочислен-

ны. Основание лошади составляют два парня. Передний держит в руках двухконечные вилы, к которым прикрепляется соломенная голова с ушами. Все это обтягивается попоной. На «лошадь» садится всадник, т.е. на плечи переднего садится мальчик (Чичеров, Зимний период, 197). Это описание типично для маски коня. «Над лошадью ребятам приходится много трудиться, чтобы приготовить ей, сверх покрывала, голову, похожую на лошадиную» (Максимов, Нечистая сила, 298—299).

Одна из наиболее полных записей этой игры была произведена Н.А.Добролюбовым. Он слышал рассказ от В.В.Лаврского, который неправильно истолковал эту игру как «проводы весны». Мы приводим запись Н.А.Добролюбова полностью. «В Лукояновском уезде (с.Петровка) в воскресенье после “Вознесеньева дня” совершается следующий обряд, называемый проводами весны. Двум мужикам кладут на плечи две длинные палки, по концам связанные. На голову накладывают им торпище (иначе полог) — полотно, в котором возят муку, скроенное особым образом и сшитое так, что середина его вдаётся вниз, а края делаются как бы ободком. Переднему дают в руки развилки (вилы с двумя зубьями), на которых воткнута кобылья голова. На голове этой привязан колокол. Заднему же привязывают сзади к поясу рученьку льна (пучок — измятый, но еще не мыканный): это хвост. Вся эта замысловатая фигура называется кобылой. Впереди идет человек, который ведет кобылу за веревку, привязанную к кобыльей голове. На ходу он подергивает веревочкой в разные стороны, колокол звонит, и мальчишки, бегущие вслед за кобылой, потешаются и прыгают. Позади собираются все жители села и чинно выступают провожать весну. Таким образом проходит процессия из одного конца села в другой, в ту сторону, где посеяно бывает озимое. При этом поют различные песни⁷. Вышедши за село, народ говорит: “Ну, давайте, братцы, обдирать кобылу”, и затем кобылью голову кидают в сторону, торпище с несущих сбрасывается, все окружают их, начинают играть хороводом. Иногда только, для общей потехи, остается льняной хвост на проказнике⁸. В данном случае обряд перенесен на весну. Мы имеем здесь ассимиляцию обряда вождения кобылки с обрядом растерзания чучела на озимом поле, описанном нами выше.

Распространенность игры с лошадью В.И.Чичеров объясняет тем значением, которое лошадь имела в хозяйстве земледельца: «Лошадь была незаменимой и важной силой в его хозяйстве». Обряды с лошадью совершались, по его мнению, «с целью оберечь лошадь от несчастья» (Чичеров, Зимний период, 199—200). Это предположение В.И.Чичерова не подтверждается.

7 К сожалению, их не помнит В.В.Л(аврский), от которого я слышал об этом обряде [прим. Н.А.Добролюбова. — В.Л.].

8 Егоров Б.Ф. Н.А.Добролюбов — собиратель и исследователь народного творчества Нижегородской губернии. Горький, 1956. С.95—96.

Во многих случаях никаких признаков обрядовых действий нет, и игры представляют собой простое увеселение. Так, например, всадник изображает цыгана и продает лошадь. При этом он говорит поцыгански, назначает цену, и все смеются (запись Чичерова; см.: Зимний период, 199). Игра может быть использована также как представление сатирическое. Такой случай записан, правда, не на святках, а на масленицу, но это не меняет сущности дела. Всадник наряжен писарем. «Верхом на лошади, сделанной из палки, он разъезжал с бумагой в руках и “смешно больно набирал да складно” про господ, про бурмистров и прочих притеснителей, к злобе тут же стоявшей “барони”»⁹. Этот случай сам по себе очень интересен и показателен, но он не объясняет исконного смысла игры. Прямых данных для такого объяснения (как это имеется для объяснения вождения козы) у нас нет, но возможно, что упорное сопротивление игре с «бесовской кобылкой» со стороны духовенства и правительства объясняется такими сторонами этой игры, которые этнографам мало известны. Не совсем обычный случай обряда «вождения кобылки» для Костромской губернии дает Г.К.Завойко. Кобылу, как и всегда, изображают два парня, накрытые пологом. Верхом сидит парень. На лошадь накладывают узду, обвешивают ее бубенчиками. Парни пихают под лошадь девок — «девками кормят лошадь». Лошадь продают. «Лошадь в это время поваливается», т.е. как бы падает мертвой, как это происходит с козой. Купец, купивший лошадь, обращается к седоку: «Надо, бат, вылечить ее; ты, бат, знаешь молитвы, — вылечи!» Седок читает «молитву», которая состоит из неприличнейших стихов. Лошадь встает, и новый хозяин ее уводит (Завойко, В костромских лесах, 25). В этом случае игра вождения кобылки сопровождается вольностями, которые встречаются и в других играх с масками животных и которые, как мы увидим, имели определенное обрядовое значение. Описание Г.К.Завойко, хотя оно дает необычную форму игры, подтверждается некоторыми другими материалами. Так, например, игра в кобылу может состоять в том, что хозяин табуна продает кобыл, т.е. девок. Покупатель осматривает девок так, как осматривают кобыл при их покупке (Максимов, Нечистая сила, 297—298). Описание этой игры содержится в послании девяти священников из Нижнего Новгорода в 1636 г. Московскому патриарху Иосафу, приведенном В.Мансиккой¹⁰.

Чем объясняется подобный характер игры, можно будет сказать только после того, как будут рассмотрены другие подобные же игры.

Другим животным, в которое рядились во время святков, был бык. Быка обычно изображали не двое, а один человек. Парень, наряженный быком, держит под покрывалом большой глиняный горшок с

9 Огурцов Н. Масленица в Пошехонском уезде // Этнографическое обозрение, 1909. № 1. С.71.

10 Mansikka V. Die Religion der Ostslawen. Helsinki, 1922. S.236.

настоящими бычьими рогами. Одна из форм игры состоит в том, «чтобы бодать девок, и притом бодать так, чтобы было не только больно, но и стыдно. Как водится, девки поднимают крик и визг, после чего быка убивают: один из парней бьет поленом по горшку, горшок разлетается, бык падает, и его уносят» (Максимов, Нечистая сила, 298).

По поводу маски быка высказывалось предположение, что она, как и маска козы, восходит к культу Диониса, которому были посвящены козел и бык. По этому поводу В.И.Чичеров замечает: «...это еще не дает достаточных оснований для уподобления русского святочного быка изображению Диониса. Отражение культа в аграрном обряде известно у многих народов, нередко не связанных друг с другом преемственностью культурно-исторических отношений. Что касается русской святочной маски быка, то нет никаких данных для возведения ее к греко-римскому мифу; истоки ее правильнее будет искать в верованиях славян и их предков» (Чичеров, Зимний период, 200). Такое мнение мы должны признать правильным, равно как и другое установление В.И.Чичерова. «Маска быка — одна из древнейших — в действиях играющих осмысливается как маска эротической игры, несомненно восходящей к культу плодородия. В “игре в быка” эротические мотивы, может быть, исконные в ней, сохраняются обычно с большей отчетливостью, чем в других играх звериных масок» (там же, 200). Раньше, чем дать окончательное объяснение этой игры, надо рассмотреть другие игры. Одно, во всяком случае, более или менее ясно или вероятно, что цель этих игр состояла в том, чтобы вызвать плодородие и плодовитость.

Если маски козы, лошади и быка могут объясняться тем, что им приписывалась особая сила плодовитости, то другие животные были популярны потому, что подражание им вызывало смех. Сюда относятся, например, журавль с его длинной шеей и длинным клювом, медведь, повадкам которого подражали ряженые, кудахтающие куры и т.д. «И как иным придет в голову нарядиться! Многие даже боятся глядеть на ряженых. Кто наденет страшную маску, а на подболочку — белую, длинную с длинными рукавами рубашку, другие принимают вид разных животных: баранов, коз, медведей, волков, обезьян, лисиц, журавлей»¹¹.

Кроме приведенных видов маскировки, имелся еще один, приво-
дивший в особое негодование церковные и светские власти и состоя-
щий в том, что мужчины рядились женщинами, а женщины мужчи-
нами. Обычай этот был чрезвычайно распространен во всей Европе
начиная с античности. Он труднообъясним, и полной ясности в его
значении и смысле нет до сих пор. Обычное объяснение сводится к

¹¹ Архангельский А. Село Давшино Ярославской губернии Пошехонского уезда // Этнографический сборник. Вып. II. 1854. С.37.

тому, что этим достигалась неузнаваемость. Так объясняет это С.В.Максимов: переодевались главным образом парни из чужих деревень, чтобы быть неузнанными (Максимов, Нечистая сила, 293—294). С.В.Максимов утверждает, что парни, одетые девками, позволяют за собой ухаживать, а затем высмеивают таких донжуанов из соседней деревни, одурачивают их. Но это не объясняет обоюдной маскировки. Обычай этот почти не описан. П.С.Ефименко сообщает из Пинежского уезда Архангельской губернии: «В святки переряживаются. Этот обычай состоит в том, что делаются шуликонами, т.е. мужчины меняются одеждой своей с женщинами, а женщины с мужчинами» (Ефименко, Материалы, I, 138). Слово «шуликоны» нас займет ниже, пока нас интересует самый факт переряживания. Факт этот упоминается довольно часто, но нет таких подробных описаний, которые позволили бы дать правдоподобное объяснение; ясно, во всяком случае, что это переряживание имело эротическую подкладку. Некоторые этнографы об этом говорят очень определенно. Так, С.В.Максимов, описывая такое переряживание, при котором мужчина и женщина дурачат друг друга, прибавляет: «Справедливость требует, однако, заметить, что интриги подобного рода далеко не всегда отличаются скромностью» (Максимов, Нечистая сила, 294). При таких забавах детей вытаскивали из избы, «чтобы вольнее было».

О характере этого обычая можно судить по некоторым памятникам учительной литературы. В Кормчей книге под 1282 г. значится: святые мужи «не повелевают моужем облачатися в женские ризы, ни женам в моужьския, еже творят на праздньики Дионисовы пляшуще, ни лицъ же косматых възлагати на ся, ни козлих, ни сутоурьских» (Калинский, Месяцеслов, 345).

А.Н.Веселовский указывает на постановление Трулльского Собора (VII в.), где имеются аналогичные запрещения (Веселовский, Разыскания, VII, 97). В Стоглаве запрещение переодеваться мужчинам в женщин и наоборот выражено следующими словами: «Такоже мужем и отроком женским одеянием не украшаться, ниже просто женская одеяния носить, ни женам в мужская одеяния облачатися, но комуждо подобная своя одеяния имети» (Стоглав, 185—186). Запрещение это стоит в ряду запретов игр «на смех и на блуд воставляюща многих».

Во всем этом есть несколько условная литературная форма, поучения переписываются из века в век, но это не могло бы иметь места, если бы за этим не стояла действительность.

Мы рассмотрели имеющиеся маски каждую в отдельности. Это показало нам, как маскируются, но от этого стерлась общая картина увеселений. Маскировка в различные костюмы, в животных, мужчин и женщин и наоборот всегда образует пестрый комплекс. Этот комплекс нам теперь следует рассмотреть и присмотреться поближе к самим играм.

Хождение ряженных представляло собой процессию. И.М.Снегирев видел подобную процессию в Тихвине. «В Тихвине о святках снаряжается большая лодка, которая ставится на несколько саней и по улицам везется множеством лошадей, на коих сидят верхом окрутники [т.е. маскированные. — В.П.] Сию лодку занимают под разноцветными флагами святочники в разных личинах и нарядах: они там называются то окрутниками, то кудесниками, то куликами и щеголями. Во время поезда они поют, играют на разных инструментах и выкидывают разные штуки. Толпа народа провожает их, а зажиточные граждане потчуют их вином и кушаньем» (Снегирев, Русские народные праздники, вып. 2, 33—34). П.С.Ефименко, описывая различные увеселения, добавляет: «Кроме того, маскируются иные: надевают звериные шкуры, лицо свое марают сажею, представляют живые чучелы: быков, коров, лошадей и т.п.» «Масок не носят, <...> так как надеть маску — значит одеть лицо черта» (Ефименко, Материалы, ч. I, 138). А.А.Макаренко видел в Сибири следующее: «Вечером [1-го янв. — В.П.] лица обоюго пола, от мала до велика, “машкаруются”, т.е. маскируются, кто во что горазд, и посещают избы или “бегают нарядчиками”, с целью потешить хозяев» (Макаренко, Сибирский народный календарь, 47—48). С.В.Максимов дает свободное описание из материалов нескольких корреспондентов: «Еще загодя парни готовят самодельные маски, бороды из льна и шутовские костюмы, состоящие из самых худых зипунов, вывороченных шерстью наружу, полушубков и пр. В сумерки желающие рядиться собираются к кому-либо в хату и одеваются кто цыганом, кто старым дедом, кто уродом-горбачом. При этом почти всегда устраивают кобылу, т.е. вяжут из соломы чучело, немного похожее на лошадь, которую затем должны нести 4 парня. Когда все оделись, отправляются по деревне с песнями и криком. Впереди всех едет верхом на горбатой кобыле старичок с предлинной бородой. <...> За ним ведут на веревке медведя цыган и солдат, а затем уже следует целая толпа ряженных парней и подростков» (Максимов, Нечистая сила, 327—328). Толпа врывается в дома, здесь поют, пляшут, предлагают гадать, получают деньги, бражничают. В этих описаниях бросается в глаза одна деталь: в Тихвине маскированных называют «окрутники» и «кудесники». В Архангельской области их называют «шуликонами», в Сибири «нарядчиками». Д.К.Зеленин приводит еще названия «хухольники» и «халявы» (Volkskunde, 355). Этимология этих слов далеко не во всем ясна. Наиболее ясно значение слова «кудесники», которое означает 'колдун'¹². Остальные обозначают некую ближе не определенную нечисть. «Халява», по Далю, есть бранное слово, обозначающее «неряха», «растрепан», «неопрятная». Оно, по-видимому, употреблено в таком же смысле, в каком «нечистый» есть иносказание черта. Слова «шуликон» и «хухольник» Даль не объясняет; дает их значение «окрутник, свя-

12 Подробно см.: Веселовский А.Н. Румынские, славянские и греческие коляды. С.208.

точный переряженик, рожа, харя, маска». Ношение масок рассматривается как нечто греховное и нечистое, но придающее человеку какую-то силу, превращающее его в кудесника, колдуна. Надевая маску, человек как бы сбрасывал с себя человеческий облик. Маске соответствовало чернение лица сажей, также очень часто засвидетельствованное. Этим человек ставил себя вне рамок того, что в человеческом обществе принято. Об этом правильно говорит В.И.Чичеров: «Изменение внешности участников игр ставило их вне сложившихся в новое время норм поведения. Ряженные в ряде случаев оказывались хранителями архаических элементов новогодних обрядов, пережиточных форм поведения, исключаящего обычное в повседневном быту понятие “допустимого” и “пристойного»» (Чичеров, Зимний период, 194). Запреты маскирования в России встречаются с XI в. Уже в проповедях Луки Жидяты можно встретить выпады против «москোলудства», т.е. переряживания (Сумцов, Культурные переживания, 133).

