

637 (3)
4-723

<https://books.google.ru/>

АКАДЕМИЯ НАУК СССР



В. И. ЧИЧЕРОВ

ЗИМНИЙ ПЕРИОД
РУССКОГО НАРОДНОГО
ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКОГО
КАЛЕНДАРЯ
XVI-XIX ВЕКОВ



ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР

А К А Д Е М И Я Н А У К С С С Р

ТРУДЫ ИНСТИТУТА ЭТНОГРАФИИ им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

НОВАЯ СЕРИЯ, ТОМ XL

В. И. ЧИЧЕРОВ

ЗИМНИЙ ПЕРИОД
РУССКОГО ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКОГО
КАЛЕНДАРЯ
XVI—XIX ВЕКОВ

*(ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ НАРОДНЫХ
ВЕРОВАНИЙ)*

к III 1284767

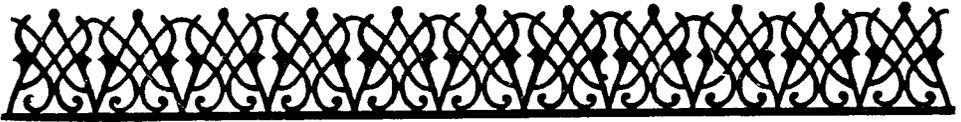


ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР

МОСКВА 1957

Человек — художник, в этом убеждает нас созданное «маленькими» людьми словесное народное творчество: мифы, сказки, легенды, суеверия, песни, пословицы и т. д. Все это — творчество «маленьких» людей, и во всем этом заложено неисчерпаемо много прекрасной, хотя в большинстве уже устаревшей мудрости, в этом сжат трудовой опыт бесчисленных поколений.

*М. Горький. О «маленьких»
людях и о великой их работе.*



ГЛАВА I

РУССКИЙ ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКИЙ КАЛЕНДАРЬ И ЕГО ЦИКЛЫ

Одним из существенных вопросов, волновавших многие десятилетия передовых представителей русской общественной мысли, был вопрос о народном мировоззрении во всей его сложности: о сущности и корнях идеалов и стремлений русского крестьянства, сущности его «разума и предрассудков», степени и характере его религиозности. Вопрос о народном мировоззрении решался различно, в зависимости от общественных, политических, философских убеждений исследователей культуры, быта, жизни народа.

Этнография и фольклор с давних пор были областью ожесточенной борьбы прогрессивных и реакционных сил науки и общественной мысли. Со второй половины XIX в. противоположные лагеря выявились особенно отчетливо. Революционные демократы боролись за верное понимание и оценку фактов общественной и семейной жизни крестьян, выступали против искаженного изображения народного быта и мировоззрения консерваторами и реакционерами. Изучая жизнь русской деревни, революционные демократы ясно видели и понимали, что жизнь крестьянина опутана суевериями и суеверными обрядами, что творческие силы народа ищут, но не всегда находят себе выход; они сознавали, что при существовавшем общественно-политическом строе темнота, неграмотность цепко держали крестьянина, ограничивали его творческие возможности и создавали благоприятные условия для развития диких и страшных предрассудков и воззрений.

Вместе с тем революционные демократы справедливо утверждали, что заявления славянофилов, сторонников официальной народности и других представителей реакционного лагеря об исконной религиозности русского народа не соответствуют действительности. образу народа-«богоносца» революционные демократы противопоставляли образ народа, в сознании которого сильны элементы стихийного материализма и который к философии христианской религии относится безразлично. Таков смысл высказываний по этому вопросу В. Г. Белинского, А. И. Герцена и их единомышленников. В статье «Россия» Герцен писал: «Русский крестьянин суверен, но безразличен в смысле религии. . . Он в точности исполняет все обряды, всю внешнюю сторону культа, чтобы в этом отношении совесть была чиста; в воскресенье он идет к обедне, чтобы остальные шесть дней не думать о церкви. Священников своих он презирает как лентяев и жадных людей, которые живут на его счет. Во всех непристойных народных рассказах и уличных песнях предметом насмешки и презрения служат поп и дякон

или их жены. Многие пословицы свидетельствуют о безразличном отношении русских в деле религии: «Гром не грянет, мужик не перекрестится», «Надейся на бога, да сам не плошай»¹.

Передовые деятели русской общественной мысли середины XIX в. искали и находили подтверждение своим взглядам в фактах культуры, быта, искусства, творчества народа. Фольклор и этнография давали возможность раскрыть истинное отношение крестьянских народных масс к действительности, показать наличие в их сознании свободолюбивых революционных тенденций, выявить зарождение и углубление в мировоззрении народа элементов стихийного материализма. «Здоровые начала в народе» в глазах не только революционных демократов, но и всех прогрессивных ученых, мыслителей, деятелей литературы, критики, искусства были верным залогом успешности борьбы с консервативными явлениями народного быта и утверждения в крестьянских массах просвещения.

Решение общих вопросов культуры, быта, социальных взаимоотношений крестьян, естественно, выдвигало как одну из наиболее значительных проблем, проблему народного знания и соотношения с ним религии. Высоко ценя трезвую реалистичность взглядов народных масс на жизнь, способность понять, что дает человеку трудовой и социальный опыт, революционные демократы говорили об отрицательном воздействии христианства на сознание крестьян. Идеи православия, распространенные под воздействием господствующих классов, были несовместимы с истинным знанием и явно противоречили «энергическому началу народной жизни», о котором писали революционные демократы.

Поставленная революционными демократами проблема имела большое историко-культурное и философское значение. Передовая общественная мысль решала эту проблему, продолжая и развивая известные высказывания В. Г. Белинского и А. И. Герцена о чуждости натуре народа мистической экзальтации, о том, что у народа есть много суеверия, но нет глубокой религиозности².

Учитывая историческую обусловленность мировоззрения русского народа, революционные демократы выясняли, какую роль в развитии культуры и быта народа сыграло христианство. Они отмечали, что с введением христианства большее развитие получила грамотность, возникла литература, обогатились формы изобразительного искусства и т. д. Но с крещением Руси было связано развитие многих отрицательных явлений, так как реакционная идеология христианского учения оправдывала политику феодальной верхушки общества, приводила к духовному порабощению крестьян (в древней русской литературе проблемы классовой борьбы во многих случаях замалчиваются или трактуются с позиций господствующего класса).

Эти реакционные стороны христианства и имели в виду революционные демократы, когда высказывали резкие суждения о «византийском влиянии» на русскую культуру. Н. А. Добролюбов, утверждая, что «древние предания славян», возникшие еще «на языческой почве», не могли заглухнуть в новых условиях реформированной Руси, писал: «Необходимо предположить, что учителя наши, прибывшие из Византии, старались о том, чтобы привить народу чуждые ему предания,

¹ А. И. Герцен. Полн. собр. сочинений и писем, т. V, 1847—1950. Игр., 1915, стр. 352. (О суждениях по данному вопросу А. И. Герцена см. в статье: В. Е. Гусев. Герцен и народная поэзия. — «Советская этнография», 1951, № 3).

² См. В. Г. Белинский. Избр. соч. М., ГИХЛ, 1947, стр. 617.

и даже прибегали для этого к самим преданиям народным, переделывая их на свой лад и примешивая к ним то, что считали нужным»³.

Смысл высказывания Добролюбова о враждебности «византийских влияний» народному мировоззрению разъясняется отсылкой к духовным стихам — жанру, пропагандировавшему христианские идеи и особенно ценному славянофилами. Несомненно, Добролюбов имел в виду воздействие православно-христианской идеологии на сознание народных масс и прямую борьбу духовенства с демократическим, реальным в своей основе творчеством народа.

Мысли Добролюбова о враждебности христианской идеологии народу были продолжены и развиты демократическими учеными 60-х годов, выступавшими против попыток некоторых литературоведов представить христианско-религиозное мышление как главную особенность мировоззрения русского народа, а церковную дидактическую письменность как столбовую дорожку русского искусства в средние века. отождествление церковной поучительной письменности (монашеских поучений, не содержащих никаких художественных образов) с художественной литературой древней Руси (повестями, летописями, апокрифами и т. п.) искаженно представляло мировоззрение русского народа.

Революционные демократы и их последователи потому так акцентировали вопрос «византийского влияния», что, решая его, можно было раскрыть сущность народного мировоззрения, чуждого официальному православию и резко отличающегося от мировоззрения господствующих классов. В 60-х годах в рецензиях «Современника» на работы, затрагивавшие или прямо трактовавшие вопросы древней русской литературы и народного искусства, совершенно отчетливо указывалось, что «византийское влияние» «должно было иметь неблагоприятные следствия для свежего народного быта, который должен был этому влиянию подчиниться. . . В эту свежую жизнь Византия вместе с здоровыми культурными началами передавала и крайности своего упадка и бессилия, своего отсутствия самодостаточности, мертвой схоластики, своего недостатка свободной мысли и чувства, своей фантастики и, наконец, своих общественных понятий, оказавших свое сильное действие на образование политических и общественных понятий старой Руси»⁴. И дальше: «При внимательном наблюдении культурных последствий византийского влияния историк приходит к необходимому выводу, что многие патологические явления, оказавшиеся в жизни древней Руси, должны быть именно приписаны тому историческому явлению, которое называют собирательно византийским влиянием. Византийские формы просвещения, бесплодные на своей собственной почве, оказались столь же бесплодны и на почве русской»⁵.

Это замечание революционно-демократической печати о роли византийской культуры и письменности церковников в процессе формирования народного мировоззрения было направлено против реакционного утверждения, будто «наше спасение и наш идеал должны заключаться в калекках переходящих и наши общественные и политические взгляды основываться на взглядах IX века, времен изобретения кириллицы»⁶.

³ Н. А. Добролюбов. Избранные философские сочинения, т. I. Госполитиздат, 1948, стр. 144—145.

⁴ «Старые недоразумения. История русской словесности древней и новой. Соч. А. Галахова, т. I». СПб., 1863. («Современник», 1863, VII—VIII, июль-август, Современное обозрение, стр. 11).

⁵ Там же, стр. 12.

⁶ Там же, стр. 3.

Вопрос о восприятии христианства народными массами имел существенное значение для понимания мировоззрения народа, особенностей его культуры, общественных и семейных взаимоотношений. Утверждая, что церковное православие чуждо народу, передовые деятели общественной мысли, конечно, не имели в виду, что крестьянам вообще чужды какие бы то ни было религиозные воззрения. В программных статьях по фольклору и этнографии прямо указывалось, что изучение религиозных воззрений крестьян — одна из важнейших задач науки. «Этнография существенным образом должна бы быть заинтересована теми серьезными вопросами, которые возбуждали в последнее время столько ничем не кончившихся споров: в круг ее изучения могли бы войти многие предметы самого любопытного свойства — степень религиозного развития народа, смысл раскольничьих учений и отношение их к нынешним условиям жизни, общественные понятия, напр. понятия о владении, личном и общинном, ассоциациях, о суде, отношения семейные, раскольничьи понятия о браке и т. д. и т. д.»⁷

Исследователи ставили вопрос о формах и особенностях религиозных воззрений народа — о «бытовом православии», сочетающем воспринятые из церковно-православного учения образы и толкования с пережитками язычества и представлениями о нечистой силе, населяющей дом, хозяйственные уголья, поля, леса, реки. Бытовое православие накладывало отпечаток на все стороны жизни крестьян, сказывалось на обычаях общественного и семейного обихода, в той или другой мере отражалось и в фольклоре, и не только в жапрах, непосредственно связанных с религиозными представлениями (легендах о святых, духовных стихах, заговорах, заклинательных песнях обрядовой поэзии и др.), но и в жапрах, далеких от суеверных действий, от магических или церковных религиозных обрядов (отдельные образы и представления, порожденные бытовым православием, имеются в сказках, былинах, песенной лирике и других произведениях). Отражение представлений бытового православия в фольклоре, в бытовом обиходе, в трудовой деятельности было неизбежно и естественно, так как эти представления жили в сознании народа, были частью его мировоззрения. По своему существу религиозные взгляды крестьян дореформенной России довольно глубоко отличались от официального учения православной церкви. Крестьянству в его массе была чужда церковная мистика. Отвлеченности, абстрактности учения церковников в бытовом православии противостояло стремление связать образы христианской религии с повседневной трудовой жизнью, установить соотношение веры в потустороннюю силу с реальными потребностями людей, поставить «неведомую, нечистую и крестную силу» на службу земледельцу. Такое стремление вело к сохранению (а иногда и к воскрешению) в христианской оболочке древних языческих убеждений, более непосредственно связанных с трудовой и общественной жизнью народа, чем церковное православие. Поэтому и в фольклоре, так же, как в обрядовом обиходе, как в быту, со всей очевидностью можно обнаружить черты давнего, дохристианского народного творчества. Продолжая и развивая высказывания на этот счет прогрессивных деятелей науки и общественной мысли XIX в., уже в наше время это справедливо отмечал М. Горький в замечаниях о духовных стихах. М. Горький писал: «Духовный стих для нас может быть интересен настолько, насколько в него просочились старинные влияния языческого фольклора, насколько он отражает влияние этого фольклора. Они есть, точно так же, как в «житиях святых» христианской церкви есть чудеса,

⁷ «Современник», 1864, X, Современное обозрение, стр. 192.

зайствованные из языческих сказок. Это свидетельствует о живучести древнего фольклора, но очень мало о религиозном творчестве трудового народа христианской эпохи»⁸.

Бытовое православие, следовательно, предстает как своеобразная, созданная крестьянством, редакция христианской религии, сурово порицаемая церковниками, свидетельствующая о том, что православная религия в том виде, какой утверждался духовенством, все же не смогла проникнуть в самые глубины жизни русской деревни, и что, приняв формы аграрно-бытовых верований, она явилась источником и почвой возникновения суеверных представлений, магических действий, ложных истолкований реального мира. Естественно, что мимо вопросов бытового православия не могли пройти прогрессивные исследователи прошлого — ведь проблема характера и степени религиозности народных масс была в то же время проблемой просвещения народа, проблемой развития элементов стихийно-материалистических в сознании крестьянства, которые собственно, и заставляли В. Г. Белинского утверждать, что русский народ суеверен, но не религиозен. Прогрессивные деятели науки и общественной мысли указывали, что христианские праздники в народной среде отмечаются «кудесами» — обрядами «грубыми» и «грязными», вызывающими самое серьезное осуждение; но, добавляли они, «коснется развитие этих людей и они будут выводить *кудеса*, — но только не такие, какие выводятся теперь»⁹.

Обряды и обрядовая поэзия, упоминаемые и рассматриваемые обычно по связи с бытовым православием, как видно, закономерно выдвигали на первый план проблемы культуры и общего развития народа — они были важной составной частью духовной жизни русской деревни и сопровождали трудовую и семейную жизнь крестьянина. Следует сразу же оговориться, что при изучении генезиса и истории обрядов и обычаев народа и раньше, и теперь иногда допускалась ошибка: обряды и обрядовая поэзия *безоговорочно и все целиком* относились к области религии и рассматривались как материалы культового порядка. Между тем аграрные и семейные обряды и обычаи были далеко не однородны. Одни из них действительно неразрывно связаны с религией, с верованиями и совершались с глубоким убеждением в магической силе произносимых слов и совершаемых действий. Другие же по имели религиозной направленности, не были связаны с магией слова и действия, а, следовательно, являлись частью бытового уклада и лишь косвенно отражали народные верования: прикрепление подобных обрядов к дням церковных праздников, как правило, не делало их сущность религиозной. Религиозный или бытовой характер обряда зависел от его назначения: совершается ли он с целью магического воздействия на окружающий мир или же регламентирует нормы бытовых, общественных, семейных взаимоотношений между людьми.

Разумеется, нельзя предполагать, что бытовой обряд в противоположность религиозному не содержит *никакого* мифологического образа или религиозного элемента. В любой древний обряд, в любое обрядовое произведение, *как и во все произведения народного творчества ранних стадий общественного развития*, должны были входить и входили религиозные образы и представления, жившие в сознании человека. В этом отношении обрядовая поэзия ничем не отличается от эпоса, связи которого с мифологией и ранними формами религии были блестяще раскрыты еще К. Марксом.

⁸ М. Горький. О религиозно-мифологическом моменте в эпосе древних («Литературная учеба», 1936, № 7, стр. 13—14).

⁹ «Современник», 1864, X, Отдел литературы, стр. 501.

Но наличие в обряде и в сопровождающей его обрядовой поэзии религиозных и мифологических образов еще не является свидетельством религиозно-ритуального значения данного обряда. Порожденный существовавшим строем и уровнем экономического развития, отразивший элементы верований, обряд или обычай мог в ряде случаев иметь единственный смысл: поставить человека в определенную взаимосвязь с сельской и семейной общиной, закрепить нормы и правила поведения людей, дать руководство для трудовой деятельности.

Истоком обрядовой поэзии, как героического эпоса и других жанров народного творчества, была жизнь, общественная и трудовая деятельность, к которой присоединялось стремление использовать силы, созданные воображением человека. Это, собственно, и определило наличие в быту обрядов и обычаев, примет и наблюдений, различных видов обрядовой поэзии, не религиозных по своей сущности, а наряду с тем — обрядов религиозного характера. Различие обрядов и обычаев в народном обиходе осознавалось и самими крестьянами: одни обряды совершались ими с магическими целями, другие — справлялись без какого бы то ни было религиозного осмысления. Рассмотрение же исторических процессов, совершавшихся в области обрядов и обрядовой поэзии, с совершенной определенностью показывает, что с развитием и распространением в народных массах культуры и науки шел непрерывный и активно совершавшийся процесс преодоления религиозных, суеверных представлений, отраженных в магических обрядовых действиях, а вместе с тем появление, рост и усиление элементов стихийно-материалистического осознания мира.

Даты, отмечаемые в народном календаре, фиксируют наблюдения над повторяющимся из года в год, приблизительно в одно и то же время, состоянием природы, над солнцем, снегом, дождем — всем, что играет значительную роль в проведении сельскохозяйственных работ. Земледельческий календарь слагается из следующих одна за другой дат работы в поле или дома и связанных с этой работой обрядов. Канвой для календаря явились святцы. Однако бытовые приурочения имен святых, обозначенных в церковных святцах, только в редких случаях связаны с христианской легендой. Дни, отмечаемые именами святых или церковными событиями, приобретают смысл обозначения периодов времяисчисления¹⁰.

Сельскохозяйственное осмысление церковных святцев приводило к созданию «бытовых святцев», имевших общее с церковными только в датах и именах «патронов» работ (и то имена их нередко имели особую, народную редакцию, отличающуюся от церковной). Святцам соответственно их бытовому осмыслению (на основе трудовых процессов или наблюдений над состоянием природы) давались соответствующие прозвища, о них складывались пословичные приметы, которыми мог руководствоваться крестьянин в своем труде и быту. Такие производственно-бытовые «святцы» интересны хотя бы уже потому, что дают возможность проследить последовательность сельских работ, обусловленную наблюдениями крестьянина над явлениями природы, и осмысление своего практического трудового опыта.

¹⁰ Эта черта не раз отмечалась исследователями, принадлежавшими самым разным школам науки. Ср., например, у Д. Шешинга «Заметка (к сказанию, каким святым, каковые благодати исцеления от бога даны и когда памяти их): «Русский человек не любит определенного астрономического времяисчисления и охотнее означает разные времена года, дни и недели своими сельскими работами, церковными праздниками и постами. . .» (Русский Архив, издаваемый при Чертковской библиотеке Петром Бартевным, в. I, изд. 2, М., 1866, стр. 35—36).

Бытовые крестьянские «святцы» могут быть разделены на месяцы. Для примера приведем только те имена, к которым присоединены прозвища, свидетельствующие о пристальном наблюдении крестьянина над состоянием природы (числа всюду указаны по ст. ст.). Повторяющиеся из года в год, приблизительно в одно и то же время, периоды похолодания отмечены в народном календаре днем, на который они часто (хотя и не всегда) приходится: 18/I — Афанасий Ломонос («Афанасьевские морозы», «Пришел Афанасий Ломонос — береги щеки и нос»); 11/II — Власий — Спиби-рог-с-зимы («Власьевские морозы» — последние, завершающие зиму). Наблюдения над соотношением летнего тепла и зимних морозов, обобщенные в пословице — «Зима по лету» (вариант — «Лето по зиме»), конкретизируются в попытках установить соотношение отдельных дней зимы и тепла грядущего лета; 10/I — Григорий Летоуказатель (по иному примечают, какое лето будет, засушливое или дождливое); 11/I — Федосий Весняк (по морозам в этот день примечают о характере предстоящей весны); 12/I — Татьяна Крещенская (по морозу стараются угадать погоду весны и лета).

Январь считался временем, когда необходимо провести учет расхода заготовленных осенью продуктов и кормов. Хозяйственный опыт указывал, что делать это надо в середине зимы; с этим связаны прозвища святых, закрепляющие сроки проверки и устанавливающие порядок расхода запасов: 16/I — Петр Полукоп (если корма осталось меньше половины, надо сократить норму пользования им; ср. 17/I — Антоны Перезимние — дата середины зимы); 22/I — Тимофей Полузимник («пол-зимы прошло»); 24/I — Аксинья Полухлебница (смотрят наличие запасов хлеба, его должно остаться половина).

В начале же февраля (2/II), на сретенье, когда «зима с летом встречаются» (отмечаю попутно интересное уподобление временным представлениям крестьянина названия праздника), начиналась первоначальная подготовка к весне: 3/II — «Семен с Анной сбрую починают» (в святцах — день Симеона Богоприимца и Анны Пророчицы). Тогда же, примечая время начала отела коров и стремясь сохранить скот здоровым, призывали ему в покровители святых: 5/II — Агафья Коровница (оберегают коров от болезней); 6/II — Вуколы Телятники (начало весеннего отела коров).

К концу февраля нарушались дороги: 27/II — «Прокоп Дорогорушитель дорогу прокопает». Накануне марта ощущалось дыхание весны, поэтому и Василий Исповедник в народе переименовался в Василия Капельника (28/II).

Март-апрель давали повод отметить в аграрном календаре этапы потепления и напоминали крестьянину о близких полевых работах: 1/III — Авдотья Подмочи Порог (иначе: «Плющиха, снег плющит»), 4/III — Герасим Грачевник (грачи прилетают), 9/III — «Сорок мучеников — сорок утренников. Сорок сороков птиц прилетают», 17/III — «Алексей Теплый (вариант: Божий Человек) с гор вода», 19/III — Дарья Грязные Проруби. И когда, по народной примете, за благовещенье весна поборет зиму (25/III), когда «тепляки подуют» (5/IV — Федул Ветряник: «Федул тепляком подул»), земля «парить» начнет (12/IV — Василий Парийский землю парит) и пойдет половодье (8/IV — Родивон Ледокол; 16/IV — Орина Разрой Берега, вариант: Урви Берега), начнется исподволь работа вне дома. Где поужнее — начинали грядки копать (5/III — Конон Огородник); в конце марта в деревнях отбирали для посева репу (27/III — Матрена Полурепница), а в апреле, помянув первого числа Марью Пустые Щи (ср. Марья Пустынница; Марья Пустые Щи связывается с тем, что

к апрелю обычно кончался запас капусты), выставляли ульи (17/IV — Зосим Пчельник) и начинали раннюю пахоту (27/IV — Семен Рапопашен).

Май отмечался как месяц, заполненный полевыми работами. Никакой другой месяц не давал святым такого обилия прозвищ, связанных с началом или концом какой-либо работы. Сельскохозяйственные майские святцы в этом отношении особенно интересны: 1/V — Еремей Запрягальник («на Еремея и ленивая соха в поле выезжает»), 2/V — Борис-Глеб Святые («Борис-Глеб сеют хлеб»), 3/V — Мавра Зеленые Щи; Мавра Молочица, 5/V — Орина Рассадница (сеют капустную рассаду), 6/V — Иов Горошник (сеют горох), 8/V — Иван Пшеничник (посев пшеницы), 11/V — Мокий Мокрый («На Мокия мокро — все лето мокро»), 13/V — Лукерья Комарница (появляются комары), 14/V — Сидор Огуречник (можно сажать огурцы; «До Сидоров заморозки бьют»), 15/V — Пахом Бокотрей (солище сильнее землю греет, рост дает посеву), 16/V — Федор Житник (сев ячменя), 18/V — Федот Овсяник (сев овса), 19/V — Фалалей Огуречник («Пришел Фалалей — досевай огурцы скорей»), 21/V — Алена Ленокся («Посеешь лен на Олену — будут длинные льны»), 29/V — Федосья Колосница (хлеб должен начать колоситься), 31/V — Еремей Распрягальник (основные посевы должны быть кончены).

В июне еще оканчивались поздние полевые севы (12/VI — Петр Капустник — высаживалась рассада на позднюю капусту; 13/VI — Акулина Гречишница — посев гречихи в средней и северной России). Но основным для крестьянина в июне, а затем и в июле становится ожидание урожая. Примечали о нем по ветрам (3/VI — Лукьян Ветренник — гадают по ветрам об урожае), по тому, каково состояние урожая в определенные дни этих месяцев (4/VI — Андрей Наливы — озими наливом доходят, 27/VII — Никола Кочанский, церковное — Николай Кочанов — завиваются кочны капусты, 30/VII — «Сила хлеб силит»), по обилию осадков (27/VI — Самсон Сеногной; если в этот день идет дождь, будет дождить 7 недель). С урожаем связывались приметы, обряды, обычаи (из летних обрядов особенно богаты обряды на Аграфену Кунальницу и Ивана Купалу — 23 и 24 июня).

Июнь-июль — переходное время ожидания результатов работ. Приметы, относящиеся к этим месяцам, сочетают указания на состояние хлебов с замечаниями о созревании плодов, ягод, овощей (последнее характеризует в основном святцы августа). В конце июня поспевают земляника, и в июньских аграрных святцах значится Давид Земляничник (26/VI). В конце июля завивается и «тупнет» капуста, поспевают рожь. Народ примечал это (27/VII, 30/VII). Для местностей, где рожь созревала раньше и раньше начинались зажинки, святцы указывали более раннее время (начало июля; 8/VII — Прокофей Жатвенник).

Август и сентябрь по характеру прозвищ святых соответствуют маю. На это время приходится во многих местностях созревание урожая и уборка его. Святцы указывали крестьянину примерные сроки уборки хлеба, овощей, ягод: 2/VIII — Степан Сеновал (кончатся сенокосные работы), 3/VIII — Исакий Малижник и 4/VIII — Авдотья Малиновка (поспевают лесная малина), 4/VIII — Авдотья Огуречница (поспевают огурцы), 5/VIII — Евстигней Житник, 15/VIII — «Успенье кончат дожинки», 22/VIII — Агафон Огуменник, 23/VIII — Луп Брусничник, 26/VIII — Наталья Овсяница (закапывают овес), 28/VIII — Анна Скирдница (вариант: Савва Скирдник) — спешат убрать хлеб в скирды; 1/IX — Семен Летопроедец, 2/IX — Мамоит Овчарник, 10/IX — Петр-Павел Рябинник, 11/IX — Федоры Замочи Хвосты (начало осенних грязей; «Бабы подолы подтыкают»), 14/IX — «Здвижение — хлеб с поля движется».

15/IX — Никита Репорез, но тот же Никита именуется Никитой Гусепролетом, а через 3 дня после него — 18/IX — Орина Журавлиный Лет. Птицы летят на юг, настает холод. К октябрю крестьянин готовит дом, амбар, хлев; надо убрать пчел — их убрали в омшанник в день Савватия Пчельника (27/IX).

Начинался холод. Первого октября покров покрывал землю холодом (вариант: «снежком»). По осенним грязям стали называть Параскеву Грязнихой (14/IX). Начинались осенне-зимние работы (28/IX — Параскева Льяница; 29/IX — Аврам Овчарник, Настасья Стригальница — начало стрижки овец). Первого декабря начинали учить детей грамоте (Наум Грамотник, «Наум поставит на ум»). Так постепенно подходили к 12 декабря — Спиридону Повороту, с которого шли «солнце на лето, зима на мороз»¹¹.

Аграрный календарь только формально, по отмечаемым именам, связан с церковными святцами. Имена святых подчинились труду и быту крестьянина; иконописные лики христианских житий исчезли, оставшись чуждыми трудовой жизни с ее борьбой за урожай, борьбой, дающей опыт и обеспечивающей существование человека. Простой перечень народных наименований святых и расположение их по месяцам года обнаруживают *производственную основу* крестьянских «святцев». Их связь с трудовыми процессами, естественно, должна явиться основой для систематизации и циклизации их.

Однако именно производственная основа сельскохозяйственного календаря не принималась во внимание при классификации обрядов и обрядовой поэзии. Исследователи или переносили на календарные циклы привычное для их сознания понятие времен года, или, считая верования источком человеческой деятельности, группировали обряды по их отношению к мифу о борьбе солнца и мрака (тьмы). Обе теории циклов народного календаря существовали параллельно, зародившись почти одновременно¹².

¹¹ Подробный перечень прозвищ святых в аграрном календаре см. в работах: Г. С. В и н о г р а д о в. Материалы для народного календаря русского старожилото населения Сибири. Иркутск, 1918; В. Д а л ь. Пословицы русского народа. Месяцеслов: Времена года — погода; также в «Толковом словаре» В. Даля; А. Е р м о л о в. Всенародный месяцеслов. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах, т. I, СПб., 1901; И. П. К а л и н с к и й. Церковно-народный месяцеслов на Руси («Записки РГО по отд. этнографии», т. VII, СПб., 1877); И. П. К а л и н с к и й. Из церковно-народного русского месяцеслова. («Душеполезное чтение», 1872, №№ 1 и 2); А. А. К о р и ф с к и й. Народная Русь. М., 1901; А. А. М а к а р е н к о. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. Восточная Сибирь. Енисейская губерния («Записки РГО по отд. этнографии», т. XXXVI, 1913); С. В. М а к с и м о в. Неведомая, нечистая и крестная сила. СПб., 1903; Г. Н. П о т а н и н. Юго-западная часть Томской губернии. («Этногр. сборник», в. VI, СПб., 1864); Н е с т о р П о л о ч а н и н. Времена года в народных пословицах, поговорках и приметах. СПб., 1911; И. П. С а х а р о в. Сказания русского народа (разные издания); И. М. С н е г и р е в. Русские простонародные праздники и суеверные обряды, вв. I—IV, М., 1837—1839; А. П. С е л и в а н о в. Этнографические очерки Воронежской губернии (Народные приметы и поверья). — «Воронежский юбилейный сборник», т. II. Воронеж, 1886; В. В. С е л и в а н о в. Год русского земледельца. Сочинения, т. II. Владимир, 1902; П. Л. С к а л о з у б о в. Народный календарь («Ежегодник Тобольского губернского музея», в. IX, 1898 и в. XII, 1901); Н. П. С т е п а н о в. Народные праздники на святой Руси. СПб., 1899; А. Т е р е щ е н к о. Быт русского народа. М., 1848; И. Щ у р о в. Календарь народных примет, обычаев и поверьев на Руси (Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете, 1867 г., 4-я книга) и др.

¹² В 1837—39 гг. И. М. Снегирев, зная свои «Русские простонародные праздники...», признавал целесообразным деление обрядов на зимние, весенние, летние и осенние. В 1835 г. вышла книга Я. Гримма «Deutsche Mythologie», в которой обряды приурочивались к летнему и зимнему времени на основании теоретических предполо-

Изучение вопроса в работах исследователей XIX—XX вв. оставалось в рамках указанных теорий. Встречавшиеся отклонения от них имели характер дополнения или уточнения, все также утверждая четырехцикловою (по временам года) или двухцикловою (в соответствии с культом солнца) сельскохозяйственный год¹³.

Обоснование теории двухциклового календаря было дано мифологической школой, рассматривавшей народный календарь как одну из важнейших причин сохранения мифа. «Годовщина народная, — писал по этому поводу Буславев, — возникшая из мифов природы, общих всем родственным племенам, должна была уже рано принять своеобразные формы у славян вообще и у русских в частности. Месяцеслов имеет громадное значение для народности. Возвращая верования ежегодно к одним и тем же физическим явлениям, он поддерживал в народе в течение столетий мифологию природы. . . Приурочивая к известным годовщинам праздники и обряды, месяцеслов тем самым указывал на источник обрядности тоже в мифах природы»¹⁴.

Мифологическая концепция двухциклового деления календаря строилась на ложном представлении, будто миф является прямым и непосредственным источником деятельности человека. Утверждая, что «большинство обрядов и обычаев были вначале только подражанием аналогично понятым небесным явлениям, причем к этим последним в то же время приравнивались по возможности и земные условия»¹⁵, ученые мифологической школы видели исток всего в мифе и верованиях, идеалистически превращая, таким образом, следствие в причину. Солнечный миф играет большую роль в истории религии, но он сам появился в результате развития производительных сил и производственных отношений; признавая его влияние на характер аграрного календаря, нельзя допустить рассмотрение его как базы, на которой возникают сельскохозяйственные работы, приметы, обряды.

Солярная и метеорологическая концепции мифологов отбрасывали производственную деятельность людей, подменяя ее «мифами природы». Это приводило к абстрактному делению годовых обрядов на летний и зимний циклы; при этом не учитывалось, что работа человека имеет конкретные жизненные цели и разный характер, связанный с процессами труда, подготовкой и сбором урожая, вследствие чего осеннее время, естественно, обособляется.

Концепция мифологов была четко сформулирована, например, Афанасьевым, обобщившим работы других ученых. По этой концепции календарная обрядность исходит из деления года на летний и зимний циклы, причем весна предстает преддверием лета, осень — зимы. Обрядность образует восходящую кривую от рождества к Ивану Купале и нисходящую — от Ивана Купалы к рождеству. Эти кривые составляли годовой обрядовый круговорот, в котором опорными точками были зимний и летний солнцевороты¹⁶.

Зрения о взгляде людей на природу как на борьбу лета и зимы. Grimm не сформулировал отчетливо этого положения, но оно органически ощущается в его работе, несмотря на сделанное указание, что у древних германцев было три ежегодных приношения, причем осень исключалась.

¹³ См. работы А. Куна, В. Шварца и др.

¹⁴ Ф. И. Буслевев. Народная поэзия. Исторические очерки. Бытовые слои русского эпоса, СПб., 1887, стр. 253.

¹⁵ W. S w a r t z. Die Poetischen Naturanschauungen der Griechen, Römer und Deutschen in ihrer Beziehung zur Mythologie. Berlin, S. VIII, 1874.

¹⁶ А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу, т. III, М., 1869, стр. 659 и след. Надо отметить, что Афанасьев вместе с тем различал обряды,

Критика мифологического толкования народного календаря и его двухциклового деления была развернута многими фольклористами второй половины XIX в. Исходя из внешнего приурочения обряда к времени года и считая, что образы поэзии и обрядовые действия не могут выходить за пределы состояния природы в данное время (например, зимой не могли петь и рассказывать об урожае, о пахоте, так как на полях был снег¹⁷), исследователи предложили делить сельскохозяйственный календарь на четыре цикла, по временам года, выделяя в каждом из них узловой момент: солнцевороты и солнцестояния. Исконность такой группировки обрядов обосновывалась ссылкой на то, что эти четыре периода сопровождаются сходными обрядами «у всех индоевропейских народов».

Связь аграрного календаря с временами года, несомненно, должна быть признана: но все же она не определяет собой его основы. Климатические особенности, географическая среда, особенности состояния природы в разные времена года — все это имеет большое значение и оказывает существенное влияние на календарь народа, живущего в упорном, повседневном труде. Но подменять ими определяющее значение трудовой деятельности, как это делали исследователи календарных обрядов и обрядовой поэзии, так же неправильно, как подменять ее мифом. Не оправдывается эта теория также и утверждением, что под временами года надо разуметь периоды, а не определенные дни, что надо говорить о циклах и типах праздников, а не о законченных и точно установленных ритуалах¹⁸. Времена года, географическая среда, климат должны рассматриваться как реальные условия той трудовой деятельности, которая и является основой народного сельскохозяйственного календаря.

Выводить аграрный народный календарь из времен года невозможно также и потому, что членение года на четыре равных отрезка времени условно: оно схематично по включению в каждое время года трех месяцев и не отвечает полностью характерному для народного календаря отражению постепенного перехода от одного состояния природы к другому, завершаемого резкими изменениями в ней. Понятие времени года, как показывают документы, в русском средневековье имело специфические черты.

Пределы времен года на Руси были крайне неопределенны еще в период формирования многонационального русского государства. Прозоровский, обследовавший различные документы и летописи, чтобы установить, как складывались понятия времен года, указывает многочисленные расхождения в сроках, обозначающих начало и конец зимы, весны, лета и осени¹⁹. По собранным им данным еще в XV в. говорили «весна от благовещенья до Купальницы» (т. е. от 25 марта по 23 июня ст. ст.; описание Слав. рукоп. Моск. синод. библ. № 316, стр. 587), в то же время летописные данные относят к весне весь март, всегда причисляют к весне апрель и май.

не зависимые от процессов труда, и обряды, подчиненные им. К первым он относил зимние, весенние и летние, ко вторым — осенние. Последние Афанасьевым не были детально рассмотрены.

¹⁷ Ср., например: А. В. Марков. Что такое осень? («Этногр. обозрение», 1904, № 4).

¹⁸ Е. В. Аничков. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. СПб., чч. I и II, 1903, 1905; А. Н. Веселовский. Разыскания в области русского духовного стиха, № VII. (Сб. ОРЯС АН, 1883); В. Ф. Миллер. Русская масленица и западноевропейский карнавал. М., 1884 и др.

¹⁹ Д. Прозоровский. О славяно-русском дохристианском счислении времени («Труды 8-го археологического съезда в Москве, 1890», т. III. М., 1897, стр. 202—205).

Лето начинали с последних чисел июня, но иногда его вели и с первых чисел этого месяца. Его вели обычно до начала жатвы. Характерно, что ряд записей понятие лета заменял понятием весны (ср. «тоя же весны июля в 5 день». Полн. собр. летоп., т. VI, стр. 37), что вполне соответствует самому типу весенне-летней народной обрядности, объединяющей период от первого марта до жнитва. Народно по своему толкованию также отождествление осени с жатвой или с другими работами (ср. в Новгородской летописи, под 1436 г. название времени жатвы осенним). Акты 1631 и 1674 гг. (см. Д. Прозоровский, стр. 203) относят июль с Ильиным днем к осени (ср. народную поговорку: «Илья жнитво зачинает, лето кончает»). Печетки и границы осени и зимы. Некоторые документы проводят разделение их в предсвяточное время, т. е. когда «солнце поворачивается на лето, зима на мороз». Другие же данные связывают начало зимы с началом рождественского поста, воспринимавшегося, видимо, как преддверие ожидаемого праздника²⁰.

Все эти материалы свидетельствуют об отсутствии четких представлений о временах года и их границах. Понятие весны, лета, осени, зимы существовали, но жили в их конкретном отношении к времени и характеру трудовых процессов народа. И не времена года следует брать за основу при изучении аграрной обрядности, а хозяйственную жизнь крестьянина, протекающую в конкретной исторической и географической обстановке.

Аграрный календарь, локализуясь, несравненно точнее, чем официально определяемые времена года, передает различную длительность периодов. Он вырос на основе конкретных наблюдений над процессами умирания и оживления природы, а не на основе отвлеченных теоретических схем. В его основе лежит труд человека, и сам он может быть понят как созданный на ранних этапах земледелия свод указаний для практической деятельности человека, свод, построенный на основании длительного опыта.

Ближайшее знакомство с календарем народных примет, обрядов, обычаев и поверий на Руси приводит к мысли о варьированном повторении дней. Собиратели и исследователи уже со времени И. Сахарова отмечали, например, что рождественским святкам соответствуют так называемые зеленые — летние (приходящиеся на конец июня) или весенние (троицкие) обряды. Народ осознал и считал закономерным дублирование в календаре дней, обозначаемых именем святого, и при этом в своих «святах» иногда подчеркивал приблизительно полугодовое расстояние в праздновании их. Это дублирование дней порой отмечалось и в легендах (ср., например, известную легенду о Касьяне и Миколе)²¹. Святые, особенно почитаемые, празднуются дважды как «милостивцы», покровители. Повторяемые дни образуют как бы костяк календаря. Костяк обрастает подробностями действия, соответствующего мертвенному или плодородящему

²⁰ В народном быту еще в XIX в. сохранилось выделение времен года, расходящееся с принятым в официальном календаре. Так, например, В. Селиванов свидетельствовал, что по понятиям крестьян б. Владимирской губ. зима делится на три части: на первозимье или время до рождества, на середину зимы от рождества до масленицы — большой мясоед, и, наконец, с масленицы до благовещенья, т. е. до 25 марта (7 апреля). (В. В. Селиванов. Год русского земледельца, стр. 126).

²¹ По этой легенде празднование Николина дня два раза в год объясняется тем, что Николай Чудотворец помог мужику вытащить воз, застрявший в дорожной грязи; Касьян же поминается раз в четыре года, 29 февраля, за то, что отказал мужику в помощи (А. Н. Афанасьев. Народные русские легенды. М., Книгоизд-во «Современные проблемы», 1914).

состоянию природы. Устойчивая схема повторяющихся календарных дат находит следующее выражение:

| <i>Октябрь</i> | <i>Март</i> |
|--|--|
| 1/X — Покров. Первое зазимье. Срок найма: «От покова до Евдокей». | 1/III — Авдотин день. Авдотьи Веснянки. |
| 7/X — Сергиев день. «С Сергия зима начинается». | 7/III — Василия Херсонского. «С Василия весна идет». |
| 9/X — Апостола Иакова Алфеова. «Яков, брат божий, крупицу пошлет» (град, крупу). | 9/III — Сорок мучеников. «На сорок мучеников сорок сороков птиц весну несут». «День с ночью меряются». «Зима кончается, весна начинается». |
| 22/X — Казанской божьей матери. «Казанская — бабья заступница». По казанской примечают, какая зима будет, когда санный путь установится. | 25/III { Благовещенье. Бабий праздник. Запрет женской работы («Птица гнезда не вьет, девка косы не плетет»). «Каково благовещенье, такая Святая». По благовещенью примечают, какое лето будет. |
| 28/X — Параскевы Пятницы. Запрет женской работы. «Бабья святая», покровительница воды. | |
| 26/X — Димитрия Солунского. «Дмитров день перевоза не ждет». «На Митрия реки замерзают». | 27/III — Матроны Солунския. «На Матрену жука хвостом лед разбивает». |
| <i>Ноябрь</i> | <i>Апрель</i> |
| 1/XI — Кузьмы и Демьяна. Куры боги. Девичий праздник. Совершаются обряды для умилоствления домового. | 1/IV — Марии Египетской. «На Марью домовую просыпается, его почесть надо». |
| 9/XI — Матроны 11/XI — Федора Студита 12/XI — Иоанна Милостивого «С Матрены зима встает на ноги». «Федор Студит землю студит». «На Ивана снега». | 8/IV — Апостола Иродиона 11/IV — Антипы 12/IV — Василия, епископа Парийского. Родивона Ледолома Антипы Водопола «Василий Парийский землю парит» |
| } Начало зимних холодов. | |
| 26/XI — Освящение храма Георгия в Києв. Егорья Осенова (Юрия, Юрьев день). «Егорий с мостом, Никола (6/XII) с гвоздем». «Что у волка в зубах, то Егорий дал». «Крепки ряды Юрьевым днем» (срок сделкам и наймам). «Мужик болит и сохнет по Юрьев день». | 23/IV — Георгия Победоносца. Егория вешнего (Егорьев день). «Егорий с теплом, Никола (9/V) с кормом». «Егорий с водой, Никола с травой». «Под Егорья вешнего не работают, чтобы волк овец не поел». «С Юрья по Семен день (1/IX) да покров (1/X) — наймы да сделки». |

«На Руси два Егорья: холодный да голодный».
«Юрий работы починает, Юрий и кончает».