Какой же смысл был в том, чтобы путем маскирования в облик животного ставить себя вне рамок общественной морали? Дело, по видимому, в том, что маска дает свободу таким действиям, которые в иное время и без масок воспринимались бы как распущенность, разнузданность. Несомненно, что эта разнузданность имела место, но, чтобы ее объяснить, надо рассмотреть другие игрища и увеселения святочного периода. Это объяснит нам также, почему ряженные рассматривались как кудесники, которым присуща колдовская сила, в чем эта сила состояла и как она применялась.

Ряжение сопровождалось играми. Выше мы рассмотрели некоторые игры и увеселения, которые имели место на святках, но имелись и другие сроки. Теперь необходимо рассмотреть те игры, которые были типичны для святок и в другое время не проводились. Выше (глава I) уже была рассмотрена одна из таких игр — игра в похороны. Собственно святочные игры были почти исключительно достоянием холостой молодежи. Игры эти носили очень специфический характер. Маскирование способствовало различным вольностям. Изучение святочных игр показывает, что такой характер их некогда имел обрядовое значение, что неоднократно отмечалось собирателями и исследователями, но не всегда правильно понималось. Так, например, С.В.Максимов пишет: «Игрища в огромном большинстве случаев поражают наблюдателя грубостью нравов, так что отцы церкви не напрасно называли их “бесовскими”... Добрая половина игрищ, сама по себе, составляет остаток варварства, поражающий стороннего наблюдателя своим откровенным цинизмом» (Максимов, Нечистая сила, 297). Далее он дает описание некоторых игр, но прибавляет, что в описании их «мы должны были опустить наиболее циничные пассажи».

Слова «варварство» и «цинизм» выражают возмущение автора, но они ничего не объясняют. Изучение подобных игр показывает, что

эротический характер их имел обрядовое значение. Это значение забыто, но соответствующие игрища оставались и производили впечатление какой-то особой распушенности, будто бы свойственной русской деревне. Такой взгляд ошибочен во всех отношениях. Подобные обряды и игры были известны во всей Европе, имели они место и в античности. Совершались они только по определенным праздникам. Б.Л.Богаевский в своей книге «Земледельческая религия Афин» устанавливает, что земля представлялась в сознании греков как женский организм: «Изменения, происходившие в земле, в результате которых земледелец получал урожай, он рассматривал как явление женского организма земли. Земледелец понимал урожай как рождение разрешившейся от бремени земли и видел в нем характерное и важное явление. Внимание греческого земледельца, как и земледельца любой страны, привлекали прежде всего производительные силы земли» (Богаевский, Земледельческая религия Афин, 19). Такое понимание ясно и в русском выражении «мать сыра земля». Выражение это понималось не метафорически, а буквально. Но материнство, роды являются не сами собой, а обуславливаются совершенно определенными действиями. Если нет стыда в материнстве, то нет стыда и в том, чем материнство обусловлено.

Мы уже видели, что плодovitость животных в шествии с козой пытались путем совершения обрядов, которым приписывалось заклинательное значение, передать земле. То же мышление приводит к представлению, что человеческая плодovitость и плодородие земли стоят в самой тесной связи. О том, как силу земли через посредство растений пытались использовать для рождаемости, мы говорили при рассмотрении некоторых масленичных и троичных обрядов. Но еще сильнее выражена обратная связь: человеческая плодovitость и все, что с ней связано, стимулирует силы земли и заставит ее дать урожай. Если прибавить к этому то, что говорилось выше о смехе, мы получаем объяснение, почему соответствующие игры или непристойные выходки сопровождалась безудержным смехом, производились в периоды земледельческого календаря, когда земля после зимнего сна вновь пробуждалась к жизни.

В этой связи можно вновь напомнить о мифе о Деметре и Персефоне. Когда богиня земледелия Деметра погружается в траур из-за потери дочери, похищенной Аидом, ее рабыня Баубо смешит ее, совершая акт заголения. Богиня смеется, и земля вновь расцветает. Такое же значение, как жест, при котором внимание обращается на то, что обычно скрыто, имело пение непристойных песен, шутки и сквернословие. По этому поводу Б.Л.Богаевский пишет: «Для того чтобы придать земле необходимое плодородие и отогнать от нее злые влияния, греческие земледельцы пользовались земледельческим сквернословием и прибегали к помощи земледельческого заголения и обнажения» (там же, 57).

К такому же выводу приходят и другие исследователи, изучающие европейские материалы. «Несправедливо было бы, — говорит Д. Фрэзер, — и неправильно рассматривать эти оргии как простой разгул разнузданной страсти». Подобные действия считали «существенно важными для плодородия земли и благополучия человека» (Фрэзер, Золотая ветвь, I, 163). «Люди, совершавшие эти церемонии, не делали в своем сознании разделения между растениями и животными. Напротив, они обычно верили, что связь между животной и растительной жизнью еще более тесна, чем это есть на самом деле. Вот почему они сочетали часто инсценировку возрождения растений с соединением, реальным или мимическим, двух полов, призванным оказать благотворное влияние на размножение плодов, скота и людей» (там же, III, 39).

В свете изложенного мы кратко рассмотрим некоторые относящиеся сюда материалы. [С.В. Максимов сообщает об игре «в кузнеца», которая состояла в том, что парень, изображавший кузнеца, полуголый, в одних портках, с нарисованными на теле пуговицами, хвастает, что он умеет «старых на молодых переделывать». Ряженный старик уходит под полог, изображавший нечто вроде наковальни, сбрасывает маску старика и выходит оттуда подростком. «Интерес игры состоит в том, чтобы при каждом ударе у кузнеца сваливались портки и он оставался совершенно обнаженным». Когда кузнец всех «стариков» переделает на молодых, он обращается к девушкам, предлагая им что-нибудь сковать, заказать. Девушки расплачиваются поцелуями, а кузнец старается при этом вымазать их сажей (Максимов, Нечистая сила, 299). Из других источников мы знаем, что кузнечные мехи изображал человек, лежащий на спине. Когда кузнец «ковал», его помощник брал лежащего за ноги и двигал ими взад и вперед, как бы надувая мехи. Исконный характер подобных игр объясняет, почему на святках пелось столько песен о любви и почему в этих песнях высмеивались старики и восхвалялась молодость.

Большое количество игр носит свадебный характер. Подобно тому как есть игры, имитирующие похороны, есть игры, имитирующие свадьбу и бракосочетание. «Во время святков каждый вечер раздаются в том доме, где бывает посиделка девиц, громкий смех, крик, шум, песни, идет скачка, т.е. пляска. В этом проходит целый вечер, без умолку, до 4 часов за полночь. При крике свадебных песен, при стуке и топоте скачущих... разыгрываются свадьбы, в которых молодец женится на девице или женщине, а нередко женщины и девицы между собой или на молодых»¹³. Игры, прямо или косвенно связанные с свадебным обрядом, довольно многочисленны. Одна из них называется «Пелепелка». Игра эта состоит в том, что парень подходит к девушке

13 Архангельский А. Село Давшино Ярославской губернии Пошехонского уезда / Этнографический сборник. Вып. II. 1854. С. 36.

и ударяет ее по плечу; девка и парень кланяются друг другу и расходятся по местам. Удар по плечу — символический знак женитьбы в великорусских играх¹⁴. С.В.Максимов описывает «игру в блины». Парень держит хлебную лопату, другой выводит девушку на середину избы, поворачивает ее спиной к первому, тот хлопает ее по спине лопатой. Это называется «печь блины» (Максимов, Нечистая сила, 298). По наблюдением В.И.Чичерова, «святочное “жениханье”, “женильба”, “свадьба”, разыгрываемые в одной игре или путем комбинаций нескольких игр и песен, занимают видное место в русском новогоднем игрище, являются его типовой чертой» (Чичеров, Зимний период, 192). Наиболее полно описана игра, называемая «Женильба Герешки». Игра эта исполняется только во время святок. Она представляет свадьбу нескольких пар. Двое пожилых мужчин и женщин, изображающих родителей или посаженных отца и мать, одну за другой благословляют пары на брак. Участвуют до 10 пар. Молодые садятся за стол, и начинается обильное угощение, которое переходит в разгул. Нареченные мужья провожают своих нареченных жен домой. Тяжелые драмы бывают последствием таких игр (Шейн, Материалы, т.1, ч.1, 99 и сл.). Тем не менее игры эти были распространены и, как свидетельствует П.В.Шейн, до некоторой степени считались необходимыми. Подобно тому как игра в «умруна» сопровождалась социальной сатирой, направленной против духовенства, на свадебных играх мишенью насмешек делался барин. «Игра в барина» состояла в том, что желающие пожениться пары спрашивают разрешение у барина. Лицо, игравшее барина, изображалось толстяком, с чубуком в руке и т.д. Около него увивается казачок. Парень спрашивает у барина разрешения жениться; к барину подводят девку. «Как только девушку подведут к барину, с него как рукой снимет прежнюю апатию и сонливость: он делается необыкновенно подвижен, оживлен, рассыпается мелким бесом и то лезет целовать и обнимать девушку, то делает полные непристойности жесты» (Максимов, Нечистая сила, 302). Девушке помогает кучер, она увертывается от барина. Так продолжается, пока все не переженятся.)

По поводу свадебных святочных игр В.И.Чичеров пишет: «Повсеместное распространение свадебных игр в русском новогоднем обряде свидетельствует об исконности темы брака на святочном игрище и может быть понято как позднее видоизменение обычных в период зимнего солнцеворота эротических игр и половых общений, упоминавшихся еще Стоглавом в связи с “бесовскими песнями и пляснями”, во время которых “бывает отрокам осквернение и девкам расление”» (Чичеров, Зимний период, 193).

Мы увидим, что обрядовый эротизм свойствен не только святочным играм, но и другим, в особенности троичным.

14 [П.Н.Рыбников]. Песни. Т.Ш. М., 1909. С.136.

Конец святочных игрищ состоял в том, что молодые парни ночью ходили по деревням и творили шуточные бесчинства. Объектом этих шалостей чаще всего были мирно спящие крестьяне, над которыми проделывались всевозможные шутки. Одна из таких шуток состояла, например, в том, что разводили конский навоз в жиже, затем к кому-нибудь из крестьян стучали в окно или в дверь, и когда хозяин высовывал голову, другой парень макал в жижу метлу и проезжался ею по лицу хозяина.

Такие шутки проделывались преимущественно над теми, кого в деревне недолюбливали. У таких хозяев заваливали ворота так, что их нельзя было открыть, лили воду в печную трубу с крыши или забивали ее сеном и льдом, так что печь начинала дымить, и т.д.¹⁵

Самым веселым праздником в году, когда веселились все, от мала до стара, была масленица. «Все радуется, все хохочет»¹⁶.

Масленичные игры в целом носят несколько иной характер, чем игры святочные. Правда, кое-где на масленицу рядились, но это ряжение явно перенесено со святок, носит случайный характер, записано редко и для масленицы не характерно. Ряженные могли сопровождать процессию встречи и проводов масленицы и тем увеличивали всеобщее веселье. Для масленицы характерно другое. Можно заметить, что некоторая часть масленичных игр носит характер состязаний, чего совершенно нет на святках.

Одной из масленичных забав были конские ристалища. В русской деревне, где крестьянские лошади были худые и на бескормице едва справлялись с работой, конские бега или скачки были распространены мало, но и они все же имелись. Такие скачки устраивались, например, в Сибири. «Днем устраиваются конские бега. Всадники верхом на "бегунцах" (скаковых лошадях); зрители не остаются безучастными к конским ристалищам и примазывают свои гроши на ту или иную масть "бегунца". На улице царит оживление» (Макаренко, Сибирский народный календарь, 47). А.А.Макаренко сообщает также, что в дни масленицы мальчики ездят верхом на однолетних или двухгодовалых жеребятках; взрослые обучают табунных лошадей и устраивают конские бега. Он сообщает также о случае, когда верховой состязался с бегуном, и бегун это состязание выиграл — он бежал быстрее, чем всадник на лошади.

Конские бега (точнее — скачки) на масленицу — увеселение не столько крестьян, сколько богатых. В старину это было преимущественно городское увеселение. Такие бега засвидетельствованы в Москве для XV в. Амброджо Контарини, венецианский дипломат, в 1473 г.

15 Дилакторский П.А. Святочные шалости в Пельшемской волости Кадниковского уезда // Этнографическое обозрение. 1898. № 4. С.133—135.

16 Шукин Н.С. Народные увеселения Иркутской губернии // Записки Русского географического общества по отделению этнографии. Т.2. 1869. С.382—389.

видел во время масленицы конские ристалища и другие увеселения на Москве—реке (Снегирев, Русские престонародные праздники, вып.2, 122). Конские ристалища были более распространены в Западной Европе, чем в России. Очень подробное описание таких бегов в Риме, когда лошадей заставляли скакать взапуски без всадников, дает Гёте в своем «Путешествии в Италию».

Чем объяснить этот обычай? Д.К.Зеленин думает, что в этом обычае можно усмотреть остаток тризны (Volkskunde, 382). Этого взгляда придерживался еще Всеволод Миллер. Он пересказывает описание, сделанное Гёте, и прибавляет: «Для объяснения этого конского ристания можно указать на уже упомянутые нами римские бега (equigia), справлявшиеся в честь рождения Марса, а также на известный многим народам обычай сопровождать культ покойников конской скачкой. Этот обычай был известен в Древней Греции и Италии, и до сих пор в ходу на Кавказе, например у осетин. Вероятно, и у римлян первые бега (27 II) имели такой же смысл, т.е. поминального обряда, а вторые (14 III) были в честь родившегося нового Марса — солнца» (Миллер, Русская масленица, 16). Предположение Вс.Миллера, повторенное Д.К.Зелениным, не может быть полностью доказано. Но оно очень вероятно и подтверждает наблюдения, что аграрные праздники частично имели когда-то поминальный характер.

Другим видом масленичного увеселения были кулачные бои. «Издревле известные в России борьба и кулачный бой составляли одну из любимых забав народных, особенно в Сырную неделю: на улицах и на реке бьются сам на сам или один на один. Это стеной бой, стена на стенку» (Снегирев, вып.2, 126—127). Они могли проходить в любое время и составляли излюбленное масленичное развлечение. Некоторые исследователи усматривали в масленичных кулачных боях остаток тризны. Известно, что в тризну входили кулачные бои. Обратный случай не обязательно правилен: не всякий кулачный бой непременно есть остаток тризны. Тем не менее взгляд, что масленичные кулачные бои представляют собой остаток тризны, не может быть вполне отвергнут. Он вяжется с тем, что масленичные блины, как мы видели, представляют собой совершенно очевидную поминальную еду. Д.К.Зеленин считает, что кулачные бои вообще представляют собой пережиток тризны. «В кулачных боях мы усматриваем воспоминание о древней тризне, которая состояла в состязаниях на могиле умершего («драться по мертвецу»). До сих пор сохранилась некоторая связь кулачных боев с поминальными днями, как, например, с масленицей или с Троицей» (Volkskunde, 352).

Необходимо коротко остановиться на игре «взятие снежного городка». В настоящее время она хорошо описана и изучена. «В Пензенской и Симбирской губерниях, в субботу на масленице, крестьянские ребята строят на реке из снега род городка с башнями и двумя воротами, между коими находится прорубь. Игра начинается так:

ребята разделяются на две партии — на конницу, которая осаждает городок, и на пехоту, которая защищает его. Устроаясь в боевом порядке, конные, по данному знаку, пускаются во всю прыть на взятие городка, где пешие, вооруженные помелами и метлами, стараются маханием испугать лошадей, чтобы не допустить к городку. Но некоторые из конных, невзирая на сопротивление, прорываются сквозь пехоту и на всем скаку въезжают в ворота снежной крепости, что и значит взять городок. Победителя купают в проруби». Следует всеобщее взаимное угощение всех играющих, и этим заканчивается масленица (Снегирев, Русские простонародные праздники, вып.2, 132—133). А.А.Макаренко дает описание, по которому видно, что всадники перескакивают стену поодиночке. Одиночный всадник изображен на картине В.И.Сурикова «Взятие снежного городка» (1891). По этой картине видно, с каким азартом к игре относились как играющие, так и зрители.

Попытку объяснить эту игру сделал Вс. Миллер. Он полагает, что «снежный городок представляет собой зиму, которую изгоняют или разрушают силы весны» (Миллер, Русская масленица, 32). Это объяснение в советское время повторил Н.Румянцев, который идет еще гораздо дальше Вс. Миллера. «Под этой игрой скрывается в измененном виде былой славянско-языческий масленичный обряд разбрасывания, разметания снежного холма или городка с целью таким путем вызвать и ускорить ломку льда на реках и таянья снега, снежных сугробов на земле, причем купанье кого-либо при этом имело целью способствовать разливам рек и обеспечению полей и лугов дождями весной и летом» (Миллер, Русская масленица, 99). Такое объяснение представляется нам искусственным. В этой игре совершенно ясен характер состязания. Это бой, сражение двух партий. Что здесь дело не в снеге, видно по тому, что аналогичные игры имеются в Западной Европе, но там ко времени карнавала снега нет, и играющие борются за какие-нибудь постройки.

Иной характер носит другая забава — катание с гор на санках или на бычьих кожах, или на дощечках, которым придается приблизительная форма лыж. Это увеселение не связано ни с какими формами состязания или борьбы. Вместе с тем, однако, это и не простое катание, которое могло практиковаться молодежью и детьми в течение всей зимы. Масленичное катание отличается тем, что в этот день катались молодожены и что в этом состоял весь смысл увеселения. Время от 6 января до масленицы в старой деревне было брачным сезоном. В XV столетии январь и февраль иногда прямо назывались свадебными. Пары, которые в этом году поженились, должны были теперь на глазах у всего населения деревни вместе скатиться с горы. П.В.Шейн описывает такое катание в Пинежском уезде следующим образом: к горам подвозятся сани, где «всегда в это время много мужиков и более холостых, которые по приходе молодого кричат:

“Молоду (такого-то) на горку”. Она, услышав приглашение, выходит из саней и, поклонившись на ту и другую сторону в пояс, идет к ожидающему ее мужу, непрерывно кланяясь, а зашедши на горку и еще отмерив в одну сторону три низких поклона и севши к супругу на колени, целует его два или три раза; но стоящие тут зеваки, не довольствуясь такою малою любезностью новобрачных, держат санки, говоря: “еще, еще раз подмажь, ходче пойдет”, и заставляют ее таким образом целовать 10 раз и более, и тогда только спускают их катиться. Скатившись, молодая опять целует мужа один раз». Все молодые пары деревни должны скатиться по одному разу (Шейн, Великорус, 334). Это случай не единичный, а типичный. Сходную картину в Пинежском уезде наблюдал П.С.Ефименко. Окружающие считают поцелуи. Это называется «солить рыжики на пост» (Ефименко, Материалы, I, 140). При катанье иногда гадают: «До наших дней не дошел обычай лучшим пряхам в семье кататься с гор на донцах, причем у той, которая дальше прокатится, думали, будет самый лучший лен» (Зернова, Материалы, 19). Д.К.Зеленин полагает, что самое катание было магическим обрядом «на лен и коноплю» (Volkskunde, 354). Вернее будет предположить, что такое гадание только приурочено к катанию, так же как на Ивана Купалу оно приурочено к прыганью через огонь: кто выше прыгнет, у того лен будет выше. Смысл же его состоял в некотором возвеличении новобрачных, в окружении их некоторым общественным вниманием.

Такое предположение подтверждается изучением катания на запряженных санях по улицам. Катание по улицам есть некоторое продолжение катания с гор и имеет тот же характер. «В последние два-три дня Маслянки катание с катушек само собой прекращается. Его сменяет катание на лошадях по улицам» (Макаренко, Сибирский народный календарь, 142). В других местах катание начиналось с четверга. В этот день запрягаются лошади, и жители деревни катаются на санях. Некоторые этнографы утверждали, что такое катание проводилось вкруговую и что этим заклиналось солнце; но это не соответствует действительности, так как ездил вдоль улиц, а не вкруговую, притом часто из одной деревни в другую. Есть целый ряд свидетельств, что в этот день катались новожены. Катание молодоженов составляло как бы сенсацию, стержень, вокруг которого катание остальных уже не имело значения. Так, И.М.Снегирев сообщает, что в этот день катаются «особенно новобрачные». Новобрачные ездят также в гости к сродникам (Снегирев, Русские простонародные праздники, вып.2, 129). В этот день молодые зятя посещают своих тещ, о чем сложено много насмешливых песен. О том же внимании к новобрачным сообщает С.В.Максимов: «Но всех больше катаются “новожены”, т.е. молодые супруги, обвенчавшиеся в предшествующий мясоед, так как обычай налагает на них как бы обязанность выезжать в люди и отдавать визиты всем, кто пировал у них на свадьбе» (Максимов, Нечистая сила, 360).

Таким образом, катание представляет собой всенародный показ новобрачных; они — в центре, остальные — зрители. Этот обычай означает всеобщее признание и одобрение совершившегося союза. С.В.Максимов даже предполагает, что «масленица в отдаленной древности была праздником, специально устраиваемым только для молодых супругов» (Максимов, Нечистая сила, 360). Это предположение ошибочно: встреча и проводы масленицы есть аграрный праздник, но по поводу этого праздника молодых супругов чествовали. Это чествование имело отношение и к земледельческой основе праздника.

На масленицу устраивались также качели. Свидетельств об этом мало. Качели бывали разных видов и типов. «В старину москвичи масленицу справляли у Красных ворот. Здесь Петр Великий открывал Масленицу с понедельника и качался на качелях с офицерами» (Сахаров, Сказания, т. II, кн. VII, 72). Е.В.Аничков считает качание очистительным обрядом. Оно будто бы представляет собой очищение через весенний воздух, подобно тому как бывает очищение через огонь и воду (Аничков, Весенняя обрядовая песня, I, 269). На русских масленичных обрядах это предположение ничем не может быть доказано и не подтверждается. Д.К.Зеленин толкует этот обычай иначе: «Мы склонны видеть здесь магический обряд аграрного культа: высота размаха на качелях, а также при прыганье на доске должна служить символом сильного и высокого роста растений и вызывать таковой» (Zelenin, Volkskunde, 353). Эта догадка также ошибочна. По высоте размаха гадали о будущем урожае, как гадали о нем иногда при катании с гор, но не это составляло цель качания. Качались во все праздники — об этом имеется достаточно свидетельств. Начинали качание на масленицу, что также вполне естественно; зимой не качались, на масленицу же, когда начиналось всеобщее веселье, навешивали убранные на зиму качели как один из любимых видов народных увеселений.

Один из почти забытых и малоизвестных обычаев масленицы это так называемый целовник. Обычай этот существовал в Вятской губернии еще в конце XIX в. Целовник состоял в том, что в масленичную субботу «подгулявшая деревенская молодежь ездит целовать молодухек, которые живут замужем первую масленицу. ...Молодая подносит каждому из гостей ковш пива, а тот, выпив, трижды целуется с ней» (Максимов, Нечистая сила, 364—365). Другой обычай назывался «столбы». «Столбы, — как пишет В.С.Максимов, — это в своем роде выставка любви... Состоит этот обычай в том, что молодые, нарядившись в свои лучшие костюмы (обыкновенно в те самые, в которых венчались), встают рядами (“столбами”) по обеим сторонам деревенской улицы и всенародно показывают, как они любят друг друга; при этом кричат: “Порох на губах” и предлагают целоваться. “Покажите, как вы любите”... Иной подкутивший гуляка отпустит столь полновесную шутку, что молодая зардеется, как маков цвет... Столбы

продолжаются час, потом едут кататься и делать визиты» (Максимов, Нечистая сила, 361). Необходимо еще отметить, что подчеркнутое участие в увеселении новобрачных, хотя носит характер веселый и шумный, лишено того характера бесстыдства, которое характерно для святок, представляющих земледельческий праздник холостых. Тем не менее это возвеличение брака стоит в одном ряду с возвеличением любви на святках.

Если молодых окружали веселым вниманием, которое в основе своей было вниманием почетным, то, наоборот, молодые, которые еще не вступили в брак, хотя их пора и пришла, подвергались шуточному наказанию, особенно на Украине и в Белоруссии. Женщины приходят в дома, где есть не женившиеся парни или не вышедшие замуж девушки, и привязывают к их ноге или к руке «колодку», с которой они и должны ходить, пока они не откупятся деньгами на водку. Позднее колода заменилась бантом или лентой, которую девушки прикалывали парням (Zelenin, Volkskunde, 381). Этот обычай уже имел смягченную форму и показывает, что украшенный такой лентой парень еще может стать женихом.

Масленица есть, как мы видели, преимущественно праздник женатой молодежи, которую окружают всеобщим веселым вниманием, тогда как святки — праздник молодежи холостой. Холостая молодежь вновь выступает на сцену в русальную неделю — в праздник весны и на Ивана Купалу — в разгар лета. На русальной неделе обращает на себя внимание обряд кумления. Обряд этот записан довольно часто, и основные черты его, при расхождении в деталях, довольно устойчивы. Обряд кумления совершался девушками в лесу после завивания березок. Как мы уже видели, ветки березок загибаются в круг, так что образуют венки, или венки из березок или трав и цветов навешиваются на березки. К этим венкам девушки подвязывали свои крестики, затем сквозь венки целовались, менялись крестами и пели песни, содержанием которых является призыв к кумлению. Покумившиеся девушки считаются подругами на всю жизнь или до следующего кумления через год с другой девушкой, или на срок праздника. Кумятся все девушки, присутствующие при этом обряде. Приведем несколько свидетельств. В Московской, Владимирской, Рязанской и Тульской губерниях «поселянки, собравшись в рощи, нагибают молодые плакучие березки, свивают из них венки и попарно подходят сквозь их целоваться, приговаривая:

Покумимся, кума.

Покумимся!

Нам с тобою не браниться,

Вечно дружиться ».

(Снегирев, вып.3, 103—104)

В Орловской губернии «с утра бабы и девки забираются в ближний лесок, или даже хотя бы на такое место, где завязались кусты ракиток,

с обрядовыми приношениями в руках, карманах или за пазухой — парой сырых яиц и парой печеных и крашенных. Идут с песнями. По приходе смолкают, ввиду наступления торжественного священного обряда христосования и кумовства. Каждая сняла с шеи крест и повесила на дерево; к нему подошла другая, перекрестилась, поцеловала его и обменяла на свой крест, с владелицей его потом поцеловалась, покумилась — стали считаться и зваться “кумами”, “кумушками” вплоть до духовя дня — нового женского праздника» (Максимов, Нечистая сила, 427—428).

Приведем еще одну запись. «Иные свивают на сучьях, не отламывая веток, кольца вроде венков; в эти кольца, против середины, привешивают снятый с шеи крест, и два лица, бабы или девки, кумятся, т.е. целуют этот крест, одна с одной, другая с другой стороны. После этого размениваются крестами, и между ними утверждается дружба навеки, так что уже ссориться и браниться между собой считается у них величайшим грехом» (Селиванов, Год русского земледельца, 23—24).

Обряд кумления совершался не только на Троицу и в Духов день, но и во время похорон кукушки. «Поселянки Тульской губернии выходят для совершения сего обряда в лес, отыскивают там две плакучие березы, связывают их ветви между собой платками или полотенцами в виде венка, а к самым деревьям вешают свои кресты. В середину, над венком, кладут птицу кукушку или траву кукушкины слезы, или Семицкий венок. Все подруги, решившиеся покумиться над кукушкой, ходят в разные стороны вокруг венка, и после целуются три раза сквозь венок» (Сахаров, Сказания, т. I, кн. VII, 86). «Весною, когда в первый раз услышат кукушку, девушки украшают цветами и лентами ивовую ветку и идут с песнями в лес, где они водят хоровод и крестят кукушку. Крестят они ее и песнями, и скаканием или пляской, и все девушки, которые дружны между собою и хотят покумиться, целуются во время хоровода» (Шейн, Великорус, 343). Число таких показаний можно было бы значительно увеличить, но эти материалы ничего не прибавляют к полученной картине.

Как объяснить этот обычай? Легче всего объясняется применение креста. Крест — это, конечно, позднейшее христианское привнесение. «Целовать крест» означает клясться. На древний обряд кумовства наслоиась крестовая клятва, а также обряд обмена крестами. Применение креста при обрядах, связанных с кукушкой (когда нет завивания венков), приводит к недоразумению, будто крест нужен для того, чтобы «крестить кукушку». Это, конечно, позднейшее наслоение, притом бессмысленное. Тем не менее обряд похорон кукушки местами слывет в народе как обряд «крещения» кукушки.

Обычаю кумления давались разные объяснения. Вс. Миллер видел в нем остатки античных женских празднеств. «Мы видели, — пишет он, — что в римских матроналиях играла роль богиня Юнона Луцина,

божество, по-видимому, ночное, лунное. Но тот же тип богини был известен в Италии и Греции под именем доброй или женской богини <...> Ее иногда отождествляли с лунной Гекатой, с Прозерпиной или с Семелой. Характерная особенность ее культа состояла в том, что в нем принимали участие исключительно женщины, и ни один мужчина не мог быть свидетелем этих женских таинственных обрядов <...> После совершения жертв этой брачной богине начинался пир, женщины упивались вином, плясали, и празднество кончалось оргией. Ходило поверье, что мужчина, увидевший эту оргию женщин, должен был ослепнуть» (Миллер, Русская масленица, 25). Это наблюдение ценно своими материалами: в античности существовали исключительно женские праздники в честь брачной богини, на которые мужчины не допускались и которые кончались оргией. Тем не менее наш обычай кумовства вряд ли восходит к римским матроналиям: в них нет самого главного — нет кумления.

А.Н.Веселовский в специальной работе сближает кумление с заключением родовых союзов и с обрядом побратимства¹⁷. С таким толкованием также вряд ли можно согласиться. По существу он объединяет совершенно различные и гетерономные явления. Кумление есть женский календарный обряд, и побратимство героев-богатырей ничего общего с ним не имеет. К тому же в русальную неделю кумятся между собой только женщины с женщинами.

Чтобы найти более вероятное решение, надо присмотреться к некоторым деталям.