Декабрь

6/XII — Николая Чудотворца

Май

9/V — Перенесение мощей Николая Чудотворца. «Никола Вешний, теплый»

«Хвали зиму после Николина дня»

«Два Николы: один травный, другой морозный; один с травой, другой с зимой».

«Никола Зимний лошадей на двор загонит, а Летний откормит».

«Какой день в Миколу Зимнего, такой и в Миколу Летнего».

Декабрь

12/XII — Спиридона, епископа Тримифрийского. Спиридона Поворота. «Солнце на лето, зима на мороз». «День прибавляется на воробьиный шаг».

Июнь

12/VI — Онуфрия и Петра Афонского. Петра Поворота. «Солнце на зиму, а лето на жары». «Солнце укорачивает ход, а месяц идет на прибыль».

*Декабрь-январь**Июнь-июль*

| | |
|-------------------------------------|------------------|
| 24/XII — Сочельник. | } Зимние святки. |
| 25/XII — Рождество. | |
| 1/I — Василия Великого (новый год). | |
| 6/I — Крещение. | |

| | |
|---|---|
| Ночь на рождество Ивана Крестителя (с 23 на 24 июня). | } Зеленые святки. Перелом лета. «Прошла петровка — опало по листу, прошел Илья — опало два». «На Илью лето до обеда, осень после обеда» |
| 29/VI — Апостолов Петра и Павла. | |
| 20/VII — Пророка Ильи. | |
| «В ночь под «Купалу» ведьмы собираются. Иванов день — день колдунов». | |

Приметы и гаданья о судьбе в новом году.

Приметы и гаданья о замужестве и урожае.

Солнышко на заре играет на рождество.

«Солнышко на заре играет на рождество Ивана Крестителя».

Купаются на крещение в «Иордани».

Купаются на Ивана в реках и в росе ²².

Запрет работы на рождество и крещение.

Запрет работы на Илью Пророка.

*Январь**Июль*

| | |
|---|--------------------------------------|
| 16/I — Поклонение веригам апостола Петра. Петра Полуорма. | } Кончается половина годовых запасов |
| 24/I — Преподобной матери Ксении. Аксиныя Полухлебницы. | |

| | |
|--|--|
| 4/VII — Андрея, архиепископа Критского. «Озими в наливах, а греча в исходе». «Рубахи нет, а овес до половины дорос». | } Кончатся годовые запасы. Ср. также: Петровка—голодуха. |
|--|--|

Январь подводит к сретению (2/II), указывающему по пословицам на начало перелома в состоянии природы. Февраль, вообще бедный приметами, имеет менее значительные совпадения с июлем — началом августа. Основной тип совпадений — в загадывании погоды, определении поздней или ранней весны и т. п. (например, 1/II — «На Трифона звездно — поздняя весна»; 14/II — «На Кирилла хорошая погода — к морозам»;

²² Заметим, что аналогичные поверья и обычаи относятся также к другим дням (например: «На пасху солнце играет», «На благовещенье не работают» и т. д.). Но приводимый комплекс указанных поверий и обрядов и параллелизм их временного приурочения заставляют выделять как зимнюю, так и летнюю «редакцию» обрядового цикла.

21/II — «По Тимофею весна»; ср. дни начала августа: 2/VIII — «Какой Степан, таков сентябрь», 3/VIII — «По Исакию октябрь»; 4/VIII — «Какая Авдотья, такой — ноябрь»; 5/VIII — «Какой Евстигней, такой и декабрь»; 6/VIII — «Какой второй спас, такой и январь»).

Однако эти совпадения имеют уже другой характер. В приведенных приметах совпадает только стремление угадать характер наступающей погоды, но нет тех прямых соответствий, какие характерны для других приведенных сопоставлений²³.

Сличаемое приурочение обрядов обнаруживает совпадение по месяцам и дням в пределах октября—февраля, марта—июля. Начало августа, не имея параллельных дат, может быть сопоставлено с февралем только по тенденции к угадыванию погоды. Август—сентябрь отделяются от предшествующего и последующего времени благодаря преобладанию в них особого типа обрядов, действия которых сопутствуют уборочным работам, а не самостоятельны (черта, правильно отмеченная еще А. Н. Афанасьевым). По существу можно говорить о двух циклах обрядов: а) *связанных с подготовкой урожая* и имеющих два периода — зимний и весенне-летний, б) *сопровождающих получение урожая* — цикл обрядов кратковременный, но значительный в крестьянском быту.

Рассмотрение календарных обрядов с учетом крестьянских работ, определивших их характер и особенности, позволяет, таким образом, говорить о делении земледельческого народного календаря (а следовательно, и бытовых святцев) на два цикла: а) обряды, вызывающие урожай, б) обряды, сопровождающие получение урожая. Временные рамки этих циклов определяются периодом созревания хлебов и овощей.

Составленная таблица объединяет дни примет погоды с днями, в которые совершались обрядовые действия. Эти последние не могут рассматриваться отдельно от примет; о погоде примечали и в дни обрядов. Народный календарь в целом может быть охарактеризован как свод сведений о ежегодно повторяющихся периодах потепления, наступления жары, спада ее, снегопадах, кратких или длительных дождях, похолоданиях, морозах — обо всем, с чем должны быть согласованы работы в поле и дома.

Свод наблюдений народа над состоянием погоды, над тем, как умирает и возрождается жизнь земли, не ограничивается простой констатацией факта. Человек стремился повлиять на окружающий его мир; при этом фантастические представления о природе, религиозные верования своеобразно сплетались с данными трудового опыта. Продуцирующие и предохранительные магические действия совершались с целью вызвать желаемый результат. В трудовую деятельность людей включается обряд, получающий развернутые формы и приуроченный ко дням церковно-христианского календаря.

Перечень и общая характеристика средоточия обрядов в определенные дни обнаруживают периодичность их расположения и повторяемость частных и тем обрядовых действий:

²³ Дополнительно можно привести еще поговорки: «Есть четыре поста: пост холодный (рождественский — декабрь), пост голодный (петровский — июнь), пост великий (перед пасхой — февраль, март, апрель — 7 недель) да пост малый лакомка (успенский — август)»; «От масленой до усненья береги хлеб да коренья» (с середины февраля до середины августа, когда шла жатва). Следует отметить, что указанному параллелизму аграрных земледельческих примет и обрядов соответствует обнаруживаемый в тех же святцах параллелизм поверий, обрядов, обычаев, связанных с верой в святых как покровителей скота (Модест, Фрол и Лавр и др.), как исцелителей (Пантелеймон, Иона и др.) и др.

24/XII—6/I (рождество Христово, Васильев день, крещение): проводили игрища, маскировались, пели пожелания благополучия и довольства, инсценировали свадьбы и похороны, зажигали костры (полено, сжигали навоз и т. п.), купались в проруби, ели ритуальную еду и т. д.

Конец января—февраль (масленица, 2/II — сретенье): проводили игры, маскировались, пели пожелания благополучия и довольства, хоронили масленицу (вариант: сжигали ее), ели ритуальную еду, совершали обряды с новобрачными и т. д.

28/III—9/III (Василий Капельник, Касьян Немилостивый, сорок мучеников): поверья о хозяйничанье нечистой силы (ср. аналогичные поверья, связанные с днем Василия Великого — новым годом), пели весенние песни — пожелания благополучия (веснянки), ели ритуальную еду; на конец февраля, начало марта иногда приходилась масленица (см. масленичные обряды).

25/III — апрель (благовещенье, пасха): проводили весенние игры, пели пожелания благополучия и довольства, ели ритуальную еду, зажигали костры и т. д.

23/IV — май (Егорий Храбрый, троица): проводили обряды выгона скота в поле, заклинали нечистую силу, пели песни о благополучии в жизни, справляли и инсценировали свадьбы, инсценировали похороны, завивали венки и бросали их в воду, пекли обрядовое печенье и т. д.²⁴

24/VI—8/VII (Иван Купала, Петр-Павел, Летняя Казанская): совершались игрища, зажигали костры, купались, инсценировали похороны, пели обрядовые песни, рассказывали поверья о хозяйничанье нечистой силы и т. д.

20/VII—6/VIII (Ильин день, первый и второй спасы): обряды, направленные против нечистой силы, начало уборочных работ и обрядов, сопровождающих их (главным образом связанных с новым зерном, с колосьями, с фруктами и овощами); на Ильин день — гулянье.

29/VIII—9/IX (Бабье лето, Семенов день, рождество богородицы): уборочные работы и обряды, проводы лета; похороны мух.

29/IX—1/X (Михайлов день, покров): завершение осенних обрядов, приготовления к зиме, обряды и поверья, направленные против нечистой силы, обряды и поверья о выходе замуж (покров сливается с праздником Параскевы Пятницы — см. ниже).

22/X—1/XI (Казанская, Параскева Пятница, Кузьма-Демьян): проводили игры, совершали обряды, связанные с вступлением в брак, заклинали нечистую силу, ели обрядовую еду, маскировались; особый комплекс представляли собой «кузьминки», имевшие совпадения с новогодними обрядами (ср. игры на кузьминки, песни, обряды, совершаемые парнями на деревенской улице во время сна крестьян, и т. д.).

25/XI—6/XII (Катеринин день, Юрьев день, Никола Зимний): проводили игры, инсценировали свадьбу, маскировались, зажигали костры, заклинали нечистую силу.

Даже неполный перечень обрядов, совершаемых в названные дни, характеризуется систематическим повторением одних и тех же действий. Повторяются игры, объединенные в ряде случаев последовательностью их проведения и родственные святочным игрищам: маскирование, зажжение костров, купанье, заклиание нечистой силы и т. д. Отклонение в повторяемости этих обрядов наблюдается в осенние месяцы, когда на первый план выдвигаются обряды, связанные с уборкой урожая (объяснение этого факта

²⁴ О конце мая — июне см. схему на стр. 21 и комментарий к ней.

дает отмеченный выше характер второго цикла обрядового земледельческого года). По существу, характер и целеустремленность обрядов октября—июля едины; они только варьируются применительно к той обстановке, в которой совершаются. Вместе с тем обнаруживается периодичность проведения обрядов. Оставляя в стороне дни, характеризующие преимущественно приметами, получаем схему временного приурочения обрядовых действий:

| Январь | Февраль | Март | Апрель | Май | Июнь | Июль | Август | Сентябрь | Октябрь | Ноябрь | Декабрь |
|---------------|---------|-------|--------|-------|------|----------------|------------------|-----------------|--------------|--------------|----------------|
| 24/XII 6/I | 2/II | 9/III | 25/III | 23/IV | | 24/VI 8/VII | 20/VII 6/VIII | 29/VIII 8/IX | 29/IX 1/X | 22/X 1/XI | 26/XI 6/XII |

Схема показывает, что обрядовые циклы начинаются в конце месяца, предшествующего тому, какой назван в графе, и кончаются в первой половине названного месяца. Незаполненными в таблице остаются верхние числа в феврале, марте и июне и нижние в апреле, мае и июне. Отсутствие этих дат связано с передвижным характером весенних праздников, зависящих от первого весеннего новолуния. Считавшаяся главным праздником весны пасха не имеет постоянного числа, справляется в разные даты (примерно от 22 марта до 25 апреля)²⁵. От времени ее зависят масленица, вознесенье, русальная неделя, троица и духов день. Эти «скользящие» праздники, сопровождавшиеся многочисленными обрядами, приходятся на конец января—февраль (масленица, 8-я неделя до пасхи), конец марта—апрель (пасха), май—июнь (вознесенье — 40-й день после пасхи; русальная или седмицкая недели — 7-я после пасхи; троица и духов день — 50-й и 51-й дни после нее). Таким образом, они заполняют пробелы, отмеченные в схеме. По пасхалии можно определить даты, на которые эти праздники приходятся. Даты свидетельствуют о сравнительной равномерности перехода с одного дня на другой всех названных праздников. Примером может быть празднование масленицы с 1832 по 1940 г. За 107 лет масленица начиналась между 25 января и 6 февраля (13 дней) 39 раз, между 7 и 15 февраля (9 дней) 31 раз, между 16 и 28 февраля (13 дней) 37 раз. Те же цифры за этот период будут характеризовать передвижение других праздников, зависящих от дня пасхи. Скольжение их, на первый взгляд, нарушает

²⁵ А. Е р м о л о в. Всенародный месяцеслов, стр. 190—191: «По правилам нашей церкви, утвержденным Никейским и Антиохийским соборами и сохранившимся в полной силе до сих пор, праздновать пасху полагается после пасхи еврейской, в первый воскресный день после того полнолуния, которое придется в день весеннего равноденствия, или непосредственно после него; при этом днем весеннего равноденствия положено считать 21 марта, как это было в 325 году — год созвания Никейского собора; если же мартовское полнолуние случится ранее 19 марта, то пасху надо праздновать в первое воскресенье после следующего полнолуния, которое будет через тридцать дней, в апреле; в обоих случаях, если полнолуние падает на пятницу, субботу или воскресенье, пасху должно праздновать через неделю, в воскресенье. По этому расчету оказывается, что пасха не может быть у нас ранее 22-го марта и позднее 25 апреля. При введении в 1582 г. грегорианского календаря в Западной Европе, основные правила для вычисления дня пасхи остались те же, но вследствие произведенных в календаре перемен день пасхи вообще не совпадает с вычисленным по юлианскому календарю, тем более, что и воскресные дни могут приходиться на разные числа месяца; поэтому с нашей пасхою западноевропейская большею частью не совпадает, но может прийти и в один и тот же день, что будет, например, в 1906, 1909, 1919 и 1915 годах и т. д.»

стройную повторяемость дат обрядов, закрепленных за неизменяемым числом. Но по существу они только дополняют обрядовую схему, заполняя отсутствующие звенья²⁶.

Периодичность праздников, закрепленных за датами календаря, заставляет искать объяснения. Некоторую помощь в этом может оказать совпадение чисел ежемесячных обрядов с числами рождественско-крещенской обрядности, иначе говоря — новогодней. Связи новогодних обрядов с культом солнца у народов Европы достаточно полно указаны в литературе²⁷.

Рождественская новогодняя обрядность по датам юлианского календаря как бы соединяла старый и новый год, завершала один и открывала другой; она начиналась в конце старого года, и в ее системе большую роль играла «магия первого дня», проецирующая желаемое благополучие на весь предстоящий промежуток времени. Также в конце старого месяца начиналась «новомесечная» обрядность.

Материалы и исследования славянской новогодней обрядности XIX—XX вв. достаточно ясно показывают сохранение в ней пережитков дохристианских верований, отражавшихся новогодними календами, с которыми совпадали христианские религиозные праздники. Естественно предположить аналогичное совпадение ежемесячных календ или родственных им действий с периодами обрядов, группирующихся в каждом месяце. Очень многими исследователями (если не почти всеми) приводилось указание Трульского собора, которое может дать материал для установления соотношения ежемесячной обрядности и древних календ. Это указание касается периодичности совершения обрядов и имеет так же славянскую

²⁶ В передвижных праздниках христианское осмысление равноденствия, новолуния, разгараия солнца не стерло окончательно древних культовых солнечных элементов. Такую ориентацию в календаре находим только для праздников и обрядов весны; другие — получили закрепление за установленными церковью датами. Тенденция к закреплению за определенным числом несомненно существовала и в отношении весенних обрядов. Она отразилась в ограничении срока, когда тот или другой обряд справлялся, и в том, что период «блуждающего обряда» включает и обряды постоянных дат. Так, на период масленицы приходится сретенье (2 февраля), на пасхальный период благовещенье (25 марта) и егорьев день (23 апреля).

²⁷ См. Я. Г р и м м. *Deutsche Mythologie*; А. Н. А ф а н а с е в. Поэтические воззрения славян на природу, и др. Ср.: Э. Тейлор. Первобытная культура, М., Гос. соц.-экон. изд-во, 1939, стр. 438—439: «Римское празднество зимнего солнцестояния, совершавшееся 25 декабря, в связи с чествованием солнечного бога Митры, как кажется, было установлено в этой специальной форме Аврелианом около 273 г. н. э. и от этого празднества день этот заимствовал свое соответственное название «рождество непобедимого солнца». С полной символической последовательностью, хотя и без всякого исторического основания, день этот был принят западной церковью, в которой он, по-видимому, установился окончательно в IV в. и откуда впоследствии он перешел в восточную церковь как торжественная годовщина рождения Христа, как день рождения Христа. Правда, делались попытки утвердить это число на исторических данных, но ни одно достоверное и действительно древнее христианское предание не высказывается за него. Настоящее солнечное происхождение праздника обнаруживается совершенно ясно в сочинениях церковных писателей после установления его. В религиозном символизме материального и духовного солнца Августин и Григорий Нисский видят проявление света и исчезновение мрака вслед за рождеством, а Лев Великий, между соотечественниками которого, по-видимому, жило еще с совершенной ясностью воспоминание о прежнем солнечном значении праздника, в одной из своих проповедей восстает против пагубного мнения, как он выражается, будто этот торжественный день чествуется не ради рождения Христа, но ради восхождения, как говорится, нового солнца.

Что касается современных воспоминаний о солнечных обрядах в середине зимы, то Европа все еще признает рождество первоначальным солнечным празднеством, зажигая костры в этот день, сохраняя «рождественское полено» и т. д. Применение прежней солнечной идеи к христианской аллегории выступает как нельзя более ясно в рождественском католическом гимне: «Новое солнце восходит».

редакцию. Еще в славянской Кормчей по списку 1282 г. было воспроизведено Зонарино толкование 62-го канона Трульского собора, направленное против безумия языческих праздников: «Каланды соуть пьрві и в коіемъждо мци днѣе, в нихъ же свѣбъчаи бѣклиномъ твориті жертвы; и Вота же і іевроумаліа іелиньстии бѣаху пр�зднїци: Вроумъ бо порекло іестъ Діѡнїсово»²⁸.

Старые русские книжники не были слепыми переписчиками и безразличными переводчиками памятников письменности. Вся история древней русской литературы свидетельствует, как и с какой тщательностью переводили и при переводе обрабатывали, применительно к русской действительности, книги²⁹.

Указание: «календы — первые в каждом месяце дни» могло быть важным для Руси в условиях борьбы утверждавшегося христианства с пережитками язычества. Эти календы книжнику-христианину должны были напоминать ежемесячно совершавшиеся обряды. Естественно, что при условии бытования на Руси ежемесячных обрядов типа календ редакторы Зонарина толкования сохранили его. Допустимость существования подобных обрядов подтверждается не только указанием Кормчей, но и отмеченной выше близостью ежемесячных обрядовых действий новогодним. Противоречащим такому сближению календ с русскими ежемесячными обрядами кажется время их — они начинаются не с первых, а с последних чисел месяца. Но то же самое наблюдается и в новогодней обрядности (ее начало — 24—25 декабря). Передвижение обрядов с начала месяца на конец предшествующего произошло, видимо, в результате отставания в счете времени. Календарь обрядов сохраняет действительное время празднования только в широких рамках сроков передвижных праздников; в других случаях он дает дни, постепенно отстающие от дат их первоначального приурочения. Сопоставление церковного и обрядового обихода России и Западной Европы при наличии юлианского и грегорианского календаря подтверждает такие отставания (ср. Михайлов день, покров, Мартынов день, Юрий Осенний и т. д.). Прикрепление обрядов к датам церковного календаря привело к точной фиксации дней совершения их, а с течением времени обусловило то, что обряды в известной мере стали завершать, а не начинать период. Содействовать этому могло и то, что в них с магией первого дня сочетались некоторые элементы, имеющие также значение завершения прошедшего (например, обряды прощания, уничтожения предметов, связанных с окончанным периодом времени, и т. п.).

Можно предполагать, что значительную роль в закреплении отставания календарных дат обрядов от их первоначального места сыграл XVI век. Именно в XVI в. (1582) на Западе была осуществлена реформа календаря, по которой счет времени возвращался к дате весеннего равноденствия года Никейского собора. При этом было уничтожено отставание счета времени в 10 дней. На Руси реформа не была принята. В то время, как на Западе расхождение начиналось вновь, на Руси, закрепленное церковными реформами того времени³⁰, оно продолжалось. Этим можно объяс-

²⁸ Ф. Буслев. Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков. М., 1861, стр. 383.

²⁹ Ср., например, анализ поучений в их отношении к русской действительности в кн. Е. В. Аничкова «Язычество и древняя Русь». СПб., 1914.

³⁰ XVI век — время пересмотра на Руси всей обращавшейся тогда литературы, включения в списки святых новых имен, создания Макарьевских Четых Мишей и активизации запретов «богопротивных» обрядов.

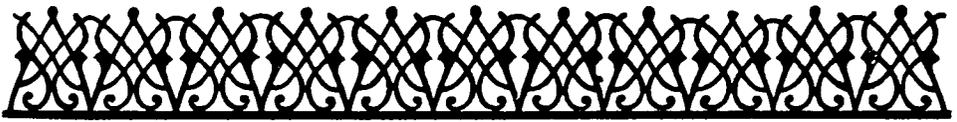
нить разное приурочение общеевропейских земледельческих обрядов на западе и на востоке Европы при наличии даже сходных географических условий.

Если высказанные соображения справедливы, то для времени оформления церковно-бытового обрядового календаря периода образования великорусского народа надо принять поправку в датах обрядов в количестве 8—10 дней. Прибавляя их к установленным датам праздников, получим приурочение обрядов не к концу месяцев, а к началу их. Например, в отношении рождества, таким образом, установится дата 4 или 5 января; известно, что восточные христиане в конце III и в IV вв. праздновали рождественские дни 6 января³¹. Указания Кормчей на восточнославянские обряды, проходившие в начале месяца, получают подтверждение при учете необходимой поправки во времяисчислении.

Великорусский сельскохозяйственный календарь, принявший вид бытовых святцев, сохранил пережитки ежемесячных обрядовых действий в группировке обрядов. Вместе с тем он прежде всего явился порождением жизни русского народа в условиях феодально-крепостнического государства. В основе русского аграрного календаря лежит производственный год крестьянина, в календаре отразились наблюдения земледельца над природой, жизнью земли, созреванием урожая, а также и его бессилие перед лицом природы, порождающее проведение магических действий в доме и на поле.

Начало земледельческого календаря предопределяется временем года, дающим достижение цели — урожай. С окончанием полевых работ, с переходом к зиме начинался период ожидания, подготовки работ, ведущих к новому урожаю. Для среднерусской полосы, где в основном происходил процесс формирования великорусской народности, такой начальной датой (как о том свидетельствует календарь) был октябрь, месяц, от которого тянутся нити к дням воскрешения солнца, к началу нового солнечного года, — событию, воспринимаемому как залог возможности будущего урожая.

³¹ О времени празднования рождества 6 января см., например, в кн. В. Я. Россо вской. Календарная даль — веков. М.—Л., Объедин. научно-техн. изд-во, 1936, стр. 99.



ГЛАВА II

ЗИМНИЙ КАЛЕНДАРЬ

С окончанием уборки урожая осень незаметно переходит в зиму. В старинных календарях, включающих «экономические замечания» и наставления для рачительных хозяев, об этом переходном времени замечалось: «В сем месяце (сентябре. — В. Ч.) оканчивают жатву всякого хлеба и с крайнею поспешностью убирают, возят его с поля, кладут в скирды или одонья. Озимый сев хлеба начинается еще с первого числа прошлого месяца. . . Бывает и второй сенокос в сем месяце, который называется отавный. . .». Об октябре же сообщается: «В начале сего месяца или в прошедшем сеют яровую пшеницу, т. е., когда земля начинает мерзнуть, дабы семена осенью не взопли»¹.

Время конца сентября — начала октября в крестьянском хозяйстве было периодом переходным от осени к зиме. Большую роль для аграрного календаря играет географическая среда. Трудовая деятельность крестьянина в поле и дома неразрывными узами связывалась с состоянием природы. Хлебопашец ориентировался на закономерности повторяющихся в определенной географической обстановке годового круговорота явлений. Он строил свои хозяйственные и бытовые наблюдения на них, а не на сведениях, сообщавшихся в «памятниках-календарях» о мудреном знаке Козерога, в который 9 или 10 декабря вступает солнце, удаляясь на градусы и минуты к югу от равноденственной линии. В дореволюционной России наука не была достоянием народных масс, и крестьяне вынуждены были основываться в повседневном труде исключительно на своем опыте, наблюдениях и выводах из своей многовековой земледельческой деятельности. Естественно, что в руководящих правилах крестьянского хозяйства, оторванного от научных обобщений, ценные выводы из опыта сочетались с заблуждениями, ставшими в быту традицией. Крестьяне руководствовались в своей работе наблюдениями над природой.

На большей части территории России веянье зимы начинало чувствоваться уже с октября. Первый его день (ст. ст., т. е. 14 октября) не случайно сопровождался характеристикой: «На покров земля снегом покрывается, морозом одевается». Эта поговорка известна почти повсеместно у русского населения. Холодная земля, утренний иней на крышах, лужи, застланные ледком по утрам, — все это первые вестники надвигающейся

¹ «Христианский памятник, содержащий в себе исчисление праздников и святых, прославляемых православною греко-российскою церковию, краткие жизнеописания святых, духовные стихотворения, благочестивые размышления, пасхалию на 100 лет, с описанием монастырей и соборов, хронологию, доведенную от сотворения мира до 1861 года; с присовокуплением хозяйственных замечаний, врачебных наставлений и других общепользующих сведений и с картинами». Изд. 3, исправленное и умноженное. Иждивением Н. Кузнецовой. В типографии П. Глушкова. М., 1863, стр. 233—234, 255.

зимы. Земля застывала, каменела под ударами мороза и, видя это, трудно было согласиться, что начало зимы — пока еще далекий декабрь. Поэтому все, кто соприкасался с народными наблюдениями, невольно следовали за народной характеристикой того или другого времени. Не случайно А. Ермолов в своем сборнике «Всенародный месяцеслов»² называл октябрь началом зимы (к этому его вели народные приметы и пословицы).

Однако никто из собирателей и исследователей в систематизации материалов последовательно не применял принципов аграрного народного календаря. Одни из исследователей строили его, исходя из церковных святцев (например, Калининский); другие, из обычного деления года на весну, лето, осень и зиму, включая в каждое время года 3 месяца. Следовал этому последнему принципу и Ермолов, который, например, главу «Зима» поместил перед декабрем, не согласуя этого ни с бытом крестьянина средней и северной России, ни с состоянием природы. А между тем тот же Ермолов приводит одно из старых наименований октября, указывающее на его принадлежность к зиме: «позимник».

Искусственное отделение октября-ноября от зимнего периода стало традицией в науке. Крестьянские обычаи и обряды, справлявшиеся зимой, исследователи, согласно этой традиции, начинали вести с середины или даже с конца декабря (по ст. ст.). Так, известный исследователь календарных обрядов А. И. Никифоров прямо начинал зимний цикл с колядования, истолковывая совершавшиеся народные игры как встречу божества (святки) и проводы его (масленица). Особенности русской природы, таким образом, игнорировались; местная географическая среда и климатические условия не учитывались, а это содействовало нивелировке своеобразия аграрного народного календаря.

Географическую среду и различие климатических условий в различных местностях Европы нельзя не принять во внимание, говоря о сроках сельскохозяйственных работ и сопровождающих их обычаях. Они имеют значение и для формирования национальных особенностей целого ряда явлений культуры. Например, климат средней и северной России далеко не тождествен климату южной Франции и Италии. Различие географической среды приводит к изменению сроков обрядов, а иногда и к изменению их характера. Упомянутое изменение сроков может быть легко прослежено на примерах примет и обрядов. Характерно приближение многих обрядов к летним дням при движении с запада на восток. Примером может служить разновременность дат отмечаемых земледельцами Европы последних вспышек тепла, известных у нас иод названием «бабьего лета».

В русском аграрном календаре «бабье лето» имеет значение периода, завершающего осень, вплотную подводящего к зиме. Итальянские крестьяне его называют летом св. Терезии и считают, что оно начинается с 15 октября. Во Франции — это «L'été de la St. Denis» (9 октября). В Швеции и Польше «бабье лето» приурочивается ко дню св. Бригитты (8 октября), в связи с чем польские крестьяне говорили: «O swietej Brygidzie babie lato przujdzie». В Германии его звали «Altweiber Sommer» и считали, что оно длится с 1 по 14 октября. К началу октября его приурочивали и в ряде местностей Украины. Чехи считали, что оно наступает 28 сентября и длится до 12 октября — они называют его летом св. Вячеслова. У русских «бабье лето» приурочивается или к 8 или к 1 сентября, и считается, что оно длится одну (вариант: две) неделю.

² См., например, стр. 490: «В октябре уже гораздо резче, чем в предыдущем месяце, выступают признаки приближающейся зимы и наступают иногда сильные холода». См. также стр. 516—517.

Такому движению дней «бабьего лета» соответствуют и некоторые другие приметы о погоде, равно как и указания сроков последних полевых работ.

Например, помимо «бабьего лета» примечались последние 3—4 теплые дня, затерявшиеся среди увеличивающегося похолодания — последние летние отзвуки, после которых власть холодов не нарушается. Поговорки указывают: «A la St. Martin l'hiver est en chemin», «Si L'hiver va son chemin, il commence à la Martin» (франц.). «На св. Мартина зима приходит» (итал.). «St. Martin Miss — ist der Winter wisse» (нем.). «Od swiętego Marcina zima sie poczyna» (польск.)³.

День Мартина празднуется 11 ноября; этот день воспринимается как начало победившей зимы. И вместе с тем он считается днем последней вспышки лета. Его зовут: «L'été de la St. Martin», «St. Martins Sommer», однако, примечая: «Der Martins Sommer währt nicht lange», «Der Sommer den uns St. Martin beschert, drei volle Tage und ein bischen währt», «L'estate di San Martino dura tre giorni e un pocolino» (Лето св. Мартина продолжается три дня с небольшим)⁴.

В Германии крестьяне также отмечали последние теплые дни, но на 10 дней раньше, приурочивая их к 1 ноября, называя их «лето всех святых» — «der Alterheiliger Sommer»).

В Англии теплые дни приходятся почти на месяц раньше дня Мартина — 18 октября — St. Lukes little sommer. Название лета «малым» соответствует указанию краткости тепла в Мартиновы дни в южной и средней Европе. В России же, где о 2 ноября говорили: «Акундин разжигает оwin, а Пигасий солнце гасит», и где 11 ноября отмечали «с Федора Студита зима сердита» (Мартин в русском аграрном календаре роли не играет), не было в это время года даже упоминаний о возвращении тепла. Суровая русская зима наступала раньше, чем в Западной Европе, и даже «михайловские грязи» (8 ноября) не могли на большей части территории России напомнить о минувшем лете⁵.

Последние вспышки тепла обуславливают время завершения работ вне дома.

В мягком климате стран, омываемых Средиземным морем, работы в поле, естественно, подходили почти вплотную к декабрю. И все же даже в южной Франции посев на Андреев день (30 ноября) считался ненадежным⁶. В Италии и в большинстве мест Франции зафиксированы поговорки, указывающие, что поздние посевы надо кончать к первой пятнице ноября, что к 1 ноября надо закончить уборку и посев, а плуг бросить. А в Германии говорили, что удача посева, проведенного 1 ноября, слышайна.

О посеве в эту пору русские крестьяне по климатическим условиям не могли даже думать. Уже за две недели до ноября в средней России начал устанавливаться санный путь: указывая дату 17 октября (ст. ст.), в дореволюционной деревне утверждали: «На пророка Осию колесо прощается с осью».

³ А. Е р м о л о в. Всенародный месяцеслов, стр. 534—535.

⁴ Там же, стр. 531.

⁵ Сближение А. Ермоловым «мартинова лета» с «михайловскими грязями» вызывает возражение. В русском календаре «Михайлов день» — день наступившей зимы; он отмечается как преддверие первых зимних морозов («никольских»). Ср.: «Во что Михайло, в то и Никола». «Мартынов день» на Западе воспринимался как переломная дата только еще начинающейся зимы.

⁶ Ср.: «Il est bon d'ensemencer la terre quand la lune est à son décours, mais le seigle de St. André onc avant Noël ne s'est montré» (А. Е р м о л о в. Всенародный месяцеслов, стр. 551).

Приведенные данные показывают разновременность перехода от осенних полевых работ к встрече зимы. На востоке и западе Европы разница в сроках, отмечаемых народными поговорками, более месяца.

Географическая среда, особенности климата средней и северной России сжимали сроки осени, а следовательно налагали отпечаток на характер, длительность и разнообразие осенних обрядов, усугубляли их особенности.

Реальным началом зимы для средней и северной России был октябрь, в частности 1 (14) число, отмечаемое церковным праздником покровы богородицы, в народном осмыслении оторванным от христианской легенды, «низведенным на землю». Для большинства мест Западной Европы, особенности климата которой во многом определяются близостью к морям, таким началом, естественно, была более далекая от лета дата, 11 ноября — день Мартина, возвеличенный протестантами и католиками.

Указанное различие сроков начала зимы следует принимать в расчет при изучении осенней и зимней обрядности. Игнорирование этого неизбежно ведет к ошибкам в периодизации обряда⁷. Так, отбросив местные особенности, следовало бы отождествить начальную дату русской зимы — 1 октября — с аналогичной датой, значительной в аграрном календаре католических народов Западной Европы — днем архангела Михаила, 29 сентября. Это отождествление, допускаясь в старых работах, ошибочно. Праздник покровы в русской деревне осознавался началом зимы; день архангела Михаила крестьяне-католики Запада воспринимали как дату, соединяющую два периода осени: ранний, характеризующий уборочными полевыми работами (может быть сопоставлен с русскими обжинками), и поздний, характеризующий постепенными приготовлениями к холодам, к зиме и рядом чисто осенних работ (в России этот период, как самостоятельное существующий, отсутствует). Параллельное рассмотрение примет и обрядов названных двух дней подтверждает высказанное положение. «Auf nassen Michaeli Tag nasser Herbst folgen mag»; «Regen auf Michaeli Tag bringt einen nassen (einen milden) Herbst»; «Pogoda na świetego Michala¹ — będzie jesien sucha, stała».

Приведенные немецкие и польская приметы стараются предугадать характер дальнейшей осени по дню Михаила. Подобных связей с осенью в поговорках покровы нет. По покрову судят о зиме и говорят: «На покров до обеда осень, а после обеда — зима».

Различны и хозяйственные мероприятия, приурочиваемые к покрову и к дню Михаила. В покров надо готовить к зиме избу. Дилакторский, описывая праздник покровы у северных крестьян (Двинской волости), сообщает: «Некоторые хозяева в этот день затыкают кое-где пазы стен мохом и приговаривают: «Батюшка покров, покрой нашу избу теплом, хозяина добром»⁸. Многочисленные поговорки о необходимости подготовить к зиме жилые и хозяйственные постройки до покровы скорее имеют параллели с поговорками, связываемыми с Мартиновым, чем с Михайловым днем. Единый смысл, по существу, имеют такие изречения как: «На покров не натопишь избы без дров» и «St. Martin macht Feuer im Kamin» или «Od

⁷ В указанном труде А. Ермолова — наиболее значительном и авторитетном среди работ, посвященных этой теме, — игнорирование местных особенностей выявилось особенно четко. Ермолов, не считаясь с значением отдельных учтенных и систематизированных им материалов, выдвинул тезис об одинаковости и одновременности сельскохозяйственных примет и обрядов на всей территории Европы. Ср., например, искусственное приравнивание Ермоловым русского дня покровы (1/X) к католическому празднику архангела Михаила (29/IX).

⁸ Д и л а к т о р с к и й. Праздник покровы у крестьян Двиницкой волости. («Этногр. обозрение», 1903, № 4, стр. 125).

Świętego Marcina zima się poczyna» и «С покрова зима начинается», или «покров кроет землю снежком» и «Zazwyczaj tak bywa, że święty Marcin okrywa swego plaszcza połą oziminę gola». Насколько близки приметы погоды на покров и день Мартина, настолько же они далеки от примет, приуроченных в Западной Европе к 29 сентября. Следует отметить еще одну деталь. В России на покров закармливали скот пожинальным снопом, после чего держали его в хлеву на домашнем корму.

Закармливание скота снопом — обряд, имеющий существенное значение в быту крестьянина. Он делит год ухода за скотом на две половины — летнюю и зимнюю. В описании обряда сообщается: «Первого октября почти каждый крестьянин закармливает свою скотину на зиму. Последний овсяный сноп с поля обыкновенно не молотится, он приносится в дом и ставится на лавку в передний угол, под образа, где и стоит у иных хозяев вплоть до 1 октября, у иных же лишь всего неделю, и затем сноп выносят в кладовую, где он и хранится. Когда наступает 1 октября, то прежде чем скотине задавать корму, ее закармливают этим сбереженным снопом немолоченного овса, т. е. этот сноп делится по числу голов и скармливается прежде всякого другого корма. По верованию крестьян. . . закармливают скот на случай, если не хватит на зиму корму, чтобы скот лучше мог перенести голодовку»⁹.

Таким образом покров и тут является начальной датой зимы, с которой согласуются другие дни, имевшие существенное значение в крестьянском хозяйстве: Аксиньи и Петра Полузимников (Полукормов) — дни, когда учитывали расход продуктов и кормов, запасенных на зиму.

В Западной Европе встречаем совершенно другую картину. Там, оканчивая ко дню Михаила архангела (29 сентября) уборку урожая, снимали в полях изгороди и скот выгоняли на поля: «Po Świętym Michale wolno pasć zuchwale» («После св. Михаила скот пасется на воле»).

Все приведенные материалы заставляют поставить вопрос о разной длительности осеннего периода хозяйственной жизни старой деревни в России и в странах Западной Европы. Географическая среда, климат России обусловил одну из особенностей трудовой деятельности русского земледельца осенью, а вместе с тем и его осенних аграрных обрядов. В России осенняя обрядность укорочена, как бы усечена, и соответствует только периоду уборки урожая. Эта усеченность заставляет отказаться от рассмотрения октябрьско-ноябрьских обрядов по связи с осенью. Народ, чутко следивший за изменениями в природе, остро реагировавший на происходящие перемены, практическими мероприятиями откликался на ощутимое наступление зимы. Ему не было дела до того, что по календарю осень длится три месяца. Холод в октябре говорил крестьянину среднерусской и северной полосы о наступлении зимы, об исчезновении солнечного тепла, об омертвлении природы.

⁹ Д и л а к т о р с к и й. Праздник покрова у крестьян Двиницкой волости. 1903, № 4, стр. 125. См. также в статье М. Р. Герасимова «Некоторые обычаи, обряды, приметы и поговорки крестьян Череповецкого уезда Новгородской губернии» («Этногр. обозрение», 1894, № 1, стр. 126) и др. работах. Интересный вариант обряда дожиночного снопа сообщил И. В. Костоловский в заметке «Из поверий Ярославской губернии»: «Последний сноп «дожина» является всегда снопом «ярового хлеба»; жницы с поля несут его в свой дом и кладут в передний угол или на передний «попавошник», или на лавку. Часто приходится наблюдать, что сноп этот стоит в переднем углу под «божницей». Снопом этим в праздник покрова, 1-го октября, хозяин дома, а если хозяина нет — то хозяйка «закармливает скот». Для этого она утром, в день покрова, идет во двор и раздает всему на дворе скоту последний сноп. Сноп этот раздают в рукавицах — чтобы скот зимою не заяб» («Этногр. обозрение», 1906, № 3—4, стр. 217—218).

Период октябрь—декабрь сливался воедино как период умирания природы. Умирало солнце. Мрачные тени смерти надвигались на человека, и человек должен был противостоять этой мертвенности.

Многолетние наблюдения человека над состоянием природы утвердили отмечаемые даты наступления зимы. Дни октября — введение к зиме — характеризуются приметам о первых днях зимнего холода и о свойствах ожидаемых морозов. Начало зимы в аграрном народном календаре имеет несколько дат. Главные из них — 1 и 7 октября. О «первом зазимье» — покрове — говорили: «На покров ветер с востока — к холодной зиме» (вар.: «Если в покров ветер дует с юга, то к теплой зиме, если с севера — к холодной»), «Если покров наголе, то и Екатерина наголе».

Седьмого октября — Сергиев день — отмечали поговоркой: «С Сергия зима начинается, с Матрены (9/XI) — устанавливается».

Первое и седьмое октября как бы начинали новый период в хозяйственном году крестьянина. «Собственно с этого дня (1 октября. — В. Ч.) совершается перелом, отражающийся на всех сторонах крестьянской жизни. . . С октября свадьбы начинаются, заканчиваются расчеты по работам, вносятся платежи по арендам, осенние торги оживляются, по вечерам бабы работы справляются; с летней жизни на дворе, на вольном воздухе, крестьяне на зимнее житье в избы переходят»¹⁰.

В «Календаре с пословицами на 1887 г.», составленном при участии Л. Н. Толстого, к «октябрю» дано примечание:

«Мужицкая работа: дрова готовить, на дворе для корма решетки приготовить, чтоб не топтала скотина. Масло постное сбить, гречиху обрушить, яблони на зиму завернуть, пчел убрать, кадушки справить, сараи щитить, избу ухитить. Захвати тепла до покрова. Бабам работа: лен мять и трепать. Сукно валять отдавать, ткать, шерсть прясть»¹¹.

В народном быту были распространены поговорки, отмечающие те же работы: «Чини избу до покрова — не то не будет тепла», «Пряхи с покрова по ночам засиживают», «Зазимье пришло — засидки привело» и другие¹².

Бытовые обряды отражают восприятие человеком начала зимы. Отмечая новый этап года, уничтожали изношенные, ставшие ненужными вещи. Старухи сжигали лапти, изношенные за лето, молодые женщины жгли старые соломенные постели. Сжигавшие постель говорили, что это «спасет от сглаза» и подготовит к зиме с ее холодами¹³.

Целый ряд дней октября: 10 (Евлампия), 14 (Параскевы Грязных), 22 (Зимней Казанской), 26 («Митриев день») и другие считались днями, по которым примечаются признаки наступающей зимы. Этапы становления зимы отмечались и в ноябре. Крестьянин примечал, какие колебания дает погода. О 8 ноября — Михайлове дне — говорили: «С Михайла зима не стоит, не мерзнет», «Михайла о полумостом» (подмораживает), «С Михайла зима кует морозы», «Во что Михайла, в то и Никола». С Матренина дня 9 ноября «зима вставала на ноги» 11 ноября играли словами: «Федор Студит землю студит», «На Студита стужа — что ни день лютей да хуже». Но еще в конце ноября ясны колебания тепла и холода. О празднике введения (21/XI) говорили, что на него приходит «ледень» и в то же время

¹⁰ А. Е р м о л о в. Всенародный месяцеслов, стр. 495.

¹¹ Календарь с пословицами на 1887 год. СПб., 1887, стр. 100.

¹² Отметим поговорку, приуроченную к 8 октября — церковному дню преп. Целагеи и Трифона: «Трифон шубу чинит, Целагея рукавицы шьет».

¹³ См. А. А. К о р и н ф с к и й. Народная Русь, стр. 431.

оно «ломает леденье». Еще в начале XX в. в Ново-Никулинской волости б. Симбирского уезда пелась детьми «введенская песня»:

Введенье пришло,
Зиму в хату завело,
В сани коней запрягло,
В путь-дорожку вывело,
Лед на речке вымело,
С берегом связало,
К земле приковало,
Снег заледенило,
Малых ребят,
Красных девчат
На салазки усадило,
На ледянке с горы покатило ¹⁴.

Выразительны поговорки о введении: «Введенье пришло — зиму при» вело», «В введенье мороз — все праздники морозны, тепло — все праздники теплы». Однако отмечаемые приметами колебания температуры не воспринимаются как предвестие возвращающегося тепла. За введением — в конце ноября — ждут сильных холодов. Об этом времени говорили: зима мостит пути, салит реки, гвоздит льды-дороги. Эта формула в разных вариациях связана с днями конца ноября — первой половины декабря (26/XI—XII). Введением к ней звучит поговорка: «Михайла с полумостом» (8/XI). Следующие за ней четыре даты приходятся на 26/XI («Егорья осеннего»), 4/XII (Варвары), 5/XII (Саввы), 6/XII (Николы). Об этих днях говорили: «Егорий с гвоздем, а Никола с мостом», «Варвара заварит, Савва засалит, Микола загвоздит», «К Варвариному дню зима дорогу заварит, мосты мостит», «Савва стелит, гвозди острит, реки засалит» и т. д.

Отмечая движение зимы, воспринимая усиление холодов как утверждение ее господства над людьми и природой, крестьянин пытался предугадать, будет ли зима мягкой — «сиротской», либо суровые морозы скуют деятельность человека, омертвят черные ветви деревьев, покрыв их дыханием инея. В предугаданиях грядущего значительную роль играют сопоставления дней зимы, лета, осени, наблюдения над ветрами, над ясным и облачным небом, над месяцем, длительностью осенних грозей и т. п. ¹⁵

Приметы, раскрывающие характер грядущей зимы, приходятся на дни, отмечаемые народным календарем как этапные даты в омертвлении природы. В период становления зимы грядущие холода угадываются по ряду дней, причем промежутки между ними укорачиваются по мере приближения к декабрю. Если для октября основными датами, о которых говорили как об указателях зимы, были: 1, 10, 14, 22, 26, то для ноября это: 1, 8, 9, 10, 14, 18, 21, 27, 29. Приведенные дни — указатели зимы, имеют любопытные и пока еще не объяснимые совпадения. Оба месяца в угадывании погоды ориентируются на 1, 10, 14 число октября и ноября; 22 октября может соответствовать 21 ноября, и 26 октября — 27 ноября. Сходная последовательность чисел — примет зимней погоды, видимо, основывалась на каких-то неясных нам сопоставлениях и подлежит дальнейшему исследованию.

Постепенное учащение дней, по которым стремились предугадать погоду, было закономерно, оно было вызвано неизбежным приближением резких зимних морозов. С наступлением их в декабре приметы, касающиеся погоды зимой, естественно, прекращаются. Зима пришла, характер ее

¹⁴ А. А. К о р н и ф с к и й. Народная Русь, стр. 491.

¹⁵ Работы, дающие сводки народных примет, указаны в вводной главе.

определился. В большинстве декабрьских примет речь идет уже не о погоде зимы, а о том, какие будут весна и лето ¹⁶.

Приметы о холодах в зимние месяцы приходятся, в основном, на первый период зимнего крестьянского календаря. Они имели значение в постепенной подготовке земледельца к жизни в наиболее тяжелых условиях — в период мертвенного состояния природы. Человек, отчетливо восприимчивая и учитывая изменения в природе, пытался проникнуть в будущее, приобрести таким путем возможность активного отношения к явлениям жизни. Приметы о зиме, таким образом, включаются в сеть попыток людей, не вооруженных научными знаниями, противостоять господству сил природы. Насколько активно было стремление людей познать явления окружающего их мира с тем, чтобы согласовать с ними свой труд, сделать его максимально эффективным, свидетельствует устойчивое сохранение примет в быту крестьянина (часто приобретавшее уже значение тормоза культуры, так как нередко сопоставления и «предвиденья» были ложны, основаны не на закономерностях, а на случайностях) и повсеместное их распространение. Многие приметы, в сущности, лишь варьируются, применяясь к особенностям местного климата, местной географической среды; они сохранялись у разных народов. Приметы имеются и у русских крестьян, и у земледельцев Западной Европы, несмотря на различия в характере осенних циклов работ. В условиях двухцикловой осени в странах Западной Европы (период уборки урожая и период послеуборочных осенних работ) приметы о характере грядущей зимы только менее развернуты, сокращены и отодвинуты к кульминационному пункту — зимнему празднику воскрешения солнца — новому году. Дадим сопоставление примет:

Россия

Западная Европа

1 октября

Приметы о зиме, холодах.
Подготовка к зиме.
Супрядки.
Перевод скота в хлевы и пр.

Приметы отсутствуют.

2 октября

Загадыванье об урожае по опадающим листьям (Германия).

4 октября

«С Ерофея холода сильнее»

«Sème le jour de St. François—ton grain aura du poids» («Сей в день св. Франциска — твое семя будет тяжело-весно» — Франция). Скот пасется на зеленях (Польша).

¹⁶ Приводим выборочно поговорки и приметы об указанных днях октября—ноября: «Если суббота перед покровом по голу (без снега), то и Дмитриевская тож; если со снегом, и Дмитриевка со снегом». На 10/X гадают о погоде по месяцу: если у месяца рога на поянч — к мятели, и зима ляжет по-суху, если они на полдень — будет грязь, и зима долго не ляжет (полночь — север, полдень — юг). Если 14/X будет полная осенняя грязь, зима встанет через 4 седмины. «Коли на Казанскую (22/X) дождь пойдет и все луночки нальет, зиму скоро приведет», «Коли Дмитров день (26/X) будет на голу, то и свята также», «Кузьма-Демьян (1/XI) закует — Михайла (8/XI) раскует», «Кузьма-Демьян кует на всю зиму», «Во что Михайла (8/XI), в то и Никола (6/XII)». «С зимней Матрены (9/XI) зима встает на ноги». На 10/XI иней на деревьях к морозу, туман — к теплу. «На Филиппа (14/XI) вороны каркают — к оттепели», «Каков Платон и Роман (18/XI), такова и зима», «В введении (21/XI) мороз — все праздники морозны, тепло — все праздники теплы». 27/XI по тучам, звездам и ветрам гадают о будущей погоде, «По Парамону (29/XI) — декабрь».

8 октября

Подготовка зимней одежды

«La St. Brigitte passée — à chaque nuage une ondée». (св. Бригита пришла — каждая туча дождевая. Франция).

9 октября

A la St. Denis — la bonne sèmerie (На св. Дениса лучшее время посева). L'été de la St. Denis (Франция).

10 октября

Приметы о зиме: скоро ли ляжет снег? На св. Паулину — бекасы на столе (Франция).

12 октября

Чествование «Мартыновых заморозков» Конец лета св. Вячеслава (Чехословакия). (в Виленской губ.)

15 октября

Лето св. Терезии (Италия). Конец «Altweiber Sommer» (Германия).

18 октября

Приметы о возвращении кратковременного тепла. Советы уборки овощей с полей. Приметы о посевах.

21 октября

Приметы об усилении холодов (Польша). Советы об уборке капусты с полей (Германия).

22 октября

Приметы об установлении зимы на Казанскую. Поговорка о расставании с плугом — об окончании пахоты плугом (Франция).

28 октября

Подготовка дома к зиме; загон скота в хлева (Польша). Поговорки о приближении зимы (Германия, Франция).

1 ноября

Усиление холодов. Установление зимнего пути. Начало зимы. Поговорки о допустимости сева (Италия, некоторые местности Франции).

6—7 ноября

Павел Исповедник да Варлаам Хутынский — ледоставы. «Мученик Федот лед ведет».

11 ноября

Усиление холодов Установление зимы.

18 ноября

Приметы о характере наступившей зимы. То же (Франция).

21 ноября

Приметы о колебании температуры. Приметы о характере наступившей зимы.

23 ноября

«St. Klimens uns Winter bringt» (С Климента зима приходит — Германия).
«На св. Климента зима зуб набирает» (Италия).

24—25 ноября

Усиление морозов

Приметы о предстоящей погоде.
Перевод на зимний корм скота.

30 ноября

Приметы о погоде, о зиме.

То же.

1 декабря

Приметы об усилении холодов (Италия).

4 декабря

Поговорки о холодах на Варвару.

То же.

6 декабря

Поговорки о Никольских морозах.

Приметы о погоде.

7 декабря

«Амбросий праздники отбросил»

8 декабря

Приметы о погоде.

12—13 декабря

Поговорки о Спиридонию — Солнцево-
роуте.Поговорки о солнцевороте на день Люци-
ции.

Приведенная таблица подчеркивает различную периодизацию в подготовке к зиме на западе и на востоке Европы. В то время, как в России наступление зимы ощущается с октября, определяя многие черты в хозяйственной жизни крестьянина, на Западе перелом в жизни природы намечается к 11 ноября. К Спиридонию Повороту (в католических странах — ко дню Люции; 12—13 декабря) власть зимы устанавливается на территории Европы. Но более суровые климатические условия России заставляют острее ощущать мертвенность природы. На скованных льдом и снегом просторах сохраняется только жизнеутверждающая сила и воля человека. В Сибири, где холода сильнее, чем в европейской части России, 7 декабря (ст. ст.) примечали: «Амбросий праздники отбросил». Изредка эта поговорка встречалась и по эту сторону Урала. Смысл ее расширявается так: до рождества замолкали веселье, игры деревенской молодежи; сохранялись сборища на «супрядки», где шла женская работа по обработке льна, конопля¹⁷. Но чем дальше идти к западу от местностей

¹⁷ Со сказанным расходится заметка Вл. Александрова в его ценном по материалам очерке: «Деревенское веселье в Вологодском уезде» («Современник», 1864, VII, июль, стр. 169). Александров писал: «Зимой, незадолго до заговенья перед филипповками, когда в деревнях кончается куделица, — т. е. то время, когда бабы, девушки, девочки и даже некоторые мальчики готовят лен для пряжи: мнут, треплют и чешут его, — молодой деревенский народ *ждет с нетерпением* (подчеркнуто мной. — В. Ч.) другого времени, ждет филипповок, когда начнут в деревнях прясть». О нетерпеливом ожидании этого периода молодежи другие описания не говорят; они почти всегда подчеркивают скучную однообразность филипповок. Посиделки, как правило, начинающиеся с октября, а не с ноября (Филипп — 14 ноября ст. ст.), действительно включают песни и игры молодежи (преимущественно в праздничные дни), но не могут идти в сравнение со святочными играми, которых действительно ждала деревенская молодежь с нетерпением. Наблюдение Александрова может быть понято как нетипичная, местная форма «зимнего деревенского веселья».

наибольших холодов, тем слабее ощущение скованности жизни зимней стужей. В некоторых районах Украины ко дню, следующему за Амвросиевым, известному под названием «зачатия Анны» (8/XII), приурочивается легенда о борьбе в это время зимы и лета¹⁸. Еще отчетливее заполнены обрядами предрождественские две недели у западных и южных славян. У них, так же как у некоторых народов, живущих в той же широте территории Западной Европы, декабрь в народном быту не ощущается временем победившей мертвенности. О последовательном проведении обрядов в предрождественские дни в этих местностях говорят многие исследователи народных обычаев. Так, Милован Гавацци прямо указывает, что в центре большой группы зимних народных обычаев стоит «божичный» (рождественский) цикл. Но крестьяне начинают справлять обряды задолго до него. Одним из таких обрядов является обряд дня св. Николая; за ним следуют другие¹⁹. Шнеевайс²⁰ сообщает, что в сербском календаре 40 рождественских дней надо рассматривать как подготовку к центральному зимнему празднику. Начальная дата зимнего цикла таким образом приходится все на то же 11 ноября. Шнеевайс приводит данные об отмечаемых днях, и эти данные действительно заполняют период между Мартином и рождеством²¹. У сербов и хорватов праздники в декабре образуют компактную группу, подводящую к годоводным дням.

Отмеченное разнообразие в аграрном календаре разных народов, связанное с местной географической обстановкой, климатом и отраженное в приметах, поговорках, группировке аграрных обрядов, позволяет сделать вывод, что для русского народного календаря характерно раннее приурочивание зимних элементов (соответственно этому укорачивание осенней обрядности путем «отсечения» ее послеуборочного периода, характерного для Западной Европы) и более ясное подчеркивание мотивов «замирания жизни» в период «смерти» солнца. Зимний календарь русского народа подчеркивает тему мертвенности застывшей природы, отражая ее и в самом затухании обрядовых действий в предрождественские дни, в то время, как в более мягких климатических условиях Западной Европы эта тема звучит приглушенно в действиях, проводимых непрерывной цепью от Мартина до рождества²².

Русский аграрный календарь, согласуясь с жившими в народной среде суевериями, трактовал господство зимы, холодов, предвараемых осенними долгими ночами, как смертный период источника света и тепла — солнца. Ослабление и умирание светоносного начала отображалось в народных поверьях легендой о получении зловещими силами мрака-смерти наибольших возможностей для своих вредоносных действий.

По народному календарю уже 4 октября (Ерофеев день) отмечается как день буйства леших: они «дурят в лесах» — бродят, кричат, хлопают в ладоши, хохочут, «людям в тот день в лес ходить нельзя — леший бе-

¹⁸ См., например, «Труды этнографо-статистической экспедиции в зап.-русс. крае П. П. Чубийского», т. 1, в. 1. СПб., 1872, стр. 12.

¹⁹ Milovan G a v a z z i. Godina dana hrvatskih narodnih običaja. 11, Oco Bozica. Zagreb, 1939.

²⁰ E. S c h n e e w e i s. Die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten. Wien, 1925, S. W. — 14.

²¹ Приводимые Шнеевайсом сведения касаются следующих дней — ноябрь: 14 (Филиппа), 17, 21 (введения), 23 (Климентия), 25 (Екатерины), 30 (Андрея); декабрь: 4 (Варвары), 6 (Николая), 8 (Анны), 13 (Люци), 17 (Лазаря), 18 (Мозиста), 20 (Фомы), 23 (сочельника).

²² И. Щ у р о в. Календарь народных примет, обычаев и поверьев на Руси, стр. 23. См. также: А. А. К о р и н ф с к и й. Народная Русь, стр. 420, и др. работы.

сится»²³. К октябрю-ноябрю приурочивалась группа обрядов, связанная с верой в домового. Домовой, согласно поверьям, «следит» за соблюдением традиционных обрядов и обычаев, сохранявшихся в крестьянском быту; он «требуется», чтобы заведенный прадедами порядок аграрного календаря выполнялся неукоснительно и чтобы ему, домовому, оказывали почет и уважение. Отступников от традиций домовой наказывает. О первом октябре — покрове — «существует поверье, что домовый уносит весь хлеб у того, кто молотит в этот праздник. В деревнях, где на этот день варят пиво, крестьяне ставят ведро пива в гумно и оставляют его там несколько дней»²⁴. На Кузьму и Демьяна (I/XI) задабривают, а иногда бьют домового²⁵. Также «ублажить дворового» полагалось к Михайлову дню. Еще в конце XIX в. верили в необходимость этого и говорили: «Не ублажи дворового до Михайлова дня — уйдет со двора, лихого приплет». Об обряде, связанном с дворовым, имеется следующее свидетельство: «Еще не так давно в Симбирской, а вероятно и в некоторых других смежных губерниях среднего Поволжья, этот старинный обряд совершался по следующему порядку. Старая бабка выносила рано поутру, до белой зорьки, хлебную чашку с пивным сусликом в поднавес и ставила ее на повесть. Затем перед полуднем большак в доме садился на лошадь и начинал ездить на ней взад и вперед по двору, в то время как старуха, стоя на крыльце избы, махала во все стороны помелом, приговаривая: «Батюшка дворовый! Не уходи! Не разори двор, животину не погуби! Лихому пути-дороги не кажи!» После этого помело обмакивалось в дегтярницу, и где-нибудь во дворе проводилась дегтем по стене полоса. Это, по объяснению ублажавших дворового, означало «отмечать на лысине у дедки зазубрину». Завидев эту зазубрину, «лихой» чуть не за версту обходит двор домохозяина, строго блюдушего обряды старины стародавней»²⁶.

С 8 ноября ст. стилия — Михайловым днем — связаны легенды о происхождении нечисти на земле. И в устных преданиях и в «отреченной» литературе рассказывалось, как Михаила Архангел боролся с сатаной, как была низвергнута с небес на землю бесовская сила, как рассыпалась по всей земле нечисть, скрылась в тайниках тьмы, таится от дневного света и торжествует с наступлением мрака. Связь нечисти с тьмой объясняет увеличение ее силы в дни угасания солнца. После Михайлова дня властвуют хищные дикие звери, причиняющие ущерб крестьянскому хозяйству, владеют в лесах змеи, прежде чем уснуть в зимней спячке. На Егорья осеннего (26/XI) «змеи — именинницы». Поверье обосновывает запрет идти в лес: «змеи в Егорьев день ни грешных, ни святых не оставляют. Параскева Пятница раз в Егорьев день лесом шла, очень торопилась по нужному делу, а змеи ее увидали, так стаей за ней. Еле ушла она от них, а то хотели ее зажалить. В Егорьев день в лес никак нельзя ходить!»²⁷. В Егорьев же день «волки в стаю сходятся», Егорий,

²³ Возможно, что с этими причинами сочеталась большая суровость рождественского поста, строго соблюдавшегося православной христианской церковью.

²⁴ Владимир Вилльер де - Л и л ь А д а м. Деревня Княжая Гора и ее окрестности. («Записки РГО по отд. этнографии», т. 4. СПб., 1871, стр. 276).

²⁵ И. П. С а х а р о в. Сказания русского народа. Народный дневник. Праздники и обычаи. СПб., 1885, стр. 147. Ср.: А. С. П е т р у ш е в и ч. Общерусский дневник церковных, народных, семейных праздников и хозяйственных занятий, примет и гаданий. Львов. Особый оттиск из временника Ставрополийского института на год 1866, стр. 78.

²⁶ А. А. К о р и н ф с к и й. Народная Русь, стр. 469.

²⁷ Запись В. И. Чичерова, 1928, в Сердечкиной избушке Карело-Финской ССР от жителя Пудожа Ив. Ив. Максимова.

а иногда Никола — хозяин над волками, «что у волка в зубах, то Егорий дал»²⁸.

С середины ноября начинается «волчий месяц». «Около Филиппова дня. . . волки стаятся и начинают бродить и поближе к жилищам людей подбираться, чтобы с голодухи зазевавшейся дворовой собаченкой пользоваться, а то так и на запоздалого путника в лесу целой стаей наброситься, а то и жеребеночка зарезать. Вот про них и говорят: «В глухозимье волки стадаются». «Волки зимою артелями рышут. . .»²⁹. О волках же говорят и позднее, указывая, что они сходятся на зачатие Анны (9/XII).

Аналогичные поверья и приметы известны у других славянских народов. У южных славян власть над волками приписывается не Егорию, а Мартину, иконописное изображение которого полностью совпадает с изображением Егория. В день Мартина скот нельзя убивать и продавать; его не выгоняют в поле, навоз не выбрасывают через плетень и не складывают во дворе. Цель этих запретов — уберечь скот от волков. Поверья сербов утверждают, что около того же Мартынова дня (в 7-е воскресенье до рождества) начинают свободно летать по воздуху злые духи и ведьмы. Стремясь обезопасить себя, крестьяне в некоторых областях Боснии клали хлеб на крышу дома. На введение (21/XI) запрещалось прикасаться к острым предметам, чтобы предохранить скот от волков. Андреев день сербы в ряде мест называли «медвежьим». В этот день запрещалось идти в лес, так как — гласило поверье — там бегает с открытой пастью медведица в поисках Андрея. В период от 11/XI до рождества старались узнать ведьм и колдунов. Для того изготовляли трехногую скамейку из дуба (делать ее начинали обычно с дня Люции, реже — Мартина). Над скамейкой работали каждый день понемногу с расчетом окончить ее к рождественскому сочельнику. В рождественскую заутреню скамейку брали с собой в церковь, полагая, что она заставит ведьм отвернуть лицо от алтаря³⁰.

Параллельно с развертываемой в приведенных поверьях темой приобщения к власти враждебных человеку сил, соответствующих представлениям об умирании природы, в этот же период включается обычай поминовения усопших предков. «Дедова родительская неделя» приурочивалась ко дню из церковных святцев — Дмитрия Солунского; суббота перед ней именовалась «Дмитриевской родительской». Поминовение мертвых находит себе в данном случае соответствие в мертвенном состоянии природы. О выделении октябрьского поминовения умерших из других поминальных дней говорили еще И. Снегирев, А. Коринфский и другие. А. Коринфский писал: «Дмитровская родительская является одной из наиболее почитаемых в народе. Православную церковь установлено семь вселенских панихид. Первая из них приходится на вечер пятницы перед Филипповым постом, вторая падает на субботний день перед рождеством Христовым, третья справляется в мясопустную неделю, четвертая — 15 марта, пятая — в субботу перед духовым днем, шестая в субботу, предшествующую Петрову дню, седьмая — в субботу перед успеньем. . . Но. . . главнейшие народные поминки совершаются в другие дни, а именно: на радоницу, в троицкую субботу и в Дмитриев день»³¹. Констатируемый,

²⁸ Ср. известную легенду о старике, спасшемся от волков тем, что влез на дерево, и о том, как ему является Егорий (вар.: Никола) и поучает его.

²⁹ Нестор Полочанин. Времена года в народных пословицах, поговорках и приметах. СПб., 1911, стр. 47.

³⁰ См. E. Schneeweis. Die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten.

³¹ А. А. Коринфский. Народная Русь, стр. 451.

но не объясняемый А. Коринфским разрыв между церковными вселенскими панихидами и утвердившимися в быту поминовениями мертвых, весьма примечателен. Он — следствие расхождений между каноническим учением христианской церкви и утвердившимся в народной среде бытовым православием; крестьяне в своем обрядовом обиходе прочно и долго (дольше, чем господствующие классы) сохраняли элементы культа мертвых и верования, возникшие в связи с представлениями об умирающей и воскресающей природе. Для бытового православия была характерна потеря любым христианским образом, любой христианской легендой, при проникновении их в среду крестьянства, отвлеченно церковного характера. Легенды и образы христианской церкви низводились на землю, применялись к волнующей теме труда, земной, а не загробной жизни. Также и поминовение усопших низводилось на землю, противостоя «вселенским церковным панихидам». И не случайно Дмитриевская родительская пришлась именно на время общего умирания природы.

По существующему преданию Дмитриевская суббота в церковном обиходе установилась по почину Сергия Радонежского Дмитрием Донским и утверждена Иваном Грозным. Достоверность этой легенды о церковном начале «Дмитриевской родительской» вызывала возражение у ряда исследователей³². Но так или иначе октябрьское поминовение умерших связывалось с воспоминанием о павших на поле Куликовом, приурочиваясь к имени св. Дмитрия Солунского, чьим именем был крещен Димитрий Иванович Донской. При этом внимание, конечно, сосредоточивалось не на имени святого, а на событии, которому посвящался день поминовения. Следует отметить, что октябрьский поминальный день, истолковываемый церковью как день молитв о павших за Русь в 1380 г. в боях с татарами, приходится вовсе не на тот месяц, в котором Дмитрий Донской разгромил полчища Мамаю. Мамаю побойце было 8 сентября, поминальный же день по русским воинам приурочивается к 26 октября, т. е. ко времени, когда в средней и особенно в северной России твердо осознается наступающая зима. Отзвуком древнего культа предков, перекликающимся с обрядами умилоствления домового и дворового, совершавшегося вскоре после Дмитриевской субботы, звучит пословица: «Покойнички на Русь Дмитриев день ведут; покойнички ведут, живых блудут».

Поминание мертвых в Дмитриевскую субботу не может рассматриваться как церковная панихида по усопшим. Этот обряд не включен в семь вселенских панихид; его историческое приурочение и осмысление противоречиво. Вместе с тем и время проведения обряда и сущность его, противостоящая церковным правилам, свидетельствует о древних связях с культом предков и «кормлением» матери-земли. В этот день совершался обряд «радования» мертвецов. К Дмитриевской субботе готовили все кушанья, необходимые для поминального обряда (кутья, кисель, блины и пр.). «Под Димитровскую субботу, — сообщал В. Н. Добровольский, — после ужина, накрывают стол белой скатертью и кладут на стол хлеб, ножик и миску с варевом, чтобы родители приходили ужинать. На «родителей» каждая хозяйка в доме считает своей обязанностью печь блины или лепешки, вынимает первый блин с печи, маслит его чем-нибудь, например, медом, ломает, начинает есть и другим дает, говоря:

³² См., например, у Б. М. Соколова в статье «Св. Димитрий Солунский и Мамай в духовном стихе и на иконе»: «Относительно времени установления этого поминовения точно не известно. Оно совершено, видимо, после Димитрия Донского (К. Н. Иколы с кий. Пособие к изучению устава богослужения православной церкви. 1894, стр. 507—508). — «Этногр. обозрение», 1909, № 2—3, стр. 183.

«Помяни, господи, честных родителей!». В этот день каждая хозяйка заботится особенно, чтобы наготовить побольше разных кушаний. Богатого мужика жена готовит не менее 12» (в перечне блюд: свинина, курятина, драчонка, блинцы, кисель, каша и др.³³). Общие черты с цитированным описанием имеются в других свидетельствах, например, В. В. Селиванова, сообщившего о праздновании Дмитриевской субботы в б. Владимирской губернии³⁴. В описаниях ритуального стола Дмитриевской субботы обычно повторяются блины, каша, кутья, кисели, свинина, ветчина; встречаются указания, что ко дню поминовения покойников (вар.: родителей), справлявшемуся ровно за два месяца до рождества (26/X—25/XII), выкармливалась и закалывалась свинья. Общность обрядовой еды Дмитриевской субботы и рождества, однако, не позволяет отождествить значение этих двух праздников. Дмитриевская суббота сохранила в своих обрядах явный отпечаток родового культа предков и связана с представлениями о смерти и покойниках, которые могут покровительствовать или вредить. Характерно, что во многих местах поминовение покойников в Дмитриевскую субботу совершалось на могилах и сопровождалось причитаниями, пьянством, разгулом. Любопытен обычай, по которому повенчавшиеся в октябре пекли к Дмитриевскому дню особые поминальные пироги и относили их на кладбище, оставляя там на могилах³⁵.

Созданная воображением неведомая и тайная сила рисовалась человеку обретающей власть в период укорачивающихся октябрьско-декабрьских дней. «Нечисть», покойники и звери между солнцеворотом и новым годом как бы достигали вершин своего могущества и к новому году времени человек видел себя поставленным лицом к лицу с готовой торжествовать победу силой мрака.

Черты древних верований, с которыми связаны самые попытки противостать непонятному и враждебному в окружающем мире, еще сохранялись в русском аграрном календаре средневековой Руси. Пережитки их можно обнаружить и в обрядах, зафиксированных собирателями в XIX—начале XX в. Две сплетающиеся друг с другом темы звучат в них: смерти природы (угасания солнца) и жизни людей. Смерть солнца дана отражением в приметах, обрядах, бесчисленных наблюдениях над природой в октябре—декабре; зимой мертвенности противостоит человек; он — сила, воздействующая на существующий мир. В жизненной теме человека отчетливо выступают помыслы о трудовых процессах и мучительно преодолеваемое непонимание совершающегося.

Внешним выражением жизнеутверждающего — человеческого — начала в обрядах периода становящейся зимы являются мотивы брака и связанные с ними заклятия урожая, попытки предугадать судьбу. В народном календаре сплетаются аграрная и семейная обрядность,

³³ В. Н. Добровольский. Смоленский этнографический сборник, ч. II. СПб., 1894, стр. 318—319.

³⁴ В. В. Селиванов. Год русского земледельца, стр. 72—73.

³⁵ См. кн. А. А. Коринфского «Народная Русь». — Древность и антихристианская сущность Дмитриевского поминания умерших может быть подтверждена особенно богатым поминальным обрядом белорусских «дяддов», также справляемых в первый период зимы. Подводящее итог высказывание Ю. М. Соколова, сделанное им в связи с постановкой вопроса об отражении культа предков в фольклоре, справедливо: «Церковь, поддерживая языческие пережитки родового культа в обряде поминовения покойников, в то же время стремилась перевести эти поминовения в русло христианских воззрений, условного христианского благочиния; в своих официальных постановлениях и поучениях она осуждала проявление разгула, но, как известно, в бытовой практике духовенство само принимало непосредственное участие в этом разгуле, пьянстве и обжорстве». (Ю. М. Соколов. Русский фольклор. М., Учпедгиз, 1938, стр. 132).

причем в последней оказывается неподчеркнутой черта, характерная для свадьбы: установление норм и законов во взаимоотношении членов семьи. Параллелизм аграрных и семейных обрядовых действий намечается с первого же дня рассматриваемого периода. В России тема брака в аграрном зимнем календаре связана с тем же праздником покровы. В народном осмыслении этот праздник совершенно утернул христианские черты. По легенде церковного календаря, он был установлен в царствование Льва III Исаврианина (царств. с 717 по 741 г.) на основании предания о чудесном явлении богоматери, распростершей над Царьградом свой покров для защиты города от осадивших его сарацин. В народном быту самое слово «покров» совершенно отделилось от церковной легенды и стало восприниматься по связи с обычаем покрывания женщиной головы после выхода замуж. Допустимо предположение, что бытовое истолкование слова «покров» было порождено тем, что время, к которому приурочен праздник, являлось временем заключения браков.

Покров — дата конца хороводов, начала посиделок. Он считался «покровителем свадеб»; его называли девичьим праздником: «Если на покров ветрено — будет большой спрос на невест». Об осмыслении покровы как дня, имеющего значение для предстоящих браков, говорят этнографические записи. «Почти каждая девица-невеста, ложась спать накануне этого дня, молится: «Батюшка покров, покрой мою голову платком!» В этот праздник в церкви за литургией бывает среди молящихся много девиц-невест, и почти каждая ставит празднику свечу и молится, по словам крестьян, о более скором выходе замуж и о хорошем муже»³⁶.

«В Вологодской губернии, а также и в некоторых иных местах, к покрову-дню ткут крестьянские девушки, задумывающиеся о женихах, так называемую «обыденную пелену». Собравшись вместе, они с особыми, приличными этому случаю, песнями теребят лен, прядут и ткут его, стараясь непременно окончить работу в один день, обыденкой. Приготовленную таким образом пелену (холстину) перед обедней на покров несут к иконе покровы. . . При этом молятся о замужестве»³⁷.

Вера в праздник покровы как чародейного дня, обеспечивающего заключение брачных союзов, заставляло девушек спозаранку бежать в церковь и ставить свечу празднику. Существовало поверье: кто раньше поставит свечу, тот раньше и замуж выйдет.

Обращение к иконе покровы, посещение 1 октября церковной службы, тканье «обыденной пелены» — все это могло бы быть понято как возобладание христианско-церковных элементов в народном обряде. Но это не так. Такому пониманию противоречит самое понимание покровы. Покров в сознании крестьян, не имея ничего общего с образами христианства, представлял собой некое властное существо женского, а иногда мужского пола (самое слово «покров» мужского рода), распоряжающееся браками. Церковный праздник в воображении конкретизировался в традицион-

³⁶ Д и л а к т о р с к и й. Праздник покровы у крестьян Двиницкой волости, стр. 125.

³⁷ А. А. К о р и н ф с к и й. Народная Русь, стр. 429—430. В некоторых местностях «обыденная пелена» делается не на покров, а в один из дней, связанных с почитанием Параскевы Пятницы. Так, по данным архива РГО, в южной части Никольского уезда Вологодской губ., было «обыкновение строить девятой пятнице обыденную пелену аршина в полтора; девушка или женщина, задумавшая совершить этот подвиг, созывает к себе соседок-девушек и молодущек, и все они теребят лен, прядут и ткут в один день; когда пелена выткана, они все идут на реку ее мыть и белить и, сами идучи, поют песни и пляшут, будучи уверены, что такая работа есть дело самое богоугодное». (Д. К. З е л е н и в. Описание рукописей ученого архива Русского географического общества, в. I, Пгр., 1914, стр. 258). Рукопись «Никольский уезд» получена в 1849 г.

ных аграрно-религиозных очертаниях. Это достаточно четко вскрывается в персонифицирующих покров формулах-заклятиях о браке девушек. Заклиная покров, девушки называли его «матушкой» (вар.: «батюшкой»). Широкое распространение имела варьируемая формула: «Батюшка (вар. матушка) покров, землю покрой снежком, а меня молоду жениш-ком!» В этот же первый день грядущей зимы иногда вспоминали Параскеву Пятницу; варьируя цитированную формулу, говорили: «Батюшка покров, мою голову покрой, матушка Пятница Параскева, покрой меня поскорее»³⁸.

Связь дней Параскевы Пятницы и покровва как времени предугадывания и заклития брака, подчеркивается также тем, что в эти дни девушки гадают о будущем и самые гаданья сходны³⁹. В старом быту женской молодежи дни покровва и Пятницы можно считать дублирующими друг друга. В основе их, равно как и в основе некоторых других дней, лежат представления о каком-то существе, подателе благ, покровителе женщин, существе, рисовавшемся в женском же облике. Бытовое осмысление христианских образов толкало к объединению на этой основе богородицы и Параскевы Пятницы. И та и другая в бытовом истолковании в равной мере предстают защитницами женщин, организующими браки, способствующими деторождению, покровительницами домашнего очага, пособницами в женской работе дома и в поле. Допустимо предположение, что в известной мере слиянию образов содействовала христианская легенда о богородице и Параскеве Пятнице, связывающая их с Христом. Пятый день недели — пятница — «Христов день» — день распятия; в то же время пятница — день Параскевы (ср. в житии Параскевы рассказ о рождении ее). Но внешние христианские связи между обоими образами настолько тонки и неощутимы, что не могут быть признаны определяющими для судеб их в бытовом истолковании. А вместе с тем, слияние Параскевы и богородицы настолько обычно, что в некоторых произведениях фольклора дева Мария называется и богородицей и Пятницей. Это имеет место, например, в известном духовном стихе о милостивой жене:

Стояла милослива жена да милосердна
Во край пути да край дорози.
Во сне ей и Пятница явилась,
Сама пресвятая богородица. . .⁴⁰

Примечательна в этом плане также украинская легенда, сообщенная М. К. Васильевым. В легенде идет речь об имевшейся в г. Новом-Осколе (Курск. губ.) иконе *богоматери, названной «Пятницей»*. Ей совершалось торжественное богослужение в 9-ю пятницу и о ней рассказывали легенду. Село Погромец Ново-Оскольского уезда принадлежало помещику, жестоко истязавшему крепостных. Пан любил лично присутствовать на чуть ли не поголовных экзекуциях, которые он устраивал по пятницам. В одну из пятниц пан ехал к месту наказания, заранее наслаждаясь предстоящим

³⁸ См. в материалах по народному календарю, например, в кн. А. А. Макаренко «Сибирский народный календарь». Также см. в книгах А. П. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу», С. В. Максимова «Неведомая нечистая и крестная сила» и др.

³⁹ Ср., например, гаданье с огарком от засидок (девушки берут огарок и ходят с ним подслушивать разговоры). О приуроченье его ко дню Параскевы см. в статье Д. Н. Ушакова «Сведения о некоторых поверьях и обычаях в Ростовском уезде Ярославской губ., извлеченные из Словаря ростовского говора». («Этногр. обозрение», 1904, № 2, стр. 161—166).

⁴⁰ Запись В. И. Чичерова, 1927, на Кенозере (Каргопольщина). Из материалов экспедиции «По следам П. Н. Рыбникова и А. Ф. Гильфердинга».

зрелищем. Вдруг лошадь остановилась, как вкопанная, — перед паном на дороге стояла молодая красивая женщина в монашеской одежде. Пан прикрикнул на нее, чтобы она сошла с дороги — женщина не шевелилась; посыпались ругательства — женщина стояла. Взбешенный помещик размахнулся и ударил женщину кнутом; она скрылась, но и после этого лошадь не могла идти вперед; на том месте, где стояла женщина, появилась криница, в ней плавала икона богоматери, а на иконе был виден рубец от удара кнутом⁴¹.

О слиянии образов богоматери и Параскевы свидетельствует также, например, то, что в 10-ю пятницу (т. е. в Параскевин день) в Туле несли крестным ходом из Курска в Коренную Пустынь икону богоматери, а не Параскевы⁴². Можно привести также и другие свидетельства слияния этих двух образов.

Слившиеся образы Параскевы Пятницы и богоматери представляют собой главное женское божество, истоки которого надо искать в дохристианских верованиях восточных славян. Этому божеству дано было христианское имя. Обряды, связанные с ним, прикреплялись к датам аграрного календаря, получившим названия по именам святых, празднуемых в эти дни, соответственно церковным святым. Но сущность осталась той же. Исконный образ древнего божества, унаследованный земледельческой богоматерью-Пятницей, подчинил себе и объединил все другие образы христианских святых, которые почитались покровительницами женщин. С богоматерью-Параскевой Пятницей, несомненно, слился и образ преподобной Параскевы (14 октября), в народной интерпретации Параскевы Грязнихи (прозвище основано на грязи, характеризующей середину октября). Бытовое осмысление их образов равнозначно. Беременные женщины молились в равной мере богоматери и Параскеве Пятнице; Параскеву Грязниху праздновали «ходящие на сносях», чтобы «роды были легкие». Также почитались женщинами Анастасия, прозванная узорешительницей (см. святцы), Катерина, которой молились «от трудного рождения жен», Варвара, почитавшаяся «особенно брюхатыми бабами», обращавшимися к ней при родах с мольбой: «Варвара, Христова мученица, распостай, господи», Анна, день которой считался обетным праздником беременных⁴³. Дополнением и развитием того же образа богоматери-Пятницы могут быть сочтены также праздники иконы осенней Казанской и введения. Таким образом, в периоде октября—декабря в аграрно-бытовом календаре дореволюционной деревни выделяются даты, отмеченные как дни, особенно почитаемые женщинами и считаемые ими освященными силой, покровительствующей их судьбе, их жизни, их работе: 1/IX (Покров), 14/X (Параскева Грязниха), 21/X (Казанская), 28/X (Пятница), 21/XI (введение), 24/XI (Екатерина), 4/XII (Варвара), 9/XII (зачатие Анны).

Из месяца в месяц переходит многоликий, но по своему существу, единый образ покровительницы и пособницы женщин. С ним во всех отмеченных датах проходит в обрядах брачная тема и тема рождения новой жизни⁴⁴.

⁴¹ М. К. В а с и л ь е в. Антропоморфические представления в верованиях украинского народа. («Этногр. обозрение», 1892, № 4, стр. 163—164).

⁴² И. П. С а х а р о в. Сказания русского народа, стр. 225.

⁴³ О почитании женщинами названных святых упоминается в большинстве работ о календаре; заклатья Варвары см. в кн. Е. С. Радченко «Село Бужароя, Воскресенского района, Московского округа». («Труды об-ва изучения Моск. обл.», в. 3. М., 1929, стр. 129).

⁴⁴ К вышеприведенным поговоркам и приметам можно было бы присоединить некоторые другие: «Снег, выпадающий на покров, предвещает молодым счастье»,

Низведение святых с высот христианского рая на «грешную» землю подтверждает мысль, высказанную М. Горьким: «Религиозное творчество трудового народа — это просто художественное творчество, в нем нет мистики, оно вполне реалистично и не оторвано от действительности, в нем определенно чувствуется влияние трудовой деятельности. В поэтическом творчестве народа заметно и сознание того факта, что в конце концов действительность создается не богами, а трудовой энергией людей. Народ — язычник. Даже через 1500 лет после того, как христианство утвердилось в качестве государственной религии, в представлении крестьянства боги остались богами древности: Христос, мадонна, святые ходят по земле, вмешиваясь в трудовую жизнь людей»⁴⁵.

Превращение богоматери и слившихся с ней образов (Параскевы, Варвары, Катерины и других святых) в пособниц брака, устанавливающих мир в семейных отношениях, передача им функций повивальной бабки, приписывание им мастерства в женском труде явилось следствием того, что образы христианского жития и легенды были своеобразно переосмыслены народом: «фольклор почти всех народов говорит о мудрости женщин, об их власти над силами природы, о сказочных мастерицах, каковы Василиса Премудрая и подобные ей»⁴⁶.

Дни женских святых в октябре—декабре преобладают как даты, сосредоточивающие игры, обряды и увеселения. К ним следует присоединить только 1 и 30 ноября — Кузьмы-Демьяна и Андрея. Но и эти святые в обрядовой жизни старой русской деревни воспринимались как податели плодородия, строители браков, пособники и учителя преимущественно женских работ. Характерно, что под Андреев день девушки гадали о замужестве; а когда начинали прясть, обращались к Кузьме и Демьяну с просьбой: «Кузьма-Демьян, сравняй меня позднюю с ранней»⁴⁷. С именем же Кузьмы и Демьяна связывалось жнитво: говорили: «Кузьма и Демьян — они были мастеровые и работу любили». К ним обращались: «Кузьма и Демьян, идите с нами жать»⁴⁸.

Даты, на которые приходились приметы сельскохозяйственного календаря, почти не были связаны с аграрно-бытовым осмыслением имени святого из церковных святцев. Даты же, к которым приурочивались обряды

«Кто на казанскую женихается, тот не раскается», «Параскева — бабья святая», «Введение — праздник баб». «Ты, покров-богородица! покрой меня, девушку плененой своей нетленною иди на чужую сторону! Введение — мать богородица! введи меня на чужую сторонушку», «На зачатие Анны беременным бабам пост» и т. д. Приведенные поговорки были общераспространенными и много раз фиксировались; поговорку о покрове и введении см. в работе А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу», т. I, 1865, см. к стр. 239—240.

⁴⁵ М. Горький. Публицистические статьи. Ответ интеллигенту. ГИХЛ, 1931, стр. 282.

⁴⁶ М. Горький. Собр. соч., т. 27. Гослитиздат, 1953, стр. 183.

⁴⁷ Девушку, приходящую в возраст, в день Кузьмы и Демьяна учат молиться: «Научи меня господи, и прясть, и ткать, и узоры брать». (Д. Н. Ушаков. Сведения о некоторых поверьях и обычаях в Ростовском уезде, Ярославской губернии. — «Этногр. обозрение», 1904, № 2, стр. 162). Указание на то, что в день Кузьмы-Демьяна женщины молились им о помощи в работе см. также у В. В. Селиванова в кн. «Год русского земледельца», стр. 106—107 и в др. работах.

⁴⁸ Е. С. Радченко. Село Бужарово, стр. 131. Следует отметить, что с целью хорошо провести жатву в ряде местностей обращались не к Кузьме и Демьяну, а к Параскеве Пятнице (слияние их образов? — В. Ч.). Например, в статье Л. Львовского «Пятница в жизни русского народа» указано: «В Калужской губернии при начале жатвы одна из старух (у которой «легкая» рука) выходит ночью в поле, нажинает сноп, связывает его и три раза кладет на землю, приговаривая: «Пятница-Параскева — матушка! Пошли рабам божим без скорби и болезни окончить жатву; будь им заступница от колдуна и полудницы, еретика и еретицы». («Живописная Россия», 1902, т. II, стр. 198).

и игры, спаяны с культом женского божества как подателя общего благополучия и плодородия. Как было показано выше (см. стр. 21), они группировались в первой половине месяца, приобретая значение действий, влияющих на последующие за ними отрезки времени⁴⁹, находя наиболее яркое выявление в новогодних обрядах. Основную роль во всех этих обрядовых играх вели девушки и женщины — черта несомненно древняя. В обрядовой роли женщин можно видеть пережитки древнего религиозного ритуала, связанного с обликом женского божества, получившего в бытовом православии имя богоматери.