По наблюдениям А.В.Зерновой, точность записей которой уже не раз помогала в разрешении сложных проблем, происходит кумление не отдельных пар, а всех девушек между собой: «В селе Большое Прокошево во время троицкого хоровода происходит кумление между собою не отдельных пар, а всех девушек. Плетется один венок из березовых веток, который по очереди одевает каждая девушка» (Зернова, Материалы, 29). Это, следовательно, не только союз одной женщины с другой, а союз женщин между собой. Семик — исключительно женский праздник. И.М.Снегирев пишет: «К кумовству допускались только женщины». О том же говорит А.А.Макаренко: «Четверг перед днем св. Троицы называется “Семиком” и почитается девушками как исключительно их праздник» (Макаренко, Сибирский народный календарь, 167). Это свидетельство подтверждается многими записями. По-видимому, в этом весь смысл обряда. И хотя есть редкие указания, что кумятся и парни (Шейн, Великорус, 345), в целом мужчины не кумятся, как они и не гадают о своих суженых. По точному смыслу обряда кумовство есть создание союза женщин между собой. Дело здесь не в парах, а во взаимной солидарности женщин. Второй признак

¹⁷ Веселовский А.Н. Гетеризм, побратимство и кумовство в купальной обрядности // Журнал Министерства народного просвещения. 1894. Кн.2. Февраль. С.287—318.

этого празднества состоит в том, что целуются между собой не просто, а сквозь живые венки берез или под березами, связанными верхушками. Символика семицкого венка нами рассмотрена выше. Он содержит и задерживает в себе растительную силу земли. Женщины, целуясь сквозь эти венки, приобщаются к этой силе не как индивидуальные существа, а как существа женского пола. Если смысл ритуальной распушенности состоит в том, чтобы рожаящее начало передать земле, то здесь мы имеем обратное соотношение: рожаящая сила земли должна передаться женщинам. Можно высказать предположение, что обряд кумления подготавливает женщин к будущему материнству. Изучение материалов подтверждает это предположение. Этнографы, записавшие обряд, как правило, сами не видели его. С.В.Максимов, однако, получил свои материалы от корреспондентов на местах, которые видели то, что описывали, и сообщают важные для нас детали. Обряд кумления совершался не молча: «Девушек-подростков приветствуют обыкновенно так: "еще тебе подрасти да побольше расцвести", а девице заневестившейся говорят: "до налетья (следующего года) косу тебе расплесть надвое, чтобы свахи и сваты не выходили из хаты, чтобы не сидеть тебе по подлабочью" (т.е. в девушках), а бабам пожелания высказываются несколько иного характера: "на лето тебе сына родить, на тот год сам третьей тебе быть". Девушки свои пожелания шепчут друг другу на ухо» (Максимов, Нечистая сила, 428). Эти материалы подтверждают, что обряд кумления действительно связан с будущим материнством. В этом солидарность женщин между собой. В этот торжественный момент приобщения к рождающей силе земли мужчины не должны присутствовать. Мужчина вступит в свою роль позже.

О том, что когда-то делалось после этого обряда вечерами и ночами на лоне оживающей и цветущей природы, этнографы и фольклористы информированы плохо, так как никто из них не был свидетелем этого и об этом не очень говорили и не рассказывали. Тем не менее некоторые сведения есть. После кумления под березками устраивался пир, и теперь допускаются и парни. «К яичнице допускают парней, обязанных принести водки, меду и сладких гостинцев. Когда съедят яичницу, каждая девушка выбирает себе парня и, обнявшись с ним, гуляет у всех на глазах» (Максимов, Нечистая сила, 429). Что здесь не все договаривается до конца, видно из некоторых данных древнерусской учительной литературы. Троица была временем разгула. «Другое игрище о троичном дне: за город на курганя ходят и неподобная творят»¹⁸. Если кумление есть обряд приготовления к зачатию, то следующий за этим разгул имеет тот же смысл, что разгул

18 Из челобитной царю Алексею 1651 года старца Григория — иконописца в Вязьме. См.: Соболевский А. К истории народных праздников в Великой Руси // Живая старина. 1890. Вып. 1. С. 170.

на святках. Что он имел место, видно из 24 вопроса Стоглава, где говорится: «Русали о Иванове дни и в навечерии Рождества Христова и крещения сходятся мужи и жены и девицы на nocturnое плещевание и на бесчинный говор и на бесовские песни и на пляски и на скакания и на богомерзкие дела, и бывает отроком осквернение и девам растление, и егда мимо ночь ходит, тогда отходят к реце с великим кричанием, аки бесни, и умываются водою, и егда начнут заутреню звонити, тогда отходят в дома своя и падают аки мертвые от великого клопотания» (Стоглав, 90). Для нас интересно, что разнузданность на русальной неделе сопоставляется с тем, что делалось на святках.

То, что происходило на Руси, отнюдь не есть национальная особенность. В несколько отличных формах то же самое происходило и в странах Европы. Е.В.Аничков приводит ценнейшее и любопытнейшее свидетельство пуританского писателя XVI в. Филиппа Стаббса, который пишет: «Ко времени мая жители каждого прихода или деревни собираются все вместе, мужчины, женщины, дети, старые и молодые, все без разбора; они идут всей гурьбой или отдельными кучками, одни в леса и рощи, другие в горы и холмы, одни в одно место, другие в другое, проводят всю ночь в развлеченьях и утром возвращаются, неся с собою березки и ветви деревьев, чтобы украсить ими свои собрания. Я слышал, как мне передавали из достоверного источника и от людей серьезных, заслуживающих доверия и с вполне установленной репутацией, что на 40 или 60 или 100 девушек, которые ходят ночью в лес, едва ли третья часть возвращается домой, не потерявши невинность» (Аничков, Весенняя песня, I, 132). Майские деревья были запрещены Долгим Парламентом в 1644 г.

Троичная неделя называется также «русальной». Как мы уже видели, на этой неделе производились проводы русалок. Но мы рассмотрели только часть связанных с русалками поверий, представлений и действий. Весенние праздники пронизаны ярким обрядовым эротизмом. Земля — мать, она рождает, и это нужно земледельцу. Эротический характер присущ и русалкам. Они представляются прекрасными женскими существами с зелеными глазами и распущенными волосами. Они завлекают и зовут к себе.

Однако эротизм русалок мнимый и страшный. Русалки — олицетворение не земной, а водной стихии. Вода нужна земледельцу, но вода не рождает. Сами русалки — мертвецы. Их красота не соответствует никаким сексуальным функциям. Красота русалок есть красота мертвая и подчеркивает отсутствие в них материнства — и этим они страшны. Они будто бы завлекают мужчин, но за этим следует не любовное соединение, а смерть от щекотки. Своих жертв они с хохотом щекочут до смерти. «Крестьяне Бобруйского уезда полагают, что русалки забираются в реки с осени и проводят там всю зиму. Около Троицына дня они выходят на сушу и остаются на ней в течение всего лета. Днем они тогда ходят по полям и лесам и если кого завидят, то

зовут к себе, догоняют непослушного и щекочут его до тех пор, пока тот не умрет от судорожного смеха. Ночью же русалки делают на деревьях качели и качаются на них, подстерегая жертву» (Шейн, Материалы, I, ч.1, 197). Смех, который будто бы вызывают русалки, есть хохот торжествующей смерти. Русалки — души умерших и тянут живых — в особенности молодых и красивых — к себе в царство смерти. В эпическом фольклоре, особенно Западной Европы, они завлекают мужчин своей красотой в воду и топят их.

Коснувшись эротической окраски некоторых праздников, мы должны вкратце коснуться еще похорон Костромы и Ярилы и рассмотреть некоторые детали, опущенные нами выше и получающие свое объяснение только в свете изложенного по поводу игрищ. Выше мы видели, что Кострому могла изображать женщина или мужчина. Нет никаких сомнений, что исконная форма этой фигуры — мужская. Вероятнее всего женское обличие Костромы связано с женским родом этого имени. В этом убеждает и образ Ярилы. Ярило всегда изображается мужчиной. Как мы видели, похороны Костромы связывались некоторыми учеными с похоронами Адониса. Адонис был не только богом плодородия, но и богом любви, супругом двух богинь. Смерть его оплакивали женщины. Нечто подобное имеется и в обрядах похорон Костромы и Ярилы. Им придается очень недвусмысленное супружеское обличие. В таких случаях они оплакиваются женщинами как его супругами. А.А.Терещенко сам видел следующее: женщины и казаки гуляли у шинка до вечера, «потом, по захождении солнца, выносили на улицу мужское соломенное чучело со всеми его естественными частями и клали во гроб. Развеселившиеся от спиритуозных паров, женщины подходили к нему и рыдали: «Помер он! помер!» Мужчины при этом говорили: «Эге, баба, не бреше! Вона знае, що йи солодче меду». Женщины, «смотрели на него любострастно». Чучело уносили и хоронили, после чего попойка продолжалась» (Быт русского народа, V, 101). Аналогичное описание дает А.Н.Афанасьев (Поэтические воззрения, I, 442). Похороны Ярилы сопровождалась вольностями. «Во время Ярилиного разгула дозволялись обнимания, целования, совершавшиеся под ветвистыми деревьями, которые прикрывали таинственные ощущения» (Терещенко, Быт, V, 102).

То, что делалось на русальной неделе, продолжалось в купальскую ночь. Точных сведений у нас нет, но кое-что мы знаем из учительной литературы. В поучении игумена Памфила (XVI в.) говорится: в ночь на 24 июня «мало не весь град взметется и возбесится, ... стучат бубны и глас сопелий и гудут струны, женам же и девам плескание и плясание, и главам их наживание, устам их неприязнен клич и вопль, всескверненные песни, бесовская угодия свершахуся, и хребтом их вихляние, и ногам их скакание и топтание; ту же есть мужем же и отроком великое прелщение и падение, но яко на женское и девическое шатание блудное им възърение, такоже и женам мужа-

тым незаконное осквернение и девам растление» (Афанасьев, Поэтические воззрения, I, 444).

Скудность источников объясняется не только тем, что этнографам и фольклористам, приехавшим из города, сообщали далеко не все, но и потому, что такой разгул противоречил морали общества, которое перестало верить в магию. Обряды эти были уже не нужны, и их перестали соблюдать. Мы не можем проследить процесса их постепенного угасания. Приведенные памятники показывают, что в XVI в. они еще соблюдались полностью. Эти же памятники показывают и другое. Участие в подобных игрищах воспринималось как скверна самим народом. Это приводило к совершению очистительных обрядов. Временная сексуальная свобода входила в обряд, но она кончалась резко и внезапно с окончанием праздника. Эта свобода противоречила выработавшимся моральным нормам и требованиям. Человек на время терял обличье человека, а затем вновь его должен был обретать. В этом состояло значение очистительных обрядов, которыми эти празднества заключались.

Основная форма этих обрядов — купание, омовение. 6 января наиболее ярые участники игрищ, особенно те, кто надевал на себя маски, окунались в проруби. Об этом сообщает П.С.Ефименко: «Они раздеваются донага и купаются в прорубях (майнах) на месте Иордана, несмотря ни на какую суровую погоду, дабы освященною водою смыть с себя личину беса» (Ефименко, Материалы, I, 138).

О том же из Сибири сообщает А.А.Макаренко: «Умываясь из "Ярдана" (проруби), надеются получить "здоровьецо" и очиститься от святочных грехов; самым тяжелым из них считается "машкаровканьё" с надеванием на лицо "чортовой рожи" (маски)» (Макаренко, Сибирский народный календарь, 51).

Выше мы приводили слова Стоглава о русалках: «И егда ночь мимо ходит, тогда отходят к реке с великим кричанием, аки бесни, и умываются водою».

Омовение — не единственная форма очистительных обрядов. Другая форма его — взаимное прощение. Такая форма характерна для масленицы. Она, несомненно, более поздняя. «Очищение» понимается уже в моральном смысле. Надо освободиться от своих прегрешений по отношению к людям. На масленицу, как мы видели, веселье не носило того специфического характера, какое имели некоторые святочные игрища и вольности, допускавшиеся в троичную и купальскую ночь. Соответственно на масленицу мы не имеем собственно очистительных обрядов. Внезапное прекращение веселья здесь сопровождалось другим обычаем: ходили друг к другу и просили об отпущении грехов, точнее — о прощении за все совершенные в течение года прегрешения по отношению к людям. Маржерет, побывавший в России в начале XVII в., сообщает: «На Масленице <...> русские посещают друг друга, целуются, прощаются, мирятся, если оскорбили друг друга словом или

делом; <...> “Прости меня, пожалуй!” говорит один; “Бог тебя простит”, говорит другой» (Снегирев, Русские простонародные праздники, вып.2, 135). Отсюда последние дни масленицы и называются прощальными днями, целовальником, прощеным днем. По окончании масленицы все идут в баню, духовное очищение подкрепляется очищением физическим. Это свидетельство Маржерета подтверждается многочисленными более поздними записями. И.П.Калинский сообщает, что в Белоруссии и на Украине в «чистый понедельник» белили и чистили хаты и даже ничего не варили, чтобы сохранить в чистоте посуду (Калинский, Месяцеслов, 449).

Таким образом, внутреннее очищение как бы сопровождается очищением внешним: моются сами и наводят чистоту в доме. Праздничное неистовство кончилось.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Хотя работа внешне закончена, по существу еще далеко не все решено до конца. Число привлекаемых фактов можно было бы значительно увеличить, особенно если обратиться к изучению праздников других народов. Однако задача науки состоит не только в том, чтобы нарисовать детальную или даже исчерпывающую картину; одна из главных ее целей — установление закономерностей. Русские материалы отличаются большой архаичностью и дают возможность эти закономерности наметить. Изученные праздники оказались теснейшим образом связанными с земледельческими интересами и стремлениями крестьян. Этим подтверждается трудовая теория происхождения праздников.

В XIX веке, когда календарные обряды и обычаи стали предметом изучения, они были пережитком и давно утратили свой исконный смысл. Тем более они утратили свой смысл в настоящее время. Но этот смысл может быть восстановлен, и такая попытка сделана в настоящей работе. Календарные, как и церковные праздники, несовместимы с нашим мировоззрением и противоположны ему, но это не избавляет нас от необходимости их изучения. Наоборот, раскрытие исконного смысла религиозных и мифологических представлений и соответствующей практики может послужить хорошим средством в борьбе против этих пережитков.

Но изучение календарных праздников имеет и другое значение. Подобно тому как в русском средневековье на основе религиозных форм мировоззрения и мышления были созданы великолепные памятники архитектуры и живописи, на основе древних крестьянских представлений о земле и о ее связи с жизнью человека была создана значительная песенная поэзия, изучаемая нашими фольклористами и музыковедами. Историко-этнографическое изучение аграрных праздников создает основу для лучшего понимания русской календарной песенной поэзии и ее красот.