В дни становящейся зимы намечаются обе основные обрядовые линии, сопутствующие друг другу на всем протяжении календарной обрядности: свадебной игры-гулянья и похоронной игры.

В различных вариациях свадебные мотивы постоянно выявляются в русском аграрном календаре, начиная со дня «батюшки покрова», к которому с закланием о браке обращались девушки. Описывая посиделки в б. Тульском и Веневском уездах, Д. И. Успенский сообщал, что начиная их с начала октября (вар.: конца сентября) снимали избу и девушки устраивали складчину. Девушки на свои посиделки приглашали парней вечерами играть на гармониках. В первый день посиделицы рядились цыганами и цыганками, ходили по деревне и собирали продукты. На второй день утром готовили еду и убрали избу; после завтрака или шли в гости, или ждали гостей к себе. Отправляясь в гости, выбирали четырех девушек; двух из них рядили в мужскую одежду, двух в женскую. Из дому выходили в следующем порядке: впереди шло «два барина», за ними «две барыни», затем — все остальные. «Господа» запевали песни, заводили пляски. Входя в деревню, где были аналогичные посиделки, запевали песни. В гостях «барина» и «барыню» сажали вместе, относились к ним как к жениху и невесте, их величали, кричали им «горько». Эта своеобразная свадебная игра перемежалась с играми ряженых — «коном», «индюшкой» и в другие маски⁵⁰.

Следующий — ноябрьский цикл (Казанская — Кузьма-Демьян) варьирует ту же свадебную тему. «В день Казанской «гулеванят», т. е. идет веселье с попойкой, групповыми переходами из гостей в гости, ездой по улицам и т. п. К вечеру молодежь собирается на «вечерки». На Ангаре девицы на таких собраниях стряпают ес(т)ву. . . и припасают домашнего пива для угощения парней, богатых после промысла; те снабжают девушек — «гостинчиком» (сладями) и «монополькой» (водкой). Играют, поют и пляшут до позднего часа ночи. Для веселья маскируются. В Казанскую и после нее совершаются усиленно «сватанья» и «справляются свадьбы».

⁴⁹ В числе н. ст. праздники приходились на первую половину месяца, Покров: 14/X; казанская, Параскева Пятница, Кузьма-Демьян: 4—14/XI; введение, Катерина, Юрий, Варвара: 3—17/XII; рождество, новый год, крещение: 7—19/I.

⁵⁰ Д. И. Успенский. Посиделки (в Тульском и Веневском уездах). — «Этногр. обозрение», 1891, № 3, стр. 227—230. О девичьих весельях на покров и в следующие за ним дни см. также в статье А. Руднева «Село Голунь и Михайловское Тульской губернии Новосильского уезда» («Этногр. сборник», № 2, СПб., 1854, стр. 107): «У девиц также бывают особливые дни веселья. Эти дни начинаются с 1 октября и продолжаются до 25-го или 27-го того же месяца. Девушки собираются в одну избу или в две, заготавливают провизию. Днем работают, ночью поют, рассказывают сказки, пляшут и ужинают». Упоминания о девичьих сборищах и «весельях» в дни первого зазимья — покрова вообще встречаются в этнографических описаниях. Среди описаний зимних посиделок следует указать на два забытых образных очерка, богатых бытовым материалом: Вл. Александров. Деревенское веселье в Вологодском уезде. («Современник», 1864, VII, июль, стр. 169—184; стр. 184—200 заняты описанием хороводного веселья) и Е. Южаков. Посиденки и свадьбы. («Современник», 1863, VII, июль, стр. 5—48).

В с. Кежме (на Ангаре) девушки обычно до начала «вечереньки» в этот день «свадьбой ездят» по улицам селенья. В запряженных «пошевнях» и «санках», будучи наряженными женихом, невестой, «дружкой» и другими членами «свадебного поезда», девушки переезжают из улицы в улицу с пением песен и пляской. Их сопровождает ватага детворы и любопытствующие из взрослых. Подобным «улошным» представлением весьма прозрачно наминается о том, что пришла пора парням. . . «да споженицца. . .»⁵¹.

Гулянье на Казанскую в форме, аналогичной сибирской, не отмечено в Европейской части СССР. Но оно может быть поставлено в один ряд с другими октябрьско-декабрьскими свадебными играми и оценено как редкое по сохранности архаическое обрядовое действие, типичное для русского аграрного календаря.

В описании А. Макаренко указаны все характерные черты: изображение свадьбы и свадебного поезда (катанье на лошадях), вечерки с маскированием, шированье в гостях — и все это при условии ведущей роли в обряде девушек.

Вариацией той же брачной темы следует считать ритуальное катанье на лошадях на введение (так же богородичный день), открывающее собой декабрьские обряды.

На введение начинались зимние гулянья — катанья на санях. Интересно, что начало их сочеталось с обрядом «казать молодую». В семью, где были молодожены, собирались родные и знакомые смотреть выезд молодых. Выезду новобрачных «предшествовало небольшое стованье, прерывавшееся «на полустоле», чтобы закончиться после возвращения поезда новобрачных во двор. Отправлявшиеся на гулянье молодые должны были переступить порог своей хоромины не иначе, как по вывороченной шерстью вверх шубе. . . Свекор со свекровью, провожая невестку на первое санное катанье с мужем-молодым, упрасивали-умаливали всех остальных поезжан-проводимых уберечь «княгинюшку» от всякой беды. . .»⁵².

Свадебная игра, проводимая в эти дни, никак не может быть выведена из церковного календаря. Это особенно ясно видно на примере приурочения ее ко дню зимней Казанской, дню, утвержденному как церковный праздник только с XVII в. «Чудотворная» икона Казанской божьей матери «явилась» в 1571 г. Во время освобождения Москвы от поляков в 1612 г. эта икона находилась в русском войске, возглавлявшемся Кузьмой Мининым и Дмитрием Пожарским, которое 22 октября взяло приступом Китай-город и заставило поляков оставить Кремль. Михаил Романов, воцарившись, дал приказ дважды в год праздновать в Москве Казанскую: 8 июля — «в честь ее явления в Казани», и 22 октября — «в память очищения Москвы от поляков, и в эти дни совершать крестный ход из Успен-

⁵¹ А. А. Макаренко. Сибирский народный календарь, стр. 116. С описанным обрядом перекликаются народные поговорки-приметы: «Кто на казанскую женихается — не раскается», «Кто на казанской женится — счастье будет» (см., например: А. С. Петрушевич. Общерусский дневник, стр. 75).

⁵² А. А. Коринфский. Народная Русь, стр. 492. Ср. катанья на санях в Катеринин день (см., например, А. С. Петрушевич. Общерусский дневник, стр. 80: «Екатерины, женодавицы, покровительницы брака и невест. Катерининские гулянья: первые катанья на санях. . .»). С указанными обрядами могут быть связаны и сопоставлены некоторые другие. Особо укажу на пинежскую игру «метище». Правда, эта игра приурочивается к девятой пятнице (июнь), но самое приурочение к пятнице заставляет предполагать ее принадлежность к циклу обрядов Параскевина дня — дней богородицы. Об этом, по существу, свидетельствует в статье «Метище — праздничное гулянье в Пинежском районе» Е. Э. Кнатц, говоря, что праздник был перенесен на девятую пятницу из-за более благоприятных климатических условий (см. сб. «Крестьянское искусство СССР», в. II. Л. «Academia», 1928, стр. 188—189).

ского собора сначала в церковь Введения, а потом и в Казанский собор»⁵³. «В 1649 году царем Алексеем Михайловичем повелено было по всей России праздновать 22-й день октября в честь Казанской богородицы. . .».

«В 1649 году в 22 день октября на праздник пречистые богородицы Чудотворныя иконы Казанския, во время всенощного пения бог даровал, родился нам сын — государь царевич, князь Димитрий Алексеевич; и мы указали ныне праздновать в 22 день октября пречистой богородице чудотворныя иконы Казанския, во всех городах по вся годы». . . Именным указом от 24 октября 1798 г. Павел I подтвердил включение Казанской 22 октября в число годовых табельных дней⁵⁴.

Приведенная справка, указывающая введение праздника «во всех городах по вся годы», в сущности, как царского дня (рождения царевича) совершенно ясно показывает, что обряд народного календаря был независимым от официального табельного дня и только совпал, а может быть, приурочился к нему. Таким образом, праздник зимней Казанской только лучше и отчетливее выявляет то же, что очевидно и в других наименованиях аграрного календаря. Не по названию дней, церковное осмысление которых оставалось чуждым народу, надо рассматривать вопросы аграрного календаря, а по характеру и целеустремленности проводимых обрядовых действий.

С особой силой дохристианские аграрные обрядовые черты народного календаря проявились в играх, проводившихся 1 ноября — через месяц после первого зазимья, с которого начиналось сватовство и свадьбы — покрова, и за два месяца до празднества непобедимого солнца — 1 января, во время которого брачные и похоронные игры приобретали наибольшую выразительность. Первого ноября — день празднования Кузьмы и Демьяна, в обрядовой терминологии нередко теряющих черты мужских святочных и слитно именуемых «матушка Кузьма-Демьян» (уподобление женскому божеству?).

Варьирование «кузьмодемьянок», «кузьминок» разнообразно, по сути их одна. Обряды кузьминок несут те же отзвуки свадебных игр. Описывая быт села Кургул Спасского уезда б. Казанской губернии, К. Н. Петровская сообщала: «Но проходит лето и хлопотливая осень и начинается зима, время сватовства, свадеб и веселья. С утра девушки ходят и ищут избу, где бы их пустили на вечернюю игру. На село приходится изб пять, где собираются справлять «братчинку» (так называется кузьминская вечеринка). Дети топят свою баню и в ней играют, подростки тоже справляют свою братчину, не смешиваясь ни с ними, ни с взрослыми. «Братчина начинается с того, что парни стоят у входа, а девушки садятся по лавкам и поют:

Ух ты, братчинка, солдатчинка,
Яровая, хмелевая, веселая голова!
Не ходи мимо сада,
Не прокладывай следа. . .⁵⁵

Затем начинаются игры и песни, сначала длинные, потом, по мере того как устают поющие, короткие, шутливые, похожие на частушки.

⁵³ Г. Георгиевский. Праздничные службы и церковные торжества в старой Москве. СПб., 1899, стр. 214—218.

⁵⁴ Там же, стр. 220.

⁵⁵ Близкий вариант к этой песне, начиная с 3-й строки, записан в Чердынском уезде из б. Пермской губ. (См. А. И. Соболевский. Великорусские народные песни. СПб., 1892, т. IV, 255—256, № 333).

Большинство длинных песен сопровождается «игрой», т. е. хождением парня или девушки по горнице, и оканчивается поцелуем»⁵⁶.

Исполняемые на кузьминской братчинке песни не связаны с отмечаемым днем. Это обычные посиделочные и игровые песни, в другое время исполняемые вне связей с 1 ноября. Петровская приводит тексты песен, поющих на братчинке: «Как по ярмонке купчик идет» (стр. 19, № 1; купчик идет к цыганкам; они хорошо поют, лучше деньги берут); «Из-под дуба» (стр. 20, № 2; речка протекла, воду нельзя пить, жену нельзя бить; побил жену — заплакал. См. А. И. Соболевский «Великорусские. . .», т. III, стр. 461—464, №№ 569—574); «Верба, верба, вербица» (стр. 20, № 3; на вербе сокол гнездо вьет; молодец гуляет по торгу. См. А. И. Соболевский. . ., т. IV, стр. 62, № 88); «Уж ты, Семенька, Симеонушка. . .» (стр. 21, № 4; Сема, не ходи по сеничкам, буду за Миколой; у него нет денег — сам хорош. См. А. И. Соболевский. . ., т. II, стр. 195—198, №№ 237—241); «Распосей свое горе» (стр. 21—22, № 5; уродись, горе, травой-цветами; один цвет всех алее, один дружок всех милее. См. А. И. Соболевский. . ., т. II, стр. 130—131, № 161); «Ты, поповна» (стр. 22, № 6; полюбил попок — любить попа не хочется. См. А. И. Соболевский. . ., т. VII, стр. 60—62, №№ 54—55). Помимо перечисленных песен, в работе приводятся тексты игровых песен и частушек.

На братчинке играли также и без песен («в почту», «дрема», «в свои соседи» и др.). Кузьминские братчинки, описанные Петровской, продолжались три дня (1, 2 и 3 ноября).

Почти во всех заметках о кузьминках подчеркивается, что это — девичий праздник. Девушки заранее снимают на кузьминки помещение, готовят обрядовую еду (кашу), принимают и угощают парней, с которыми и проводят «веселье». Крупу для каши или покупают или собирают по домам⁵⁷. Минх о праздновании 1 ноября сообщает: «Первого ноября считается девичий праздник, иначе «кузьминки». Девушки собираются в этот день друг к другу в гости и поют разные песни»⁵⁸.

Вслед за этой заметкой приводятся две песни, одна из которых — «Сережа пастушок» — явно никак не связана с кузьминками, другая же на первый взгляд может быть связана с ними. Текст песни следующий:

На Кузьму, Кузьму-Демьяна,
На девичий праздник,
Тут и девушки играли,
Ванюшку увидали.
Он не в шубе, не в кафтане,
В белом балахоне.

Упоминание в первых двух строках девичьего праздника Кузьмы-Демьяна создает впечатление, что это особая кузьминичная песнь, которую А. А. Минху посчастливилось записать. Вместе с тем обращает на себя внимание, что четыре записанные строки, следующие за двумя первыми, — известные песенные строки, в других песнях не связываемые с кузьминками.

⁵⁶ К. Н. Петровская. Из жизни крестьян села Кургул. («Изв. об-ва арх., ист. и этногр. при Казанском университете, т. XXVI, в. 4, Казань, 1910, стр. 298).

⁵⁷ См., например, в статьях М. К. Герасимова: «Некоторые обычаи, обряды, приметы и поговорки крестьян Череповецкого уезда Новгородской губернии». («Этногр. обозрение», 1894, № 1, стр. 125—126); «Из преданий и поверий Череповецкого уезда Новгородской губернии». («Этногр. обозрение, 1898, № 4, стр. 132).

⁵⁸ А. А. Минх. Свадебные, хороводные и другие песни Песчановской вол. Саратовского уезда. («Труды Саратовской ученой архивной комиссии», в. 28. Саратов, 1911, стр. 69).

Песня с аналогичным началом была также записана 22. VII 1947 г. Н. М. Элиаш в с. Козловка Буинского района Татарской АССР ⁵⁹.

На Кузьму-то на Демьяна,
На девичий праздник,
Тут и выпала пороша,
Выла расхороша.
Как по этой по пороше
Шел Ваня хороший.
Не путем он шел дорожкой —
Лесом, стороною,
Набирал он, нажимал он
Ком белого снегу. . .

Ваня бросает ком в стену к вдове, просит ее выглянуть в окошко, она отказывается.

Сопоставляя оба цитированные текста, можно увидеть, что в них совпадают только первые две строки, которые и имеют отношение к кузьминкам. Основной же текст представляет собой обычные лирические песни, ничем и никак не связанные с девичьим обрядом; эти песни подобны другим, по воспоминаниям рассказчиков, певшимся на кузьминках ⁶⁰.

Кузьминичных песен, как таковых, или не сохранилось, или не существовало. Был песенный зачин, посредством которого обычные протязные и игровые, вечериночные песни *приурочивались* к первому ноябрю. Содержание исполняемых песен позволяло это сделать, так как любовные мотивы народной лирики находили соответствие в самом характере ноябрьского девичьего праздника и в осмыслении Кузьмы-Демьяна, понимаемого как одно лицо, — покровитель свадеб. Среди свадебных песен, поющих безотносительно к первому ноябрю, известна следующая

Матушка, Кузьма-Демьяна!
Скуй нам свадьбу
Крепко-накрепко,
До седой головушки,
До долгой бородушки!
Кузьма Демьян
По сеним ходила,
Гвозди собирала,
Свадьбу ковала! ⁶¹

Кузьма-Демьян, кующий свадьбу, в свадебном ритуале становится синонимом ее:

Батюшка посаженый
И матушка посаженная. . .
Благословите все от старого до малого
Кузьму-Демьяну сыграть ⁶².

⁵⁹ Текст не опубликован; любезно сообщен Н. М. Элиаш. Записан от Анаст. Фил. Кузнецовой, 68 лет в с. Козловка Буинского р-на Татарской АССР.

⁶⁰ По записи Н. М. Элиаш, пели еще «Под хаем, хаем» (под гаем, гаем), «Светит месяц над горницей», «Со вьюном я хожу».

⁶¹ П. В. Киреевский. Песни (Новая серия), в. I. Песни обрядовые. М. 1911, стр. 227—228, № 828. Ср. другие варианты той же песни; см., например, в кн. А. Коринфского «Народная Русь», стр. 460.

Там шел Кузьма-Демьян
На честной пир, на свадьбу:
Ты святой ли, Кузьма Демьянович,
Да ты скуй ли-ка нам свадьбу,
Ту ли свадьбу неразрывную,
Не на день ты скуй, не на неделюшку,
Не на май месяц не на три года,
А на веки вековечные,
На всеё на жизнь нерасстанную!

⁶² П. В. Киреевский. Песни (Новая серия), в. I, стр. 145, № 495 (18). Осмысление Кузьмы-Демьяна — кователя свадьбы может быть обусловлено их истол-

Синонимичность образа Кузьмы-Демьяна и свадебного обряда объясняет смысл и значение кузьминок как девичьего обряда, ноябрьского сборища молодежи. Приготовление для кузьминок нива, игры и песни, воспронизводящие по народной терминологии «жениханье», создают подобие свадебной игры, включаемой в аграрный календарь.

«Собираемся девченки дня за два, за три. Ходим по деревни, собираем: кто даст солодку, кто мучки, ставим пиво. Пиво варим (дров-то мы накрадем). Это у нас называлось ссычины. «Девченки, станем ссыпаться!» Сварим пиво, сольем в боченок. Предстанет Кузьма-Демьян. Вечером мы собираемся в одну хату. Пойдут у нас игры. Даже хозяйева, оне приходят ииво нить. Ну, угостишь всех, по кружке, по две дашь. Потом приходят ребята. У нас начинается игра. Сидим все девушки подряд. Одна выходит, и мы ей песню запоём, и она ходит вдоль избы, берет парня с собой»⁶³.

О ведущей роли девушек в день Кузьмы и Демьяна и об аналогичных «ссыпках» свидетельствует также С. В. Максимов⁶⁴:

«Кузьма и Демьян. . . известны и как покровители семейного очага и супружеского счастья. День, посвященный их памяти, особенно чтится девушками: в некоторых местах существует даже обычай, в силу которого девушка-невеста считается в этот день как бы хозяйкой дома, она готовит для семьи кушанья и угощает всех, причем в качестве почетного угощения подается куриная лапша, отчего и праздник этот известен в пародии под именем «кочегатника» (от кочет — петух). Вечер этого дня деревенская молодежь проводит в веселье: девушки собираются в какой-нибудь большой избе и делают так называемые «ссыпки», т. е. каждая приносит что-нибудь из съестного в сыром виде: картофель, масло, яйца, крупу, муку и пр. Из этих продуктов. . . устраивается пирушество, к которому в качестве гостей приглашаются парни. Такие пирушки называются «кузьминками» и продолжаются до света, причем парни обыкновенно успевают вторично проголодаться и отправляются на фуражировку, воруя соседних кур, которых девушки и жарят им в «жировой» избе. . . К покражам такого рода крестьяне относятся довольно снисходительно»⁶⁵.

Указанная Максимовым ритуальная еда на кузьминках — курятина — стоит в тесной связи с обычным в быту крестьян истолкованием Кузьмы и Демьяна как «курьих богов». До самой революции в день 1 ноября служили в курятниках или около них молебны, священник кропил ку-

кованием как кузнецов — покровителей кузнечного мастерства. Кузнец — властитель брачного союза — обычное явление в верованиях разных народов. Следует отметить, что этнографический материал, собранный у русских, не дает достаточных данных для установления цехового кузнечного культа Кузьмы-Демьяна (эта черта находит яркое выражение, например, у украинцев). Русские материалы дают им облик девичьего божества, устроителя свадеб, хозяина над домашней птицей («курьевого бога»).

⁶³ Записано 22/VII 1947 г. Н. М. Элиаш от Анаст. Фил. Кузнецовой. 68 лет, в с. Козловка.

⁶⁴ Разногласий в вопросе о девичьем характере кузьминок почти не встречается. Свидетельство о проведении дня Кузьмы и Демьяна разными половозрастными группами (парнями, девушками, детьми) у себя дома, данное А. Архангельским в его статье («Село Давшино Ярославск. губ. Пошехонского уезда». — «Этногр. сборник», № 2, 1854, стр. 53) можно считать уникальным.

⁶⁵ С. В. Максимов. Неведомая, нечистая и крестная сила. СПб., 1903, стр. 520—521. (О приготовлении на кузьминки курятины см также в других работах, например, в статье А. Н. Трунова «Понятие крестьян Орловской губ. о природе физической и духовной». — «Записки РГО по отд. этногр.». СПб., 1869, стр. 44).

рятник святой водой⁶⁶. По данным В. В. Селиванова, во Владимирской губернии, устраивая 1 ноября кузьминки, резали на обед петуха и курицу. А весной собирали по деревне яйца, клали их за пазуху и возвращались с ними домой. После заката солнца яйца клали в шапку, садились на лавку и, держа шапку перед собой, говорили: «Матушка Кузьма-Демьян, зароди цыпляток к осени; курочку да петушка тебе зарежем!» После этого яйца клали в кошелку и сажали курицу⁶⁷.

Формула, приводимая Селивановым, прямо свидетельствует о жертвенном характере ритуального приготовления еды из курицы и петуха⁶⁸. Сопоставляя посвящение кур «матушке Кузьме-Демьяну» с использованием их в гаданиях о замужестве, с истолкованием в аграрных и семейных обрядах яиц и кур как символов плодородия, брака, плодоносности (ср. также «курники» на свадебном пиру), допустимо предположить взаимную связь значения Кузьмы-Демьяна как покровителей девушек, строителей брака, пособников в женских работах и значения покровителей домашней птицы, всецело находящейся на попечении женщины-хозяйки дома. Бытовое осмысление Кузьмы-Демьяна заставляет говорить о связях этого образа с дохристианскими верованиями и видеть в нем одну из вариаций древних культовых образов подателей плодородия, обычно связываемых с женщиной-матерью-богиней. Может быть, с пережитками этого и следует соотнести слияние в одном образе двух святых и наименование их «матушкой», следовательно, признание их существом женского рода. Этот культовой образ имеет древние языческие истоки, подтверждаемые памятниками древней письменности, обличавшими пережитки поклонения дохристианским богам. Проповедники гневно порицали общественные жертвоприношения животных и птиц, сопровождавшиеся ритуальным съедением их. Для церковников это было прямым и непосредственным проявлением язычества народных масс, наделявших богиню и святых христианской церкви свойствами древних богов. Ценный материал, подтверждающий сказанное, имеется в «Слове Иоанна Златоустого о том, како первые погани веровали в идоли»; оно указывает на существование обрядовых трапез, подобных кузьмодемьянским в Киевской Руси. «Слово» говорит: «А инии в сварожитца веруют и в Артемиду, имже неведлаши человеци молятся, и куры им режут. О, оубогая коурята, оже не на честь святым породилася, не на честь верным человеком, но на жертву идолом режются! И то блутивше сами ядят». Сочетание в цитированном отрывке «сварожитца» (от наименования славянского бога: Сварог) с именем Артемиды — обычное в церковной и официальной письменности соединение имен местных, славянских богов с именами богов античного мира, подчеркивающее единую языческую

⁶⁶ «На Кузьму-Демьяна у нас раньше в деревне ходил батюшка со святой водой, молился за кур и кропил святой водой курятник» (Записано в сентябре 1944 г. О. А. Ганской и В. И. Чичеровым в г. Звенигороде, Московской обл. от Марьи Ильичны Симоновой, уроженки Пензенской обл.).

⁶⁷ В. В. С е л и в а н о в. Год русского земледельца, стр. 106—107. Ранее Селиванова те же формулы были приведены А. С. Петрушевичем и другими без указания на Владимирскую губ. (см., например: А. С. П е т р у ш е в и ч. Общерусский дневник. . . , стр. 78: «1-го (Вр.) Кузьма и Демьян. Бессребренники. Рукомяслиницы. Курятники. Куринный праздник. Курьи именины, носи попу цыленка. Кузьма и Демьян, зароди щеляток к осени: курочку да петушка тебе зарежем. Козьма и Димьяна, да жен мирносец — куриная смерть (режут кур)»).

⁶⁸ См. также: Д. К. З е л е н и н. Описание, в. I, стр. 371 (описание корреспонденции В. Покровского «Некоторые дополнительные сведения о жителях Ясеновской вол. Нижнедевичьего уезда (б. Воронежская губ.). Обычай «кур молить» под 1-е ноября (жарят кочета и курицу, кобылку у них надламывают или провертывают: на следующий год у всех молодых кур кость эта бывает от этого кривая или со щелями)»).

сущность тех и других (ср. в «Стоглаве» и других памятниках). Античные боги в ряде случаев представлялись как некие синонимы славянских, имеющие то же значение и смысл. Напомним, что в «Слове» дана расшифровка Артемиды как Рожаницы, которой «клали требы». О требах с жертвоприношением кур («тако покладывахуть им теребы и куры им режут») Рожанице и Вилам говорит также «Слово некоего Христолюбца» (XI в.). Тот же памятник расшифровывает и сущность Сварожича: «. . и огневе моляться, зовуще его сварожичем»; и далее: «. . . и жертвы идольския, еже моляться огневе под овином».

Сопоставление «Слова Иоанна Златоустого» со «Словом Христолюбца» позволяет заменить имя античной богини Артемиды славянским — Рожаница и прочесть текст в следующей редакции: «А инии в сварожитца веруют и в Рожаницу, им же невеглаши человеки молятся, и куры им режут».

Параллелизм богини-девственницы Артемиды и Рожаницы позволяет думать, что в поучении говорилось о божестве, имевшем непосредственное касательство к девушкам и женщинам, — о Рожанице и Сварожиче, во имя которого возжигали огонь под овином, в жертву резали кур, тут же съедаемых.

В цикле обрядовых действий, совершавшихся на Кузьму-Демьяна, надо отметить еще одно, отчасти напоминающее «похороны божества». В Пензенской губернии Городищенском уезде «в жировой избе девушки готовят чучело, т. е. набивают соломой мужскую рубашку и шаровары и приделывают к нему голову; затем, надевают на чучело «чапак», опоясывают кушаком, кладут на носилки и несут в лес, за село, где чучело раздевается и на соломе идет веселая пляска»⁶⁹.

Вряд ли можно видеть в этом обряде типичное отражение культа умирающего и воскресшего бога растительности. Отзвуки похоронного обряда, однако, здесь налицо. Сжатое изложение «похорон Кузьмы-Демьяна» не позволяет раскрыть игровые особенности обряда; тем не менее общность его со святочными «похоронными играми» кажется несомненной. В обряде, описанном Максимовым, особо обращает на себя внимание пляска девушек на соломе, из которой делалось чучело. Памятуя, что солома (ср., например, обряды, совершавшиеся на току) входит в круг предметов, используемых для обеспечения плодородия⁷⁰, пляска девушек на «соломенном теле Кузьмы-Демьяна» включается в число признаков кузьминон или обряда, отразившего страстное стремление человека к обилию, плодородию, благополучию даже в то время, когда, казалось, гибла природа и замирала на земле жизнь.

Цикл октябрьско-декабрьских аграрных обрядов еще в XIX в. сохранял пережитки древних верований. Должно быть подчеркнута, что обряды, направленные к возрождению природы, к плодородию, тематически воплощались в любовно-брачные, свадебные игры, и ведущую роль в них играли незамужние женщины или молодые женщины, недавно вышедшие замуж. Они были главными исполнительницами обрядов.

Перечисленные обряды не упоминают миколина дня. Этот день в аграрном календаре у русских отмечался только приметами погоды. Обрядовых действий, подобных изложенным, 6 декабря не проводилось. Известные никольщины или братчины (варьируемые в русских областях, граничащих с Белоруссией, как праздник «свечи») не имеют точного приурочения к 6 декабря. «Под именем никольщины следует разуместь не

⁶⁹ С. В. Максимов. Неведомая, нечистая и крестная сила, стр. 521.

⁷⁰ См. ниже в главе о гаданиях и новом годе.

определенный числом праздничных дней период времени, предшествующий и следующий за зимним Николой»⁷¹. Эти сведения уточняются другими свидетельствами. «Само празднование микольщины, несмотря на свое название, справляется, однако, не в Николин день (6-го декабря), а гораздо ранее. Праздник Миколы приходится на Филиппов пост, а посему и микольщина справляется в ноябре перед говением, приблизительно за неделю перед заговением на Филиппов пост»⁷². Справляют микольщину и зимою и летом, но предпочитают делать это перед «филипповками», так как май голоден и даже складчина, устраиваемая для нее, не спасает: весной у всех запасы бывали на исходе, деревня стояла перед угрозой голода⁷³. Однако празднество все-таки иногда справлялось весной. Описание именно весеннего проведения никольской братчины дал Добровольский, наблюдавший ее в районах, граничащих с Белоруссией (но его описанию праздник состоял из нескольких частей: за неделю до Николы начинали готовить пиво; накануне Николы чествовали Николина батьку; самую никольщину праздновали 9—12 мая; помимо этого проводили гульбище на духов день и справляли «троиченка») ⁷⁴.

Не имея четкого календарного приурочения, обряды «братчины» слабо связываются с периодом становления зимы, являясь празднеством, которое относится к тому или другому периоду года. Допустима постановка вопроса о правомерности отнесения никольщины к календарной обрядности. Возможно, что Добровольский, тщательно изучавший праздник «свечи», был прав, утверждая: «Семейная обстановка праздника «свечи», происходящие здесь толки и разговоры о хозяйстве и об общих делах, семейные песни и дифирамбы в честь рода-племени, варенье пива и бражки и пивные песни с обрядами о ниспослании супругам многочадия, причитания об умерших родственниках, наконец, ответственность за неисполнение этого торжественного праздника, — все это взято вместе склоняет нас к гипотезе, что празднование свечи — не что иное как чествование света домашнего очага, а свеча — изображение предка, чтимого ближними и дальними родственниками»⁷⁵.

Действительно, в русских никольщинах-братчинах явственнее ощущаются пережитки, в первую очередь, семейно-родового, а не аграрного культа. Основная целеустремленность обряда раскрывает его смысл и значение и заставляет относиться к нему или как к действию, связанному с процессами труда, или как к действию, направленному к призыву благополучия на членов семейной общины, основной единицы родового строя. Возможно, что именно семейно-родовой характер культа, лежащий в основе почитания Николая Чудотворца, обусловил представление о многосторонности его «пособничества», охватывающего все стороны семейной, общественной, трудовой жизни деревни и города дореволюционной России.

Образ Николая Чудотворца, породивший огромное количество легенд, сохранивший черты дохристианских религиозных представлений⁷⁷,

⁷¹ С. В. Максимов. Неведомая, нечистая и крестная сила, стр. 525.

⁷² К. Завойко. В Костромских лесах по Ветлуге-реке. («Труды Костромского научного общества по изучению местного края», в. VIII. — «Этногр. сборник». Кострома, 1917, стр. 10).

⁷³ Там же.

⁷⁴ В. Н. Добровольский. Значение народного праздника «свечи» («Этногр. обозрение», 1900, № 4, стр. 35—51).

⁷⁵ В. Н. Добровольский. Значение народного праздника «свечи», стр. 38.

⁷⁶ А. Ермолов. Всенародный месяцеслов, стр. 580.

⁷⁷ Г. Л. Малицкий. Св. Георгий в облике старца в русской народной легенде и сказке. М., 1915 (Отд. оттиск из сб. «Беседы», I, Общ-ва истории литературы в Москве, стр. 144—179).

остался в стороне от календарно приуроченных аграрных обрядов. Как сказочно-легендарный образ он существовал вне временного прикрепления к обрядовым датам сельскохозяйственного года; два Николаина дня — 6/ХІІ и 9/V использовались лишь как даты циклового деления аграрного календаря и как указатели предстоящей погоды.

Несвязанность христианско-житейских образов святых с обрядами аграрного календаря, общность обрядов, приуроченных к осенним дням богородицы (покров, введение), Параскевы, Катерины, Кузьмы-Демьяна, наконец, некоторое соответствие обрядов, зафиксированных этнографами, ритуальным действиям, осуждавшимся церковниками древней Руси, — заставляют предположить существование в древней религии славян образа какого-то божества, который сохранился в представлении народа под именами святых из православных святцев.

Процесс, совершавшийся в календарной обрядности, не может быть изолирован от того, что происходило в смежных с ней областях. В разных соотношениях, чем в народном обряде, отзвуки одних и тех же древних верований славян должны были сохраняться и в других культовых и религиозных элементах, в частности в русской иконописи, изображавшей тех самых святых, именами которых называлось в христианскую пору древнее божество. Иконопись, действительно, сохраняет ряд приемов в изображениях дохристианских богов славян, и по крайней мере касательно женского божества представляется совершенно правильным замечание Рыбакова: «Земледельческое население Руси перенесло все свои воззрения, все почитание на «богородицу», на «владычицу», и греческие художники, украшавшие Софийский собор в Киеве, знали, что делали, когда на самом главном месте в храме выложили огромное изображение женщины с воздетыми к небу руками. Этим они сразу подсказали киевским язычникам, что и в новой вере можно почитать прежнюю великую богиню. В христианской иконографии мы часто встретимся с старыми привычными образами. Если Мария заместила собой великую богиню Живу, то образ двух всадников будет нам часто встречаться то в виде Георгия и Дмитрия Солунского, то Бориса и Глеба»⁷⁸.

Образ великой богини, с изображением которой Рыбаков связал ранние восточно-славянские изображения богоматери, совпадает с образом матери Христа Марии не только иконографически, но и по смыслу бытового истолкования, отраженного аграрным обрядом. Земледельческий характер культа великой богини раскрывается в ее изображениях: «Вокруг нее все расцветает, живет, произрастает; к ней сбегаются звери, слетаются птицы, *из нее самой* (подчеркнуто мной. — В. Ч.) произрастают деревья и цветы, и вся она пронизана солнечными символами. Солнечный диск нередко венчает ее голову; знак солнца заменяет ее тогда, когда не считали удобным изображать ее самое»⁷⁹. В ее образе олицетворена плодоносящая, рождающая, впитавшая солнце земля.

Замеченная Рыбаковым связь народного осмысления образа богоматери с традиционными представлениями о плодородящем божестве славянского аграрного культа подтверждается древнерусской церковной письменностью. Памятники литературы и обличительные поучения «отцов церкви» упоминают круг языческих божеств древних славян. В начальной летописи,

⁷⁸ Б. А. Рыбаков. Древние элементы в русском народном творчестве («Советская этнография», 1948, № 1, стр. 105).

⁷⁹ Б. А. Рыбаков. Древние элементы в русском народном творчестве, стр. 104. Известное типовое изображение Великой богини, чье имя не называют источники, показывают ее в центре композиции; она стоит с поднятыми руками, из которых нередко произрастают цветы, деревья; по сторонам ее две птицы и два всадника.

«Беседе трех святителей», «Хождении богородицы по мукам», «Слове о полку Игореве», «Слове некоего Христолюбца» и других произведениях находим упоминания об основном круге богов Владимирова времени — Перуне, Хорсе, Дажьбоге, Велесе, Свароге, Стрибоге, Мокоши. Наряду с ними памятники письменности упоминают о существовании у славян, видимо, более древних, культа воды, деревьев, огня, предков, в связи с которыми называются почитавшиеся некогда Берегынни, Вилы, Упыри, Род и Рожаницы. Поучения, обличающие сохранность у новообращенных христиан веры в эти существа, только называют их, но не характеризуют и не описывают культовых обрядов, связанных с ними. Разыскания предшествовавшей русской науки и детальное обследование археологических материалов, проведенное Рыбаковым, позволило ему приоткрыть завесу, скрывающую один из загадочных образов славянской мифологии — Берегынню. Нам представляется вполне обоснованным следующее заключение выдающегося советского археолога: «Несомненная связь великой богини с землей и с растительностью заставляет нас обратить внимание на загадочную фигуру славянской мифологии — берегынню. Автор «Слова, како первое кланялися идолом», устанавливая последовательность языческих культов, считает, что поклонение «берегынням» было самым древним, и значительным; оно предшествовало культу Рожаницы — Артемиды и, тем более, — позднему культу Перуна. В XVI в. «берегыннь» уже путали с «вилами», а исследователи XIX—XX вв. обычно ставили их в связь с водой, с берегом реки. Между тем в нашем распоряжении есть греческий текст, переведенный на русский язык в первой половине XI в., где слово «берегыння» равноязычно греческому γῆ земля⁸⁰.

Б. А. Рыбаков с достаточным основанием сопоставляет Берегынню-землю рождающую с богоматерью. Однако это сопоставление полностью не исчерпывает собой соответствия девы Марии с образами славянского язычества. Вряд ли можно думать, что верования развивались путем механической смены одних представлений и образов другими. Последовательность языческих культов в то же время означала и преемственность их. Это было ясно и для автора упомянутого Рыбаковым памятника — в «Слове» ведь нет исключяющего противопоставления рожаниц Берегынне, равно как Мокоши, Перуна, Хорса — Роду и Рожаницам. Напомним это известное место подлинника (орфография сохраняется): «От тех извыкоша халдеи, начаша требы им творити великия роду и роженицам пороженю проклятого бога Осира, сего же Осирода, скажут книги сороциньския, яко не лешым проходом проиде, но смердящим, того ради сороцини мыют оход, и болгаре, и теркании холми, откуда извыкоша елени класти требы Артемиде и Артемиде, рекше роду и роженице; тации же игуптяне, тако же и до словен доиде се слово, и ти начаша требы класти роду и рожаницам преже Перуна бога их, а переже того клали требу оупирем и берегынням. По святом же крещеньи Перуна отрунуша, а по Христа бога яшася, но и ноне по оукраинам молятся ему, проклятому богу Перуну, и Хорсу, и Мокоши, и Вилу, и то творят отай сего не могут ся лишити проклятого ставленья вторыя трапезы нареченья роду и рожаницам, велику прелесть верным крестьяном, и на хулу святому крещенью и на гнев богу»⁸¹

Цитированный текст говорит о *сосуществовании* разных по времени установления культов. Примечательно, что *в изложении последователь-*

⁸⁰ Б. А. Рыбаков. Древние элементы в русском народном творчестве, стр. 104—105.

⁸¹ Текстологический анализ «Слова» с приведением текста его см. в кн. Е. В. Аничкова «Язычество и Древняя Русь». СПб., 1914, гл. III.

ности культов имя Вилы рядом с Перуном не упомянуто, что свидетельствует о понимании Вилы как божества иного ритуального круга. Напомним, что в XVI в., а, вероятно, и раньше, Вилу путали с Берегынней. При перечне же пережиточных культов «Слово» ставит Перуна, а с ним других богов Владимирового цикла в один ряд с Вилой (Берегынней?), Родом и Рожаницами.

При условии сосуществования разновременных культов перекрещивания их вообще были неизбежны; неизбежно было и перекрещивание религиозных представлений о божестве, в котором воплотились представления о земле рождающей и о женщине, продолжающей род. Такими божествами были Берегыня, Рожаница, Мокошь. Близость внутренней сущности этих религиозных образов при всем различии их конкретного воплощения и является причиной того, что с введением христианства на Руси образ женщины-матери, рождающей бога земли, сочетался со всеми тремя божествами земного плодородия, которым, согласно сообщению цитированного «Слова», славяне поклонялись на разных этапах своего исторического развития. Если иконопись, как доказано Рыбаковым, свидетельствует о слиянии девы Марии с Берегынней, то поучения церковников неоднократно указывают на отождествление в сознании народных масс богородицы с Рожаницей, в результате которого обряд трапезы Рожанице проводился как обряд почитания богородицы. Одна из статей, цитированных Н. С. Тихонравовым в «Летописях древней литературы», прямо говорит: «Се буди всем ведомо яко некотории еретик наоучи трапезу класти рожаницкую, мня богородицю человекородицю. Святии же отцы Лаодикийского собора, слышавше о ангела, зане богу не люботворимое то и святой богородици, нисанием повелеша не творити того»⁸².

Аналогичное обличение имеется в «Слове некоего Христолюбца» XI в. В списке Новгородского Софийского собора читаем: «. . . да аще ся обещахом Христови служити, то чему не слоужим емоу, но бесом слоужим и вся оугоды им творим на пагоубоу души своей, не также простотоу зле слоужим, но смещаемь с идольскою трапезоу тресвятыя богородица с рожаницами»⁸³. Указание на то, что отождествление богородицы и рожаницы допускалось не только мирянами, но и духовенством, находим в «Слове о том, како первое погани суще языце кланялися идолом». В памятнике по списку Новгородского Софийского собора говорится: «. . . по святом крещении червоу работни попове (т. е.: попы — чревоугодники) оуставиша тропарь прикладати рождества богородицы к рожаничне трапезе отклады деуче, таковые нарицаются кармогоузыци, а не рабы божьи и недели день и кланяются написавше жену в человеческь образъ тварь» (т. е. сказано также о поклонении воскресенью в виде женского идола)⁸⁴.

«Поучения» и «слова» церковников вскрывают процесс первоначального внедрения христианства в крестьянский обиход. Порицая языческие верования и обряды, памятники церковной письменности перечисляют их, показывая, на какую религиозную основу наслаивалось христианство. Христианская религия встретила у славян не только с пантеоном богов Владимира, но и с культом воды, солнца, растительности, деревьев (возжигание огней), моления у воды, у деревьев и рощ, с жертвоприноше-

⁸² Н. Тихонравов. Слова и поучения, направленные против языческих верований и обрядов. Предисловие. М., 1862. (Летописи русской литературы и древности, издаваемые Н. Тихонравовым, т. IV, отд. 3-й, стр. 88).

⁸³ Там же, стр. 94—95.

⁸⁴ Там же стр. 101.

ниями и обрядовыми трапезами, особенно рожаницам⁸⁵, с обрядовой пищей, с гаданиями, с календарными и семейными торжествами, в которые включались «бесовские» — мирские песни и пляски. Соприкоснувшись с богатой и развитой обрядностью славян, христианство стало включаться в существовавший круг верований, как бы, в некоторой мере, поглощаться ими в народной среде. На образы христианской религии народ переносил привычные представления, прикрепляя к ним старинные обычаи и обряды. Яркий пример этого процесса — включение трошаря богородице в рожаничную трапезу, что так возмутило проповедников-обличителей. Подчеркнутое противопоставление христианской богородицы чтимым земле Рожанице и Мокоши (а именно противопоставление последним двум особенно часты в «словах») свидетельствует о том, что здесь шла борьба насадительей христианства на Руси против слияния представлений о деве Марии с языческими божествами — различными воплощениями образа рождающей земли. В крестьянском быту царской России земля-кормилица, земля рождающая, плодоносящая приравнивалась, а иногда отождествлялась с богородицей, пречистой девой Марией. «Когда в засушливые годы. . . некоторые из крестьян стали колотушками разбивать на пашне комья и глыбы, то встретили сильную оппозицию со стороны женщины, последние утверждают, что, делая так, те бьют саму мать пресвяту богородицу»⁸⁶.

Так же связывается земля с образом Параскевы. «В пятницу, матушку Прасковью, грешно тревожить землю, ибо во время крестной смерти Спасителя было землетрясение»⁸⁷. Тождество земли и богоматери-Параскевы отражено звучит и в приуроченных аграрных обрядов к «богородичным дням», с которыми сочетаются и по своему значению сливаются дни, называемые именами других святых.

Отзвуком древних дохристианских верований являются сохранившиеся в некоторых местах еще в XIX—начале XX в. «идольские» скульптурные изображения святых. Чаще других встречалась скульптура Параскевы Пятницы — и не только у русских, но и у соседящих с ними народов. Раньше в часовнях в инородческих местностях «ставились изображения из дерева грубой работы св. Параскевы и Николая Угодника. . . Все резные изображения святых Параскевы и Николая носят общее название пятниц»⁸⁸. Цитированное свидетельство Можаровского подтверждается рядом других. У русских широко были распространены скульптуры — «деревянная раскрашенная статуя Пятницы, иногда в виде женщины в восточном одеянии, а иногда в виде простой бабы в паневе и лаптях». Статуя Параскевы «ставили в церквах в особых икалчихах и народ молился перед этим идолом»⁸⁹. Хранимая в церкви статуя Параскевы Пят-

⁸⁵ Ср. в «Дубенском сборнике правил и поучений XVI в.». — «А что рожаницы крают хлеб и сыр и мед, браняше вельми, негда, рече, молвит: горе ниющим и идущим рожданичь». (И. С р е з н е в с к и й. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. VII. СПб., 1870, стр. 314).

⁸⁶ М. П. С м и р н о в. Культ и крестьянское хозяйство в Переславль-Залесском уезде («Труды Переславль-Залесского историко-художественного и краеведческого музея», в. I. — Старый быт и хозяйство переславльской деревни. Переславль-Залесский, 1927, стр. 6).

⁸⁷ Д. У ш а к о в. Материалы по народным верованиям великоруссов («Этногр. обозрение», 1896, № 2—3, стр. 200).

⁸⁸ М о ж а р о в с к и й. Отголоски старины и народности. Тамбов, 1903, стр. 25—26.

⁸⁹ Д. О. С в я т с к и й. Исторический очерк городов Севска, Дмитровска и Комарицкой волости. Орел. 1908, стр. 22. См. у Д. К. Зеленина «Очерки русской мифологии», в. I. Игр., 1916, стр. 234. Ср. также: С. В. М а к с и м о в. Неведомая, нечистая и крестная сила, стр. 231, и др. работы.

ницы сочетала ее иконописное изображение с бытовыми чертами народной легенды. Пятница нередко изображается высокой, худой, с распущенными волосами. Распущенные волосы Пятницы Льяницы, покровительницы прях и ткачих, изображали лен. По ее имени в некоторых местах прялки называются пятницами. У нас для высоких и худощавых женщины сохранился от старины довольно неслестный для них отзыв: долговязая пятница⁹⁰.

Культовые изображения Пятницы имеют и другие, также архаические формы, или сочетающиеся с иконописными изображениями, или противостоящие им. Их отмечал еще, например, И. Калинин в своем «Церковно-народном месяцеслове на Руси»: «В честь св. Параскевы Пятницы в древнее время на перекрестках и распутицах дорог ставили особенного рода столбы с изображением св. Пятницы, которые и назывались ее именем. Памятники эти по своему значению весьма похожи на придорожные часовни или кресты и вообще считались у наших предков священными и таинственными местами» (стр. 312). Аналогично указание А. Ермолова: «Во имя св. Параскевы Пятницы ставятся часовни на распустьях; пятницами зовут поэтому распустья, раздорожья и самые часовни на распустьях»⁹¹.

Наконец следует указать на «пятницкие родники», как на место культовых сооружений, носящих имя Параскевы. Над родниками нередко строились часовни; о родниках рассказывались легенды (то об иконе Параскевы Пятницы, объявившейся в воде, то о чудесах исцеления больных, входящих в воду или пьющих ее, то другие)⁹². В местах почитания Пятницы приносились жертвы предметами, которые, по верованиям, имели непосредственное отношение к Параскеве: «Рыбьей чешуйкой серебрятся на дне колодцев серебристые гривенники и пятиалтышные. . . передаются или прямо бросаются разные изделия женского досужества, часто с громким заявлением о прямой цели жертвования: сшитое белье в виде рубах, полотенца на украшение венчика и лица, вычесанная льняная кудель или выряденные готовые нитки, а также волна (овечья шерсть) («Угоднице на чуловки!»), «Матушке-Пятнице на передничек!» — кричат в таких случаях бабы»⁹³.

Если иконописный образ богоматери в некоторых случаях сохранял композицию древнего изображения дохристианской богини, то Параскева Пятница наряду с иконами предстала в деревянных скульптурных фигурах, в виде изображения ее на деревянных столбах и часовнях, ставящихся на перекрестках, или в еще более простой форме — источника, в котором видели животворящую силу, и потому обозначали специальным сооружением, называемым Пятницей. Самый комплекс изображений Параскевы включает понятие священной земной влаги. Больше того: вода земли и Параскева тождественны — об этом свидетельствуют легенды об иконах Параскевы Пятницы, неведомо как и почему «явившихся» в источниках и водоемах. Показательны для отождествления Параскевы и земной влаги легенды б. Муромского уезда Владимирской губернии о «явлении» в 1881—82 гг. иконы Параскевы Пятницы во вновь пробившемся ключе, об иконе, «явившейся» в одном из родников б. Саранского уезда Пензенской губернии, и другие⁹⁴. Большинство икон Параскевы у столба и колодцев окружалось легендами, но которым следовало, что иконы эти

⁹⁰ Можаровский. Отголоски старины и народности, стр. 21.

⁹¹ А. Ермолов. Всенародный месяцеслов, стр. 512.

⁹² С. В. Максимов. Неведомая, нечистая и крестная сила, стр. 225—234, 516—518.

⁹³ Там же, стр. 232—233.

⁹⁴ Там же, стр. 233—234, 518.

появились в местном почитаемом источнике ⁹⁵. Следует попутно отметить деталь, лишняя раз подтверждающую связь (мы не утверждаем их абсолютное тождество) образов Параскевы и богоматери: наряду с Параскевиными родниками были широко распространены богородичные (особенно в отношении «громовых» по народной терминологии, т. е. образовавшихся после грозы), около которых также строили часовни и вешали икону, но уже богоматери. Богоматерь, видимо, также связывалась и с матерью землей рождающей и с земной влагой.

Под прикрытием имен святых христианских святцев, сгруппированных вокруг богоматери-Параскевы, обрисовываются контуры «языческого» божества — подателя и источника благ земных. «Заменяв древнюю языческую богиню св. Пятницею и богородицею, народ приписал им влияние на плодородие и браки. Пятницу молят о плодородии с особенными обрядами» ⁹⁶.

Вполне естественной явилась и форма жертвенного приношения (а вместе с тем освящения) плодов, зерна — урожая, перед ликом этой богини. Отмечая, что Пятнице приписывали влияние на скот и поля, Терещенко указывал на принесение «очистительных жертв» ⁹⁷. Афанасьев писал: «28 октября, когда чтится память св. Параскевы, поселяне кладут под ее икону разные плоды и хранят их до следующего года» ⁹⁸.

Особое почитание Параскевы и богоматери делается понятным из устанавливаемых аграрной религией связей их с землей. Видимо, культ их восходит к древнейшим периодам — на много более ранним, чем время образования великорусской народности.

О древности культа богини плодородия — земли свидетельствует тот факт, что, являясь образами, неразрывно связываемыми с почитанием земли, богоматерь и Параскева в быту воспринимались прежде всего как женские святые, покровительницы женской работы, милостивые и грозные судьи. О культе Параскевы в XVI в. свидетельствовал «Стоглав»: «Да по погостем и по селом и в волостях ходят лживые пророки мужики и жонки, и девки, и старые бабы, наги и босы, и волосы отrostив и распустья, трясутся и убиваются, и сказывают, что им является святая Пятница и святая Настасия и велит им заповедати христианам канон; они же заповедают христианам, в среду и в пятницу, ручного дела не делати, и женам не прясти, и платья не мыти, и каменья не разжигати, а иные заповедают богомерзкие дела творити. . .» ⁹⁹. Перечисление «Стоглавом» работ

⁹⁵ См. свидетельство С. В. Максимова: «Иконы Пятницы, охраняющие св. колодцы, признаются (за малыми исключениями) явленными. . . причем преимущество отдается скульптурным изображениям этой святой». («Неведомая, нечистая и крестная сила», стр. 231).

⁹⁶ А. Львовский. Пятница в жизни русского народа. («Живописная Россия», т. 2, 1902, стр. 198). Ср. в статье «Почитание среды и пятницы в древнерусском народе» («Православный собеседник», 1859, № 2, стр. 196—197) о нехристианском восприятии Параскевы: «Народ в образе Пятницы представляет лицо особой святой, отдельной от св. Параскевы, и потому обыкновенно говорит, что св. Пятница бывает на св. Параскевью».

⁹⁷ А. Терещенко. Быт русского народа, в. VI, стр. 55.

⁹⁸ А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу, т. I, стр. 234. Ср. в работе И. Н. Калинского «Церковно-народный месяцеслов на Руси», стр. 308—309. «Наши предки молились св. Параскеве о всяком благополучии и счастье домашнем. По общему древнерусскому верованию св. Параскева признаваема была покровительницей полей и скота, и потому в былое время во многих местах в день памяти ее наши предки сообща участвовали в божественной службе и приносили в церковь для освящения разного рода плоды. . . хранились в домах как священные предметы до наступавшего года. . . Во многих внутренних губерниях нашего отечества в день памяти св. Параскевы простолудины носят в церковь отрепанную перину льна, которая обыкновенно посвящается этой угоднице и потом привешивается к ее образу. . .»

⁹⁹ «Стоглав». Лондон, 1860, стр. 102. Вопрос XXI 41 главы.

(пряжа, стирка и пр.) явно указывает на запрет именно женского труда. Традиции бытового запрета его жили вплоть до Великой Октябрьской социалистической революции, сохраняясь как пережиток, коренящийся в религиозном отношении к покровителям сельскохозяйственного труда. «День св. Параскевы приходится 28 октября к поре обработки льна, и нам следовало бы удивляться, если бы переполненный поверьями и суевериями народ славянский не сблизил этой святой с важнейшей женской работой»¹⁰⁰. Женщины не работают в этот день в знак уважения к св. Параскеве, память которой относится именно ко времени уборки льна. Многочисленны свидетельства этнографов о том, что «женщины в пятницу не прядут, боясь, что их накажет Пятница; наказание это состоит в послании заусениц и болезни глаз. По другим сказаниям, в этот день не прядут оттого, что боятся засорить глаза Пятнице. Также — кто прядет в пятницу, у того на том свете будут слепы отец с матерью»¹⁰¹. По пятницам запрещались главным образом женские работы: нельзя было пряхть, шить, стирать и золить белье, чистить трубы («трусить сажу»), выбирать золу, печь хлеб, купать детей. Женщинам в пятницу не разрешалось ни чесать, ни мыть голову. «Матушка Прасковья», по поверью, сурово карала нарушительниц запретов. Известна легенда, повествующая, что Параскева одну непочтительную женщину в наказание превратила в лягушку — с тех пор лягушки и расплодилось по земле¹⁰², многих она истыкала железными спицами за то, что они работали в запретные дни и т. д.¹⁰³ Параскева предстает в поверьях не только как покровительница и пособница женщин, но и как страшная властительница, не терпящая нарушения установленных правил, далекая в своих действиях от всепрощения. Ее власть так велика, что она может и навлечь на человека беду, и избавить его от несчастий. Параскева Пятница, способная убить человека или превратить его в лягушку, может и избавить его от смерти и не допустить падеж скота, предохранить его от чар¹⁰⁴. Она, иногда именуемая богоро-

¹⁰⁰ П. А. Лавровский. Разбор исследования А. А. Потебни о мифическом значении некоторых поверий и обрядов. М., 1866, стр. 81.

¹⁰¹ А. И. Селиванов. Этнографические очерки Воронежской губернии, стр. 70. Сведения о запретах работы и русские легенды о Параскеве Пятнице см. также в кн.: А. Терещенко. Быт русского народа, т. VI, стр. 55; Д. К. Зеленин. Описание, т. I—III (1914—1916); С. В. Максимов. Неведомая, нечистая и крестная сила, стр. 232, 513, 516 и др. работы. Известно также много украинских и белорусских легенд о наказаниях за работу по пятницам.

¹⁰² С. В. Максимов. Неведомая, нечистая и крестная сила, стр. 513—514.

¹⁰³ Ср. древнеславянские представления о Мокоши.

¹⁰⁴ Ср., например, И. Калининский. Церковно-народный месяцеслов на Руси, стр. 309—310: «Кроме того, св. Параскеве Пятнице древнерусский народ молился о сохранении от падежа скота, в особенности от коровьей смерти. По верованиям наших предков, св. угодница эта считалась также целительницей и разных человеческих недугов, в особенности ее призывали на помощь от дьявольского наваждения, в лихорадках, зубной, головной и других болезнях. В честь св. Параскевы составлены были особенные молитвы, которые носились на шею и считались предохранительным средством от разного рода болезней. Молитвы эти нередко привязывались к голове в чаянии исцеления от головной боли и т. д. Страждущие от наваждения нечистой силы считали за неперемное правило ставить пред иконою св. Параскевы Пятницы свечи, в надежде получить свободу от нечистого духа. Цветы, травы и другие привески к образу св. Параскевы Пятницы также почитались у наших предков одним из самых действительных врачебных средств и потому сохранялись с году на год, как весьма важное целебное пособие. В случаях какой-либо болезни предки наши варили их в воде и этим отваром поили одержимых разными болезнями». О Параскеве как избавительнице от болезней см. также в работах: А. С. Петрушев и ч. Общерусский дневник, стр. 76; А. Терещенко. Быт русского народа, т. VI, стр. 58; А. И. Селиванов. Этнографические очерки Воронежской губ., стр. 70—71; Л. Лавровский. Пятница в жизни русского народа, стр. 198, и др.

дицей и схожая с ней по осмыслению в крестьянском быту, действительно понималась как источник жизни, земная вода и земля рождающая, мать всего живого, дарующая благо и сурово карающая. Образ ее был так далек от христианской легенды, что даже самые произвольные сближения житийного облика Параскевы с тем, какой жил в народных верованиях, самые настойчивые поиски следов жития в аграрном обряде не приводили ни к каким результатам. Показателен вывод, к которому пришел И. Калинин, упорно стремившийся раскрыть «исконно и истинно христианский дух русского народа» путем сближений православного жития, обряда и легенды: «Все это богатство древнерусских верований и представлений, какие соединялись нашими предками с именем св. Параскевы Пятницы, естественно, возбуждает вопрос: каким же образом все эти верования, обычаи, обряды и поверья, могли соединиться в лице св. Параскевы Пятницы? В жизни св. Параскевы мы напрасно стали бы искать основания и объяснения всем указанным народным представлениям и понятиям относительно этой угодницы. . . Весьма вероятно, что они имеют языческое происхождение»¹⁰⁵. Явно выступающие дохристианские черты культа «женской святой» заставляли делать такой вывод даже исследователей, стремившихся представить русский народ оплотом христианской религии¹⁰⁶. Культ Параскевы Пятницы-богоматери (а с ними и других женских святых), несомненно, являлся пережитком дохристианских славянских верований и был связан с культом великой богини, следы которого обнаруживаются и в памятниках изобразительного искусства, и в материалах археологических раскопок и во многом другом¹⁰⁷.

Октябрьско-ноябрьские аграрные богородичные дни подводят к центральному зимнему празднеству возрожденного солнца, празднеству, названному рождеством. Нет случайности в том, что святочная обрядность явилась развитием обрядности, предшествовавшей ей. С бытовым восприятием облика богоматери-рожаницы, несомненно, связывается, например, обряд, именуемый «бабьи каши», у русских справлявшийся 26 или 27 декабря. «Бабьи каши» — праздник повивальных бабок и рожениц. «На другой день рождества Христова празднуют так называемые бабьи каши: многие крестьяне, имеющие детей, с женами вечером ходят к повивальной бабке и приносят ей водку, харч, блюда пирогов или блинов и всякой всячины и здесь они едят и пьянствуют часто до бела света»¹⁰⁸. Приуроченье «бабьих каш» к 26 декабря не случайно. Праздник рожениц и повивальных бабок в этот день находит себе церковную параллель в совершении службы иконе богоматери «Помоще в родах», повторяющей композицию древних изображений Великой богини славян-земледельцев. На связь «бабьих каш» с иконописным изображением богоматери указывает описание обряда, сделанное И. Л. Неклепаевым. «В этот день все роженицы данного года, а также и бабки, собираются в церковь и

¹⁰⁵ И. П. К а л и н с к и й. Церковно-народный месяцеслов на Руси, стр. 312—313.

¹⁰⁶ Тем более невероятен взгляд А. Н. Веселовского, не находившего никакой языческой основы в почитании пятницы и относившего возникновение его к христианскому периоду (см. А. Н. В е с е л о в с к и й. Опыт по истории развития христианской легенды. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1876, февраль, март, апрель; 1877, февраль).

¹⁰⁷ Следует также указать на обычай совершать торжища по пятницам. О них см. в работах: И. П. С а х а р о в. Сказания. . . , стр. 224, 225; И. М. С н е г и р е в. Русские простонародные праздники. . . , стр. 188; А. Т е р е щ е н к о. Быт русского народа, т. VI, стр. 58; И. П. К а л и н с к и й. Церковно-народный месяцеслов на Руси, стр. 310 и в др. работах.

¹⁰⁸ М а ш к и н. Быт крестьян Курской губ. Обоянского уезда. («Этногр. сборник». СПб., 1862, стр. 23).

до начала обедни служат общий молебен пред иконою. . . «Чрева-Рождения» (перед иконой божьей матери, так называемой «Блаженное чрево», которая празднуется церковью в этот день). После молебствия роженицы приглашают к себе бабок, дают им деньги и угощают их кашей, которую непременно готовят в этот день (из какой придется крупы), почему и праздник носит название «бабьи каши»¹⁰⁹.

Композиция иконы «Блаженное чрево», которой служили службы на рождество роженицы и повивальные бабки, повторяет композиции народных дохристианских культовых изображений и связывает иконографию богоматери как с обрядом народного земледельческого календаря, так и с тесно спаянной с ним семейной обрядностью.

Полное соответствие указанному аспекту бытового осмысления богоматери обнаруживается в дублирующем ее образе Параскевы Пятницы, и это подтверждает и углубляет мысль о древних дохристианских истоках культа божества — покровительницы брака-плодородия. Повивальные бабки были основными персонажами, во имя которых совершался обряд «бабьих каш», сохранившийся в южнорусских областях, связанных с почитанием икон богоматери «Помощь в родах» и «Чрева рождения», отмечаемых в рождественские дни. Русские легенды уравнивают повивальную бабку с Параскевой Пятницей. Максимов сообщил любопытную легенду, записанную в б. Меленковском уезде Владимирской губернии, в которой Параскева сама выступает в роли повивальной бабки¹¹⁰. Существовало поверье, что беременной женщине надо особенно чтить пятницы и не работать в них, а не то во время родов будет она сильно страдать, так как «св. Пятинька-матинька» не придет к ней на помощь.

¹⁰⁹ И. Л. Неклепаев. Поверья и обычаи Сургутского края. («Заниски Зап. Сибирского Отдела РГО», кн. XXX. Омск. 1903, стр. 85—86). Об этом же обряде говорят другие материалы. В работе И. Калинского «Церковно-народный месяцеслов на Руси», стр. 346 сообщается: «26-й день — собор пресвятыя богородицы. Во многих местах по старому обычаю русские женщины ходят к родильницам с пирогами. Согласно с этим обычаем, именно во второй день рождества Христова в праздник пресвятыя богородицы в юго-западной Руси многие зажиточные сельские женщины являлись в церковь с нарочито приготовленными пирогами, думая этим сделать честь св. богородице. Простодушный этот обычай был в свое время в большой силе и ходу и конечно по своему характеру не мог быть терпим церковью; митрополит киевский Михаил в 1590 г. осудил и запретил его как обычай недостойный и несовместимый с святостью пресвятой девы. В одной соборной грамоте он писал: «И теж пироги на завтрие рождества Христова, которые приносят до церквей, мняше в честь богородицы, еще есть велико бесчестие и догмат безбожных еретик, делаа бо богородица паче слова и разума нетленно роди» (Акты южно-западн. России). Упоминание об обряде «бабьих каш» см. также в работе А. С. Петрушевича «Общерусский дневник», стр. 89. — Интересно примечание: «Свадьба называлась прежде просто — кашею. «Оженився князь Олександр (Невский, 1239 г.) и венчася в Торочи, ту кашю чини, а в Новгороде другую». Такое название от обычая кормить кашею молодых». См. также о «бабьей каше» у С. Ракочевского: «Опыт собрания исторических записок о городе Рославле». (Рославль, 1885, стр. 208) и в др. работах.

¹¹⁰ «Лжит однажды св. мученица Прасковья на печи со своим мужем и байт ему: «Теперь бы, байт, кто-никто позвал бы меня на повои, а то давно я не была на повоях-то». А муж и говорит: «Напрасно ты, баба, ходишь по эфтим самым повоям-то: там всяко может случиться, пожалуй, еще согрешишь». А матушка-то Прасковья и говорит ему: «Эй, мужик, только ходи с молитвой, да делай как бог велит, так и не будет ничего». Лжат это они на печке да уговариваются — ан, глядь, входит к ним в избу какой-то парень и байт: «Тетка Прасковья, пойдем к нам на повои». Далее легенда рассказывает, что ребенка пришлось принимать в бане у девки, которая жила с чертями. Прасковья крестом и молитвой отнимает новорожденного у чертей. Черти репили мстить, смутили нечестивого царя, который стал уговаривать Прасковью отказаться от христовой веры. Прасковья от веры не отступилась и царь ее казнил в пятницу. Поэтому и зовется мученица Парасковья «Пятницей». (С. В. Максимов. Неведомая, нечистая и крестная сила, стр. 517—518).

Утверждение легендой мысли о том, что покровительница женщин помогает «при трудном рождении» (ср. также Варвару и др.), превращает Параскеву-богородицу в повитуху, принимающую рождаемого ребенка. Связи такой роли святой с ее функцией устроительницы свадеб-браков несомненны. О них свидетельствует особое почитание молодоженами именно Параскевина дня, выражаемое, в частности, встречавшимся в некоторых местах обрядом угощения киселем с маслом в этот день молодым зятем своих тестя и тещи. Ритуальной едой молодожены отмечали почитаемый день устроительницы браков и пособницы в родах, к которой, еще только задумывая сватать невесту, они обращались со словами: «Матушка Прасковья, жени меня поскорее»¹¹¹.

В истолковании богоматери и дублирующих ее святых, сочетавшихся в народном быту с трудовой и семейной жизнью крестьян, были сохранены и продолжены традиции дохристианских верований, всегда соотносящих религиозный образ с нуждами человека.

Тема брака и рождения отражена обрядом, легендами, иконографией богоматери и бытовыми культовыми изображениями. В связи с этим может быть вновь отмечен уже указанный Рыбаковым факт: типичное изображение богини в этнографическом материале не разбросано беспорядочно на любых вещах, а сосредоточено преимущественно на двух предметах, обязательных в народе *свадебном* ритуале¹¹². Богиня и стоящие по бокам ее всадники — кони изображаются на прятках, которые невестам дарили женихи (женщины их хранили как символ домашнего благополучия), и на полотенцах, нередко свадебных, но используемых и в другие значительные моменты жизни. Обрядовая тема брака и рождения связывается с образом Великой богини славян-земледельцев как воплощения всего живого плодородящего, эта тема проходит как основная через все богородичные дни, противостоя умиранию природы и солнца — солнца, которое иногда появляется на изображениях великой богини, заменяя ее. Сказанное делает допустимым сопоставление отдельных деталей зимних предрождественских обрядов с известными символами солнца и плодородия. При этом с известной эмблемой солнца — петухом может быть сопоставлен отмеченный праздничный обряд жертвоприношения петуха на Кузьму-Демьяна, слившийся с ритуальной едой (основной в ней была курятина; ср. также осмысление в русском обряде Кузьмы-Демьяна как курьих богов и пособников браков); с культовыми образами может быть связан и обрядовый конь, маску которого, наряду с другими, надевали девушки в промежутках между свадебными играми на покров; то же следует указать в отношении других деталей обрядов, в частности соломы, которой девушки набивали чучело Кузьмы-Демьяна с тем, чтобы потом его раздрать и плясать на ней, топча и разбрасывая ее.

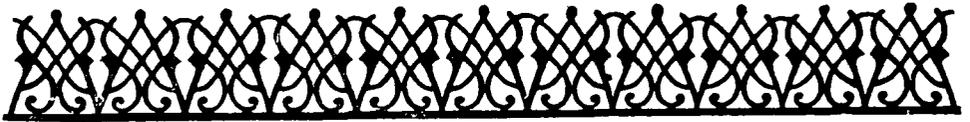
Аграрный календарь октября-декабря отразил восприятие крестьянством первого периода зимы. Приметы наблюдения над погодой,

¹¹¹ А. С. Петрушевич. Общерусский дневник, стр. 75—76. Ср.: А. И. Селл и в а н о в. Этнографические очерки Воронежской губернии, стр. 71. О заключении браков осенью и связях этого обряда, с одной стороны, с хозяйственной жизнью деревни, а с другой — с почитанием дней Параскевы и богоматери, см., например, в работе П. С. Иващенко «Религиозный культ южнорусского народа в его пословицах» (реферат, читанный в собр. геогр. об-ва 5/17 июня 1874 г., стр. 22—33). О почитании Параскевы девушками, долго не выходящими замуж, говорят многие этнографические очерки: см., например, в статье Гундобина «Черты религиозности». («Этногр. сборник», в. V, 1862, стр. 48): «Устарелые девицы, желая выйти поскорее замуж, молятся святой мученице Прасковее и просят следующими словами: «Св. мученица Парасковее, подай мне жениха поскорее».

¹¹² См. статью Б. А. Рыбакова «Древние элементы в русском народном творчестве».

морозами, потеплением, перемешивались с обрядами, характерными для аграрной религии. Тема смерти как отражение состояния земли и умирания солнца шла параллельно с темой жизни, воплощенной в активном отношении человека к окружающей природе.

Отмечая поступь зимы, народный календарь первых зимних месяцев подводил к периоду возрождения солнца — времени, когда с особой силой разворачивались обряды, отразившие отношение народа к окружающей его действительности. Возрождение солнца было началом нового времени года, оно обещало приход тепла и света. Естественно, что на этом периоде сосредоточивалось внимание трудового народа; праздник возрожденного солнца являлся для крестьян одним из самых значительных и сопровождался разнообразными обрядами, песнями, увеселениями.



ГЛАВА III

НОВЫЙ ГОД КРЕСТЬЯНСКОГО КАЛЕНДАРЯ

Обряды, проводившиеся в октябре, ноябре и первой половине декабря, противостоят явно ощущаемому в этот период года умиранию природы.

Середина декабря — Спиридоний Поворот — дает новое направление наблюдениям над природой. С 12 декабря по ст. ст. день прибавляется, начинает ощущаться поворот солнца на лето, победа его над мертвенным началом зимы. Интересный обряд, цель которого была ускорить прибавление дня, существовал в Сургутском крае. В день Спиридония Поворота ловили курицу, били ее и бросали вперед; избитая птица с громким кудхтаньем бросалась бежать вперед (ср. повсеместно распространенное выражение: «К 1 января день прибавляется на куричий шаг»). При этом говорили: «Куры тогда убегают на больших ногах»; «Если курица больше шагает, то и дня прибудет»¹.

Спиридоний Поворот — день, в который человек стремился вмешаться в самый ход зимы. С этим связывалось засвидетельствованное зажигание костров на Спиридонья² (хотя это делали преимущественно на рождество). Бабы-хозяйки, заботливо оберегающие свой птичник, прикармливают кур гречихой на Спиридона «из правого рукава, чтобы раньше неслись». Садовники, отряхивая заваленные снеговой заметью яблони, приговаривают: «Спиридонов день, подымайся вверх!» Это делается с той целью, чтобы предохранить плодовые деревья от пагубного для урожая нападения прожорливых червей по весне»³.

Обряды Спиридонова дня не представляют собой чего-то целостного. Среди них, несомненно, интересны обряды с курами, но они не распространены и делать какие-либо значительные заключения применительно именно к дате 12 декабря не представляется возможным. К солнцевороту не приурочивались массовые действия, подобные тем, какие совершались в покров, на Кузьму-Демьяна, тем более в святки. Эта дата воспринималась как поворотный пункт в ходе зимы, разделяющий ее два периода. Празднества, начинающие второй период, приходились на более позднее время, чем «Спиридон-солнцеворот» — на дни, когда уже начинало ощущаться, что солнце действительно «повернуло на лето», — на новогодний период. Несмотря на это, характер массовых праздничных сборищ остается тем же, что и в начале зимы. Разница между покровками и кузьминками, с одной стороны, и святками, с другой, не в качественных изменениях действий, а — в большем разнообразии в новогодний период способов

¹ И. Я. Неклепаев. Поверья и обычаи Сургутского края. («Записки Зап.-Сиб. отд. РГО», кн. XXX. Омск, 1903, стр. 67).

² А. А. Коринфский. Народная Русь, стр. 530.

³ Там же, стр. 531.

их проведения, в большей отчетливости совершения их. То, что в ноябрьско-декабрьском календаре иногда только намечается, в период нового года получает свое наиболее четкое оформление. Это обусловлено значительностью времени нового года с характерным для него удлинением дня, начальным возобладанием солнечного света. Светоносное, солнечное значение этого периода у всех славянских народов находит отражение в обрядах, в частности, в типичном обряде зажигания огней-костров. Разжигаемый новогодний огонь, связанный с культом солнца, известен очень широко (он выявляется в виде сжигания хвороста, полена и т. д.). Русские обряды сохранили типовую, общую для славян, форму раскладывания и поджигания костров. В среднерусских колядках, так же как в песнях украинцев и других славянских народов, эти костры упоминаются: «горят костры горючие. . .» (Ср. в сб. П. В. Шейна «Великорусс. . .» и др.).

Еще в XIX в. в некоторых южнорусских областях этот обряд зажигания костров сохранялся. Их жгли в навечерье рождества, нового года и крещенья. По данным Архива РГО, крестьяне с. Тамбовки, Енотаевского уезда Астраханской губернии — переселенцы из Борисоглебского уезда Тамбовской губернии и Бобровского уезда, Воронежской губернии, под рождество и крещенье в полночь разводили огонь среди дворов. В Бузулукском и Бугурусланском уездах Самарской губернии, заселенных выходцами из губерний Курской, Тамбовской, Тульской, Рязанской и других, в канун рождества, нового года, крещенья «непрерменно жгут на дворе или против двора липовые веники»⁴.

Уже эти свидетельства указывают ряд областей (не только б. Астраханскую и б. Саратовскую, но и Воронежскую, Курскую, Тамбовскую, Тульскую и др.), в которых обряд зажигания огней жил еще в XVIII—XIX вв. Зажигание огней в этот период, так долго удерживавшееся в быту русской деревни, первоначально связывалось с представлением о возрождении солнца, с началом нового солнечного года. Именно с солнцем и с солнечным годом (а не с лунным) в большинстве случаев координируется земледельческая сельскохозяйственная обрядность. Луна давала возможность создания счета времени; но состояние солнца и его воздействие на землю определяло время совершения тех или других процессов труда. Аграрная же обрядность зависит от трудовой деятельности человека. Поэтому и упомянутое декабрьское зажигание огней не только означало начавшееся разгорание солнца, но и начало нового аграрного года, начало годового цикла сельскохозяйственных работ.

Производственный новый год не устанавливался в произвольно выбираемые дни: понятие его нередко отсутствует в народном времяисчислении (ср., например, отсутствие праздника нового года у ряда алтайских народов, засвидетельствованное Л. П. Потаповым). Начало годового счета времени повсеместно зависит от производственной жизни людей. Не случайно новый год ненцев стоит в связи с оленеводством, и празднование его сопровождается обрядами посвящения оленя солнцу (выжигание на боку оленя солнечного знака и т. п.); у якутов народный новый год начинался в мае (ср. позднюю весну и позднее начало работ), и названия месяцев отражали проводившиеся в них трудовые процессы⁵; у монголов, находящихся в совершенно иных климатических условиях, начало первого месяца, называемого «цагаан сар — белый месяц», падает примерно на февраль (обозначения месяца раз-

⁴ Д. К. Зеленин. Описание, в. I — 1914, стр. 76; в. III — 1916, стр. 1192.

⁵ За эти сведения о ненцах приношу благодарность сообщившему их мне Л. П. Потапову; о якутском новом годе — Г. И. Эргису.

личны: а) по временам года, причем времена года не соответствуют принятым в Европе периодам; б) по принципу порядкового счета; в) по названию зверей — древнемонгольский охотничий год; г) по знакам зодиака; д) по названиям животных — мыши, коровы, тигра и т. д. — обозначение, заимствованное, видимо, от китайцев, новый год при этом начинается примерно с нашего декабря, что вполне соответствует и наблюдениям над состоянием солнца, и хозяйственной жизни народа⁶); у ряда народов Африки, у которых земледелие играет видную роль в хозяйственной жизни, год начинался с окончанием периода засухи и наступлением дождей⁷ и т. д.

Приведенные данные свидетельствуют, что произвольности в дате нового года нет; она обусловлена трудовой деятельностью народа, осуществляемой в конкретной географической обстановке.

В районах средиземноморской культуры у земледельческих народов празднование нового года, естественно, связывается с предстоящим началом полевых работ. Самое наименование месяцев календаря греко-римского средиземноморья указывает на счет времени земледельца, примечающего посев и уход за ним. Год начинался мартом, от которого шло времяисчисление (порядковые числа стали основой для позднее измененных названий июля и августа и сохраненных до наших дней — сентября, октября, ноября, декабря). Счетные названия месяцев не распространялись на весь год, а относились только ко второму полугодию, оканчивая порядковые числа десятью (декабрем).

Аграрный смысл мартовского времени, в условиях средиземноморья совершенно ясен; март воспринимался земледельческими народами как начальная дата одного из важнейших периодов года, может быть, даже более существенная, чем январское возрождение солнца. По существу март и январь имели сходное значение дат, открывающих счет времени по признаку возрождающегося солнца и по признаку полевых работ земледельцев.

Решая вопрос об исконности мартовского нового года у восточных славян средней и северной Европы, необходимо принять во внимание особенности климатических условий, с которыми связываются сроки начала и конца полевых земледельческих работ. В средней и северной России март не был и не является датой начала полевых работ. Старый аграрный народный календарь этих мест указывает не на март, а на апрель—май—июнь, как на время начала полевых работ (ср. «На Еремея—1 мая — ленивая соха в поле выезжает»; «Еремей — 1 мая — запряжет, Еремей — 31 мая — распряжет»). «Овес, ячмень и пшеницу сеют ранние с Юрия (23 апреля), средние — с Николина дня (9 мая), поздние с Ивана (15 мая) до Тихона (16 июня), но не во всех местах одинаково, смотря по почве, по стране, по климату. Ячмень, например, сеют либо в семицкий четверг, либо в троицкую субботу; на Митрофанья (4 июня) — лен и гречу» (числа показаны С. В. Максимовым по ст. ст. — В. Ч.)⁸. Иначе обстоит дело в южнорусских областях и на Украине. Там март имеет значение, почти тождественное с соседящим средиземноморьем. Украинский сельскохозяйственный календарь говорит, что 25 марта земля открыв-

⁶ Краткий монгольско-русский словарь. Составил А. Р. Ринчинэ. Под ред. проф. Г. Д. Сапджеева. М., ОГИЗ, 1947, стр. 419—420.

⁷ См., например, «Die Nyamwezi». Land und Wirtschaft, von Wilhelm Blohm. Hamburg, 1931, стр. 16 и 123—124. Ср. также другие работы по культуре и быту народов Африки.

⁸ С. В. М а к с и м о в. Куль хлеба и его похождения. Собр. соч., т. VII. СПб.. 1896, стр. 113—114.

вается «на сеянье». «До благовещенья не начинали себьы на нивах, и поспешали кончать оранку на ярину; а на благовещенском тыждне — двовин плуг»⁹. Только в южных областях восточнославянских земель в марте, как и в средиземноморских государствах, начинались земледельческие летние работы. Тем не менее в средневековой Руси до 1348 г. новый год справлялся именно 1 марта, а параллельно этой дате праздновались январские дни, сопровождавшиеся многочисленными народными обрядами, вызывавшими такую долгую, упорную, но безуспешную борьбу светских и духовных властей. По крайней мере, для средней и северной Руси — для территории, на которой складывалась русская народность, было характерно одновременное проведение новогодних обрядов, приуроченных к зимнему солнцевороту, и наличие официальной даты нового года, считаемой до 1348 г. 1 марта, а с 1348 по 1700 г. — 1 сентября.

Можно думать, что именно отзвук двойной системы нового года — народной и официальной — мог сказаться в ряде памятников древней литературы, упоминающих периоды годовой жизни русских. Некоторые из них начинают первый период года с зимы, указывая как на начало ее святочное (т. е. новогоднее) время. По рукописи XVI в. (см. «Описание сборников публичной библиотеки», I, стр. 256) значится: «Зима от рождества Христова по благовещению день, а в ней 90 и четверть дни. . .»; другая рукопись XVII в. («Описание соловецких рукописей», т. I, стр. 390—391) указывает: «. . . имать же година стихия: весна, лето, осень, зиму. Весна убо начинается от 24 марта луны до 24 июня, и оттоле начинается лето до 24 сентября, и оттоле начинается осень до 24 декабря, и оттоле начинается зима до 24 марта луны, а всего по мере по 91 дни. . .»

Глаголет божественное писание: четырмы времени круг лету венчал еси сии речь зима от рождества Христова до благовещения, а дний 90^{1/4}. . .»¹⁰.

Указание на рождество Христово как на начальную дату, при обязательном в русском средневековье общем счете времени от сотворения мира, может быть понято единственно как отзвук дохристианских празднеств дней непобедимого солнца, сохранившихся в народном быту. Письменность в данном случае фиксировала пережитки солнечного культа, осмысляя их праздником христианского календаря. Значение солнцеворота, как даты начала нового периода, подчеркивается и летописными свидетельствами, внимательно выделенными Д. Прозоровским, который, впрочем, не имел в виду сравнивать их с народным новым годом. Прозоровский писал: «Переход от осени к зиме тушевался подобно переходу от лета к осени. . . Так: в 1135 году «той же зимы прогреме декабря в 10», — в 1368 г. «тоя же осени месяца декабря 21», — в 1388 г. «тое же осени месяца декабря в 8», — в 1471 г. «той же зимы декабря 15», — в 1472 г. «тоя же осени декабря в 15», — в 1490 г. «тоя же осени декабря», а затем январь и февраль во всех известиях (под 1229, 1471, 1480, 1502, 1505 годами) именуются зимними (Полн. собр. летоп., т. I, стр. 132, 231; т. III, стр. 45, 94; т. IV, стр. 129, 152; т. VI, стр. 15, 37, 47, 56). Из времени с 6 января. . . до мясопуста народ произвел особый период сватобный; так в первой Псковской летописи, под 1459 годом, говорится: того же лета в зимнее время о сватбах (там же, т. IV, стр. 218), а таким образом,

⁹ М. А. Максимович. Дни и месяцы украинского селянина. Собр. соч., т. III. Киев, 1877, стр. 466.

¹⁰ См. приведенные данные в статье Д. Прозоровского «О славяно-русском дохристианском счислении времени». («Труды 8-го археологического съезда в Москве, 1890», т. III, М., 1897, стр. 202).

народный обычай разделил зиму на три, следующие один да другим, веселые периоды: святки, сватьбы, и масляницу, в которых приметны остатки обычаев и языческих»¹¹.

Отмеченное Прозоровским перемешивание терминологии (отнесение декабря то к зиме, то к осени) — естественная нечеткость в определении народным календарем границ времен года¹². Но эта нечеткость не мешает на основании письменных документов древней Руси установить преобладание восприятия зимы как периода, непосредственно связанного с изменениями, происходящими в природе вслед за солнцеворотом, периода, с которого начинается новый этап в трудовом году землепашца. Выделение периода святок как начальной даты обосновывается конкретной трудовой деятельностью населения среднерусской полосы (со святок в крестьянских хозяйствах начиналась подготовка орудий сельскохозяйственного труда к работе в поле, отбирались и готовились семена для посева и т. д.). Свидетельства цитированных материалов имеют локальное значение, так как они датированы XVI—XVII вв. и относятся к Московскому государству.

Несоответствие мартовского нового года трудовым процессам в областях формирования русской народности заставляет видеть в нем заносное явление. Чуждость марта как новолетия быту и трудовой жизни русских подчеркивается почти полным отсутствием обрядов, приурочиваемых к этой дате¹³. Допустимо предположение о том, что март в значении новогоднего времени (естественный в княжествах Киевской Руси) был перенесен на север и, в первое время существования северо-восточной Руси, праздновался в ней, несмотря на явное несоответствие местным условиям жизни и народным традициям¹⁴.

Но уже в 1348 г. северо-восточная Русь переносит дату нового года на первое сентября — осеннее время, важное для труда земледельца. Перенос должен быть поставлен в связь с возрастающим значением христианской церкви в государственной жизни древней Руси и обосновывался событиями, приходившимися, по священному писанию, на месяц седьмой (в осмыслении христианской русской церкви — сентябрь). А. Терещенко в своем «Быте русского народа» (ч. VII, стр. 90 и сл.) изложил свод данных из писания, которые, с точки зрения верующего, давали полное право считать сентябрь началом летоисчисления от сотворения мира.

Свод сведений и цитат, приводимый Терещенко, вызывает отдельные возражения в толковании некоторых стихов, но в данном случае интерес представляют не толкования, а стремление обосновать книгами «священного писания» изменение даты нового года. Укрепление православия в средневековой Руси, установление христианства как религиозной идеологии господствующих классов, естественно, вызывает использование «священного писания» как источника реформы, вносимой в существующий календарь. При этом не учитывалось, что акцентирование библией сентября, естественное и нормальное в климатических условиях

¹¹ Д. Прозоровский. О славяно-русском дохристианском счислении времени, стр. 203—204.

¹² См. в той же статье данные об отсутствии четкого разграничения других времен года.

¹³ Ср. также обилие обрядов, связанных с периодом святок.

¹⁴ Характерно, что в условиях Украины мартовские обряды сохранялись достаточно широко и разнообразно, не в пример обрядовым действиям этого времени в средней и северной России. Это было причиной ориентации на них при описании ранних весенних обрядов А. Терещенко, И. Снегиревым и другими собирателями и исследователями обрядности.