ЛИТЕРАТУРА

- Авдеева Е.А. Записки и замечания о Сибири. М., 1837.
- Авдеева Е.А. Записки о старом и новом русском быте. СПб., 1842.
- Авдеева Е.А. Очерки масленицы в Европейской России и Сибири // Отечественные записки. Т.LXII. № 2. Отд.VIII. Смесь. 1849.
- Азадовский М.К. История русской фольклористики. М., 1958.
- Андреев Н.П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929.
- Анимелле Н. Быт белорусских крестьян // Этнографический сборник. Вып. II. СПб., 1854.
- Аничков Е.В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. Ч.I. // Сборник Отделения русск. языка и словесности Академии наук. Т.LXXIV. СПб., 1903; Ч.П. Т.LXXVIII. СПб., 1905.
- Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914.
- Аничков Е.В. Народная поэзия и древние верования славян. История русской литературы / Под ред. Е.В. Аничкова, А.К. Бороздина, Д.Н. Овсяннико-Куликовского. Т.I. М., 1908.
- Архангельский А. Село Давшино Ярославской губернии Пошехонского уезда // Этнографический сборник. Вып.II. СПб., 1854.
- Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. Т.I—III. М., 1957.
- Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т.I—III. М., 1866—1869.
- Базилевич Г. Местечко Александровка Черниговской губернии Сосницкого уезда // Этнографический сборник. Вып.I. СПб., 1853.
- Берков П.Н. Русская народная драма XVI—XX веков. М., 1953.
- Богаевский Б.Л. Земледельческая религия Афин. Т.I. Пг., 1916.
- Буслав Ф.И. Лекции. Старина и новизна // Исторический сборник, издаваемый при обществе ревнителей русского исторического просвещения. Кн.VIII. М., 1904.
- Веселовский А.Н. Румынские, славянские и греческие коляды. Разыскания в области русского духовного стиха, VII // Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук. Т.XXXII. № 4. СПб., 1883.
- Веселовский А.Н. Генварские русалии и готские игры в Византии. Разыскания в области русского духовного стиха, XIV // Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук. Т.XLVI. СПб., 1889.

- Веселовский А.Н. Гетеризм, побратимство и кумовство в купальской обрядности // Журнал Министерства народного просвещения. 1894. Кн.2. Февраль.
- Виноградов Г.С. Материалы для народного календаря русского старожилого населения Сибири // Записки Тулуповского отделения Общества изучения Сибири и улучшения ее быта. Вып. I. Иркутск, 1918.
- Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 1913.
- Гильфердинг А.Ф. Онежские былины. Т. I—III. М.; Л., 1949 и сл.
- Горяев Н.В. Сравнительный этимологический словарь русского языка. Тифлис, 1896.
- Гринкова Н.П. Обряд вождения русалки в селе Б. Верейка Воронежской области // Советская этнография. 1947. № 1.
- Гусев В.Е. Русские революционные демократы о народной поэзии. М., 1955.
- Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I—IV. М., 1955.
- Дылакторский П.А. Святочные шалости в Пельшемской волости Кадниковского уезда // Этнографическое обозрение. 1898. № 4.
- Довнар-Запольский М. Заметки по белорусской этнографии // Живая старина. Вып. II. 1893.
- Егоров Б.Ф. Н.А. Добролюбов — собиратель и исследователь народного творчества Нижегородской губернии. Горький, 1956.
- Елеонская Е.Н. Крещение и похороны кукушки в Тульской и Калужской губерниях // Этнографическое обозрение. 1912. № 1—2.
- Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. I. Описание внешнего и внутреннего быта // Труды этнографического отделения Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. Кн. 5. Вып. 1, 2. М., 1877; Ч. II. Народная словесность // Труды этнографического отделения Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. М., 1878.
- Завойко Г.К. Верованья, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. 1914. № 3—4.
- Завойко Г.К. В костромских лесах по Ветлуге-реке: Труды Костромского научного общества по изучению местного края // Этнографический сборник. Вып. VIII. Кострома, 1917.
- Зеленин Д.К. Народный обычай греть покойников // Сборник Харьковского историко-филологического общества. Т. XVIII, 1909.
- Зеленин Д.К. Описание рукописей ученого архива Русского географического общества. Вып. I—III. Пг., 1914—1916.
- Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии. Вып. I. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916.
- Зеленин Д.К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937.
- Зернова А.Б. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском уезде // Советская этнография. 1932. № 3.
- Иваницкий Н.А. Песни, пословицы, загадки, собранные в Вологодской губернии / Подготовка текстов, вступ. статья и примечания Н.В.Новикова. Вологда, 1960.

- Истомин Ф.И., Дютш Г.О. Песни русского народа, собранные в губерниях Архангельской и Олонецкой в 1886 году. СПб., 1894.
- Калинский И.П. Церковно-народный месяцеслов на Руси // Записки Русского географического общества по отделению этнографии. Т.VII. СПб., 1877.
- Карский Е.Ф. Белорусы. Т.III. Ч.1. Очерки словесности белорусского племени. М., 1916.
- Кедрина Р.К. Обряд крещения и похорон кукушки в связи с народным кумовством // Этнографическое обозрение. 1912. № 1—2.
- Киреевский П.В. Песни / Новая серия. под редакцией акад. В.Ф.Миллера, М.Н.Сперанского. Вып.I. Песни обрядовые. М., 1911.
- Киркор А. Этнографические взгляды на Виленскую губернию // Этнографический сборник. Вып.III. СПб., 1858.
- Крывелель И. Важная сторона быта // Коммунист. 1961. № 8.
- Крюкова Т.А. Вождение русалки в селе Оськине Воронежской области // Советская этнография. 1947. № 1.
- Лядов А. Сборник русских песен. Музгиз, 1933.
- Макаренко А.А. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. Восточная Сибирь. Енисейская губерния // Записки Русского географического общества по отделению этнографии. Т.XXXVI. СПб., 1913.
- Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.
- Малинка А.Н. Иван Купало в Черниговской губернии // Этнографическое обозрение. 1898. № 2. С.128—132.
- Марков А.В. Что такое овсень? // Этнографическое обозрение. 1904. № 4.
- Матье М.Э. Мифы Древнего Египта. Л., 1940.
- Мельц М.Я., В.В. Митрофанова, Г.Г. Шаповалова. Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XVIII—XX веков. Памятники русского фольклора. Изд. АН СССР, 1961.
- Миллер В.Ф. Русская масленица и западноевропейский карнавал. М., 1884.
- Минх А.П. Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки Саратовской губернии, собранные в 1861—1888 гг. // Записки Русского географического общества по отделению этнографии. Т.XIX. Вып.II. СПб., 1889.
- Н-лов Н.Н. Обычаи и поверья в вербное воскресенье // Этнографическое обозрение. 1894. № 1.
- Неуступов А.Д. Святочные обычаи в Кадниковском уезде // Известия Архангельского общества изучения русского севера. 1913. № 1.
- Огурцов Н. Масленица в Пошехонском уезде // Этнографическое обозрение. 1909. №1.
- Ончуков Н.Е. Северные народные драмы. СПб., 1911.
- Петропавловский А.И. «Коляда» и «Купало» в Белоруссии // Этнографическое обозрение. 1908. № 1—2.
- Покровский М. Описание села Красного Арзамасского уезда // Нижегородский сборник. Т.II. 1869.
- Полное собрание русских летописей. Т.II. СПб., 1842.

- Потебня А.А. О мифологическом значении некоторых обрядов и поверий // Чтения Московского общества истории и археологии России. 1865. Вып. 2 и 3.
- Потебня А.А. О купальских огнях и сродных с ними представлениях // Археологический вестник. Вып. III. М., 1867.
- Потебня А.А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. Т. I. Варшава, 1883; Т. II. Колядки и щедровки. Варшава, 1887.
- Пропп В.Я. Ритуальный смех в фольклоре // Уч. зап. ЛГУ. 1939. № 46.
- Пропп В.Я. Русский героический эпос. Изд. 2-е. М., 1958.
- Римский-Корсаков Н.А. Сто русских народных песен для голоса и фортепиано, соч. 24. Музгиз, 1951.
- Робертсон А. Происхождение христианства / Перевод с английского Ю.В. Семенова. М., 1959.
- Румянцев Н. Масленица // Атеист. 1930, февраль. № 49.
- Русское народное поэтическое творчество. Пособие для вузов / Под общей редакцией проф. П.Г. Богатырева. Издание второе, дополненное и исправленное. М., 1956.
- Рыбников П.Н. Песни. Т. I—III. 2-е изд. М., 1909—1910.
- Сахаров И.П. Сказания русского народа. 3-е изд. Т. I. Кн. I—IV. М., 1841; Кн. V—VIII. М., 1849.
- Селешников С.И. История календаря и его предстоящая реформа. 1962.
- Селиванов В.В. Год русского земледельца: Сочинения. Т. II. Владимир, 1902.
- Смирнов Вас. Народные гаданья в Костромском крае: Очерк и тексты / Труды Костромского научного общества по изучению местного края, вып. XLI // Этнографический сборник. № 4. Кострома, 1927.
- Снегирев И.М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 1—4. М., 1837—1839.
- Соболевский А.И. К истории народных праздников в Великой Руси // Живая старина. 1890. № 1.
- Соколов Ю.М. Русский фольклор. М., 1938.
- Стоглав. 3-е изд. Казань. изд. Казанской Духовной академии, 1912.
- Сумароков П. Очерк сельских празднеств, примет, поверий и обрядов в Каширском уезде // Москвитянин. 1849. Ч. III, Смесь.
- Сумцов Н.Ф. Культурные переживания. Киев, 1890.
- Терещенко А.В. Быт русского народа. Т. I—VII. М., 1847—1848.
- Фрэзер Д. Золотая ветвь. Вып. I—IV. М., 1928.
- Черепнин Л.В. Русская хронология. М., 1941.
- Чичеров В.И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX веков: Очерки по истории народных верований // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, новая серия, т. XL. М., 1957.
- Чичеров В.И. Русское народное творчество. М., 1959.
- Чичеров В.И. Календарная поэзия и обряд // Русское народное поэтическое творчество. Пособие для вузов / Под общей редакцией проф. П.Г. Богатырева. Издание второе, дополненное и исправленное. М., 1956. С. 216—237.

- Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западнорусский край. Т. I—VII. СПб., 1872—1878.
- Чулков М.Д. Собрание разных песен. Сочинения. Т. I. СПб., 1913.
- Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. Т. I—III. СПб., 1887—1902.
- Шейн П.В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, сказках, легендах и т.п. Т. I. Вып. 1 и 2. СПб., 1898.
- Шереметьева М.Е. Земледельческий обряд «Закливание весны» в Калужском крае // Сборник Калужского государственного музея. Вып. I. Калуга, 1930.
- Шукин Н.С. Народные увеселения Иркутской губернии // Записки Русского географического общества по отделению этнографии. Т. II. СПб., 1869.
- Яворский Ю.А. *Omne vivum ex ovo*. К истории поверий и сказаний о яйце. Киев, 1909.
- Якутский фольклор / Общая редакция М.П. Сергеева. М., 1936.
- Ястребов В.Н. Материалы по этнографии Новороссийского края. Одесса, 1894.
- Ястремский С.В. Образцы народной литературы якутов // Труды комиссии по изучению Якутской АССР. Т. VII. Л., 1929.
- Яцимирский В.М. «Маланка» как вид святочного обрядового ряжения // Этнографическое обозрение. 1914. № 1—2.
- Ящуржинский Х. Рождественская интермедия (Коза) // Киевская старина. 1898. Октябрь.
- Dierich A. Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion. Dritte erweiterte Aufl. Leipzig; Berl., 1925.
- Fehle E. Das Lachen im Glauben der Völker. Zeitschrift für Folge, Bd II. 1930. S. 1—5.
- Frazer J.G. The Golden Bough. A Study in Magic and Religion Third Edition, vol. I—XII. London, 1907, sq.
- Mannhardt W. Wald- und Feldkulte, Bd. I—II. Berl., 1875—1877.
- Mansikka W. Die Religion der Ostslawen, Bd. I. Quellen. Helsinki, 1922.
- Rohde E. Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, Bd. I—II. Siebente und achte Auflage, Tübingen, 1921.
- Zelenin D. Russische (ostslawische) Volkskunde. Berl.; Leipzig., 1927.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Отечественные исследования по проблематике книги В.Я.Проппа «Русские аграрные праздники».

Годы 1963—1994. Материалы к библиографии

- Агапкина Т.А. О специфике полесского обряда встречи весны // Полесье и этногенез славян. М., 1983. С.105—106.
- Агапкина Т.А. «Встреча весны» в обрядовой поэзии восточных славян: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / МГУ им. М.В.Ломоносова. Филол. фак. М., 1984. 16 с.
- Агапкина Т.А. Славянский обычай “треть покойников” // Этногенез, этническая история и культура славян. М., 1985. С.43—46.
- Агапкина Т.А. К проблеме вариативности обрядового фольклора // Традиции русского фольклора. М., 1986. С.176—192.
- Агапкина Т.А. О некоторых магических действиях в масленичной обрядности славян // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С.48—53.
- Агапкина Т.А., Виноградова Л.Н. Благопожелание: ритуал и текст // Славянский и балканский фольклор: Верования, текст, ритуал. М., 1994. С.168—208.
- Агапкина Т.А., Топорков А.Л. К проблеме этнографического контекста календарных песен // Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С.76—88.
- Агапкина Т.А., Топорков А.Л. Материалы по славянскому язычеству: Древнерусские свидетельства о почитании деревьев // Литература Древней Руси. Л., 1988. С.224—235.
- Аканичева Т.М. Зимние величально-поздравительные песни с обращением с рефренами «таусень» и «коляда» в русских и мордовских пограничных селах // Сб. тр. Гос. муз.-пед. ин-та им.Гнесиных. Вып.60. М., 1982. С.146—158.
- Акимова Т.М. Поэзия аграрного календаря // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1985. С.32—43.
- Альбинский В.А., Шумов К.Э. Святочные игры Камско-Вишерского междуречья // Русский фольклор. Л., 1991. Т.26. С.171—202.

- Аникин В.П. Календарная и свадебная поэзия: Учеб. пособие по курсу «Русское устное народное творчество» для студентов-заочников филол. фак-тов гос. ун-тов. М., 1970. 122 с.
- Антипина З.Р. Методологические основы познания ритуала как социального феномена // *Методология частных наук: Межвуз. темат. сб.* Иркутск, 1979. С.122—132.
- Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.
- Байбурин А.К. К истолкованию нескольких случаев ритуальной завершенности/незавершенности: На материале строительных обрядов // *Структура текста-81: Тез. симпозиума.* М., 1981. С.71—73.
- Байбурин А.К. К вопросу о соотношении этикета и ритуала // *Краткое содержание докладов Научной сессии, посвященной основным итогам работы в десятой пятилетке / АН СССР. Ин-т этнографии.* Л., 1983. С.73—74.
- Байбурин А.К. О соотношении ритуала и обычая // *Годичная научная сессия Института этнографии АН СССР: Крат. содерж. докл.* 1983 г. Л., 1985. С.37—38.
- Байбурин А.К. Календарь и трудовая деятельность человека: Русские народные традиции. Календарь. В помощь лектору / Об-во «Знание» РСФСР. Л., 1989.
- Байбурин А.К., Левинтон Г.А. О соотношении фольклорных и этнографических фактов // *Acta Ethnographica.* М., 1993. С.32.
- Баранова О.Г. Рождественско-святочная обрядность русского населения Вятского края (XIX—XX вв.) // *Малые города России. Культура. Традиции.* М.; СПб., 1994. С.127—130.
- Бернштам Т.А. Традиционный праздничный календарь в Поморье во второй половине XIX—начале XX в. // *Этнографические исследования Северо-Запада СССР: Традиции и культура сельского населения. Этнография Петербурга.* Л., 1977. С.88—115.
- Бернштам Т.А. Проблема половозрастных групп в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. // *Краткое содержание докладов сессии Института этнографии АН СССР, посвященной столетию создания первого академического этнографо-антропологического центра.* Л., 1980. С.25—26.
- Бернштам Т.А. Обряд «крещение и похороны кукушки» // *Материальная культура и мифология.* Л., 1981. С.179—203.
- Бернштам Т.А. Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в.: Этнографические очерки / АН СССР. Ин-т этнографии. Л., 1983. 232 с.
- Бернштам Т.А. Мяч в русском фольклоре и обрядовых играх // *Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов.* Л., 1984. С.162—171.
- Бернштам Т.А. Будни и праздники: поведение взрослых в русской крестьянской среде: XIX — начало XX в. // *Этнические стереотипы поведения.* Л., 1985. С.120—153.