местностей формирования «священного писания»¹⁵, не соответствовало условиям жизни в среднерусской полосе. Для русской деревни сроки окончания полевых работ приходились не на конец августа, а на конец сентября. Соответственно этому начало нового (зимнего) периода в годовой жизни крестьянина приходилось на октябрь и отмечалось датой христианского праздника — покровы. Реформа системы календаря проводилась в XIV в. на Руси без учета трудовой жизни народа, без установления связи с сельскохозяйственными работами. Сентябрьский новый год утверждался церковью, следовавшей слову священного писания; установив и обосновав его библейской легендой, русская православная церковь сохранила эту новогоднюю дату вплоть до современности как церковную параллель гражданскому новому году, празднуемому в условиях Европы 1 января в соответствии с зимним солнцеворотом. Можно считать, что в допетровской северо-восточной и северной Руси с 1348 г. сосуществовали официально-церковный календарь, начинавший новый год с сентября, и аграрно-народный, связывающий новолетие с зимним солнцеворотом как первым этапом на пути пробуждения природы. Существование аграрно-народного зимнего нового года в допетровской Руси подтверждается лингвистическим анализом старославянского названия января и обрядовых песен, приуроченных к нему в средней России и Поволжье.

Песенная новогодняя обрядовая поэзия в среднерусской полосе (районах Московской Руси и ее колонизации) имеет особую терминологию: «овсень», «таусень», «баусень», «усень», «асень» и т. д. Попытки объяснить происхождение и смысл слова «овсень» в истории науки делались неоднократно. Существуют две главные теории. Первая из них принадлежит И. Снегиреву (она была принята, развита и осложнена А. Терещенко, И. Калинин, А. Веселовским и некоторыми другими исследователями). По этой теории термин «овсень» (и его вариации) производится от понятия посева (в частности, от сеянья овса) и связан с обрядами обсыпания зерном, бросанья зерна и аналогичными им, встречаемыми у некоторых славянских народов в новогодней обрядности.

С критикой этой теории выступил А. А. Потебня, указывавший: «Объяснение формы *овсень* и пр. до ныне зависит от ассоциации с овсом и сеяньем, без достаточных оснований установленной Снегиревым, соображение которого принято за факт. Дело в том, что ни в одном описании вр. [великорусского] обычая «кликать оvsень» (Снег. Р. простонар. праздн. II, 104, 106), «кричать таусень» (Терещ. VII, 116) на Васильев вечер, под новый год (между тем как по изв. XVII в. коледу и усень кликали под рождество) не упоминается об обсыпании. Кликальщики даже, по-видимому, не входят в избы (что необходимо для обсыпания в Мр. и Сербии), а кличут под окнами и прокликая «стучат в окошко» (Снег. ib 107) прося пирогов и пр. Снегирев говорит, что «вр. Авсень v. Оvsень. . . есть. . . прообразовательный обряд *обсвания*, отчасти сходный с древним обрядом *обсыпания* при бракосочетании молодых и. . . при венчании на царство Русс. государей в предвещание изобилия благ земных» (ib. 103); что Таусень, или Оvsень, подобно коледу, должен быть не божеством, но местным праздником народным, в коем главное действие есть *обсыпание* или *обсвание* (108). Но для него это «видно из прообразовательных обрядов, наблюдаемых» (не в вр. губерниях Ряз., Владим., Симб., Нижег., частью Пензенск., ib 103; у Терещ. VII, 116—21 и Саратов.), а «в Белоруссии» (108),

¹⁵ О времени и месте создания книги «священного писания» христиан см. работу Р. Ю. Виппера «Возникновение христианской литературы». М.—Л., Изд-во АН СССР, 1946.

«Украине, Подоле, Волыни» (103), где, как мы знаем, обсыпание отлично от колядования и щедрованья и где самое имя овсеня неизвестно»¹⁶.

Это тонкое и правильное указание Потебни до сих пор не поколеблено собранными после 80-х годов материалами. В связи со сказанным можно вспомнить уникальную заметку, напечатанную в сборнике П. В. Киреевского «Песни»¹⁷. Она рассказывает об обычае поздравлять на рождество Христово. «После заутрени — первый гость поздравитель (пастух). Только что гратулант отворит дверь, садится на порог, говорит: «Дома ли хозяин?» Хозяин отвечает: «Дома, милости просим, добрый человек!» Тогда гость, вставши с порога, засекает или высыпает смешанные из подола семена разного хлеба и говорит: «На телицы, на ягловицы, в третий на здоровье. Сколько в поле кладушек, столько счастья в доме». А хозяин говорит: «Покорно благодарю». После сего дарит хлеба краюшки не богатый (?), на другой день ходят по пирогу (?».

Никаких сведений о времени записи и месте проведения обряда не имеется; однако употребление для поздравителя слова «гратулант» указывает на западнорусские области, если не на Белоруссию или Украину и пограничные с Польшей районы. Характерно, что и в этом случае не устанавливаются связи данного описания с колядованием и пением овсеня (овсень не известен в Белоруссии и на Украине). Весьма вероятно, что описанный обряд фиксирует обычай Белоруссии или Украины, или русских районов, испытавших украинские и белорусские обрядовые влияния (см. обряды в южновеликорусских областях, частично в Поволжье). С цитированным описанием может быть сопоставлено свидетельство И. Сахарова, по которому в б. Тульской губернии «совершают обряд засеивания без песен, с одними приговорками» (дети рассыпают зерна ярового хлеба в новый год)¹⁸. Наряду с указанием на нехарактерность для русских обряда новогоднего засеивания¹⁹ должно быть отмечено, что, например, у украинцев, молдаван и румын он встречается часто.

Устанавливая несвязанность, а большей частью отсутствие обряда обсыпания зерном (овсом) с колядованием в районах известности овсеня, Потебня ищет других объяснений происхождения термина и устанавливает тождество понятия света (рассвета, иначе — в понимании Потебни — весенней поры как времени светлого, времени веселья) со словом «овсень»²⁰. Потебня принимал за основную форму термин ус-ен-ь с суффиксом — *ens*, означающим производителя или носителя. «Слав. у правильно соответствует литовско-латышскому ай; слав. с=лит. s или литов. š (sz). . . Этим устанавливается сближение ус в усень с лит. ausz=лат. aus, в лит. auszta (бессубъектно) рассветает, лот. dēna aust день рассветает, и, что важно в настоящем случае, лит. rawasaris isz-auszea, весна (как утро года, как светлая веселая пора) рассветает, т. е. настает»²¹. Далее Потебня дает ряд параллелей, подтверждающих его мысль о связи разбираемого слова с понятием рассвета, утра, увеличения света, и связывает это с началом и припевом многих колядок, преимущественно украинских — «Ой, рано,

¹⁶ А. А. Пот е б н я. Объяснение малорусских и сродных народных песен. II. Колядки и щедровки. Варшава, 1887, стр. 38—39.

¹⁷ См. (Новую серию), в. I, стр. 294.

¹⁸ И. П. Са х а р о в. Сказания русского народа, стр. 4.

¹⁹ См., например, Д. К. З е л е н и н. Описание. . . , в. I, II, III. 1914, 1915, 1916, стр. 630, 1091 и др.

²⁰ См. первоначально в его работе «О мифическом значении некоторых обрядов» (М., 1865, стр. 21), затем в «Объяснении малорусских и сродных народных песен», II, стр. 41 и след.

²¹ А. А. П о т е б н я. Объяснение малорусских и сродных народных песен. II. Колядки и щедровки, стр. 41.

рано. . .» (т. е. на рассвете). Считая это отражением весеннего периода года, Потебня признает вероятным толкование интересующего термина Вл. Далем, который, предложив вывести «овсень» из «овесеня», напечатал: «Авсень, первый день весны, 1 марта, коим прежде начинался год; ныне название это перенесено на новый год и на Васильев вечер, канун нового года»²².

В итоге своих сближений Потебня соглашается, что «усень» «мог иметь отношение к весенним праздникам и что имени этого нельзя отделить от лат. *ûsinš der Bienengott, ûsiņi* (им. мн. в том смысле, как русс. Сидоры и т. п.), день св. Георгия (*ûsiņi dēna*). Однако вопрос о заимствовании «усеня» Потебней не решается ни положительно, ни отрицательно; устанавливается только связь среднерусского «овсень» с соответствующими терминами народов Прибалтики.

Предположение Потебни о световом значении «Овесеня» были частично приняты Владимировым²³, Фаминциным²⁴, Аничковым²⁵ и другими. Итоги развития теории светового значения «овсеня» подвел А. В. Марков в статье «Что такое овсень?»²⁶. Внимательно сопоставив взгляды сторонников рассматриваемой теории, Марков подчеркнул, что Потебня и Аничков признали весенний характер овсеня и в латышской и в русской редакциях; продолжив сделанные сопоставления песен, Марков высказал мысль об исконности «овсеня» для русских и заимствовании его латышами. Вывод А. В. Маркова базировался на лингвистическом анализе слов, углубляющем толкование А. А. Потебней слова «овсень».

Привлекая материалы старославянского языка, Марков исправлял высказывания Фаминцина и Аничкова о выражении из «Изборника кн. Святослава» — «Ахатис акы љсинь есть». Слово «оусень» «имеет вполне определенное значение, это не что иное, как соединение слова синий с частицей у»; *оу*, по толкованию Ф. И. Буслаева (см. «Русская хрестоматия»), означает ослабление или уменьшение качества. След. «оусень» переводится как синеватый. Далее Марков ставит вопрос о том, какой цвет разумеется под словом «синий», и, используя словарь Миклошича, устанавливает, что это слово обозначало несколько понятий современных славянских языков: темный, темно-синий, темно-красный.

«У русских, — утверждает Марков, — по-видимому преобладало последнее значение»²⁷. Эта мысль подтверждается примерами из памятников древнерусской литературы (синета как темно-красный цвет по словарю Памвы Берынды 1627 г.; синее вино — символ алой крови из «Слова о полку Игореве»). Но «синь» — не только красный, но, по связи с ним, и светлый, яркий (красное — светлое солнце; ср. «синие молнии» в «Слове о полку Игореве»). Таким образом, устанавливается тождество «синь» и а) синий, б) красный, светлый. Предварение «синь» частицей *оу*, вносящей понятие уменьшения качества, дает новое значение слову «оу-синь»: а) синеющий, б) краснеющий, светлеющий.

Сказанное приобретает особый смысл, если принять во внимание единство корня в словах «оусень» и «просинец» (вар.: «прасинец»). Название обрядовой песни и старославянского наименования января (а у некоторых

²² В. Д а л ь. Толковый словарь русского языка, т. I, стр. 9.

²³ П. В. В л а д и м и р о в. Введение в историю русской словесности. Киев, 1896, стр. 78.

²⁴ А. С. Ф а м и н ц и н. Божества древних славян, в. I, СПб., 1884, стр. 243 и след.

²⁵ Е. В. А н и ч к о в. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян, ч. I, СПб., 1903, стр. 312—316.

²⁶ «Этногр. обозрение», 1904, № 4.

²⁷ А. В. М а р к о в. Что такое овсень? Стр. 59.

славянских народов — декабря) построены на основе общего понятия о начальном времени «посветления дня»²⁸. (Отсюда и народное украинское выражение «проси́нь» — о светлеющем небе в январе). Название зимних месяцев — декабря—января — просинец (вар.: прасинец) является смысловым обозначением первоначального прибавления дня, возрождения солнечного света, посветления, так же как среднерусские «уси́нь» (вар.: овсень, таусень, баусень, оси́нь и т. д.) означает обряд и обрядовую песнь, связанную с этим временем. И то и другое наименование отражает понятие совершившегося в природе поворота, начала нового периода — «нового года»²⁹.

Народные названия месяцев являются их характеристиками в отношении состояния природы и совершаемых в ее условиях трудовых процессов³⁰. Это с достаточной очевидностью обнаруживают и старославянские названия месяцев, и названия, сохранные славянскими народами в наши дни (см. отмеченные специальной литературой упоминания одного месяца в Несторовой летописи, двух месяцев в Остромировском евангелии 1056 года, список месяцев в Галицком Четвероевангелии 1144 года, список месяцев в Полоцком пергаментном евангелии). Двенадцать славянских месяцев дают ясную характеристику происходящего в природе первоначального пробуждения земли, роста и расцвета растительности, похолодания и умирания природы³¹. Но точного совпадения в прикреплениях названий месяцев при этом нет. В связи с этим может представить интерес наблюдение над названием, например, декабря — января — февраля. Во всех трех указанных выше евангелиях январь называется просинцем; названия декабря в Остромировском и Полоцком евангелиях отсутствуют;

²⁸ А. В. Марков, указав на общность названия января с названием песни, высказал мысль, что просинцем первоначально назывался не январь, а один из весенних месяцев и что только впоследствии это название было прикреплено к зиме. Доказательство этому он видел в том, что овсень говорит о полевых работах, не проводимых зимой, и в том, что колядки включают образы святых, так же, как латышские песни об Усене говорят, в сущности, о Георгии Храбром. Приведенные доказательства неубедительны, так как изображение и описание работы в поле неизбежно должны были присутствовать в аграрной магической песне, независимо от того, когда она исполнялась; положение об изображении в песне только того, что происходит в *данный момент*, имеет механистический характер и противоречит самой сущности проецирования благополучия на весь предстоящий период времени. Что же касается включения образов святых в новогоднюю песнь, то это имеет место в колядках украинских, болгарских, румынских и других, но только *не в русских* (в том числе нет тих образов и в овсенях). Русская колядка сохраняет нехристианский, аграрный характер. Теория весеннего происхождения усеня и просинца не может быть принята так как не подтверждается содержанием слов; характерно, что эти слова ни у одного славянского народа не приурочиваются к весеннему периоду, всецело оставаясь в пределах конца декабря, начала января.

²⁹ Приведем также представляющие интерес народные названия месяцев у лужичан. Лужичане (см., например, данные в сводном труде А. Ермолова «Всенародный месяцеслов»), наряду с другими названиями, имеют счетные, начиная их именно с середины зимы: январь — первник; февраль — дружник; март — третник; апрель — четерник; май — пятник; июнь — шестник; июль — седмик; август — осемник; октябрь — десятник. Счетные названия месяцев (с января) могут быть, конечно, поздним явлением в народном календаре лужичан; но они имели все основания для возникновения, так как были обусловлены трудовыми процессами, неразрывно связанными с климатическими условиями.

³⁰ Ср., например, украинские названия месяцев: январь — сечень; февраль — лютий, март — березозол; апрель — квітень; май — травень; июнь — червень; июль — липень; август — серпень; сентябрь — вересень; октябрь — жовтень; ноябрь — листопад (также грудень); декабрь — студень (также грудень, также просинец).

³¹ См., например, сводную таблицу названий месяцев в статье Д. Прозоровского «О славяно-русском дохристианском счислении времени». Наиболее ценна таблица, составленная Л. Нидерле, опубликованная в его труде «Славянские древности».

в Галицком Четвероевангелии декабрь именуется: студеный. Оба названия сохранены славянскими народами. Но у чехов, хорватов, словенцев, частично украинцев, просинец стал обозначать декабрь. Старославянское наименование февраля — сечень (вар.: снежнь) естественно перешло на январь (ср. украинск.: січень, хорватск.: sèćanj, далее — польское — styczeń, аналог. чешск.: leden). В разных местах и у разных народов одно и то же название может относиться к двум соседящим месяцам, передавая обычную для народного календаря «скользящую характеристику времени» (отраженную также и обозначением начала и конца времени года)³².

Связанность названий месяцев с местными природными климатическими условиями и с трудовыми процессами отражает столь важные для полевых работ колебания в похолодании и в потеплении на севере и юге Европы. Если период зимнего возрождения солнца остается неизбывным у разных народов, то период весеннего пробуждения природы, ее первоначального расцвета, времени начала полевых работ имеет разные даты³³. Мартовская дата как исходный пункт европейского календаря была естественна в южной Европе, но не соответствовала климатическим условиям и хозяйственной жизни русских центральной и северной полосы. Календарь средиземноморья, вместе с распространением христианства, был перенесен в центральную и северную Европу, отслоившись в официально принятых и утвердившихся греко-римских названиях месяцев. Параллельно с официальным календарем продолжал жить народный, основывающийся на сроках работ и наблюдениях над состоянием природы, содержащий свой особый счет времени. Славяне средней и северной Европы сочетали заочужее времяисчисление со своим, сохранив традиционный счет времени и в названиях месяцев и в обрядовых действиях, начиная их с дохристианского зимнего празднества, отмечающего время возрождения света.

В быту отрезок времени, начинающий народный солнечный год, называется святками. Они подразделяются на два периода: 25/XII—1/I — святые вечера и 1/I—6/I — страшные вечера. Святые вечера предшествуют празднованию новолетия, охватывают дни от рождества до 1 января. Страшные вечера предшествуют христианскому празднику крещения господня. Истолкование этих наименований могло бы быть сделано, исходя из легенд о рождении Христа и об искушении его дьяволом перед крещением; однако известна подобная же периодизация новогоднего периода и у нехристианских народов. По устному сообщению В. Н. Чернецова, поверья об аналогичном следовании за священными днями дней, в которые властвует враждебная человеку сила, имеются и у народов севера, в частности, у народов, живущих в бассейне реки Оби. Можно предположить, что деление новогодних дней на два периода — черта древняя, только христианизировавшаяся и связавшаяся с церковными легендами и суевериями. После 1 января, даты, открывающей новый солнечный год (в первые дни, начинающие разгорание солнца, ставшее ощутимым), «нечисть» приобретает особую власть, может творить бесчинства, наносить вред. Суеверный взгляд на характер святочных вечеров (когда крестьяне собирались вместе для проведения игрищ) в легендах получил христианское обоснование. Легенда рассказывает, что с ночи под новый год и до крещения черти и нечистая сила гуляют по белому снегу, так как бог, празднуя рождение сына, отпирает ворота ада и позволяет «попразд-

³² Ср., например, название октября у украинцев — жовтень, или листопад; также листопадом называется ноябрь в других районах Украины и у поляков. Украинцы ноябрь называют также груднем; у поляков grudzien — декабрь и т. д.

³³ Это отражается и в переходном характере весенних праздников.

новать бесям» на земле рождество христово³⁴. Ограждая дома и дворы от посещения нечистой силы, ставили углем или мелом над дверями и окнами знак креста; в хлебные засеки ставили деревянные кресты из лучины³⁵.

«Каждый домохозяин делает мелом кресты везде у себя в доме и на дворе, как-то: на косяках окон, на рамах, на дверях, на заслоне у печи, на всех задворках, воротах, калитках, верях, на дверях хлебов, конюшень, погребицы, словом везде, причем каждое место, где написан крест, окуривается дымом горящего ладана и окропляется освященной водою, принесенной от вечерни из церкви. Этот обряд совершается, говорят, для изгнания нечистых духов, и для того, чтобы над домом обстояло благополучие»³⁶.

Отношение к начальным дням аграрно-солнечного года как к дням, несущим опасность вреда от всякой «нечисти», отразилось в обрядах умилоствления или противодействия враждебным силам. Поскольку в декабрьско-январьские дни полевые сельскохозяйственные работы не совершались, земледельцы ограничивались знаками оберега на хранилищах хлеба и самом хлебе; обрядовые же действия проводились преимущественно с целью предохранить от несчастья имеющийся в наличии домашний скот и птицу, игравших большую роль в экономике крестьянского земледельческого хозяйства. В проведении таких обрядов принимала участие вся семья, обычно возглавляемая старшим членом ее. К числу обрядов «борьбы с нечистью» относится, например, обряд «изгнания» ее, совершавшийся в крещенье. Парни на конях скакали по дворам с громкими криками и били метлами и кнутами по углам и закоулкам³⁷. По описанию из б. Орловской губернии в крещенье крестьяне «освящали скот». После обедни брали икону с зажженной свечой, топор, миску с освященной водой и соломенное кропило. Хозяин при этом одевал шубу, шерстью наружу. Вся семья отправлялась на скотный двор (впереди сын или брат хозяина, согнувшись, несет топор острием вниз, за ним — кто-нибудь из женщин с иконой, затем несут кадильницу и сади всех хозяин с крещенской водой). Идут молча и останавливаются посреди двора, где приготовлен для скота корм: разломанный на куски хлеб, ржаные лепешки, испеченные на рождество и новый год, зерновой хлеб и по 6 немолоченных снопов разных злаков. Хозяйка отпирает хлев и выпускает скотину, которая, увидев еду, начинает ее есть. Хозяева трижды обходят скотину кругом, и хозяин каждую голову ее кропит водой; топор перекидывают через скот крест на крест³⁸.

«Переkreщивание» скота топором — пережиток древних обрядов, подобных выше приведенным обрядам изгнания нечистой силы и умило-

³⁴ Изложение этой легенды см., например, в кн. С. В. Максимова «Неведомая, нечистая и крестная сила», стр. 321.

³⁵ См., например, Владимир В и л л и е р - д е - Л и л ь - А д а м. Деревня Княжая Гора и ее окрестности, стр. 274.

³⁶ П. М. С у х о в. Несколько данных по народному календарю и о свадебных обычаях крестьян Саратовской губ. (Из записок крестьянина села Нижней-Добрынки, Камышинского уезда). — «Этногр. обозрение», 1892, № 2—3, стр. 240.

³⁷ Н. П. С т е п а н о в. Народные праздники на святой Руси. СПб., 1899. Раздел 3 «Водокрещи». (Эта книга научно-популярного характера содержит интересные материалы по крещению, сретенью и масленице).

³⁸ Описание обряда сделано по материалам архива Тенишева С. В. Максимовым в «Нечистой, неведомой и крестной силе» на стр. 337—338. Свидетельство об аналогичном обряде имеется также в статье Машкина «Быт крестьян Курской губ. Обоянского уезда». («Этногр. сборник», в. 5. СПб., 1862, стр. 106): «На крещенье после обедни всякий хозяин раскладывает на дворе снопы всякого хлеба и кормит им свой скот, который при том окропляет святой водой, в предохранение от всякого рода болезней. Нечоторые, окропляя скот святой водою, надевают шубу вверх шерстью».

ствления домового с одновременным пуганием лихого (см. выше обряды покрова, Кузьмы-Демьяна, Михайлова дня).

О скоте — одной из основ крестьянского благосостояния — говорили в южнорусской веснянке:

Ой вы, жаворонки,
Жавороночки,
Несите здоровье,
Первое коровье,
Второе овечье,
Третье человечьё!

Суеверное отношение к окружающему миру, характерное для бытового православия, вело к тому, что самое стремление обезопасить скот от болезней и падежа, от вредоносной нечистой силы, обеспечить столь важные в жизни крестьян плодovitость и здоровье его, порождали указанные и подобные им обряды. Приемы были обычны. Христианизирование приводило к тому, что скот пригоняли к «Иордани», где священники кропили его святой водой³⁹; кропили его крещенской водой также во дворе после молебна, который служили в домах крестьян священники. А наряду с этим проводились всевозможные очистительные и предохранительные обряды: у годовалых жеребят в новый год, «привязывая их ко двору», стригли хвосты и гривы⁴⁰; «. . . в рождественские святки по утрам, среди двора, жгут скотский помет — во избежание падежей, по их понятиям. На день богоявления не поят скот до окончания водосвятия, а потом сейчас же поят, чтобы скот был весь год здоров; в этот же день дают скоту корму от всех хлебов немолоченными снопами, чтобы скот был сыт весь год»⁴¹; «на рождество Христова сплутывают веревками стол и скамьи для того, чтобы лошади не отставали одна от другой и не терялись в лесу»⁴².

Смысл и направленность перечисленных, равно как и других обрядов, едины. В период зимнего возрождения солнца стремились обеспечить благополучие дома, в жизни которого судьбы домашнего скота играют немалую роль. Здоровье «коровье, овечье, человечьё», указываемое песнями-заклятиями, предвещающими начало полевых работ, вызывало одинаковую заботу в новогодний период, когда будущее казалось особенно темным, особенно неясным.

Забота о силе, здоровье и плодovitости скота, характерная для развитых форм земледелия восточных славян, отразилась в ритуальной новогодней еде крестьян, в ряде случаев осмысляемой как средство сохранения скота и обеспечения приплода в хозяйстве. Так, 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»⁴³.

Новогоднее обрядовое печенье, носящее характерное название: «коровки», «козульки» и др. (видоизмененное: «каракульки», «крендельки»),

³⁹ Записано О. А. Ганской и В. И. Чичеровым от М. И. Симоновой, уроженки Пензенской обл., живущей в Звенигороде, Московской обл. (сентябрь, 1946). Ср. в названной работе С. В. Максимова, стр. 338—339 и др. книгах.

⁴⁰ Обряд указан той же М. И. Симоновой. См. также Д. К. Зеленин. О быте крестьян в Московской губернии. Описание. . . , в. II, стр. 712.

⁴¹ Д. К. Зеленин. Описание. . . , стр. 348 (Харкиевич. Этнографические сведения о жителях сел Нижнедевицкого уезда (Воронежской губ.).

⁴² Д. К. Зеленин. Описание. . . , в. II, стр. 869 [Ф. Пардолоцкий. Народные приметы, суеверия и предрассудки, заговоры и ворожба. (Новгородская губ.)].

⁴³ Д. К. Зеленин. Описание. . . , в. II, стр. 924.

приготовлялось к основным датам святочного периода или за день — за два до них. В б. Новгородской губернии (Череповецком уезде) девушки отмечали рождество, делая «из белой муки печенье, имеющее самое отдаленное сходство с коровами и называемые «коровушками»; их украшают разными «басами» из теста же и дарят в гостинец парням и прочим знакомым, вероятно, как образчик своего искусства в стряпне»⁴⁴. В б. Кадниковском уезде Вологодской губернии девушки за два дня до рождества собирали муку, соль, рыбу и прочие продукты, сообщая пекли пироги, или их сами и угощали парней⁴⁵. В б. Архангельской губернии «в селениях Шенкурского и Вельского округа сохранился старый обычай готовить к этому дню (27 декабря ст. ст. — В. Ч.) из пшеничного теста животных: коров, быков, овец и домашних птиц. Животные выставлялись на окна для показа проходящим, на столе они с утра красовались для семейства и уже вечером рассылались в подарок родным»⁴⁶; И. Снегирев, уточняя это указание и ссылаясь на рукопись М. Мясникова 1829 г. «Сведения о народных праздниках в Шенкурской и Вельской округах», сообщал, что до 1780 г. пекли печенье в виде домашних животных и птиц и в г. Шенкурске⁴⁷.

Аналогичное печенье, называвшееся в большинстве случаев «коровки», пекли также в среднерусских и южнорусских областях. Но в этих местностях такое печенье тесно связывалось с «кликаньем овсеня» и требованием колядующих: «Подайте коровку, маслену головку». «Коровки» пекли преимущественно для одаривания колядующих за овсеню. Об этом единогласно свидетельствуют сообщения этнографов XIX—XX вв.⁴⁸

Печенье, изображающее животных и птиц, не является достоянием только русских обрядов; оно распространено у всех славян, свидетельствуя тем о древности этой формы ритуальной еды. Вместе с тем свидетельства о том, когда и с какой целью в русском обряде они пекутся, позволяют утверждать, что в быту появляется различное осмысление этого обрядового печенья. В XIX в. на русском севере оно повсеместно делалось как угощенье, приготовляемое девушками, которые сами вместе с парнями съедали сделанные из теста изображения животных; и только в отдельных случаях «коровки» использовались как предметы оберега скота и как праздничное украшение и угощение гостей.

В средней и южной России «коровки» неизменно входили составной частью в обряд колядования и были связаны с поверьем о том, что если

⁴⁴ М. К. Герасимов. Некоторые обычаи, обряды, приметы и поговорки крестьян Череповецкого уезда, Новгородской губернии («Этногр. обозрение», 1894, № 1, стр. 126).

⁴⁵ А. Шустиков. Троищина («Живая старина», 1892, № 3, стр. 113). Ср. обычай у карелов: перед рождеством девушки в складчину пекут пряженые пироги (обряд, видимо, перенят у русских); Н. Лесков. Доклад о поездке в Олонецкую губернию летом 1892 г. («Живая старина», 1892, № 3, стр. 433).

⁴⁶ И. П. Сахаров. Сказания русского народа. . ., стр. 156—157.

⁴⁷ И. М. Снегирев. Русские простонародные праздники. . ., в. II. 1838, стр. 26.

⁴⁸ Ср., например, в указанной работе Д. К. Зеленина (в. II, стр. 834) описание рукописи К. Лебединского «Этнографическое описание села Чуфарова, Арзамасского уезда с приходскою деревнею Саврасовым»: «Накануне нового года пекут крендели, называемые каракульками, и раздают их вечером детям, покоющим у дверей или окон песнь «таусень». «Ср также др. работы и фольклорный архив Ин-та этнографии АН СССР (большинство описаний и записей печенье называют «коровки» и указывают, что пекли его на рождество). Такое же печенье было широко распространено у русского населения Сибири (см., например, в «Записках и замечаниях о Сибири» Ек. А. Авдеевой, М., 1837, стр. 56 и др. рабочих). О «коровках» по их связям с овсенем см. ниже в главе «Русские колядки и их типы».

«коровку» не дать кликающим овсень, благополучие дома будет нарушено, скот будет болеть, пропадать, гибнуть⁴⁹.

Тип святочного обрядового печенья в виде животного, в котором видели какую-то связь с грядущими судьбами крестьянского хозяйства, в частности с тем, что может случиться с домашним скотом и птицей, заставляет видеть в этом ритуальном кушанье пережитки жертвенных обрядов, предназначенных для предохранения скота от гибели и для обеспечения благополучия. Обращает на себя внимание распространенное наименование печенья «коровка», прямо обнаруживающее ориентацию на крупный рогатый скот, для русской деревни имевший несравненно большее значение, чем мелкий.

Пережитки жертвенных обрядов, в виде обетного заклания именно крупного рогатого скота, известны у русского населения по этнографической литературе. Они приурочиваются, однако, не к новогодним дням, а к так называемой микольщине, празднуемой на 6 декабря (в это время шли филипповки — пост перед рождеством), а приблизительно за неделю перед заговеньем на Филиппов пост или весной (когда микольщина справлялась значительно реже из-за отсутствия хлеба — его у большинства крестьян до весны не хватало).

Приуроченье обряда к Миколе можно объяснить, учитывая значение, какое придавали Николаю Чудотворцу в быту. Образ его сливался с образом Христа. О Николае Чудотворце рассказывалось множество легенд, сохранивших черты дохристианских религиозных представлений⁵⁰. По народному поверью «Святы Мыколай богом буде, як бог умре»⁵¹; «русский люд верит, будто св. Николай Чудотворец мог бы быть богом, но не захотел этой чести»⁵². Неслучайно также и то, что у ряда народов Николай Чудотворец играет очень большую роль в святочной обрядности (ср., например, у чехов). Николин день, справляемый ровно за месяц до крещения, завершает собой старый год, рождество же открывает новый год. Оба дня взаимно связаны, что подтверждается самым слиянием в крестьянском быту функций, выполняемых Христом и Миколой⁵³.

Микольщина — обряд, справляемый не ежегодно, а в зависимости от состояния домашнего скота. Если скотина заболела — давали обет «повеличать великому Миколе». Миколе обещали новорожденного бычка, реже телку. Обещанного бычка должны были вырастить до трех лет и заколоть на микольщину. Телку обычно не обещали из опасения, что она может отгулять с быком. Обещанному бычку присваивали кличку миколец.

С покрова микольца отделяли от скота, запирали особо и начинали откармливать. Для откармливания микольца собирали рожь, овес, пшеницу, солод со всей округи (отказа подать «великому Миколе» не бывало). Сбор длился больше недели; для откорма набирали до 60 пудов зернового хлеба. Микольца переставали кормить сеном, кормили только зерном и хлебом и не пускали к коровам. За день до микольщины микольца кололи. Заднюю правую ляшку или правую лопатку жертвовали в церковь — Миколе. Накануне микольщины мясо варили; также варили пиво, при-

⁴⁹ См., например, в статье А. Б. Зерновой «Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае» («Советская этнография», 1932, № 3, стр. 17).

⁵⁰ Легенды см., например, в сб. А. Афанасьева «Русские народные легенды», 1914; ср. работу Г. М. Малицкого «Св. Георгий в облике старца в русской народной легенде и сказке», стр. 141—179.

⁵¹ А. Е р м о л о в. Всенародный месяцеслов, стр. 580.

⁵² И. П. К а л и н с к и й. Церковно-народный месяцеслов на Руси, стр. 332.

⁵³ См. на стр. 52 характеристику праздника свечи и места нескольких поверий в крестьянском быту.

готовляли сусло, покупали водку. Накануне же вечером хозяин, справлявший микольщину, ходил по деревне, стучал в окошки изб и приглашал: «Прошу милости великого Миколу величать на завтрашний день!».

Микольщина начиналась обедней в церкви и молебном в доме хозяина, сзывавшего всех. Во время молебна скотина стояла в глубине двора; после окончания молебна иконы ставили по сторонам ворот и прогоняли в ворота скотину, которую священник кропил водой. После окропления водой двора, хлевов и омшанников иконы уносили в церковь и затем уже начинался ритуальный обед. Он состоял из нескольких мясных блюд, приготовленных из мяса микольца, и скромных каш — «плошечников» (жидкой каши, приготовленной с потрохами заколотого быка) и «скорошников» (крутой каши с вытопками из сала)⁵⁴.

Нам не известен культ быка у восточных славян и, в частности, у русских. Но это свидетельство, правда, уникальное, сопоставляемое с обрядовым печеньем, называемым именем крупного рогатого скота, с новогодними играми, изображающими убийство быка, наконец, с известным изображением на прялке жертвоприношения быка, заставляют поставить вопрос о пережитках его или родственного ему культа. Не лишено вероятия, что в своих истоках обрядовый бык русского аграрного календаря соприкасается с туром, следы почитания которого устанавливаются гораздо яснее, в частности, по археологическим материалам⁵⁵.

Приводя все эти данные, мы лишь констатируем, может быть, еще существовавшие в русских селах и городах XVI—XVII вв. связи святочного обрядового печенья с новогодним культовым жертвоприношением. О возможностях этого говорит жертвенная птица (петух), убиваемая во имя Кузьмы-Демьяна в ноябре, жертвенный бык, связанный с Миколой, день которого почитается за месяц до Христова дня — крещения — одной из зимних дат нового года. Если высказанная мысль правильна, то обрядовое святочное печенье, генетически восходящее к жертвоприношению, должно быть поставлено в один ряд с обрядами Василиева дня, связанными с так называемым кесаретским поросенком. Кесаретский поросенок входит в тот же самый круг жертвенных животных и символически означал плодородие, богатство, благополучие в жизни человека. О его культовом дохристианском значении свидетельствует истолкование христианской церковью свиньи как воплощения бесовской силы, как коня для «нечисти», колдунов, ведьм, непременной участницы всех дьявольских сборищ и игр. К обрядовому осмыслению свиньи полностью применимо положение о том, что с установлением новых форм религий старые божества обозначались как носители враждебной силы. В русской обрядности свинья заняла видное место как обрядовое животное главного рождественско-крещенского праздника христиан. Она даже получила прозвище святого Василия Кесаретского, праздновавшегося первого января. Свинью стали звать «кесаретской»; но от этого прозвища не исчезло отношение к ней как разновидности «нечисти»⁵⁶.

Закалывание свиньи на новый год и приготовления блюд из нее, равно как и съедание ее, сопровождается различными обрядами.

И. Сахаров указывал, что свиней полагалось колоть 30 декабря: «Наши поселяне на этот день бьют свиней и по печени и селезенке судят о зиме.

⁵⁴ Более подробное описание «микольщины» см. в работе К. Завойко «В Костромских лесах на Ветлуге реке», стр. 9—14.

⁵⁵ Отметим, что у западных славян тур — одна из традиционных новогодних масок (см. новогоднюю обрядность у чехов).

⁵⁶ Ср., например, рассказ о чертях, сидящих в закутке и требующих возвращения кесаретского поросенка от вошедшего человека (изложение рассказа см. в кн. С. В. Максимова «Неведомая, нечистая и крестная сила», стр. 331—332).

Если селезенка будет ровная и гладкая, то ожидают зимы суровой; если она к спине будет толще, то думают, что зима придет с холодами в конце. Толстая печень в середине означает, что стужи начнутся с половины зимы. Широкая сторона печени к брюху обещает морозы с перезимья. В Костромской губернии варят в этот день свиной желудок, отчего и самый день называется у них «желудочницы»⁵⁷. В другом месте И. Сахаров свидетельствовал: «В Костромской губ. для Васильева вечера варят свиные ноги. Там поселяне ходят в этот вечер под окна собирать пироги и свиные ноги, приговаривая: «свинку да боровка выдай для Васильева вечера»⁵⁸.

Жертвенная новогодняя свинья — как можно с полным правом назвать кесаретского поросенка — является одновременно достоянием крестьянского мира и отдельной семьи. Интересно в этом отношении свидетельство Максимова: «Зажаренный кесаретский поросенок считается как бы общим достоянием; все желающие односельцы могут приходиться и есть его, причем каждый из приходящих должен принести хоть немного денег, которые вручаются хозяину, а на другой день передаются в приходскую церковь и поступают в пользу причта»⁵⁹. Об отношении к новогодней свинине как ритуальной еде, съедаемой всеми членами крестьянской общины, свидетельствует также обычай, зафиксированный в районе Сольвычегодска, по которому крестьяне должны были утром первого января съезжаться на погост, привозя с собой или целую свиную тушу или часть ее. Туши шли в пользу причта, а головы бросались в общий котел, варились и съедались «всем миром»⁶⁰. В сущности о том же свидетельствует корреспонденция 1849 г. из б. Никольского уезда Вологодской губернии, хранящаяся в архиве РГО: «1 января приносят в церковь головы убитых свиней без рыл⁶¹; после молебна с водосвятием священник окропляет головы святой водой, часть их откладывает для причта, а прочие варят в котлах и едят в ограде или трапезе, угощая богомольцев и нищих»⁶².

Общинный характер ритуальной еды свидетельствует о сохранении в быту русской деревни пережиточных форм обрядности, характерной для родового строя.

Наряду с этим должна быть указана и другая форма ритуального съедания свиньи, в которой выразилось стремление обеспечить благополучие отдельной семейной общины. Кесаретский поросенок готовится также и для обрядовой трапезы в семье. . . «К 1-му января в каждом семействе готовится полугодовой или несколько месяцев поросук, которого зажаривают непременно цельным, какой бы величины он ни был. Вечером в этот день собираются все домашние, ставят свечу перед иконой, молятся Василию Великому, и когда помолются, хозяин или старший в доме отделяет себе голову поросенка, затем разламывает, но не разрезывает жаркое и раздает всем по частям, смотря по возрасту. Это называется «кесаретского ломать» . . . Съев мясо, собирают кости, относят в «свиных» и бросают свиньям. Это делает хозяйка дома»⁶³.

⁵⁷ И. П. Сахаров. Сказания русского народа, стр. 160. Ср. также в работе И. Щурова «Календарь народных примет, обычаев и поверий на Руси», стр. 28.

⁵⁸ Там же, стр. 5.

⁵⁹ С. В. Максимов. Неведомая, нечистая и крестная сила, стр. 331.

⁶⁰ Там же, стр. 332.

⁶¹ В данном случае зафиксирован широко распространенный у разных народов обычай срезать нос у убитого зверя, являющегося предметом культа (ср., например, некоторые варианты обрядов медвежьего культа).

⁶² Д. К. Зеленин. Описание..., в. I, стр. 257.

⁶³ А. Н. Трунов. Понятия крестьян Орловской губернии о природе физической и духовной («Записки РГО по отд. этнографии», т. II, СПб., 1869, стр. 32).

Детализация семейного обряда ритуального новогоднего обеда подчеркивает главенство в нем старшего в семье и вводит заклинание достатка и благополучия в большой семье.

«Перед ужином на столе насыпают семена ржи, гречи, овса и проч. — в виде креста, вокруг которого сыплют семена в виде круга; таким образом получается «хрест у кругу». Затем стол покрывается скатертью и семья садится ужинать. Поевши горячее, по большей части борщи, все встают; старший в семье — все равно мужик или баба — берет блюдо с вареным поросенком или свиной три раза и поднимает его вверх к иконе, потом ставит на стол, на то место, где под скатертью насыпаны семена, и все начинают молиться Василию Великому о том, чтобы «свиньи водились и усякая скотина». Затем старик или старуха снова берет блюдо, снова поднимает его к иконе три раза, снова ставит, и все опять молятся о том же. Это продолжается и в третий раз, после чего семья садится за стол, чтобы продолжать прерванный ужин. Пока разрезают и едят «кесарескага», кто-нибудь из маленьких детей сидит под столом и хрюкает, а потом его кормят уже одного»⁶⁴.

Обрядовый новогодний ужин, во время которого семья должна была съесть кесаретского поросенка, судя по приведенным свидетельствам, имел вполне определенное магическое назначение: он должен был вызвать обилие, плодovitость, урожай, благополучие в семье. Ритуальная еда, возглавляемая главой семьи, сохраняла древний языческий смысл под покровом трапезы христианского праздника. От православия, за исключением свечи Василию Кесарийскому, обращения к нему, в обряде ничего нет. Рассыпание на столе зерен в виде круга с «вписываемым» в него зернами же креста напоминает древние символы солнца на ритуальных предметах, связанных с аграрной дохристианской религией славян. Требование плодоносности скота, заявляемое во время трапезы, подражание младшим в роде хрюканью свиньи — все эти детали указывают на то, что в русском обрядовом съедании свиньи в новогодний вечер следует видеть пережитки ритуального убийства зверя с целью достичь желаемого благополучия и довольства в жизни.

Обрядовое съедание мяса зверя или сделанного из теста изображения его не исчерпывает новогоднего ритуального стола. Столь же широкое распространение, как свинина, в новогодних трапезах имеют кушанья, приготовленные из зерен злаков, разной муки, плодов, ягод — из продуктов, добываемых трудом земледельца. Как и у других славян, у русских эти трапезы приходились преимущественно накануне трех главных дней зимних праздников: рождества, нового года, крещения. Наименование обрядовых трапез дано по названию одного из главных блюд, употребляемого на них и приготовляемого из зерен злаков, — кутьи. Обозначение всей трапезы этим названием блюда свидетельствует об исконности его в новогоднем ритуальном столе; вместе с тем, то, что кутья готовится из продуктов, добываемых в результате труда крестьянина, обрабатывающего землю, свидетельствует об обрядовой новогодней трапезе восточных славян как *земледельческой* ритуальной еде.

⁶⁴ Курский сборник под ред. Н. И. Златоверховникова, в. III, ч. 2. Курск («Этнографические материалы, собранные в дер. Саламыковой Обоянского уезда учительницей Е. И. Резановой», 1902, стр. 100—101). Аналогичное описание см. в работе С. В. Максимова «Неведомая, нечистая и крестная сила», стр. 331 (формула, приводимая Максимовым: «чтобы свиночки поросились, овечки ягнились, коровушки телились»). См. также в «Описании. . .» Д. К. Зеленина, в. I, стр. 371: «Перед обрядовым ужином мальчик лет 8 садится под стол и хрюкает, глава семейства подает ему туда кусок мяса».

В новогодних обрядах различаются кутья (в смысле обрядового стола) бедная и богатая. Бедная (или постная) кутья проводится в рождественский сочельник, богатая — в новогодний (а иногда и крещенский). Кутья рождественского сочельника у русских значительно проще и беднее обрядами, сопровождающими еду, чем у других славян. Русские, в сущности, не праздновали сочельник рождества, отмечая его одним постом до первой вечерней звезды. «Постная кутья» не осложнялась привнесениями из христианской легенды. У ряда других славянских народов сочельническая трапеза вырастала в целую сеть обрядов, сливаемых с обрядовым столом, осложнялась ассоциациями с религиозной легендой христианского праздника рождества (см. проведение так называемого свят-вечера). Простота русской кутьи обусловлена отсутствием в ней отголосков культа Христа и изобразительных моментов легенд о волхвах и проч. Простоту и неразработанность обряда можно видеть и в описании, сделанном в первой половине прошлого века И. Сахаровым: «Для вечерней трапезы готовится доселе из круп каша, а из пшена и ячменя кутья сочельническая. Малоруссы варят также свою особенную кутью. В одном горшке изготовляют пшеницу, а в другом вареные в меду яблоки, груши и сливы; оба горшка ставятся на покути в переднем углу»⁶⁵.

Кутья обычно варится из зерен пшеницы; но в некоторых случаях приготовление ее варьируется. Так, в б. Вологодской губернии кутью варили из гороха с пшеницей с примесью сока из конопляного семени или меда»⁶⁶.

В ряде мест Сибири (на Ангаре и в некоторых других местах) кутья варилась из крупных зерен пшеницы, сухих черемуховых ягод и хлебного «сусла», заготавливаемого для рождественского пива⁶⁷. Известны и другие вариации приготовления кутьи, почти всегда вносящие локальный элемент добавлением к основной составной части (пшенице) чего-нибудь другого, широко распространенного в данной местности.

Наряду с кутьей обязательной частью сочельнической трапезы был «взвар», «узвар», «сочиво» (компот), делаемый из сухих плодов и ягод, развариваемых с медом или сахаром в горшке⁶⁸.

Собственно, вариацией кутьи является каша, как правило, приготовлявшаяся без особых обрядов. Свидетельство И. Сахарова о ночном приготовлении ее стоит особняком. Сахаров указывал, что, «готовя кашу в канун нового года, в 2 часа ночи старшая из женщин приносила крупу из амбара; старший из мужчин приносил воду. Крупу и воду ставили на стол и оставляли их там, пока не истопится печь. Кашу затирали с приговором. С поклоном хозяйка ставила ее в печь и с приговором вынимала ее из печи. Если каша, вынутая из печи, оказывалась вылезшей из горшка, если горшок оказывался треснутым, если каша была белая и мелкая, считали, что будет беда. Если горшок был полон и каша была красная, — считали, что будет удача и счастье»⁶⁹.

Широкое распространение как сочельническое блюдо имеют блины. В б. Владимирской губернии начинали печь в сочельник с утра и ими ода-

⁶⁵ И. П. Сахаров. Сказания русского народа. . . , стр. 157.

⁶⁶ Н. А. Иванчик и й. Материалы по этнографии Вологодской губ. («Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России», в. II. М., 1890, стр. 127). Ср. также у Д. К. Зеленина «Описание. . . », в. I., стр. 261.

⁶⁷ См. А. А. Макаренко. Сибирский народный календарь, а также работы других сибирских этнографов.

⁶⁸ См., например: В. В. Селиванов. Год русского земледельца, стр. 134.

⁶⁹ И. П. Сахаров. Сказания русского народа, стр. 3—4.

ривали колядующих ⁷⁰. По данным из б. Псковской губернии «в рождественскую, васильевскую и крещенскую коляды (сочельники, день когда за ужином непременно едят блины и кутью)» ⁷¹. То же отмечается и в б. Олонецкой губ., где иногда, как например, в районе Пудожа, блины использовались для гадания (девушки брали первый блин и шли к соседу под окно слушать) ⁷².

В ряде мест русского севера (на Кенозере и в других местах) в состав святочного стола входит толокно ⁷³.

Встречается так же в числе блюд кисель, в частности овсяный. Интересная подробность, связанная с приготовлением его, указана для б. Владимирской губернии Селивановым. Он сообщал, что сварив его, прежде чем начать есть, хозяйка выкликала:

«Коляда, коляда!
Отвори ворота!
Мороз, мороз!
Не бей наш овес!
Лен да конопи,
Как хочешь колоти!» ⁷⁴

Кутья, взвар, блины, толокно, кисель — ритуальные блюда, приготовляемые для встречи новолетия, не являющиеся исключительным достоянием этой обрядовой трапезы. Еще Афанасьев правильно отмечал: «. . . семейная трапеза, за которую вкушают праздничный хлеб. . . , кутью, мед и садовые плоды (о рождестве и крещеньи). . . Узвар и каша доньше считаются необходимыми на родинах, а мед и кутья — на похоронах и поминках» ⁷⁵.

Перечисленные блюда действительно встречаются в разных комбинациях не только в разные периоды русского аграрного календаря (святки, масленица и др. дни), но и в семейной обрядности: родильно-крестильной, свадебной, похоронной. Все названные ритуальные блюда не требуют сложной подготовки и характерны примитивными способами приготовления пищи. В рассматриваемый новогодний комплекс они входят как еда, закрепляемая обрядовой традицией. Вряд ли хотя бы одно из этих блюд по своему происхождению может быть связано с религиозными верованиями, с магией. Это повседневная еда людей, только овладевавших способами приготовления пищи из зерен взращиваемых растений, из собираемых плодов, из пресного теста, открытого с размалыванием зерна. Примитивные формы приготовления еды консервируются обрядом, становятся ритуальными; наряду с ними появляются новые кушанья, включаемые в обрядовый стол, — это достаточно ясно видно на примере того же святочного вечера или богатой кутьи многих славянских народов, когда к ужину

⁷⁰ В. В. Селиванов. Год русского земледельца, стр. 128. (По собранным мной данным, в б. Михайловском уезде Рязанской губ., блины ели на второй день рождества, отмечая ими праздники и одновременно поминая родителей. — В. Ч.)

⁷¹ Д. К. Зеленин. Описание. . . , в. III, стр. 1153.

⁷² Там же, в. II, стр. 922.

⁷³ Сообщение А. Н. Нечаева (Москва).

⁷⁴ В. В. Селиванов. Год русского земледелия, стр. 128. Свидетельство об аналогичном обряде, но приуроченном к великопостному великому четвергу, имеется в статье Ю. М. Соколова «Быт и творчество населения»: «В великий четверг варят кисель и, выйдя на улицу, кричат: «Мороз, мороз, иди кисель есть!» (Известия Тверского педагогического института. Верхне-Моложская экспедиция). Под ред. А. Вершинского и А. Ильинского. Тверь, 1927. См. стр. 125). Ср. также известный новогодний обряд у белорусов, когда обращались к морозу: «Мороз, мороз, иди кутью есть!».

⁷⁵ А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу, т. III, стр. 751.

подаются многочисленные лакомые блюда, приготовленные хозяйками, использующими весь свой опыт и ловкость в готовке ⁷⁶.

Русская обрядовая трапеза сохраняет архаическую суровую простоту в самом подборе блюд и в способах их приготовления. Это один из элементов новогоднего обряда, который оставался до XIX в. включительно в зимнем аграрном календаре русского народа мало измененным. Возможно, что сохранению старых форм обрядовой трапезы содействовало то, что рождественский сочельник в русском календаре воспринимался только как введение к новому периоду, но не как день, имеющий самостоятельное обрядовое значение (последнее особенно ошутимо в обрядовой жизни католиков и протестантов). Русский рождественский сочельник в большей мере завершение поста, чем начало новогодних празднеств. Пост, как приготовление к предстоящим торжествам, подчеркивается самым проведением обрядовой трапезы в канун рождества. Только в отдельных местностях в русских деревнях этот день сопровождается особо подготовляемой обстановкой ⁷⁷. В большинстве же мест сочельник отмечался только постом до первой звезды, тщательно соблюдаемой чистотой в избе, застиланием стола чистой скатертью для совершения трапезы, едой в торжественном и строгом молчании ⁷⁸.

Завершая молчаливой трапезой пост, крестьянин вступал в новогодний период — в период празднеств «непобедимого солнца».

Обряды новогоднего цикла, связанные с представлением о значении «первого дня», открывающего длительный отрезок времени, должны были предугадать будущее и воздействовать на него. Формы обрядов «первого дня» можно разделить на активные (воздействующие) и пассивные (познавательные). Деление, разумеется, условно. Переход от одной формы к другой нередко незаметен; угадывание будущего всегда связано с практической деятельностью, и это само по себе привносит элемент активности в стремление понять грядущее по явлениям, совершающимся в окружающем мире. Магический характер несомненно был типичен для обоих видов обряда. Тем не менее, в святочных игрищах и связанном с ним ряжении, в ритуальном рождественском и новогоднем «столе», в колядовании, гаданиях и прочих обрядах можно различить пассивные и активные формы. Активная форма обнаруживается, например, в колядках и обряде колядования. Их основную направленность правильно отмечал еще Потебня. «За исключением христианских и нравоучительных мотивов и за немногими другими исключениями, колядки изображают светлую, желанную сторону жизни»⁷⁹. Изображение «желанной стороны жизни», как грядущего или настоящего, в начальные дни периода приобретает особое значение — значение заклинательной формулы. Согласно существовавшим представлениям, колядка так же, как некоторые другие обрядовые песни,

⁷⁶ Ср., например, приготовление к святкам колбас и других блюд на Украине.

⁷⁷ Например, в Валдае, Новгородской губ. (как в западнорусских областях, соседних с Белоруссией) ужинали на скатерти, под которую клали сено. См. Д. К. Зеленин, «Описание...», стр. 868. Ср. также застлание переднего угла сеном, установление снопа под иконами и т. п.

⁷⁸ Обрисовка трапезы в рождественский сочельник, обобщенно данная Максимовым в его «Неведомой, нечистой и крестной силе» с указанием того, что «повсеместно» приносят сноп и ставят его под образа, заставляют детей лазить под стол и «цыкать там цыпленком, чтобы хорошо водились куры» (стр. 315—316), не подтверждается материалами. Изображенный С. В. Максимовым обряд *не типовой*, а частный для русской деревни. Следует отметить, что противоположностью строгой «голодной» кутьи рождественского сочельника является богатая, обильная новогодняя кутья, связанная с обрядами кесаретского поросенка.

⁷⁹ А. А. Потебня. Объяснение малорусских и сродных народных песен, II. Колядки и щедровки, стр. 65.

по представлениям крестьянина, должна была «силою слова, приемом «заговоров», «заклинаний» повлиять на стихийные, враждебные людям явления природы. Последнее особенно важно, ибо знаменует, как глубоко люди верили в силу своего слова, а вера эта объясняется явной и вполне реальной пользой речи, организующей социальные взаимоотношения и трудовые процессы людей»⁸⁰.

М. Горький, отмечая веру в силу слова, разумеется, не замалчивал реального вреда, приносимого суеверными воззрениями, магией, религией, опутывавших жизнь человека (см., например, письмо М. Горького «О религиозно-мифологическом моменте в эпосе древних» и другие его работы).

Новогодние дни человек связывал со всем последующим временем и совершаемыми процессами труда; это обосновывает и активную форму колядового воздействия на мир и пассивного восприятия его путем примет и гаданий, посредством которых человек стремился узнать грядущее в новом году. «Гадание по началу известного периода о дальнейшем его течении есть *почин* (подчеркнуто А. А. Потебней). Чем продолжительнее и важнее для человека период, тем знаменательнее его начало, тем важнее почин. Этим одним, независимо от прочих верований. . . объясняется знаменательность начала периодов, обозначаемых годовыми праздниками, особенно периода, начинающегося с рождения солнца, поворота его на лето. Рождественские святки — время гаданий»⁸¹.

Итак, новогодняя обрядность и поэзия закономерно выражают деятельность человека, характеризующуюся разной степенью активности. В основе колядования как коллективного заклятия лежит стремление человека изменить окружающий мир. В приметах и гаданиях отношение человека к действительности ограничено стремлением узнать будущее, чтобы подготовиться к нему. Единство цели примет и гаданий не допускают их отождествления. Примета построена на наблюдении человека, устанавливаются причинно-следственные связи (в одних случаях действительные, в других — ложные) в явлениях, совершающихся независимо от людей; при этом человек приводит наблюдение и делает вывод из него. Гадание также построено на наблюдениях, но переносит их в нарочито выбираемую или создаваемую человеком обстановку; активность человека, таким образом, ограничивается настоящим, по которому судят о будущем.

Приметы, гадания и колядование имеют различия и в характере их связей с тем или другим периодом года.

Сельскохозяйственные приметы, сопутствующие разнообразным работам человека, рассыпаны по всем периодам календаря, указывая на время совершения той или другой работы, предостерегая крестьянина от неудач и несчастий. Святочный цикл примет образует особую группу наблюдений и предсказаний погоды, видов на урожай, но не отделяется от примет других периодов ни по объектам, ни по способам наблюдений (ср. наблюдения над состоянием неба, положением и видом солнца, месяца, луны, над осадками и т. д.).

Колядование, утверждающее благополучие и урожай в семейной общине, связано с новогодним периодом как особый вид обрядов и обрядовой

⁸⁰ М. Горький. Советская литература. Доклад на I Всесоюзном съезде советских писателей 17 августа 1934 г. («О литературе». М., «Советский писатель», 1953, стр. 694).

⁸¹ А. А. Потебня. Объяснение малорусских и сродных народных песен. II. Колядки и щедровки, стр. 63—64.

поэзии. Оно имеет параллели в другие периоды календаря, но сохраняет свои особые черты.

Гадания в обрядовой жизни великорусов имеют ту особенность, что сосредоточиваются преимущественно на рождественско-крещенских днях, повторяясь, но не комплексом, а отдельными действиями, в другие дни, также преимущественно зимнего периода⁸². Святочный цикл гаданий образует плотный массив, в известной мере изолированный от других обрядов того же периода. Гадания других периодов варьируют, применительно ко времени года, когда они проводятся, части зимнего цикла (никогда не повторяясь в полном и многообразном объеме зимы); в противоположность зимнему периоду, весной, летом и осенью они не существуют обособленно, а входят одним из элементов в комплекс обряда.

Весенние и летние гадания совпадают по построению с зимними (прежде всего с святочными) и меняют лишь материал, используемый для предсказания. Разнообразные предметы зимних гаданий весной и летом обычно заменяются растением, распускающимся с приходом тепла и достигающим буйного цветения на Ивана Купалу.

Тема растительности в весенне-летних гаданиях не приносит ничего принципиально нового в этот род обрядовых действ. Так, завивание венков как совершаемый акт еще не является гаданием; форму гадания оно приобретает в действиях, проводимых с венками людьми. Венки бросают в воду и наблюдают за ними: плывущий венок якобы указывает на дальнейшую судьбу человека; направление, в котором плывет венок, дальность расстования, на которое он отплыл, толкуются как направление и отдаленность жилища «суженого» девушки, бросившей венок.

Параллели к этому гаданию легко обнаруживаются в цикле святочных гаданий, например, в бросании сученых ниток в воду (ср. зимнюю работу девушек и женщин с пряжей, куделей и связанные с этим поверья о Параскеве Пятнице⁸³, в бросании валенка (бапмака) за ворота (далеко ли упадет? куда носком ляжет?) и пр.

Завивание березок для предугадания судьбы (разовьется — не разовьется) построено на принципе сохранения предмета в том его виде и положении, какой дал ему гадающий. Среди зимних гаданий этот принцип встречается часто, принимая разные варьируемые формы. Он лежит в основе гадания с косой, заплетенной из соломы (расплетется — не расплетется), с тремя шапками, оставляемыми на столе на ночь (переставят? снимут? не тронут?) и др.

⁸² Один из немногих исследователей гаданий (если не единственный в русской этнографической науке) В. Смирнов, говоря о времени проведения гаданий, писал: «Разгар гаданий бывает в самое веселое время в деревне — в святки. Большинство гаданий приурочивается к сочельникам, на канун Васильева дня (под новый год), но гадают и в другие дни рождественских праздников. Существуют гаданья под праздники благовешенья (25 марта, ст. ст.), на Ивана Купала (24 июня), на покров (1 окт.), на день Параскевы Пятницы (28 окт.), введения (22 нояб.), на день мученика Меркурия и се. Екатерины (24 нояб.), Знаменья (27 нояб.), ап. Андрея Первозванного (30 нояб.), Варвары Великомученицы (4 дек.), на Николу Зимнего и Николу Веснего (6 дек. и 9 мая), на день памяти Анания, Авария и Мисаила (17 дек.). (Перечень зимних дат подчеркнут мной. — В. Ч.), на день св. Самсона, в великий четверг, в масленицу (в масленичный четверг), в Семик. . .» — В. С м и р н о в. Народные гадания в Костромском крае («Четвертый этногр. сборник. Труды Костромского научного общества по изучению местного края», в. ХЛІ. Кострома, 1927, стр. 18).

⁸³ Под новый год сученые нитки бросали в середину таза с водой, и по тому, как они держатся, судили о будущем бросившей нитку: нитка, плавающая на поверхности, указывает на долгую жизнь, идущая ко дну — на близкую смерть; если нитка останется в середине таза — жениха еще нет, если она поплывет к краю его — жених скоро будет и именно с той стороны, куда плывет нитка (ср. направление плывущего венка, носка брошенной обуви).

В тех же весенних обрядах можно найти отзвук подблюдных святочных гаданий (в обряде выбора хороводников, опубликованном в 1902 г. и, в сущности, не замеченном исследователями)⁸⁴. Определение имени жениха по скрипу дерева повторяется и зимой и весной-летом (зимой оно варьируется так же как слушанье скрипа приворотного столба или ма-тицы).

Собирание под Ивана Купалу 12 трав и гадание с ними на сон (девушка кладет их в 12 часов ночи под свою подушку, ложится спать, говоря: «Суженый-ряженный, приходи ко мне венки плести») имеет многочисленные параллели в гаданиях на сон с чулком («Суженый-ряженный, приходи ко мне, чулок сними»), с гребнем («Суженый-ряженный, приходи ко мне голову чесать») и с другими предметами.

Так же повторяется зимой и летом гадание-счет, например, счет кольев: девушка охватывает во всю ширину рук колья из изгороди и считает охваченные колья, говоря: «Вдовец, молодец, вдовец, молодец. . .»⁸⁵.

В параллелях летних и зимних гаданий выявляются характерные черты: а) для весенне-летних гаданий — преимущественное использование растительности и включение гаданий в обряд, проводимый независимо от них; б) для зимних гаданий — разнообразие предметов, используемых гадающими, выделение гаданий в особый обрядовый комплекс. И те и другие гадания проводятся коллективом, из которого иногда выделяется как руководитель человек, особенно хорошо знающий способы угадывания будущего.

⁸⁴ Указанный обряд был опубликован в газ. «Правительственный вестник», 1902 г., № 87. Подпись корреспондента отсутствует, но можно предполагать, что это был А. А. Коринфский, указывавший, что он подобные корреспонденции печатал в «Правительственном вестнике» в 1902 г.; об этом же говорят стиль заметки, точно совпадающий с его; см., например, его книгу «Народная Русь» (1901). Статья «Пасхальные хороводы» сообщает, что на Пасху молодежь деревень по симбирско-самарскому волжскому побережью собиралась и выбирала хороводных заправил (парня и девушку). С этой целью нарезали жребии из талового прута, отмечая два из них особыми значками. При этом пели песнь:

Не пора ли нам, ребята,
Брати выбирать,
На кого-то на кого нам
Жеребьи метати.
Тот ли жеребий таловый,
Белоталовый.
Бел-таловый,
Неминучий, замороженный
Кому вынется — тому сбудется,
Кому станется — не минуется.

Заранее выделенные кандидаты на заправил хоровода тянули жребий под общую песнь:

Гадай, гадай, выбирай,
Свой жеребий вынимай!
Ой, люшеньки, люши,
Ой, лелюшки, люли!

Цитированные тексты весенней песни представляют собой перефразировку подблюдных песен; но назначение их в весеннем обряде совершенно изменилось. Из песен, предопределяющих судьбу, во время новогоднего гадания они стали песнями, сопровождавшими жеребевку; с обрядом гадания песенная формула потеряла связи.

⁸⁵ Слова гадания варьируются, например: «замуж, нет, замуж, нет . . .»; ср. с этим гадание с ромашкой (обрывание ее лепестков с приговариванием: «любит, не любит» и осложненное: «любит, не любит, плюнет, поцелует, к сердцу прижмет, к черту пошлет, замуж возьмет»).

Святочные гадания стоят в центре зимних. С октября месяца из гаданий исчезает характерный для лета примат растительности. На дни Екатерины и Варвары, а особенно часто на Андрея Первозванного и в другие узловые даты зимнего обрядового календаря, в некоторых местностях (бывших Владимирской, Нижегородской и других губерниях, в Сибири) великорусы гадали, точно повторяя отдельные святочные гадания⁸⁶. Неприуроченные к святкам гадания — явление, сравнительно редкое в русских деревнях. Чаще встречаются гадания на Андрея, праздновавшегося ровно за месяц до нового года — 30 ноября (ст. ст.)⁸⁷.

Все эти зимние, но не новогодние гадания старой русской деревни, разбросанные и не собранные в одно целое, являются как бы ослабленным повторением святочного цикла.

Святочный цикл гаданий тем не менее не может быть понят как исходный пункт для всех типов и вариаций обряда угадывания. Гадания могли и должны были возникать в различные периоды годовой производственной деятельности людей, так как ожидание грядущего, стремление предугадать будущее, было постоянным для сознания человека в его борьбе с окружающим миром, сопутствовало труду людей⁸⁸. Различные гадания, варьируемые и по-разному осложненные, развившиеся из примитивных приемов отгадывания ожидаемого, оформлялись в условиях различного состояния природы и не были исключительным достоянием одного из годовых периодов или одного трудового процесса. Возникнув как отражение отношения человека к действительности, приемы угадывания осложнялись и приурочивались к тем дням года, которые начинали отрезок времени.

В средней и северной России они сосредоточились на святках, так как в этих местностях острее, чем на юге, ощущался процесс затухания солнца, утверждения зимы с ее морозами и снегами, а вместе с тем и начального прибавления светлого дня, увеличение которого вело к хрусткой весенней капели. Гадания циклизировались в период зимнего обновления солнца; октябрьско-ноябрьские гадания как бы вводили в святочный цикл, стали к нему относиться так же, как другие предновогодние обряды. После рождественско-крещенских дней они повторялись отдельными эпизодами, не соединяясь в единое значительное целое.

Циклизация гаданий в период святок — черта, свойственная не только русскому обрядовому календарю, но и календарям других (в частности, славянских) народов. Однако сравнение гаданий по времени их приурочения обнаруживает, что в районе средиземноморья, в южной Европе циклизация их менее четка, чем, например, у русских⁸⁹.

Приурочение основной массы гаданий к концу декабря — началу января знаменательно. Оно, поставленное в связь с так называемой «магией

⁸⁶ Ср. также параллели святочным гаданиям на Андреев день у украинцев.

⁸⁷ В Андреев день (а иногда в канун его) проводили традиционные гадания с козьями (гадание-счет), загадывание на сон (складывали под подушкой из лучинок «колодец» и ложились спать, говоря: «Суженый-ряженый, приходи ковы водой ключевой поить»), с ложками и водой (в ложки наливали воду и ставили их на мороз; утром смотрели — не перевернулась ли ложка, гладко ли или с бугром замерзла вода) и т. д.

⁸⁸ На это справедливо намекал В. Смирнов в указанной работе о гаданиях, говоря, что многие гадания могут совершаться ежемесячно, ежедневно, ежедневно или «на молодой месяц» (по пятницам или понедельникам, в полночь и т. д.). Однако предполагать, как это делает В. Смирнов, «что существовал когда-то определенный годовой порядок гаданий, потом забытый и перепутавшийся» (см.: В. С м и р н о в. Народные гадания в Костромском крае, стр. 19), у нас нет никаких оснований.

⁸⁹ Ср., например, время гаданий у румын, молдаван и других народов. См. материалы по данному вопросу, опубликованные в работах Сырку и др. ученых.

первого дня», свидетельствует о восприятии указанного периода как нового этапа в жизни людей, этапа, определяющего их судьбы в начинаемом периоде. А. Ермолов в своем своде «Всенародного месяцеслова» приводит данные, подтверждающие, что такое восприятие зимнего праздника было типично вообще для народов средневропейской полосы. Немцы и французы, по собранным им свидетельствам, видят в погоде 1-го и 2-го января предуказание осенней погоды, периода уборки урожая, ставя новый год в прямую связь с жатвой («Tel jour de Circoncision, tel mois de moisson», «Beau jour de l'an — beau mois d'Août», «Nasse oder trockene Witterung am Neujahr zeigt die Witterung am kommenden August an») ⁹⁰.

Помимо того, как указывал тот же А. Ермолов, «французы считают все первые шесть дней января показателями погоды на первые шесть месяцев года и называют их календами (les calendes)» ⁹¹. Связана с таким пониманием январского времени и русская поговорка «году начало — зиме середина», являющаяся, в сущности календарной перефразировкой указания «солнце на лето, зима на мороз», приурочиваемого и ко дню Спиридония Поворота (в католических странах Европы — ко дню св. Лючии) и к новому году.

Январь, следовавший непосредственно за солнцеворотом, осознавался временем начала годового счета дней.

Устойчивость традиции сельскохозяйственного календаря, основанная на его органической связи с аграрной жизнью народа, позволила сохранить самую группировку обрядов. Было естественным отнесение основной массы гаданий, посредством которых человек пытался познать будущее, именно к зимним обрядам. Гадания не случайно упоминаются в документах XVII в. наряду с другими святочными обрядовыми действиями и расцениваются как пережиток язычества. В известной грамоте Алексея Михайловича в сибирские города в памяти Верхотурского воеводы от 13 декабря 1758 г. указывается: на святки «клички бесовские кличут». . . «веруют в сон, и в встречу, и в полаз, и в птичий грай, и загадки загадывают, и сказки сказывают. . .» ⁹².

Потобня, комментируя это место грамоты, считал, что к новогодней обрядности относится только вера «в полаз», понимаемая им как обряд полазника ⁹³. Однако при таком толковании текста непонятно почему, говоря о навечерье рождества Христова, Васильева дня и богоявления, грамота смешивает все воедино; она последовательно упоминает кликанье бесовских кличек (т. е. колядование), суеверия и гадания (см. также: «загадки загадывают»; форма загадки лежит в основе подблюдных песен), ряженье, игрища («бесовскую кобылку водят»).

Суеверие, действительно, не является исключительным достоянием новогодней обрядности; то же надо сказать и о гаданиях. Но время январского нового года — время их редоточия. Упоминание гаданий именно в святочное время ⁹⁴ свидетельствует, что в русское средневековье святки

⁹⁰ А. Ермолов. Всенародный месяцеслов, стр. 28.

⁹¹ Там же, стр. 37.

⁹² Акты исторические, собранные и изданные археографическою комиссией, т. IV, стр. 124—125.

⁹³ А. А. Потобня. Объяснение малорусских и сродных народных песен. II. Колядки и щедровки, сн. на стр. 37. (См. также об этом в работе В. Смирнова «Народные гадания в Костромском крае»).

⁹⁴ Упоминаемые в грамоте гадания осуществлялись, как видно по записям XIX—XX вв., именно на святках: ср. гаданья «на сон», «на встречу» (например, с вопросом об имени жениха); ср. формулы гаданий, выраженные в виде загадки.

были периодом такого средоточия гаданий, которое заставляло их привязывать к новомуднему празднествам и вызывало ожесточенный протест блюстителей христианского благочестия. Надо думать, что связь гаданий со святками, подчеркнутая грамотой Алексея Михайловича, существовала и раньше, до перенесения нового года с марта на сентябрь. Как действия, касавшиеся всего годового периода, они, естественно, должны были включить не только зимние мотивы, но и мотивы других времен года. Отсюда легкость включения в зимний новогодний обряд того, что отражает тему весеннего пробуждения земли и ее летнего расцвета.

Святочные гадания разворачивают две важнейшие темы, объединенные в жизни людей: тему земли и урожая и тему личной жизни, судьбы человека, его брачного союза⁹⁵.

По способам «узнавания» будущего гадания можно разделить на две группы:

Гадания в форме примет-истолкований, построенных на наблюдениях человека над совершающимися явлениями (многие гадания этого рода близки к приметам, также претендующим на определение будущего по наблюдаемому настоящему) и гадания в форме колдовства⁹⁶.

Гадания-истолкования касаются: а) явлений, совершающихся независимо от гадающих, б) действий, совершаемых гадающими, в) действий, совершаемых людьми, животными и птицами по желанию гадающих. В своем большинстве эти гадания используют предметы домашнего обихода, сельскохозяйственного инвентаря не в их реальном назначении, а в символическом истолковании (ср., например, зерно, колос, хлеб как

⁹⁵ Описания святочных гаданий в отдельных записях и в сводах обильны в этнографической литературе; помимо свода описаний, опубликованного в работе В. Смирнова «Народные гадания в Костромском крае» (стр. 41—91), дано 521 гадание и, кроме того, подблюдные песни; см. А. Терещенко «Быт русского народа», ч. VII, И. П. Сахаров «Сказание русского народа» (разные издания), В. В. Селиванов «Год русского земледельца», С. В. Максимов «Нечистая, неведомая и крестная сила», М. Забелин, «Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия» (М., 1880) и другие сводные работы. Многочисленные сведения о гаданиях включены в статьи, опубликованные в периодической печати, например, А. В. Балов, С. Я. Дерумов, Я. Ильинский «Очерки Пошехонья» («Этногр. обозрение», 1898, № 4), Г. К. Завойко «Гаданья у крестьян Владимирской губ.» («Этногр. обозрение», 1915, № 1—2), Б. Бондаренко «Поверья крестьян Тамбовской губ.» («Живая старина», 1890, № 1) и др. См. также архивы РГО, Тенишева и др.

⁹⁶ Классификация гаданий отсутствует в научной литературе. При публикации их описаний гадания печатались или без какой-либо системы, или объединялись в группы по времени совершения их и по употребляемым предметам (хлеб, зерно, вода, кольцо и т. д.). Н. Ф. Сумцов, рассматривавший гадания в работе «Культурные переживания» («Киевская старина», 1890, т. XXVIII, стр. 74—84, глава «Гадания»; также другие главы, например, стр. 109—112 и др.), дал крайне формальную систематизацию их. Попытка классификации и группировки гаданий была дана В. Смирновым в «Народных гаданиях в Костромском крае». Гадания Смирнов разделил «по принципу их методов (действий)» на три группы: «I, гадания механические (или по внешним признакам), II, интуитивные (по внутренним признакам), III, — спиритические» (см. стр. 22—28). К «механическим» гаданиям он отнес гадания жребием, счетом и по встречам (в сущности, основанные на случайности совпадений). К «интуитивным» — гадания сном, зрительных галлюцинаций, «вещим словом», осязательными ощущениями, «откровением в экстазе». К «спиритическим» — столоверчение — «низшую форму оккультизма». Группировка гаданий, предложенная Смирновым (ср. особенно две последние группы с их «оккультизмом», «откровениями» и пр.), вызывает решительное возражение, так как в основу ее положено религиозное отношение к гаданиям и признание их целесообразности; классификация гаданий в работе Смирнова основана на идеалистических позициях. Это явно обнаруживается в заключительном абзаце статьи, в которой Смирнов ставит вопрос: «ужели гаданье только невежество и глупость?» и утверждает, что «механизм человеческого духа может воздействовать на окружающий мир» (стр. 40).

символы урожая, плодородия; кольцо — символ брака, но также солнца и плодородия и т. д.)⁹⁷.

Гадание-колдовство основано на вере в сверхъестественную (преимущественно «нечистую») силу, призываемую для «открытия будущего» гадающим. В противоположность гаданиям-истолкованиям в гадании-колдовстве используемые вещи сохраняют свое прямое значение, почти никогда не приобретают символический смысл; характерным является сочетание «нечистой и неведомой силы» с реальным предметом, принадлежащим гадающим (ср., например, в гадании с зеркалом; в бане или холодной избе накрываются два прибора для ужина с нечистой силой, появляющейся в образе жениха и т. д.).

В гаданиях нередко сочетаются образы так называемой низшей мифологии, святых, одухотворенной растительности, животных, в представлении о которых еще живы отзвуки тотемических верований. Комплекс разных по времени возникновения образов придает великорусскому гаданию ту сложность и разнообразие, которые вполне согласуются с общим характером многогранной святочной обрядности. Эти образы в гаданиях находят «предметное» выявление: так, колосья, солома, венок и прочее, на чем в обряде лежит отблеск культа растительности, призваны определять будущее; домовые, банники, рижники — вся эта неведомая сила, существующая в воображении, открывает грядущее, оставаясь невидимой, скрытой в предбанниках, под крыльцом дома, за печью и в иных местах, в которые в поисках ответа на волнующий вопрос приходит гадающие; нечистая сила, призванная ворожить в свиню закутке, воплощается в свинью; сам дьявол, спрятав копыта и хвост, показывается ликом человека в зеркале, в замутневшей воде проруби, в кольце, лежащем в стакане, поставленном на золу, и т. д. В гаданиях (преимущественно типа колдовства) реальному предмету, взятому из повседневного обихода человека, дается фантастически-религиозное истолкование; слияние конкретного предмета с фантастикой верований как бы стирает грань между реальной действительностью и миром, созданным воображением. Мир, созданный суеверным воображением, ставится в бытовые условия деревни, «реализуется», входит в комплекс дома с его угольями, обитателями (ср. изба, баня, рига, свинной закуток, двор, сад, забор, ворота, курятник, домашняя птица, яйца, животное, растение и дерево, сельскохозяйственный инвентарь и пр.) или в комплексе деревенской улицы, общественных помещений, поля, реки, перекрестка и т. п. (ср. соседская изба, церковь, околица и пр.). Комплексы «дома» и «улицы» представляют собой арену деятельности крестьянина феодально-крепостнической деревни. Гадание совершается, условно говоря, «дома» и «в поле». Не только человек, но и все, что живет с ним и окружает его, начинает свой новый год. И все это делается частью общего цикла гаданий, все должно

⁹⁷ Символика предметов, используемых в гаданиях, может быть устойчивой, ясной, просто объясняемой их бытовым использованием или традиционным осмыслением в верованиях и обрядах. Так, например, использование квашни связано с ее бытовым назначением как посуды для замешивания теста (мука-зерно-урожай-плодородие); яйцо (также: курица, петух) — традиционный символ плодородия в истории верований; деньги — символ богатства; хлеб — символ довольства и благополучия и т. д. Но наряду с такой прозрачной символической элементов гадания, в гадании нередко встречаются детали, требующие специальной расшифровки, иногда все же остающиеся необъяснимыми (аналогичные в системе магии гаданий).

Эти детали могут быть и поздними привнесениями в них. Детальный анализ символики предметов, рассмотрение истории возникновения и развития образов, входящих составными элементами в гадания, имеет глубокий научный интерес, но выходит за пределы изучения святочного цикла и должен решаться как вопрос одной из форм обрядовой деятельности человека, связанной с его производственной и семейной жизнью.

предсказать, возможен ли урожай, будет ли плодороден год, даст ли он довольство дому, состоится ли брачный союз людей, существенный и для личной жизни их и для их производственной деятельности.

По записям XIX—XX вв. нельзя сказать, каково было в прошлом соотношение гаданий о браке и об урожае. Несомненно, что и те и другие существовали. В XIX в. преобладали гадания о замужестве, но это может быть результатом сравнительно поздней бытовизации гадания, исчезновения из него производственной целеустремленности. В хозяйственной аграрной жизни гадания о хлебе насущном первоначально должны были иметь большое значение.

Об урожае гадают преимущественно по зерну, колосу, снопу или караваю хлеба (ср. однородность материала для гадания с узнаваемым: хлеб, вар.: колосья, вар.: зерно — урожай-колосья-зерно). По свидетельству Максимова, в Краснослободском уезде Пензенской губернии существовал обычай: «В канун нового года, около полуночи, двенадцать стариков (по числу месяцев в год), избранных всем обществом за примерную жизнь и испытанное благочестие, идут к церковной паперти и ставят здесь снопы хлеба — ржи, овса, гречи, проса, льна и пр., а также кладут картофель. На утро нового года, те же двенадцать стариков приходят в церковную ограду и замечают: на каком из снопов больше инею, того хлеба и надо всего больше сеять»⁹⁸.

Вариант этого гадания сообщил Б. Бондаренко в статье «Поверья крестьян Тамбовской губернии»⁹⁹. По его сообщению, гадание проводится индивидуально. Старший член семьи на гумне в снег втыкает несколько разных колосьев. Если утром на одном из них будет иней, будет урожай его — этот хлеб и надо сеять.

Этот тип гаданий известен и другим народам. У мордвы был обычай выносить с вечера на ток тарелку с кучками разных хлебных зерен или хлеб с воткнутыми в него разными колосьями. На утро смотрели вынесенное и делали аналогичные выводы. По другим сведениям на 1 января ставили снопы разного хлеба и, смотря утром по инею на них, решали, какой хлеб лучше уродится¹⁰⁰. Чувашки «в ночь на новый год из копны вытаскивают стебель ржи с колоском и втыкают в снег. Если на этот колос выпадет за ночь иней, то будет урожай ржи»¹⁰¹.

По имеющимся записям этого гадания трудно судить о географии его бытования. Паспорта записей свидетельствуют об известности его в Поволжье, центральных и южнорусских районах¹⁰². Но если принять во внимание значение инея в гаданиях и приметах (ср. иней—влага—плодородие), то территория типа гадания-приметы значительно расширится. Иней и снегопад служат приметой для определения дождливого или сухого, урожайного или неурожайного лета. Так, в б. Пермской губернии была распространена примета, по которой значилось: если на новый год падает куржевина (иней на деревьях), то урожай ожидается (и чем сильнее иней, тем больше урожай)¹⁰³. Однозначность нового года

⁹⁸ С. В. Максимова. Неведомая, нечистая и крестная сила, стр. 329 и сл.

⁹⁹ «Живая старина», 1890, № 1, стр. 119.

¹⁰⁰ А. Е р м о л о в. Всенародный месяцеслов, стр. 28 (ср. в той же книге сведения о гаданиях на стр. 611).

¹⁰¹ Там же, стр. 28.

¹⁰² Вариацию гадания дают украинские материалы. В некоторых местностях Украины выносят разрезанную и густо посыпанную солью луковичу, а на утро, по тому, какая будет соль — сухая или мокрая, определяют характер лета.

¹⁰³ Аналогичная примета существовала у чувашей: если в ночь под новый год выпадает иней, хлеб и хмель будут хорошие. (См. А. Е р м о л о в. Всенародный месяцеслов, стр. 27).

и рождества приводит к повсеместному отнесению приметы о погоде по снегопаду и инею на 24—25 декабря.

Во «Всенародном месяцеслове» А. Ермолова находим след. сводку примет:

Если на первый день рождества идет снег — в следующем году будет изобилие хлеба.

На рождество погода — к урожайному году (Пензенск. губ.).

На рождество опока (иней) — урожай на хлеба.

На святки густой иней — хлеб будет (Тверск. губ.).

Если на рождественских святках будет туман и ложится иней на траву и деревья, то жди урожайного года, особенно на просо.

Snieg gody nesece urody (Снег на рождество несет урожай).

La neige à Noël vant du fumier pour le seigles.

Givre à Noël — bonne récolte des pommes.

Sind die Bäume zu Weihnachten weiss von Schnee, so sind sie im Frühjahr weiss von Blüten.

Wenn Weihnachten flockt und stürmt auf allen Wegen, das bringt den Feldern Segen.

«На рождество метели — пчелы хорошо роиться будут». Иней на деревьях в первые три дня рождественских праздников — к обильному урожаю хлеба.

Если на рождество путь (зимний) хорош — к урожаю гречи. Если в день рождества между утреней и обедней спокойно, тихо падает снег, хлеб будет хороший (чуваши.).

Если на рождество снег — будет урожай орехов (чуваши.)»¹⁰⁴.

Приметы, предсказывающие урожай по снегопаду и инею, несомненно, связаны с приведенными гаданиями. Их сущность одна: выпадающая влага (иней-снег-дождь) предохраняют от засухи, обеспечивают урожай. Народные представления о дублировании явлений природы зимой и летом (см. выше о циклах народного календаря) позволяют переносить состояние природы на новый год (мороз, иней, снег) на период созревания хлебов — лето (солнце, дождь). *Гадания как бы уточняют примету, выясняя, какой именно хлеб уродится.* В уточнении играет роль активность действий человека. От пассивного наблюдения над явлениями природы, в результате которого человек делал вывод, он переходит к активному вмешательству, ставит вопрос самой природе и ждет от нее указаний для практической деятельности в наступающем году.

Гадания на урожай вообще однородны с приметами. Они или детализируют примету или синонимичны ей. Разница между ними в объекте наблюдений. В новогодних приметах основной объект наблюдений — погода; в гаданиях — предметы, связанные с урожаем. По приметам урожай предвещается ясным звездным небом под новый год (см., например, б. Пермск. губ., Чувашию и др.); также о нем свидетельствует выпавший снег, иней. Примета о звездном небе связана с другой: сильный мороз на новый год — к урожаю. Морозы этого периода носят название рождественских и крещенских и отличаются особой суровостью. Для них — как вообще для зимних холодов — характерно ясное, чистое небо, холодное солнце, крупные, частые звезды. Народ это отмечает поговоркой: «Солнце летом греет, зимой морозит». Наблюдения над периодичностью и повторяемостью из года в год зимних холодов рождает твердую уверенность, что они могут задержаться, но не быть — не могут. Если морозов нет в их обычное время, это не значит, что их не будет. «Зима свое возь-

¹⁰⁴ А. Ермолов. Всенародный месяцеслов, стр. 603—604.

мет» — мягкость, «сиротскость» декабря—февраля могут нанести вред, так как николевские, рождественские, крещенские, сретенские морозы запоздало ударят в марте или апреле, а то обернутся снегопадом в мае. Может быть, по связи с этим и говорят: «Если силен мороз на водокрещи (крещенье) — на хлеба не ропши».

Мороз для озимья не страшен, если оно покрыто пеленой обильного снега; он может повредить урожаю только на оголенных бесснежных полях. Надо думать в связи с этим, отражая сельскохозяйственный опыт, стоят так же часто приурочиваемые к святкам приметы о снегопадах как залого урожая. Иногда они звучат противоречием приметам о морозах, но это противоречие кажущееся. Мороз и снег в равной мере для наблюдений крестьянина были важны как указатели будущего. Поэтому к тому же периоду святков приурочиваются приметы: «Много снегу — не мало хлеба», «на крещенье (вар.: на святки) снег — к урожаю греч» (Пензенск. губ.), «В крещенье снег — к урожаю хлеба», «Если в крещенье идет снег хлопьями с воробьиною или галочную голову, будут хороши горох и ягоды» (чувашск.), «Як на водосвятіє пид крещенье, або на саме крещенье, буде сніг, або дощ, або хмарно, то буде урожай» (Україна). Последняя из приведенных примет сочетает снег, дождь, пасмурную погоду. Примета грядущего по снегопаду неизбежно вела к указанию на пасмурность, облачность, потепление, даже оттепель; в снежные, пасмурные дни зимы всегда теплее, чем в ясные, солнечные. Отсюда идут приметы, прямо противоречащие указанию на связь солнечных (морозных) святков с урожаем. Народ говорил: «На крещенье тепло — в хлебе густо и темно» (обильный урожай), «На крещенье оттепель — к урожаю» (Пермск. губ.), «Если на крещенье, во время «Иордани» пасмурно — будет урожай» (Смоленск. губ.), «Если на крещенье тепло (идет снег), то хлеб будет хороший, густой и темный» (чувашск.) и т. д.

Детализируя свои наблюдения, крестьянин в примете указывал, что не всегда снегопад предвещает хорошее лето и урожая: «Если на богоявление привалит снегу вплоть к заборам, жди плохого лета, а есть промежутки, будет лето урожайное» (ср. также другие приметы: «идет ли снег в тихую погоду», «как и какой ветер метет снег» и т. п.).