- Бернштам Т.А. К реконструкции некоторых русских переходных обрядов совершеннолетия // Сов. этнография. 1986. № 6. С.24—35.
- Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в.: половозрастной аспект традиций культуры: Автореф. дис. ... док. ист. наук. Ин-т этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. АН СССР. Л., 1989.
- Бернштам Т.А. Русская народная культура и народная религия // Сов. этнография. 1989. С.91.
- Бернштам Т.А. Весенне-летние ритуалы у восточных славян: масленица и «похороны Костромы-Коструба»: К символическому языку культуры // Этнографическая наука и этнокультурные процессы. Способы взаимодействия. СПб., 1993. С.45—65.
- Бернштам Т.А. Феномен игры в русском традиционном календаре // Малые города России: Культура. Традиции. М.; СПб., 1994. С.115—118.
- Бернштам Т.А., Лапин В.А. Винограде — песня и обряд // Русский Север: Проблема этнографии и фольклора. Л., 1981. С.3—109.
- Бойцова Л.Л., Бондарь Н.К. «Сидор и Дзюд» — святочное представление ряженных // Зрелищно-игровые формы народной культуры: Сб. науч. ст. Л., 1990. С.192—195.
- Болонев Ф.Ф. Святки в народном календаре семейских Забайкалья // Изв. Сиб. отделения АН СССР. 1973. № 1. Сер. общественных наук. Вып.1. С.90—96.
- Болонев Ф.Ф. Народный календарь семейских Забайкалья 2-й пол. XIX — нач. XX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 1974. 26 с.
- Болонев Ф.Ф. Календарные обычаи и обряды семейских. Улан-Удэ, 1975. 96 с.
- Болонев Ф.Ф. Масленица у семейских Забайкалья во второй пол. XIX — нач. XX в. // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVII — конце XX в. Новосибирск, 1975. С.143—157.
- Болонев Ф.Ф. Народный календарь семейских Забайкалья: вторая половина XIX — начало XX в. / АН СССР. Сиб. отделение. Ин-т истории, филологии и философии. Новосибирск, 1978.
- Бондарь Н.И. Традиции святочных ряжений у кубанских казаков в конце XVIII — нач. XX в.: состав, формирование, развитие // Историческая этнография. СПб., 1993. С.48—58.
- Брянцева Л.И. Русские обряды и обрядовый фольклор зимнего календаря: По материалам экспедиций Башкирского университета // Фольклор народов РСФСР: Межвуз. науч. сб. Вып. 12. Уфа, 1985. С.43—47.
- Велецкая Н. Старинный обычай // Декор. искусство СССР. 1980. № 12. С.47—48.
- Виноградова Л.Н. Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточные параллели) // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. М., 1981.

- Виноградова Л.Н. Типы колядных рефренов и их ареальная характеристика // Славянский и балканский фольклор: Этногенез, общность и типологические параллели. М., 1984. С.73—95.
- Виноградова Л.Н. Календарные «проводы» как rites de passage // Конференция «Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд: Тез. докл. М., 1985.
- Виноградова Л.Н. Мифологический аспект полесской «русальной» традиции // Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С.88—135.
- Виноградова Л.Н. Ритуалы типа «вождение ряженого» // Philologia Slavica. К 70-летию акад. Н.И.Толстого. М., 1993. С.24—31.
- Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Мотив «уничтожения проводов нечистой силы» в восточнославянском купальном обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990.
- Власов В.Г. Русский народный календарь // Сов. этнография. 1985. № 4. С.22—36. Сведения о приметах.
- Власов В.Г. Пути расшифровки Каргопольского календаря-вышивки // Сов. этнография. 1990. № 2. С.46—63.
- Власов В.Г. Календарные обряды крестьян Московской губернии // История сел и деревень Подмосковья XIV—XX вв. М., 1992. Вып.1. С.38—41.
- Власова З.И. К вопросу о поэтике подблюдных песен // Русский фольклор. XIV. Л., 1974. С.74—100.
- Власова З.И. Скоморохи и волочебничество // Русская литература. 1989. № 2. С.22—40.
- Герасимова Н.И. Современное состояние обрядового фольклора Демьянского района Новгородской области // Современное состояние народного творчества. Программа конференции и тезисы докладов. Л., 1970. С.31—32.
- Гилярова Н.Н. Новогодние поздравительные песни Рязанской области // Памяти К.Квитки. 1880—1953. Сб. статей. М., 1983. С.82—109.
- Гольдберг В.Х. Обряд — разновидность знаковой системы // Логические и методологические проблемы анализа языка. Вильнюс, 1976. С.116—120.
- Громько М.М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири. (XVIII — 1-я пол. XIX в.). Новосибирск, 1975.
- Громько М.М. Весенний цикл русских традиционных развлечений молодежи: обычай завивания венков и кумления в XIX в. // Культурно-бытовые процессы у русских Сибири: XVIII—н. XX в. Новосибирск, 1985. С.5—29.
- Громько М.М. Мир русской деревни. М., 1991. С.447.
- Грузкова С.Б. Использование игры в рождественских обрядах // Малые города России. Культура. Традиции. М.; СПб., 1994. С.120—123.
- Грутковский А.В. Рождественские потехи («ряженные» и «кулачки» как древнейшие формы фольклорного театра) // Малые города России. Культура. Традиции. М.; СПб., 1994. С.123—127.

- Гусев В.Е. От обряда к народному театру: Эволюция святочных игр в покойника // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С.49—59.
- Гусев В.Е. Итоги русского народного театра: Учеб. пособие. Л., 1977. 87 с.
- Гусев В.Е. О реконструкции праславянского календаря // Сов. этнография. 1978. №6.
- Давидова М.Г. Вертепный театр и святочная обрядность // Малые города России. культура. Традиции. М.; СПб., 1994. С.135—137.
- Давиденко А.А. Подблюдные вятские песни // Проблемы изучения русского народного поэтического творчества: Межвуз. сб. науч. тр. М., 1981. Вып.8. С.93—105.
- Демиденко В. Курские масленичные песни // Музыка народного календаря. Тез. докл. Науч.-практ. конф. (14—17 нояб. 1985 года в Куйбышеве). М., 1985. С.36—38.
- Долженко И.В. Святочные обходы у русских и украинских крестьян Восточной Армении (конец XIX—начало XX вв.) // Историко-филологический журнал. 1985. № 4. С.191—199.
- Долженко И.В. Хозяйственный и общественный быт русских крестьян Восточной Армении (конец XIX — начало XX вв.). Ереван, 1985. 179 с.
- Дурасов Р.П. Обряды, связанные с домашним скотоводством на Каргополье в конце XIX—начале XX в. // Культура Русского Севера. Л., 1988. С.99—107.
- Евтушенко Е. Терминология святочного обряда в славянских языках // Сб. студенчес. науч. работ. Кратк. сообщения: лит.-вед. лингв. / Отв. ред. Д.И.Безубов, Е.И.Гурьева, Х.Я.Пак. Тарту, 1973 (ТГУ). С.5—7.
- Еремينا В.И. Специфика художественного образа в песнях земледельческого календаря // Русский фольклор. XIV. Л., 1974. С.61—73.
- Жаркова Ю.А. Из истории славянских народных игр: похороны Костромы. // Православие в Древней Руси. Л., 1989. С.39—43.
- Жовтис А. Колядка // Словарь литературоведческих терминов. М., 1974. С.140.
- Зайковский В.Б. Народный календарь восточных славян // Этнографическое обозрение. 1994. № 4.
- Замалеев А.Ф. О языческой традиции в духовной культуре Киевской Руси // Исторические традиции философской культуры народов СССР и современность. Киев. 1984. С.103—110.
- Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография / Пер. с нем. К.Д.Циввиной. М., 1991. 511 с.
- Земцовский И.И. Веснянки // Большая Советская Энциклопедия. Т.4. 1971. С.573.
- Земцовский И.И. Песни, исполнявшиеся во время календарных обходов дворов у русских // Сов. этнография. 1973. № 1. С.38—48.

- Земцовский И.И. К проблеме взаимосвязи календарной и свадебной обрядности у славян // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С.147—154.
- Земцовский И.И. Мелодика календарных песен: Автореф. дис. ... док. искусствовед. Киев, 1980. 48 с.
- Земцовский И.И. Мелос календарной песни как исторический феномен земледельческой культуры: современные представления, исследовательские пути // Музыка народного календаря. М., 1989.
- Зорин А.Н. О происхождении праздника коляда и его названия // Семейная обрядность народов Среднего Поволжья. Казань, 1990. С.121—129.
- Иван Купала // Большая Советская Энциклопедия. Т.10. 1972. С.8.
- Иванов А.Н. Соотношение категорий «деятельность» и «произведение» в русском календарном фольклоре // Вопросы драматургии и стиля в русской и советской музыке: Сб. тр. М., 1980. С.163—184.
- Иванов А.Н. О логике южнорусской календарной системы песен: На материалах Валуйского, Палатовского, Верхососенского и Усердского локусов «Белгородской черты» // Музыка народного календаря: Тез. докл. науч.-практич. конф. (14—17 нояб. 1985 года в Куйбышеве). М., 1985. С.23—25.
- Иванов Вяч.В., Топоров В.Н. К реконструкции образа Велеса—Волеся как противника громовержца (на основании вторичных источников) // Тез. докл. IV Летней школы по вторичным моделирующим системам. 17—24 авг. 1970 г. / Отв. ред. Ю.М.Лотман. Тарту, 1970. С.47—50.
- Ивлева Л.М. Два методологических аспекта в театроведческом изучении обрядово-игрового фольклора // Методы изучения фольклора: Сб. науч. тр. Л., 1983. С.108—117.
- Ивлева Л.М. Дотеатрально-игровой язык русского фольклора: Проблемы теории и типологии: Автореф. дис. ... канд. искусствоведения / Ленингр. гос. ин-т театра, музыки и кинематографии. Л., 1985. 21 с.
- Ивлева Л.М. Мир персонажей в русской традиции ряженья: К вопросу о ряженье как типе игрового перевоплощения // Русский фольклор. Т.27. Л., 1987. С.65—75.
- Ивлева Л.М. Маска в системе ряженья: игровой и мифологический аспекты (К вопросу о маске в традиционном русском быту) // Зрелищно-игровые формы народной культуры. Л., 1990. С.34—45.
- Ивлева Л.М. Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994.
- Ивлева Л.М. Символизм одежды и вещей в ряженье // Малые города России. Культура. Традиции. М.; СПб., 1994. С.111—115.
- Календарная поэзия // Большая Советская Энциклопедия. Т.11. 1973. С.198.
- Календарная поэзия [Померанцева Э.В.] // Краткая литературная энциклопедия. Т.3. М., 1966. Стб.321—322.

- Каменецкая Р.В. Промысловый календарь русских старожилов севера Якутии (XIX — начало XX в.) // Краткое содержание докладов годичной научной сессии Ин-та этнографии АН СССР 1974-1976. Л., 1977. С.115—116.
- Каменский А. О сущности праздника // Искусство. 1979. № 3. С.70—71.
- Карпунин И.Е. Календарные обрядовые песни Кутарчинского района Башкирии // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1989. С.101—108.
- Кирюшина Т.В. Календарные песни бассейна реки Укжи (Костромская обл.) // Традиционное народное музыкальное искусство и современность: Вопросы типологии. М., 1982. С.48—63.
- Кирюшина Т.В. Календарные песни Костромской области // Музыка народного календаря: Тез. докл. науч.-практ. конф. (14—17 нояб. 1985 года в Куйбышеве). М., 1985. С.21—22.
- Клейн Л.С. Похороны бога и святочные игры с Умуруном // Конференция «Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд»: Тез. докл. М., 1985. С.49—50.
- Клеянкин А.В. К вопросу о роли и значении увеселений в крестьянском быту: По материалам середины XIX века // Сельское хозяйство и крестьянство Среднего Поволжья в периоды феодализма и капитализма / Комиссия по истории сельского хозяйства и крестьянства СССР Ин-та истории СССР АН СССР и др. Чебоксары, 1982. С.58—61.
- Ковалева Р.М. Календарно-обрядовая поэзия в контексте ранних форм искусства // Международная научная конференция «Славянские культуры и мировой культурный процесс». Минск, 28 сент. — 1 окт. 1982. Минск, 1982. С.25—27.
- Колядка // Большая Советская Энциклопедия. Т.12. 1973. С.486.
- Колядка // Романовский Н.В. Хоровой словарь. Изд. 3-е, доп. Л., 1980. С.55.
- Колядки [Померанцева Э.В.] // Краткая литературная энциклопедия. Т.3. М., 1966. Стб.678.
- Корепова К.Е. Традиционные календарные обряды в Поветлужье // Фольклор народов РСФСР. Вып. 2. Уфа, 1975. С.161—168.
- Корепова К.С., Белоус Т.И. Обряды «проводов весны» в быту современной деревни: По материалам Горьк. обл. // Сов. этнография. 1985. № 4. С.88—95.
- Кострома. В.И., В.Т. [Иванов Вяч.В., Топоров В.Н.] // Мифы народов мира. Т.2. М., 1982. С.10—11.
- Кострубонька. В.И., В.Т. [Иванов Вяч.В., Топоров В.Н.] // Мифы народов мира. Т.2. М., 1982. С.11.
- Костюковец Л.Ф. Об одном типе купальских песен // Памяти К.Квитки. 1880—1953: Сб. статей. М., 1983. С.79—89.
- Круглов Ю.Г. Календарные обряды и обрядовая поэзия в Калужской области // Сов. этнография. 1977. № 4. С.96—104.
- Круглов Ю.Г. Русские обрядовые песни: классификация, поэтика, вопросы истории: Автореф. дис. ... док. филол. наук / МГУ им. М.В.Ломоносова. Филол. фак. М., 1984. 41 с.

- Круглов Ю.Г. Русские обрядовые песни: Учеб. пособие по спецкурсу для студентов пед. ин-тов по спец. «Русский язык и литература». 2-е изд., испр. и доп. М., 1989.
- Круглый год: Русский земледельческий календарь / Сост., вступ. ст. и примеч. А.Ф.Некрыловой. М., 1991. 495 с.
- Купала [Иванов Вяч.В., Топоров В.Н.] // Мифы народов мира. Т.2. М., 1982. С.29.
- Куприянов А.И. Общественные праздники в Омске в первой половине XIX в. // Культурно-бытовые процессы у русских Сибири: XVIII — начало XX в. Новосибирск, 1985. С.53—63.
- Куприянов А.И. Календарные праздники в быту русского городского населения Западной Сибири в первой пол. XIX в. // Сов. этнография. 1989. № 3. С.70.
- Куприянова Л.А. Календарные песни Орловщины в репертуаре детского хора // Музыка народного календаря: Тез. докл. науч.-практ. конф. (14—17 нояб. 1985 года в Куйбышеве). М., 1985. С.64—65.
- Лаврентьева Л.С. Символическая функция еды в обрядах // Фольклор и этнография. Л., 1990. С.32—47.
- Лаврентьева Л.С. Зимние календарные обряды Верхнего Поволжья // Малые города России. Культура. Традиции. М.; СПб., 1994. С.118—120.
- Лапин В.А. О музыкальной цивилизации русских обрядовых песен // Народная песня: Проблемы изучения. Л., 1983. С.110—122.
- Левашов В.С. Календарно-обрядовые песни забайкальских казаков // Литература и фольклор Забайкалья: Респ. сб. Вып.2. Иркутск, 1976. С.118—128.
- Левинтон Г.А. К вопросу о функциях словесных компонентов обряда // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С.162—170.
- Левинтон Г.А. К статье Д.К.Зеленина «Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских» // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979. С.172—178.
- Левинтон Г.А. Ритуалы и ритуализированные формы поведения // Рациональность и семиотика поведения. Киев, 1988.
- Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В. Смех в Древней Руси / АН СССР. Отделение лит. и яз. Л., 1984. 295 с.
- Лобанов М.А. Вокальные мелодии-сигналы в крестьянском быту: По материалам Северо-Запада РСФСР // Сов. этнография. 1983. № 5. С.113—122.
- Лобанов М.А. Системные черты в календарно-обрядовых песнях Горьковской обл. // Музыка народного календаря: Тез. докл. науч.-практ. конф. М., 1985. С.15—27.
- Логинов К.К. Девичья обрядность русских Заонежья // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С.64—76.
- Лотман Ю.М. Каноническое искусство как информационный парадокс // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М., 1973.

- Лотман Ю.М. "Договор" и "вручение себе" как архетипические модели литературы // Проблемы лит. типологии и ист. преемственности: Труды по рус. и славян. филол. XXXII: Лит. вед. / Отв. ред. Ю.М.Лотман. Тарту, 1981. Вып.315. С.3—16.
- Лукьянова Т.П. О некоторых старинных обычаях на Брянщине // Сов. этнография. 1972. № 2. С.85—87.
- Лукьянова Т.П. Праздники зимнего календарного цикла на современной Брянщине: Заметки собирателя // Современность и фольклор. М., 1977. С.255—270.
- Мазаев А.И. Праздник как социально-художественное явление: Опыт ист.-теорет. исследования. М., 1978. 392 с.
- Марченко Ю.И., Мехнецов А.И. Календарно-обрядовые песни в системе песенных традиций: Опыт сравнительного анализа // Музыка народного календаря: Тез. докл. науч.-практ. конф. М., 1985. С.27—29.
- Масленица // Мифы народов мира. Т.2. М., 1982. С.122.
- Мигунова Е.А. Святочные демоны-шуликуны в духовной культуре Русского Севера // Малые города России. Культура. Традиции. М.; СПб., 1994. С.133—135.
- Мухомедшина Л.А. Традиционные собрания холостой молодежи в Среднем Приангарье (конец XIX—XX в.) // Зрелищно-игровые формы народной культуры. Л., 1990. С.53—72.
- Неклюдова Т. Поэтика северной «Горки» // Декоративное искусство СССР. 1984. № 4. С.19—23.
- Некрылова А.Ф. Святки в системе народного календаря // Малые города России. Культура. Традиции. М.; СПб., 1994. С.107—111.
- Новик Э.С. О возможностях системного описания обрядового фольклора // Социологические аспекты изучения музыкального фольклора. Алма-Ата, 1978. С.27—29.
- Новик Э.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984.
- Новоселова Л.В. Народный календарь и его поэзия в Западной Сибири: По старым и новым записям // Фольклор и литература Сибири. Вып. 1. Омск, 1974. С.24—42.
- Новоселова Л.В. Весенний период народного календаря в Западной Сибири: Пасхальный цикл // Сибирский фольклор. Вып.4. Новосибирск, 1977. С.25—45.
- Новоселова Л.В. К вопросу о структуре паремийного фонда народного календаря: По сибирским материалам // Фольклор и литература Сибири. Вып.4. Омск, 1980. С.86—95.
- Носова Г.А. Пережитки обрядов и верований в традиционном фольклоре // Традиционный фольклор Владимирской деревни (в записях 1963—1969 гг.). М., 1972. С.69—88.
- Оболенская С.Н., Топорков А.Л. Народное православие и язычество Полесья // Язычество восточных славян. Л., 1990. С.150—151.

- Обряд [Чистов К.В.] // Большая Советская Энциклопедия. Т.18. 1974. С.231.
- Обрядовая поэзия // Большая Советская Энциклопедия. Т.18. 1974. С.231.
- Обрядовая поэзия [Померанцева Э.В.] // Словарь литературоведческих терминов. М., 1974. С.249—250.
- Обрядовая поэзия [Чистов К.В.] // Краткая литературная энциклопедия. Т.5. М., 1968. Стб.372—373.
- Обрядовые песни [Померанцева Э.В.] // Словарь литературоведческих терминов. М., 1974. С.250—251.
- Осетров Е.И. Родословное древо. М., 1979. 382 с.
- Паршин Ю.М. Интернациональные основы народного календарного обрядово-праздничного цикла Руси и его современное развитие: Сб. науч. тр. / Ленингр. гос. ин-т культуры им.Н.К.Крупской. Л., 1991. Т.137. С.100—107.
- Пашина О.А. К вопросу о соотношении структуры и функции в календарных песнях // Музыка народного календаря: Тез. докл. науч.-практ. конф. М., 1985. С.29—32.
- Пашина О.А. Календарные песни: Проблемы ареального исследования // Русский фольклор. Л., 1989. С.38—50.
- Пашина О.А. Календарно-песенная система лесных сел Восточной Брянщины // Экспедиционные открытия последних лет: Сб. ст. / Отв. ред. М.А.Лобанов. СПб., 1995.
- Платонова О.А. Святочные брачные обряды и гадания // Малые города России. Культура. Традиции. М.; СПб., 1994. С.130—133.
- Покровский Н.К. Документы XVIII в. об отношении Синода к народным календарным обрядам // Сов. этнография. 1981. № 5. С.96—108.
- Померанцева Э.В. Ярилки // Сов. этнография. 1975. № 3. С.127—130.
- Попова Т.В. Купальские песни в русской народной певческой традиции // Памяти К.Квитки. 1880—1953. М., 1983. С.65—79.
- Понырко Н.В. Русские святки XVII в. // Текстология и поэтика русской литературы XI—XVII вв. /АН СССР. Ин-т рус. лит. Л., 1977. С.84—99.
- Потявин В.М. Обрядовые песни и их место в современном репертуаре народа // Сибирский фольклор. Вып.2. Новосибирск, 1971. С.38—56.
- Путилов Б.Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976.
- Пушкина С.Н. «Зеленые святки» // Памяти К.Квитки. 1880—1953. М., 1983. С.57—65.
- Разумовская Е.Н. Плач с «кукушкой». Традиционное необрядовое голожение русско-белорусского пограничья // Славянский и балканский фольклор. М., 1984. С.160—178.
- Резниченко Е.Б. Ритмическое строение зимних календарных песен Русского Севера // Музыка народного календаря: Тез. докл. науч.-практ. конф. М., 1985. С.41—43.

- Розов А.Н. Изучение колядки в современной советской науке // Русский фольклор. Т.ХV. Л., 1975. С.280—284.
- Розов А.Н. Проблемы систематизации календарных песен в своде русского фольклора // Русский фольклор: Проблемы «Свода русского фольклора». Т.17. Л., 1977. С.98—106.
- Розов А.Н. Песни русских зимних календарных праздников: Проблемы классификации колядок: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / АН СССР. Ин-т рус. лит. Л., 1978. 15 с.
- Розов А.Н. К сравнительному изучению поэтики календарных песен // Русский фольклор: Поэтика русского фольклора. Т.21. Л., 1981. С.47—69.
- Ромодина И.А. Молодежные собрания Поозерья: Труд—обряд—игра // Зрелищно-игровые формы народной культуры. Л., 1990. С.46—52.
- Руднева Е. Особенности традиционной хореографии Усть-Цилемской «Горки» // Традиционный фольклор и современность: Всерос. конф. молодых фольклористов. М., 1978. С.54—55.
- Рыбаков Б.А. Язычество древних славян / АН СССР. Отд-ние истории. Ин-т археологии. М., 1981. 608 с.
- Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси / АН СССР. Отделение истории. Ин-т археологии. М., 1987. 783 с.
- Рыжикова Л. Народно-праздничное ряжение в художественной самодельности: На материале Киришского района // Традиционный фольклор в современной художественной жизни: Фольклор и фольклоризм. М., 1984. С.39—46.
- Савушкина Н.И. Особенности театрального пространства в представлениях русских ряженных // Театральное пространство: Материалы науч. конф. (1978). М., 1979. С.327—334.
- Сатыренко А.С. Подблюдные гадания как обрядово-художественная система // Вест. Моск. ун-та. Сер.9. Филология. 1992. № 1. С.12—21.
- Смусин Л.С. К вопросу о спиралевидных мотивах в русском печенье // Сов. этнография. 1979. № 5. С.123—128.
- Соколова В.К. О значении современных записей для изучения обрядов и обрядовой поэзии // Тез. докл. на сессии, посвященной итогам полевых этнографических и антропологических исследований в 1974—1975 гг. (май 1976). Душанбе, 1976. С.240—242.
- Соколова В.К. Масленица (ее состав, развитие и специфика) // Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978. С.48—70.
- Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов (XIX — начало XX в.). М., 1979.
- Соколова В.К. Заклинания и приговоры в календарных обрядах // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С.11—25.
- Софонова О.Р. Обряды встречи весны в Среднем Поволжье // Фольклор народов Поволжья: проблемы регионального изучения. Йошкар-Ола, 1989. С.73—84.

- Терновская О.А. Пережины в Костромском крае: По материалам анкеты «Культ и народное сельское хозяйство» 1922—1923 гг. // Славянский и балканский фольклор. М., 1984. С.117—129.
- Токарев С.А. Обычай и обряды как объекты этнографического исследования // Сов. этнография. 1980. № 3. С.26—36.
- Толстая С.М. Материалы к описанию полесского купальского обряда // Славянский и балканский фольклор. 1978. С.131—142.
- Толстая С.М. Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Матрена) // Труды по знак. системам 15: Типология культуры / Отв. ред. Ю.М.Лотман. Тарту, 1982. С.72—89.
- Толстая С.М. Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектическому словарю (А — Г) // Славянское и балканское языкознание: язык в этнокультурном аспекте. М., 1984. С.178—200.
- Толстая С.М. Деды в полесском народном календаре // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд. М., 1985а.
- Толстая С.М. Похороны как вторичная ритуальная форма / Конф. «Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд»: Тез. докл. М., 1985. С.79—81.
- Толстая С.М. Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектическому словарю (К — П) // Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С.178—242.
- Толстая С.М. Ритуальные бесчинства молодежи // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С.76—82.
- Толстой Н.И. Вербальный текст как ключ к семантике обряда // Структура текста—81. М., 1981. С.46—47.
- Толстой Н.И. Из «грамматики» славянских обрядов // Учен. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып.576: Тр. по знаковым системам. Т.15: Типология культуры. Взаимное воздействие культур. Тарту, 1982. С.57—71.
- Толстой Н.И. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С.5—72.
- Толстой Н.И. Глаза и зрение покойников в славянских народных представлениях // Конф. «Балто-славянские этнокультурные и археологические древности»: Погребальный обряд: Тез. докл. М., 1985. С.83—86.
- Толстой Н.И. Заметки по славянской демонологии: 3. Откуда название шуликун? // Восточные славяне: Языки, история, культура: К 85-летию акад. В.И.Борковского. М., 1985. С.278—286.
- Толстой Н.И. Роль язычества в славянской культурной традиции // Славянские культуры и мировой культурный процесс: Материалы междунар. науч. конф. ЮНЕСКО. Минск, 1985. С.30—34.
- Толстой Н.И. Рудименты форм древней духовной культуры в Полесье и их общеславянское значение // Региональные особенности восточнославянских языков, литератур, фольклора и методы их

изучения: Тез. докл. и сообщ. III респ. конф. Гомель, 1985. Ч.2. С.147—149.

Толстой Н.И. Троицкая зелень // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне: Сб. М., 1986. С.14—18.

Толстой Н.И. Из славянских этнокультурных древностей: 1. Оползание и опоясывание храма // Символ в системе культуры. Тарту, 1987. С.57—77.

Толстой Н.И. О природе связей бинарных противопоставлений типа правый—левый, мужской—женский // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С.169—183.

Толстой Н.И. Реконструкция древней славянской духовной культуры: Основные проблемы, возможности ограничения // Материалы Всесоюз. конф. «Теория лингвистической реконструкции» (Москва 12—14 окт. 1987 г.). М., 1987. С.54—57.

Толстой Н.И. Христианство как фактор усложнения структуры древнеславянской духовной культуры // Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы. Крещение Руси: Сб. тез. М., 1987. С.50—53.

Толстой Н.И. Народная этимология и структура славянского ритуального текста // Славянское языкознание: X Междунар. съезд славистов, София, сент. 1988 г.: Докл. сов. делегации. М., 1988. С.250—264.

Толстой Н.И. Перевооружение предметов в славянских народных ритуалах // Семиотика культуры: Тез. докл. Всесоюз. шк.-семинара по семиотике культуры, 8—18 сент. 1988 г. Архангельск, 1988. С.19—22.

Толстой Н.И. Некоторые соображения о реконструкции славянской духовной культуры // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: Источники и методы. М., 1989. С.7—22.

Толстой Н.И. К реконструкции семантики и функции некоторых славянских изобразительных и словесных символов и мотивов // Фольклор и этнография. Пробл. реконструкции фактов традиц. культуры: Сб. науч. тр. Л., 1990. С.47—67.

Топорков А.Л. Материалы по славянскому язычеству (культ материсырой земли в дер. Присно) // Древнерусская литература: Искусствоведение. Л., 1984. С.222—233.

Топоров В.Н. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров): К столетию со дня смерти А.Шлейхера // Труды по знак. системам. 4. Памяти Ю.Н.Тынянова / Отв. ред. Ю.М.Лотман. Тарту, 1969. С.9—43.

Топоров В.Н. Праздник // Мифы народов мира. Т.2. М., 1982. С.329—331.

Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья: Сб. / Сост. Г.Г.Шаповалова, Л.С.Лаврентьева / Под ред. Б.Н.Путилова. АН СССР Ин-т этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. Л., 1985.

Трохин В.И. Верхнеокские зимние «гадальные песни» // Музыка народного календаря: Тез. докл. науч.-практ. конф. М., 1985. С.43—44.

- Тульцева Л.А. Выюнишники // Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы. Л., 1978. С.122—137.
- Тульцева Л.А. Символика воробья в обрядах и обрядовом фольклоре: В связи с вопросом о культе птиц в аграрном календаре // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С.163—179.
- Успенская И.С. О некоторых особенностях варьирования волочевных песен Смоленского Подвinya: К изучению мелодики календарных песен // Музыка народного календаря: Тез. докл. науч.-практ. конф. М., 1985. С.45—46.
- Успенский Б.А. К проблеме христианско-языческого синкритизма в истории русской культуры // Вторичные моделирующие системы / Отв. ред. Ю.М.Лотман. Тарту, 1979. С.54—63.
- Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей: Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Марликийского. М., 1982. 245 с.
- Успенский Б.А. Антиповедение в культуре Древней Руси // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985. С.326—336.
- Черепанова О.А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.
- Чистов К.В. Актуальные проблемы изучения традиционных обрядов Русского Севера [Карелии] // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С.9—18.
- Шаповалова Г.Г. Волочевые песни // АН СССР. Ин-т этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. Ленингр. отделение. Кратк. содерж. докладов годичн. науч. сессии. 1969. Л., 1970. С.37—38.
- Шаповалова Г.Г. Егорьевский цикл весенних календарных обрядов у славянских народов и связанный с ним фольклор // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С.155—182.
- Шаповалова Г.Г. Майский цикл весенних обрядов // Фольклор и этнография: Связь фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1974. С.104—111.
- Шаповалова Г.Г. Очистительные обряды русского аграрного календаря // Краткое содержание докладов научной сессии, посвященной основным итогам работы в десятой пятилетке. Л., 1983. С.82—83.
- Шенталинская Т.С. Реликты древних верований и обрядов: Сухотикушка // Сов. этнография. 1982. № 1. С.129—132.
- Шенталинская Т.С. Виноградье: структура, жанровые связи // Музыка народного календаря: Тез. докл. науч.-практ. конф. М., 1985. С.46—49.
- Шустрова И.Ю. Праздничные традиции русских Верхнего Поволжья в XIX—XX веках: На материалах Ярославской обл.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / АН СССР. Ин-т этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. М., 1988.
- Щепанская Т.Б. Неземледелец в земледельческой деревне: Обрядовое поведение (северорусская зона, XIX — нач. XX в.): Автореф. дис.

... канд. ист. наук / АН СССР. Ин-т этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. Л., 1986.

Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры / Отв. ред. К.В.Чистов // АН СССР. Ин-т этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. М., 1987. 557 с.

Этнолингвистический словарь славянских древностей: Проект словаря. Предварит. материалы / Редкол.: Н.И.Толстой (отв. ред.) и др.; АН СССР. Ин-т славяноведения и балканистики. М., 1984. 161 с.

Язычество восточных славян: Сб. науч. тр. / Редкол.: И.В.Дубов (отв. ред.) и др.; Гос. музей этнографии народов СССР. Л., 1990. 178 с.

Яхина Г.А. Специфика лиризма обрядовой песни: К постановке вопроса // Борисоглебский гос. пед. ин-т. Сб. материалов по итогам науч.-исслед. работы за 1968 г. Борисоглебск, 1969. С.76—83.

Яхина Г.А. Обрядовая действительность как исходная предпосылка изучения сюжета в обрядовой песне // Проблемы фольклористики, истории литературы и методики ее преподавания. Куйбышев, 1972. С.8—11.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение

Значение изучения аграрных праздников для современности. — Праздники церковные и народные и их смешение. — Названия и сроки основных праздников. — Направления в их изучении в до-советской науке. — Труды советских ученых. — Цель и методы настоящей работы 13

Глава I

Поминование усопших

Календарные даты русских праздников. — Поминальный стол на святках. — Кутья и блины как обрядовые блюда. — Обычай звать предков греться. — Масленичная обрядовая еда. — Прощание с покойниками на масленицу. — Поминки на могилах в Троицу. — Праздник навьего дня и радуницы. — Поминование в другие сроки. — Выводы и предположения 23

Глава II

Обрядовая еда

Новогодние и масленичные угощения и их происхождение. — Святочный кесарийский поросенок. — Козульки на Святках, в Егорьев день и на Троицу. — Лесенки в день Вознесения 35

Глава III

Встреча весны

Сроки праздника встречи весны. — Печенье жаворонков из теста и связанные с этим обычаи. — Встреча весны как праздник

детский. — Веснянки. — Заклинательный характер этого праздника 41

Глава IV

Поздравительно-заклинательные песни

Колядование, овсень, виноградь, щедровки. — Состав этих песен. — Подарки. — Посулы. — Кумулятивные сказочные и другие песни как замена колядок. — Хождение со звездой. — Вертеп. — Шествие с козой. — Шествие с плугом. — Имитация сеяния. — Колядование на Масленицу. — Волочебные песни. — Вьюнец. — Заключение 45

Глава V

Культ растений

Рождественская елка. — Масленичное дерево. — Вербa. — Завивание березок на семик. — Сборы трав на Ивана Купалу. — Жнивныe обряды. — Праздник последнего снопа 67

Глава VI

Смерть и смех

Похоронная игра на святках. — Встреча и проводы масленицы. — Растерзание, сожжение и потопление чучел. — Троичная березка. — Проводы русалок. — Предание смерти и погребение Купалы, Костромы, Ярилы. — Похороны кукушки. — Предание смерти в другие сроки. — Теория Фрэзера в свете русских материалов. — Фазы развития божеств растительности. — Происхождение христианства. — Вопрос о ритуальном смехе и о фарсовом характере похорон 79

Глава VII

Обрядовые игрища и увеселения

Святочные вечерки. — Новогодние гадания. — Подблюдные песни. — Ряжение. — Шествие с козой. — Вождение кобылки. — Игра в быка. — Маскировка перемены пола. — Смысл ряжения. — Обрядовый эротизм. — Игры, имитирующие свадьбу. — Шутки в святочную ночь. — Масленичные состязания: скачки, кулачные бои, взятие снежного городка. — Катание с гор, катание по улицам. — Качели. — Целовник. — Столбы. — Колодки. — Русаль-

ная неделя. — Обряд кумления. — Поверия о русалках. — Некоторые детали похорон Костромы и Ярилы. — Купальская ночь. — Очистительные обряды как конец празднеств	115
Заключение	145
Литература	146
Приложение	151

C O N T E N T S

Introduction

Significance of the study of agrarian holidays today.— Religious and folk holidays and their syncretic features.— Names and dates of principal holidays.— Trends in the study of holidays in the pre-Soviet era. — Research done by Soviet scholars. — Aims and methods of present study 13

Chapter 1

Commemoration of the dead

Dates of Russian holidays.— Commemorative cuisine during the period of "Svyatki".— "Kutya" and "bliny" as ritual dishes.— Tradition of calling ancestors to warm themselves at the stove.— Ritual foods during "Maslenitsa".— Farewell to the dead during "Maslenitsa".— Commemorative feast at graves at the time of Trinity.— "Nav'ii den" and "Radunitsa" holidays.— Commemoration practices on other dates. — Conclusions and further hypotheses 23

Chapter II

Ritual foods

Holiday foods on New Year's and during "Maslenitsa" and their origin.— "Cessarian piglet" prepared during "Svyatki".— "Kozulki" cookies during "Svyatki", St. George's day and Trinity. — "Lesenki" cookies on the holiday of the Resurrection 35

Chapter III The Welcoming of Spring

Dates of the holiday of the welcoming of spring.— Making dough larks and the customs associated with it.— The welcoming of spring as a children's holiday. — "Vesnyanki". — The practice of magic during this holiday 41

Chapter IV Congratulatory Songs as Magic Charms

"Kolyadovanie", "ovsen", "vinogradje", "chshedrovki".— Contents of these songs.— Gifts.— Promises.— Cumulative-narrations and other songs as a substitution for "kolyadki".— Procession with a star.— "Vertop".— Procession with a "goat".— Procession with a plough. — Imitation of the sowing process.— Carolling at the time of "Maslenitsa". — "Volochebnie" songs. — "Vyunets". — Summary 45

Chapter V Cult of Plants

Christmas Tree.— "Maslenitsa" tree. — Willows. — Weaving of birch branches on "Semik" (the seventh Thursday after Easter).— The gathering of herbs during "Ivan Kupala". — Reaping rituals. — The ritual of the last sheaf of the harvest 67

Chapter VI Death and Laughter

Funeral play during "Svyatki".— The greeting and leave-taking of the personification of "Maslenitsa". — Tearing, burning and drowning of ritual dolls.— Trinity's birch tree.— Leave-taking with mermaids.— Putting to death and burial of "Kupalo", "Kostroma" and "Yarila". — Funeral of the cockoo-bird.— Rituals of putting to death on other dates.— Theory of Frazer in light of the Russian material. — Phases of the development of gods and goddesses of the plant kingdom. — Origins of Christianity. — Questions of ritual laughter and the farcical character of the funeral 79

Chapter VII

Ritual games and amusements

“Svyatki” evenings. — New Year’s fortune-telling. — “Svyatki” fortune-telling songs.— Masquerading practices. — Procession with a “goat”. — Leading of a “mare”. — Masquerading as bulls. — Gender-switching masquerades. — Significance of masquerading practices.— Ritual eroticism.— Games which imitate weddings. — Jokes on the nights of “Svyatki”.— “Maslenitsa” contests: horse-races, boxing matches, seizing of snow fortresses, skiing down hills, riding on a horse and sleigh. — Swinging on swings. — Kissing rituals. — Playing “stolby”. — Playing “Ckolodki”.— “Mermaid week”. — Ritual of “kumlenie”. — Beliefs about mermaids. — A few details about funeral of “Kostroma” and “Yarila”. — The night of “Ivan Kupalo”. — Cleansing rituals as the end of festivals	115
Conclusion	145
Bibliography	146
Appendix	151

I N H A L T

Einführung

Bedeutung der Forschung der Agrarfeste für die Gegenwart. — Kirchen- und Volksfeste und deren Mischung. — Bezeichnungen und zeitliche Rahmen der wichtigsten Feste. — Hauptrichtungen der vorrevolutionären Forschung dieser Feste. — Werke der sowjetischen Wissenschaftler. — Ziel und Methoden der vorgelegten Arbeit 13

Kapitel I

Gedenken der Verstorbenen

Kalenderdaten der russischen Feste. — Leichenmahl in der Weihnachtszeit. — Reisespeise und dünne Pfannkuchen als rituelle Speisen. — Der Brauch, Verstorbene zu rufen, damit sie sich erwärmen können. — Rituelles Faschingsessen. — Abschied vom Verstorbenen in der Fastnachtswoche. — Leichenmahl am Grab des Verstorbenen zu Pfingsten. — Fest des "Nawij"-Tages und "Raduniza". — Gedenkenfeier an anderen Tagen. — Schlußfolgerungen und Annahmen 23

Kapitel II

Rituelles Essen

Silvester- und Faschingsessen und dessen Herkunft. — Adventscäsarferkel. — "Kosulki-Kuchen" in der Weihnachtszeit, zum Egori-Tag und zum Pfingsten. — "Treppchen-Kuchen" zum Tag der Himmelfahrt 35

Kapitel III

Begrüßung des Frühlings

Zeitliche Rahmen des Festes "Begrüßung des Frühlings". —
 Backen der Lerche aus Teig und die damit verbundene Bräuche. —
 Begrüßung des Frühlings als Kinderfest. — "Wesnjanki"-Fest. —
 Beschwörungscharakter dieses Festes 41

Kapitel IV

Begrüßungs- und Beschwörungslieder.

"Koljadowanije", "Owsen'", "Winogradje", "Shedrowki". —
 Bestandteile dieser Lieder. — Geschenke. — Versprechungen. —
 Kumulative Märchenlieder und andere Arten der Lieder als Ersatz
 von "Koljadki". — Der feierliche Zug mit dem Stern. — Das
 Puppentheater. — Der feierliche Zug mit der Ziege. — Der feierliche
 Zug mit dem Pflug. — Imitation des Säens. — "Koljadowanije" in
 der Fastnachtswoche. — "Wolotschebnija" Lieder. — "Die Winde". —
 Schlußwort 45

Kapitel V

Pflanzenkultus

Der Weihnachtsbaum. — Der Faschingsbaum. — Die Weide. —
 Das Kräuseln der Birken zu "Semik"-Tag. — Sammeln der Kräuter
 am Iwan-Kupala-Tag. — Erritebräuche. — Das Fest der letzten
 Garbe 67

Kapitel VI

Der Tod und das Lachen

Beerdigungsspiel in der Weihnachtszeit. — Begrüßung des Fa-
 schings und dessen Verabschiedung. — Zerreißen, Verbrennen und
 Versenken der Stroh puppen. — Pfingstenbirke. — Die Verab-
 scheidung der Seefrauen. — Die Vernichtung und Beerdigung von
 Kupala, Kostroma, Jarila. — Die Beerdigung des Kukuks. — Die
 Vernichtung an anderen Tagen. — Fräasers Theorie im Lichte der
 russischen Materialien. — Die Entwicklungsphasen der Pflanzen-
 gottheiten. — Die Herkunft des Christentums. — Zu dem rituellen
 Lachen und dem Farsecharakter der Beerdigung 79

Kapitel VII

Rituelle Spiele und Unterhaltung

Adventsabende. — Silvesterwahrsagerei. — "Speise"-Lieder. — Das feierliche Witzverkleiden. — Der feierliche Zug mit der Ziege. — Der feierliche Zug mit einer jungen Stute. — Der Stierspiel. — Der Sinn der Verkleidung. — Ritueller Erotismus. — Die Spiele, die Hochzeite imitieren. — Witze am Heiligen Abend. — Faschingswettkämpfe: Reiten, Prügeln, Sturm des Schneestädtchens. — Schlittenfahrt von Bergen, Schlittenfahrt durch die Straßen. — Die Pfeiler. — Fußblocke. — Seefrauenwoche. — Der Brauch der Patenschaft. — Volkssagen über die Seefrauen. — Einzelne Details der Beerdigung von Kostroma und Jarila. — Kupala-Nacht. — "Reinigungsbräuche" als Schluß der Feier	115
Anhang	151

Пропп В.Я.

П 81 Русские аграрные праздники: (Опыт историко-этнографического исследования). — СПб.: Terra — Азбука, 1995. — 176 с.

ISBN 5—300—00114—7

Книга Владимира Яковлевича Проппа «Русские аграрные праздники» давно вошла в число классических работ, посвященных восточнославянским календарным ритуалам. Создав целостную научную концепцию семантики и прагматики обрядов годового цикла, В.Я.Пропп, наряду с тем, обозначил в этой книге целый ряд культурно-исторических проблем, выходящих за узкопрофессиональные рамки и по сей день сохраняющих свою научную и идеологическую остроту.

Первое издание «Русских аграрных праздников», вышедшее в издательстве Ленинградского университета в 1963 году тиражом 1000 экземпляров, — давно уже библиографическая редкость, хотя потребность в этой книге велика как среди профессионалов — этнографов, фольклористов, культурологов, — так и среди широкого круга читателей, интересующихся русской культурой.

Настоящее, второе, издание посвящено 100-летию юбилею Владимира Яковлевича Проппа, ученого, научное наследие которого существенно повлияло на судьбу гуманитарной науки XX столетия.

Пропп Владимир Яковлевич
Русские аграрные праздники

Редактор Светлана Адоньева
Корректор Елена Шнитникова
Верстка Юлии Тауриной

Подписано к печати с оригинала-макета 24.04.95. Формат 60×90¹/₁₆.
Гарнитура Таймс. Печать высокая. Тираж 2000 экз. Усл. печ. л. 11.
Изд. № 114. Заказ № 701

Издательство «Азбука»
198147, Санкт-Петербург, Бронницкая ул., 17.

Санкт-Петербургская типография № 1 РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12.