Новогодние приметы, при всей их противоречивости (ср. роль для урожая: мороза, оттепели, снега, инея, солнца), строились на основе конкретных наблюдений человека над зависимостью урожая не только от лета, но и от зимней погоды, от того, есть ли достаточный снежный покров земли, как проходит периодическое похолодание, каковы осадки и т. п. Правильно сознавая роль зимы в подготовке урожая, крестьянин не мог подняться над отдельным наблюдаемым фактом и научно объяснить его — отсюда ложность многих примет. Сельскохозяйственный опыт крестьянина, вдумчивость и внимательность в наблюдениях над явлениями природы были лишь практической основой для проведения той или другой работы; но знание, приобретаемое в практике жизни, не являлось подлинной наукой, которая всегда предполагает, кроме реального объяснения наблюдаемого, еще и использование в практической деятельности данных, полученных научным путем. Этнографический термин «народное знание», следовательно, нельзя отождествлять с наукой — об этом выразительно свидетельствует, в частности, самое сплетение в бытовом обиходе истинных и ложных примет. Подчеркивая ложность многих примет, все же нельзя не отметить, что они, как и наблюдения, имеющие реальное, практическое значение, также свидетельствуют о настойчивом стремлении человека понять совершающееся вокруг, чтобы поставить приходу себе на службу.

Паряду с приметами о грядущем урожае, основанными на наблюдениях над явлениями природы, существовали приметы и гадания, построенные на случайности совпадений. Это особенно четко обнаруживается в некоторых гаданиях. Например, в Козловском уезде крестьяне после обедни шли на гумно и зубами из кладушки выдергивали былинки. Былинка, колос которой сохранил зерно, предвещала урожай. Если же колос выдернутой былинки был пуст, надо было ждать неурожайного года¹⁰⁵.

Интересным образцом гадания, в котором крестьянин пытался услышать голос земли рождающей, является гадание в рождественскую ночь. После заутрени на перекрестке крестьянин палкой или рукой чертил крест, припадал ухом к земле и слушал. Если ему слышалось, что едут сани с грузом, он думал — год будет урожайным; не нагруженными санями земля говорила о неурожайности года¹⁰⁶.

Аналогичное гадание зафиксировано у мордовского населения б. Пензенской губернии. В полночь под новый год ходили на перекресток, ложились на сено и слушали: к урожайному году слышался шум, к неурожайному — было тихо¹⁰⁷.

Гадания на урожай проводились не только на улице, в поле, на перекрестке, но и дома, в семье. В великорусских областях, граничащих с белорусскими и украинскими, был обычай: в сочельник, накрывая на стол скатерть, класть под нее сено или солому. Во время еды вытаскивали из-под скатерти былинку и по ее виду (длина, наличие колоса и т. д.) определяли довольство и благосостояние дома, возможности урожая в наступающем году (былинка длинная, с колосом — к урожаю). В Тамбовской губернии на ночь стлали на стол чистую белую скатерть. Утром на ней искали зерно. Если зерно находили, были уверены, что хлеб уродится¹⁰⁸. В Вологодской губернии (Кадниковский уезд), «в Маныловской волости, в ночь на новый год, перед тем, как лечь спать, прибираются и выметают в избе, молятся богу и затем все члены семьи ищут по избе хлебного зерна, причем, если найдут, то это будет к богатству, а если не найдут, то наоборот — к бедности»¹⁰⁹. Вариацию этого гадания, направленную не на богатство в целом, а непосредственно на урожай, сообщает другое свидетельство. В крещенский сочельник стелют скатерть, садятся за стол, молча наблюдают, чтобы на скатерть не упало крошек. После ужина снимают скатерть и смотрят под стол, ищут зерно: ржаное, ячменное или пшеничное. По тому, найдут зерно или нет, определяют, будет ли урожай¹¹⁰. Также под новый год после ужина ищут под столом зерно, и если его найдут, то прячут до посева¹¹¹.

В Пензенской губернии в канун нового года крестьяне пекли отдельный каравай, взвешивали его и клали на ночь к образам. Утром его вновь взвешивали. Если вес почему-либо оказывался больше, ждали урожайного года и съедали каравай всей семьей. Если вес был меньше, считали,

¹⁰⁵ С. В. Максимо в. Неведомая, нечистая и крестная сила, стр. 329—330; ср. иное осмысление этого гадания: в Серг. уезде, Нижегородск. губ., в Васильев вечер девушки выдергивали колосья из ржаных копен; пустой колос предвещал бедного жениха, полный — богатого (Д. К. Зеленин. Описание. . ., в. II, стр. 806).

¹⁰⁶ Там же, стр. 330.

¹⁰⁷ А. Ермолов. Всенародный месяцеслов, стр. 28.

¹⁰⁸ Б. Бондаренко. Поверья крестьян Тамбовской губ., стр. 120.

¹⁰⁹ А. Д. Неуступов. Святочные обычаи в Кадниковском уезде («Изв. Арх. об-ва изуч. русск. севера», 1913, № 1, стр. 25).

¹¹⁰ Н. Д. Иванчикий. Материалы по этнографии Вологодской губ. («Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России». Под ред. Н. Харузина, в. II. М., 1890, стр. 127).

¹¹¹ Там же, стр. 126.

что урожая не будет, и отдавали каравай скоту, чтобы предохранить его от голода во время бескормицы¹¹².

Параллельно гаданиям о будущем урожае, о состоянии хозяйства в новом году гадали о выходе замуж (вар.: о женитьбе парня встречается реже). В отличие от гаданий об урожае, проводимых главами семей — хозяевами домов и угодий — участниками гаданий о браке была преимущественно холостая молодежь — девки «на выданьи», парни «в возрасте». Эта черта определяет святочные гадания о браке как брачно-семейный обряд, почти полностью утерявший связи с брачно-аграрной магией, в которой половозрастная группировка имелаась, но почти всегда отсутствовало ограничение участия в обряде одной холостой молодежью¹¹³ (хотя ведущая роль ее часто была характерна).

Положение и жизнь женщины раскрывается свадебной обрядностью (этим неписанным бытовым законом семейных отношений). Видимо, по связи с этим и в новогодних гаданиях о браке именно девушки были главными действующими лицами.

Цель гаданий холостой молодежи — узнать, состоится ли брак.

Гадания, по представлениям их участников, должны были открыть, возможно ли замужество, и если возможно, когда состоится брак; можно ли его ожидать в текущем году; останется ли девушка, вышедшая замуж, в пределах своей деревни (общины) или же она перейдет в «дальний род-племя» (тема: где живет будущий муж, какой состав семьи мужа, какова будет жизнь в ней? Знает ли она своего будущего мужа и какой он с виду — «увидеть мужа»? Как звать будущего мужа? Какой у него характер и каково его имущественное положение?).

Группа брачных гаданий построена преимущественно на случайности ответа на поставленный вопрос и на произвольных истолкованиях наблюдаемых явлений. Примером гадания о возможностях замужества может быть хотя бы «мерянье» прясла, забора, одна из форм которого была изложена выше¹¹⁴.

Вариацией гаданий о возможности замужества является гадание об ожидаемом (т. е. выйдет ли замуж, вар.: что ждет: замужество, смерть и т. п.). Эта группа гаданий включает попытку узнать будущее, услышав что-либо или истолковав увиденное. Типичным отгадыванием грядущего по звукам, доносящимся до девушки или чудящимся ей, является слушанье на церковной паперти ночью (что поют в церкви? — «Исайя, ликуй» — к свадьбе; «Со святыми упокой» — к смерти и т. д.), слушанье на перекрестке (полные сани едут — к свадьбе, кто довольтя; пустые — в девках сидеть и т. д.), слушанье под окном (своим и чужим: «о чем говорят?») и т. п. Примерами гаданий путем истолкования видимого может быть рассматривание тени от воска или олова, вылитого в снег, от сожженной бумаги и т. д.

¹¹² С. В. Максимов. Неведомая, нечистая и крестная сила, стр. 330.

¹¹³ Ср., например, обряд «гречки», совершавшийся на поле у зреющей гречихи, некоторые детали обрядов Ивановой ночи и пр.

¹¹⁴ Ср. также след. вариацию: «Девушка берет палку или коромысло и начинает мерить от задних ворот или из середины двора по направлению к передним воротам. Если при этом палка в аккурат придется, то девушка не выйдет замуж, а если палка либо коромысло выйдет за ворота, не уложится во дворе, то и девушка выйдет замуж» (Г. К. Заваикова. Гадания у крестьян Владимирской губ. — «Этногр. обозрение», 1915, № 1—2, стр. 114). Или такой вариант: гадающий расставляет широко руки («чтобы крестом человек стоял») либо складывает их накрест на груди и, переворачиваясь спиной и грудью, идет вдоль забора, стены и т. п. Результаты толкуются различно; в одних местах неуложившаяся маховая сажень считается свидетельством неисполнившегося желания (т. е. девушка не выйдет замуж), в других, наоборот, что «она дорогу из дома показывает».

Гадания о замужестве, как указано выше, почти всегда должны были ответить не на один вопрос, а на несколько, связанных между собой. Вопрос о выходе замуж, естественно, переходил в вопрос о том, где будет жить девушка после замужества; этот последний связывался с вопросом об условиях жизни в будущем и т. д. Но были также тематические гадания, которые собственно и позволяют говорить о детализации брачного цикла гаданий по отдельным, волнующим вопросам. Так, о стороне, в которую уедет девушка после замужества, должно было сказать не только направление носка брошенного за ворота валенка, но и ряд других означенных гаданий: слушанье лая собаки (жених в той стороне, с которой доносится лай; лай слышен слабо — жених далеко живет; хорошо слышен лай — живет близко; ср. вар. этого гаданья — «полоть снег»).

О семье будущего мужа и о жизни в ней также существовали специальные гадания. Чтобы, например, узнать, какая будет свекровь, наливали на сковородку воду, клали пук зажженных очесов льна и покрывали горшком; если вода закипит, забурлит, свекровь будет сердитая. Ложились на перекрестке, осторожно вставали и уходили, а утром смотрели след: если он оставался четким и ровным, жизнь ожидалась хорошая; если же след оказывался полужаметным или, что еще хуже, испорченным проехавшими полозьями саней — в семье «зает свекор со свекровью».

Имя суженого пытались определить подслушиванием, спрашивали имя у встречного человека, гадали по святцам (загаданная строка), вслушивались в скрип дерева, столба, матицы (имя как бы произносилось домом, деревом, столбом).

К тому же кругу брачных гаданий под новый год относились «страшные гадания», основанные на вере в «нечистую и неведомую силу». Нередко они являлись прямым осложнением обычных гаданий с предметами, истолковываний услышанного, почувствованного или увиденного (например, во сне). Осложненные верой в нечистую силу гадания проводились чаще всего в местах, где она, согласно поверью, властвовала, жила: в бане, у свиного закуртка, в овине, риге и т. п. местах; иногда гадающий призывал нечистую силу к себе в дом.

В тематику гаданий обращение к нечистой силе не вносит ничего нового, но оно интересно как отражение человеческого устремления использовать на новый год все способы и предугадать будущее, хотя бы для того и пришлось обратиться к враждебной силе, но верованиям крестьянина, получающей особую власть в дни, когда кончался старый и начинался новый год, в так называемые «страшные вечера» (1—5 января ст. ст.) — дни, якобы предопределяющие судьбы людей на весь год. Сохраняется в этом типе гаданий также пассивность отношения к узнаваемому, результаты которого только учитываются людьми, но не переходят во вмешательство их в будущее.

Элемент активности в гадания привносит словесная формула. Посредством нее гадающий пытается не только открыть будущее, но и подчинить себе силу, будто бы таящую его знание, а иногда и прямо воздействовать на будущее, сливая заговор с гаданием. Все эти формы активизируемого гадания встречаются именно в святочном цикле и почти полностью отсутствуют в другое время года.

Словесные формулы гаданий обычно содержат требование типа: «Суженый-ряженный, покажись». Такие формулы, не выходящие за пределы стремления познать будущее, направлены к максимальной конкретности, «вещности» предмета гадания. Единственный вид гадания, в котором словесная формула приобретает активную форму заклания будущего, — так

называемые подблюдные гадания, неизвестные у украинцев и распространенные у русских.

Подблюдные гадания построены на использовании ряда предметов, понимаемых как символическое обозначение того, что должно произойти. Они примыкают к целой группе гаданий «выбора предмета», имеющих в сущности две вариации: гадания с разными предметами, принадлежащими одному человеку, и гадания с однородными предметами, принадлежащими разным людям. Во втором случае гадание выясняет один вопрос, в равной мере касающийся всех присутствующих. Таковы, например, гадания со свиным хвостом, разрезанным на куски по числу гадающих, лепешками, которые раскладывали на пороге или на полу, а затем впускали собаку, и по тому, чей кусок она хватала, определяли, кто раньше выйдет замуж.

Близко подобным гаданиям гадание с миской (вар.: горшком, глубоким блюдом), в которую кладут разные предметы, принадлежащие гадающему. Один из присутствующих, не глядя, вынимает первый попавшийся в руку предмет, и по нему судят об ожидаемом. К этому же типу, видимо, принадлежит гадание с корчагой, упомянутое «Стоглавом». Характерный для подобных гаданий принцип случайности в выделении какого-либо одного предмета из нескольких лежит и в основе подблюдного гадания.

Описания подблюдных гаданий указывают, что они состоят из введения (пение славы), самого загадывания и заключения (хоронение золота). Трехчастная форма для святочных гаданий необычна. Это заставляет поставить вопрос, действительно ли все эти три части являются деталями единого целого, нет ли здесь произвольного присоединения чего-либо, что не связано с новогодними попытками познать будущее?

Наиболее типичны и полны описания подблюдных гаданий Снегирева и Терещенки. Они могут быть отправным пунктом при выявлении поставленного вопроса. Их описания имеют общность, но вместе с тем дают интересные разночтения, почему целесообразно привести их параллельно:

И. М. Снегирев. Русские простонародные праздники, в. II, стр. 40—41.

Гадающие собирают кольца, перстни, запонки, сережки и другие вещицы, кладут их в блюдо с кусочками хлеба и накрывают полотенцем или ширинкой. Сначала поют песню хлебу и соли, потом другие подблюдные песни; по окончании каждой, заступив руку в накрытое блюдо под его покров, ловят что попало. К этому применялось содержание песни, из коего выводят себе предвещание. . . Последнему, когда оставалось одна вещица, пели обыкновенно свадебную песню: дорогая моя гостейка, и кольцо катили по полу, загадывая, в какую сторону оно покатится: если покатится к дверям — девушке к замужеству, мужчине — дорога. За подблюдным загадыванием. . . следует хоронение золота.

А. Терещенко. Быт русского народа, ч. VII, стр. 170—181.

И ныне почти также совершаются подблюдные гадания, только без сваях, а одними девушками, которые, взяв блюдо, кладут в него сначала хлеб и соль, потом вынутую из печи глину и уголь, напоследок каждая, положи в блюдо какую-нибудь из своих вещей, например, кольцо, перстень или что-нибудь другое. . . начинает обыкновенно песни хлебу. . .

(Приводятся тексты подблюдных песен с указаниями, что предвещает каждая из них).

За подблюдными песнями следовали игры, из коих самая старинная и поныне употребляемая между всеми со словами. . . «золото хоронить».

Оба описания дают единую схему: гаданье начинается с славленья хлеба, затем исполняются песни о судьбе гадающих, и наконец все заканчивается игрой. Интересны разночтения в конце цитированного текста. Снегирев предваряет игры «хоронение золота» катаньем кольца. Терещенко

указывает на разные игры, следующие за гаданием, одной из которых и является — «золото хоронить».

Можно предположить, что пение славы хлебу, указываемое Снегиревым, Терещенко и рядом других собирателей, было органическим в подблюдных песнях. Тема личной судьбы человека вообще в новогодних гаданиях неразрывно связана с темой урожая. Что же касается «хоронения золота», то оно навряд ли может считаться основной и неизменной частью подблюдных гаданий, войдя в них как одна из игр, обычных в святочном веселье. «Уж я золото хороню» к подблюдным песням могло присоединиться потому, что: 1) и в нем и в гаданиях кольцо играло главную роль, 2) самое содержание песни говорит о прятанье золота (в подблюдном гадании кольца «прятали» под платок) и 3) в песне идет речь об отгадывании, как гадании (ср. строки: «Гадай, гадай, девица, отгадывай, красная»). Об осмыслении отрывков из песни «Я золото хороню» как подблюдных свидетельствуют записи, указывающие, что под пение их брали с блюда из-под платка положенные туда кольца. В сборнике П. В. Шейна «Великорусс. . .» «Я золото хороню, хороню» предстает именно не как игровая песнь, а как песнь гадания. Шейн сообщает: «Под новый год девушки собираются вместе и обыкновенно гадают о своем суженом так: ставят на стол чашку с водой, опускают в нее кольца и серьги и т. п. и закрывают скатертью. Затем все садятся за стол, и женщины, хорошо знающие подблюдные песни, поют. В это время каждая девушка старается вынуть из чаши свое кольцо под звуки того песенного стиха, который ей особенно приходится по сердцу». Далее Шейн приводит отрывочные варианты песни «Я золото хороню», записанные в бывших Исковской и Рязанской губерниях; уже вслед за тем идут собственно подблюдные песни — загадки¹¹⁵.

Еще более определенно, чем Шейн, об использовании «Золото хороню» как песни для подблюдного гадания говорит Балов. Описывая гадания, он сообщает: «Девушки, собравшись вместе, берут четыре блюда; одна из них, не участвующая в гадании, кладет в одно блюдо уголь, в другое — печинку, т. е. кусок глины от печи, в третье — щетку и, наконец, в четвертое — кольцо, и закрывает блюдо платками. После того запеваются известная песня: «Уж я золото хороню», а также другие¹¹⁶. Варианты песни, приводимые Баловым, представляют интерес также благодаря их отклонениям от канонического текста. Песнь в одном из вариантов, например, заменяет «дворянина» «добрым молодцем», исключает некоторые, необычные для крестьянской лирики, выражения. В другом варианте песня «Золото хороню» превращается в песнь с припевом, в котором используются только отдельные строки традиционного текста, причем каждый куплет приобретает значение произведения, предсказывающего будущее:

Гадай, гадай, девица,
В коей руке былица.
Былица достанется,
Жизнь пойдет, покатится,
По пригожей срядится.
Молодцу достанешься,
Выживешь состаришься. . .

¹¹⁵ П. В. Шейн. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, т. I, в. 1, стр. 319—325.

¹¹⁶ А. В. Балов, С. Я. Дерунов, Я. Ильинский. Очерки Пошехонья, стр. 72.

Привес: Через поле идучи,
Русу косу плетучи,
Шелком приплетаючи,
Златом первиваючи.

Второй куплет говорит о былице, которая «не родная выскользнет, негадано вышлывет», отчего жизнь пойдет «не по жемчуг-золоту».

Третий куплет говорит о былице, предвещающей жизнь с молодым, в которой «с горя не наплачешься»¹¹⁷.

Следует отметить, что даже при такой переработке песни «Золото хороною», сблизжающей ее с текстами подблюдных песен, эти куплеты не играют роли определяющих судьбу человека. Будущее должен предсказать и вынутый из блюда предмет. «Если девушка вынет уголь, то у нее муж будет негодяй и пьяница, если печинку, то она сама вскоре умрет, если шетку — значит у нее муж будет некрасивый, старый и житье нескладное, если же вынет, наконец, кольцо — то значит муж у нее будет молодой и житье счастливое»¹¹⁸.

Переработка песни, таким образом, не вносит ничего нового в ее значение. В этом, видимо, сказывается традиция основного текста «Я золото хороною», не обосновывающего использование ее как подблюдной. Этот текст не содержит намеков на грядущую судьбу человека (если не считать типичного для песенной лирики любовно-эротического мотива). Осмысление этого песенного текста как сопровождающего гадание, следовательно, не дает возможности для понимания его как обрядовой песни в крестьянской среде. Вопрос о несоответствии песни гаданию может быть легко объяснен, если признать ее позднее прикрепление к народному новогоднему обряду узнавания будущего; песнь, видимо, прикрепилась к крестьянским гаданиям, потеряв при переходе свое основное, игровое значение. Чуждость крестьянским гаданиям песни-игры «Я золото хороною» подтверждается рассмотрением текстов, четко делящихся на две группы. Первая из них дает художественно полноценные тексты, развитые и образные, содержащие ряд выражений литературного характера, родственных поэзии XVIII в. (ср., например, «в коей руке — былица, змеинная крылица» и др.); ранний текст этой группы представлен в сборнике Н. А. Львова — И. Прача «Русские народные песни» и в одном из лучших образцов приведен А. Терещенкой в его описании городских святок¹¹⁹.

Вторая группа представлена записями, сделанными преимущественно в деревнях; это в большинстве случаев тексты, сокращенные, изменяющие отдельные литературные обороты, что свидетельствует об органической чуждости обрядовому фольклору песни «Я золото хороною» (см. тексты второй группы в сборниках П. В. Киреевского, П. В. Шейна, Ф. М. Истомина и С. М. Ляпунова и других, тексты из архива РГО и пр.)¹²⁰.

¹¹⁷ А. В. Балов, С. Я. Дерунов, Я. Ильинский. Очерки Пошехонья, стр. 73.

¹¹⁸ Там же, стр. 73.

¹¹⁹ Русские народные песни, собранные Н. А. Львовым. Напевы записал и гармонировал Иван Прач. Переиздание А. С. Суворина. СПб., 1896, стр. 129—131; А. Терещенко. Быт русского народа, т. VII, стр. 192—193. Приурочение этой группы текстов к городу подтверждается другими описаниями. Ср., например, хранящееся в архиве РГО описание святок в среде купцов и мещан г. Казани (см. № 55).

¹²⁰ П. В. Киреевский. Песни. [Новая серия], в. 1, стр. 292; П. В. Шейн, Великорусс. . ., т. I, в. 1, стр. 319—320; Ф. И. Истомин и С. И. Ляпунов. Песни русского народа, собраны в губерниях Вологодской, Вятской и Костромской в 1893 году. СПб., 1899, стр. 177. См. также другие сборники и статьи в этнографических и географических изданиях. Ср.: Д. К. Зеленин. Описание. . ., в. I, в. II, в. III, стр. 128 и др.

Сопоставление вариантов показывает сохранение неизменным первого двустрочия:

Уж я золото хороню,
Чисто серебро хороню.

Начиная с третьей строки, наблюдается варьирование. Сравнимая запись, сделанные от крестьян, с текстом, опубликованным Львовым и Прачем (этот текст берется для сравнения как один из самых характерных в первой группе вариантов), наблюдаем следующие изменения.

Наряду с сохранением:

Я у батюшки в терему,
Я у матушки в высоком!¹²¹

встречаем:

По красным по девушкам,
По молодым молодухам
(П. В. Киреев-
ский, № 1075; П. В. Шейн,
№ 1078).

Строки

Гадай, гадай, девица,
Отгадывай, красная

вошли почти во все крестьянские варианты песни¹²². Но следующие за ними:

В коей руке былица
Змеиная крылица

дают такие разночтения, которые явно свидетельствуют о непонятности смысла этих строк. Например, у Киреевского: в № 1047 — «В чьи руки мылица», в № 1075 — «Край руки мылца». В тексте сборника Шейна в № 1078 непонятное «былица, змеиная крылица» просто заменяется: «Во чьи руки перстень, во чьи золоченый, Ядер (sic!) сударь, гадайте!».

Строка: «Через поле идучи» и следующие три (до: «Златом приплетаючи») сохраняются с незначительными вариациями.

Рассказ: «Меня мати хочет бити» — в одних вариантах (см., например, у П. В. Шейна, а также Ф. И. Истомина и С. И. Ляпунова) сохраняется, в других, опускается.

Решительным изменениям в большинстве случаев подвергается конец песни — очутился перстень у дворянина на руке. Он или исчезает из

¹²¹ Ср. вар. в «Песнях» П. В. Киреевского. [Новая серия], в I, № 1047:

Я у батюшки в терему,
Я у матушки в пологу.

В «Великоруссе . . .» П. В. Шейна, т. I, в. 1, № 1079 эти строки сохранены полностью.

¹²² Эти строки иногда служат началом для самостоятельной песни, как в тексте, записанном в Пермской губ.:

Думай, гадай, девица,
Отгадай, красавица,
Кому за кем быть,
Чье платье носить,
Чей чеботарь топтати.
Маринушка, скажи жениха,
Петровна душа, назови-звеличай
Яков Артемычем.

деревенских вариантов, или же сохраняется при условии изменения облика героя. У Львова—Прача текст дает следующий образ:

Вечёр, вечёр молоденька
С дворянином проиграла,
С руки перстень потеряла. . .
(перстень пал в калину, малину,
черную смородину).
Очутился перстень
Да у дворянина,
Да у молодого
На правой на ручке.

Из всего этого эпизода чаще всего сохраняется указание на то, что перстень упал в калину-малину. Когда же упоминается герой — он оказывается вовсе не «жантильным» дворянином.

Пал, пал перстень
У калину, у малину,
У черную смородину.
Смородина — не ягода,
Смирин сын (т. е. смердов сын) — не бар сын,
Ён во шапочке хорош,
Во колпачике пригож

(П. В. Шейн, 1078).

Или в другом варианте

Да русу косу плетуцы,
Шолком прививаюцы,
Златом присыпаюцы,
Я вицю, вицю, вицю,
Да за поповица хоцю.
Да которого попа?
Да за Романовица.
У Романа у попа
Много хлеба, много соли,
Много кислых штей,
Решето сухарей,
Поваренка вшей,
Руковица блох,
Да помилуй бог!

(Ф. М. Истомян и
С. М. Ляпунов. Песни
русского народа, стр. 177—
178, № 27).

Подобные концовки дают совершенно иной характер звучанию песни: в нее входят шуточно-юмористические мотивы с ритмами плясовой песни¹²³. Художественная образность и целостность песни «Уж я золото хороню», нарушаемая изменением и искажением непонятных слов, в результате подобных вставок и концовок исчезает совершенно. Песня, оставшаяся по своему тексту чуждой обрядовой поэзии, деформируется и в отрывках — отнюдь не как игровая песнь — включается в цепь святочных подблюдных песен, не заключающих гаданье. В крестьянской редакции она не служит заключением подблюдным гаданиям. В городе же она сохраняется

¹²³ Ср. также в рукописных материалах архива РГО. — «Сборник песен и причитаний крестьян Рязанской губернии, Данковского уезда, села Заболотского, составленный В. Д. Рудинским». 1881 (№ 16). Аналогичный текст получен РГО из с. Гаврилова Нижегородской губ. (№ 89). В нем указывают, что золото хоронят на святки среди разных игр (а не гаданий). Текст, сообщаемый корреспондентом, сильно сокращен и своеобразен в концовке.

в своем основном тексте и игровом значении, как одно из лучших произведений городского фольклора; она живет параллельно популярной игре в колечко и может следовать за подблюдными песнями, так же как другие игры, но может исполняться и независимо от них.

Таким образом, нельзя считать, что подблюдное гадание включает в себя песню «Я золото хороню». Оно состоит из начальной песни (славления) и цикла песен, направленных на предугадывание будущего. «Слава», открывающая подблюдные гадания, пелась хлебу и соли (ср.: куски хлеба, иногда также соль, клали в блюдо вместе с кольцами).

Хлебу да соли долог век, слава!
Государю нашему доле того, слава!
Государь наш не стареется, слава!
Его добрые кони не ездятся, слава!
Его цветное платье не носится, слава!
Его верные слуги не стареются, слава! ¹²⁴

Образы песни-славы, подобно колядкам, связывают государя ¹²⁵, т. е. главу семьи с благополучием его дома, символизируемым хлебом-солью. Формулы этой обрядовой песни («государь не стареется» и т. д.) тождественны с традиционными формулами эпической и лирической народной поэзии.

В вариантах, перемещающих строки текста, выносящих славу хлеба в заключение, значение хлеба как источника благополучия выявляется еще отчетливее. Песнь в этих случаях дает последовательное перечисление пожеланий: а) государю—хозяину не стареть, б) из богатств дома ничего не терять (ср.: платье — не снашиваться, коням — не изъезживаться), в) домочадцам и слугам оставаться в доме. Заключительные строки оттеняют картину желаемого благополучия:

А эту песню мы хлебу поем, слава!
Хлебу поем, хлебу честь воздаем, слава! ¹²⁶

Новогоднее заклятие-пожелание благополучия путем пения хлебу славы очевидно и в других вариантах песни:

Хлебу да соли долог век, слава!
Боярышне нашей боле того, слава!
Кому мы спели — тому добро ¹²⁷.

Эта слава хлебу — источнику благополучия человека, удерживавшаяся в новогоднем обряде, была вполне уместна в народном гадании.

Используя народный обряд, литераторы, не раз обращавшиеся в XVIII в. к обработкам народной поэзии для придворных новогодних развлечений, перерабатывали и песнь-славу хлебу.

Живую, образную картину святочной суматохи, начинавшейся перед праздниками в аристократических кругах XVIII в., рисует С. Любецкий. Он описывает картину праздничных развлечений во дворце

¹²⁴ Е. А. А в д е е в а. Записки и замечания о Сибири. М., 1837. (Перепечатано как дополнение к песням подблюдным И. Снегиревым в «Русских простонародных праздниках. . .», в. II, стр. 85).

¹²⁵ Термин «государь» вообще характерен для обрядовой поэзии (ср. толочанские песни, колядки, белорусские волочebные и др.). Он всюду выступает в значении: *хозяин, глава семьи*.

¹²⁶ И. М. С н е г и р е в. Русские простонародные праздники. . ., в. II, стр. 70.

¹²⁷ А. Т е р е щ е н к о. Быт русского народа, в. VII, стр. 172.

и, в частности, перечисляет игры, указывает на «гадания, пение подблюдных песен. . .»¹²⁸.

Восторженно-идеализирующий тон Любецкого не мешает видеть, что аристократические дворянские круги XVIII в., обращались к традиционным народным обрядам, отбирая и перерабатывая «подлые» песни. Описание, данное им на основе газетных объявлений, мемуарных записей и устных рассказов, подтверждается свидетельствами современников.

В такой обстановке вполне закономерной была переработка святочных песен, в частности славления хлебу, при которой в придворных кругах образ хлеба выпал, государь-хозяин превратился в царя (вар.: царицу). Народная песня была искажена, потеряла свой первоначальный смысл. Вариант такой искаженной песни был опубликован в сборнике Прача—Львова.

Сохраняя неизменным начало славы хлебу, вариант из сборника Прача—Львова изменяет конец, вводя характерный речевой оборот поэзии XVIII в.

Песня хлебу:

А эту песню мы хлебу поем, слава!
Хлебу поем, хлебу честь воздаем, слава!

Вар. Прача—Львова:

Мы песню сию государю поем, слава!
Государю поем, ему честь воздаем, слава!

Превращение народной обрядовой песни в придворную было закреплено В. А. Жуковским, давшим романтико-идеалистическое изображение гаданий в «Светлане» и выступившим в 1834 г. с «Народными песнями», в которых вторая песня «Слава на небе солнцу высокому» представляет собой переработку славления хлеба в славу царю. В 1883 г. А. Н. Майков продолжил эту традицию придворной поэзии, включив новую обработку «славы» в «Кантату», исполнявшуюся на парадном обеде в день венчания на царство Александра III. В литературе XVIII—XIX вв., таким образом, появился ряд произведений, использовавших структуру и отдельные образы новогодней, аграрно-заклинательной песни. В отдельных случаях переработки славы проникали в народный репертуар, что давало повод реакционным кругам говорить о ней как о песне русского народа¹²⁹, но по существу — фольклором эти переработки не становились. Отличия славы царю от обрядовой славы хлебу четко осознавались даже представителями официальной народности, утверждавшими верно-подданство, народность и православие. Не случайно Терещенко в описании святок отнес славу царю к праздничному обеду и предварил ее словами: «Наши бояры, князья и знаменитые сановники не чуждались народных увеселений, и народ соперничествовал в том с ними. . . Знатные гости первые зачинали петь славу»¹³⁰.

Располагая так материал, А. Терещенко был, несомненно, прав: с подблюдным гаданием связана именно слава хлебу как призыв благополучия и довольства в дом, где под новый год пытаются узнать будущее¹³¹.

¹²⁸ С. Л ю б е ц к и й. Московские старинные и новые гулянья и увеселения. [«Старинные святки»]. — Отд. оттиск из журнала «Москвитянин», без выходных данных. Статья С. Любецкого печатались в «Москвитянине» (раздел «Смесь») в 1854 г. (тт. IV, V, VI).

¹²⁹ Ср., например, в цитированной статье С. Любецкого на стр. 154 описание деревенского игрища, оканчивающегося пением славы, в котором, несмотря на упоминание хлеба, замена обычного «слугам не стареться» словами «вельможам не стареться», заставляет воспринимать обращение к «государю», как к «царю».

¹³⁰ А. Т е р е щ е н к о. Быт русского народа, в. VII, стр. 150—151.

¹³¹ Интересная вариация начала подблюдных гаданий сообщена в корреспонденции Победоносцева, присланной в 1850 г. в РГО. По сообщенным им сведениям, подблюдное гадание начиналось с песни, под которую собирали кольца. «Слава» пелась

Тема хлеба-благополучия связывает начальную «славу» с той частью подблюдных песен, в которой гадающие предрекают дому богатство, прибыль удачу. Эта группа песен использует образы золота (вар.: казны, денег) и хлеба (вар.: хлебные злаки, снопы, посуда для замешивания теста). За пределы указанных образов символика подблюдных песен о грядущем благополучии, как правило, не выходит.

У Спаса в Чигасах за Яузою
Живут мужики богатые,
Гребут золото лопатами,
Чисто серебро лукошками!
Слава! ¹³²

Та же тема золота-серебра (синоним: казны) проходит в других подблюдных песнях о прибыли-богатстве. Варьирование ее разнообразно. Прямое указание на обилие золота (денег) в ряде случаев заменяется упоминанием бесценной вещи, которая описывается средствами эпической ги-

после этой песни перед тем, как начинали вынимать кольца (см. Архив РГО, Костромская губ., Кивешемский уезд, № 13).

Девушка берет тарелку и припевает:

Вился, вился соловей
Да привился молодой
(имя девицы)
Молодешенька хороша,
Молода пригожа.
Она меня подарит
С буйной главы венчиком,
С правой ручки перстеньком.

Холостому мужчине поют:

Пожалуй-ка, молодец,
В наш сад посидети,
Зелен наградити.
Вечер у нас девушки
По саду гуляли,
Весь сад приломали,
Зелен притоптали.

Женщине поют:

Пожалуй-ка, тетушка,
Чем сад насадити,
Зелен наградити,
Чем дочь выдавати,
Чем зятя дарити.

Женатому мужчине поют:

Пожалуй-ка, дядюшка,
Чем сад насадити,
Зелен наградити,
Чем сына женити,
Чем сноху дарити.

Все снимают с рук по кольцу, кладут на тарелку и кому что угодно загадывают. Другая девица покрывает тарелку платком, опускает под платок руку на тарелку и, перемешавши, берет одно кольцо. Здесь все рассуждают, к чему эта песня спета.

¹³² И. М. Снегирев. Русские простонародные праздники. . . , в. II, стр. 75, № 9. Ср. также в «Песнях» П. В. Киреевского, «Великоруссе. . .» П. В. Шейна и др. сборниках. См.: «За рекой мужики живут богатые, гребут жемчуг лопатами» (П. В. Шейн); или «За рекою мужики богатые, гребут деньги лопатами» (Е. Е. Леонаска я. Гадание под новый год в Козельском уезде. — «Этногр. обозрение», 1909, № 2—3, стр. 175).

перболы ¹³³, или связывается с чудесными животными (нередко выступающими в сказочном эпосе помощниками героя). Так, со сказочной щукой может ассоциироваться известная подблюдная песнь:

Шла щука из Новагорода,
Она хвост волокла из Бела-озера.
Как на щуке чешуйка серебряная,
Что серебряная, позолоченная,
А головка у щуки унизанная!

Слава! ¹³⁴

Образы мыши, комара, ежа, приносящих деньги тому, кому поют славу, также не являются исключительным достоянием подблюдных песен, но широко известны в песенной лирике и сказочном эпосе, являясь в них популярными персонажами. Может быть, характерность их для русского фольклора вообще и обусловила включение их в подблюдную песнь ¹³⁵. Смысл этих песен раскрывается, однако, не указанными общесюжетными персонажами, а упоминанием золота-богатства, которое или а) приносит в дом, или б) характеризует внешний облик изображаемого персонажа (ср., например, выше: щука, шуба на кузнеде).

Тождественно значению золота в этой группе подблюдных песен значение образа хлеба-зерна-опары. Их близость настолько велика, что в вариантах одной и той же песни они сосуществуют на равных правах. Наряду с подблюдной:

Кому мышь пищит,
Сто рублей тащит!
Слава! ¹³⁶

встречается:

Мышь пищит,
Каравай тащит,
Еще попишу,

¹³³ Например:

Идет кузнец из кузницы,
Шубенка на нем худенька (т. е. плохенька):
Одна пола во сто рублей,
Другая пола — в тысячу,
А всей-то шубенке — цены нет;
Цена ей у царя в казне,
У царя в казне, в золотом ларце.
Слава!

(См. в материалах, опубликованных И. Снегиревым, А. Терешенкой, П. Киреевским, П. Шейном и др.). Песнь интересна совпадениями с описаниями богатства шубы героя в былевом эпосе, например, «Иван Гостиный сын» и др. былины).

¹³⁴ См. в тех же изданиях. Ср. также сокращенную редакцию песни:

Идет пщука из озера,
На ней чашуя серебряная,
Ладо ладу
Кому мы поем,
Тому честь воздаем.

(Б. и Ю. С о к о л о в ы. Сказки и песни Белозерского края. М., 1915, стр. 402, № 348). Образ щуки характерен тем же упоминанием серебра, позолоты, подразумеваемого жемчуга (ср. «головка у щуки унизанная»).

¹³⁵ Ср., например,:

Ползет ежик по завáленке,
Ташыт казну на мочаленке.

(П. В. Ш е й н. Великорусс. . . , стр. 323, № 1112).

¹³⁶ 50 песен русского народа для мужского и смешанного хора из собранных И. В. Некрасовым и Ф. М. Истомяным в 1894—99 гг. Соч., литера Г. М., 1903, стр. 67, № 39, ср. варианты в других сборниках: «Мышка пищит, Деньги тащит»; Мышь пищит, Золоту казну тащит» и т. д.

Еще поташу,
Слава девы!
Кому вынется¹³⁷.

Символика хлеба в подблюдных песнях своими типовыми образами имеет: каравай, одонья ржи, дежу, квашонку, тесто. О связанности их и однозначности как символа благополучия, богатства, увеличения добра, плодородия, а следовательно, и брака, писал еще Сумцов: «Религиозно-обрядовый хлеб придал большее или меньшее освящение тем предметам, которые стоят к нему в известной близости, именно: гумну, снопу, квашне и вику (крышка от квашни)¹³⁸, плугу, бороне, решету, ситу, соломе. Ребенка проводят на току в светлое воскресенье, чтобы он начал скорее ходить. Зимой в житнице сидит «дедко» или житный дух. На свадьбах танцуют на току: молодых укладывают спать на гумне. . . ; после свадьбы женщин угощают на гумне¹³⁹. Сноп играет большую роль при дожинках, на свадьбах, в гаданиях. Квашня или дежа служит иногда в песнях и загадках символом солнца. . . Вокруг дежи обводят молодых, танцуют каравайницы, гадают на квашне, причем квашня знаменует собой замужество. . .»¹⁴⁰.

В полном соответствии с этим замечанием находится символика хлеба в подблюдных гаданиях.

Сын с отцом
Сеял рожь с овсом¹⁴¹.

Катилась одонья ржи,

Кому прикатится — тому добро. . .¹⁴²

Растворю я квашонку на доньшке,
Я покрою квашонку черным соболем,
Опоящу квашонку красным золотом,
Я поставлю квашонку на столбичке,
Ты взойди, моя квашонка, с краями равна,
С краями равна и совсем полна. . .¹⁴³

За дежою сижу, да пятерней вожу. . .¹⁴⁴

Среди приведенных подблюдных песен останавливает на себе внимание песня о квашонке: в ней мотив хлеба развит в плане увеличения его, т. е.

¹³⁷ П. В. Шейн. Великорусс. . . , т. I, в. 1, стр. 321, № 1087. В тексте искажение: вместо «каравай тащит» — «коровать трещит». Ср. с цитированным текстом также: «Комар пищит, каравай тащит. . .» (там же, № 1088), «Полазет ежик по заваленке, тащит казну на мочаленке» (там же, № 1112), «Летел соловей через житенку, несет соловей жита горстоцьку (Б. и Ю. С о к о л о в ы. Сказки и песни Белоозерского края, стр. 403, № 356) и др. подблюдные.

¹³⁸ Ср. девичье гадание с квашней. — В. Ч.

¹³⁹ Указанные Н. Ф. Сумцовым обряды обусловлены представлением о том, что брачные отношения содействуют плодородию земли и росту хлеба; но есть и обратное: плодородие земли сообщает плодовитость женщине.

¹⁴⁰ Н. Ф. Сумцов. Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1885, стр. 132.

¹⁴¹ Е. Е л е о н с к а я. Гаданье под новый год в Козельском уезде («Этногр. обозрение», 1909, № 2—3, стр. 174).

¹⁴² См. И. Снегирева, А. Терещенку и др.

¹⁴³ Одна из популярных подблюдных песен. Цит. по кн. И. Снегирева «Русские простонародные праздники. . .», в. II. Вариант, известный в массовом распространении, значительно проще. (Например, в сб. Б. и Ю. Соколовых «Сказки и песни Белоозерского края», стр. 402, № 350: «Растворила баба квашню на доньшке. По утру стала с края ровней»).

¹⁴⁴ См. А. Л я д о в. Сборник русских песен. М., Музгиз, 1933, № 36 (запись И. В. Некрасова и Ф. М. Истомина); сборники П. В. Шейна, статью Е. Н. Елеонской и др.

имеет значение не только постоянного благополучия, но и прибыли в доме. Прибыль, как частность темы довольства и благополучия, обычно предрекается указанием на пополнение чего-либо (подобно тому, как в цитированной подблюдной тесто поднимается и заполняет всю квашню). Мотив пополнения роднит цитированную подблюдную с другой, в которой подателем блага и обилия в доме выступает Николай Чудотворец:

Еще ходит Никола по погребу,
Еще ищет Никола неполного,
Что неполного, непокрытого.
Еще хочет Никола дополнити,
Да кому мы спели — тому добро.

Эта подблюдная принадлежит к числу немногочисленных великорусских песен-гаданий, использующих церковно-легендарные образы. Николай Чудотворец, Иисус Христос, Илья Пророк в подблюдных выступают всегда как податели благополучия и богатства¹⁴⁵. Образы святых, встречаемые в подблюдных песнях, должны быть поставлены в связь с русской народной легендой, в которой Никола, Илья Пророк, Егорей, Христос и другие тоже выступают как пособники крестьянина в его труде. Этот источник указанных образов близок источнику других персонажей подблюдной поэзии, также приносящих человеку казну-золото, — волшебной сказке о чудесных помощниках героя и животному эпосу. Предположение о связанности песен новогодних гаданий с разными видами сказок правомочно потому, что и тот и другой вид фольклора создавались и развивались в одной социальной среде и, благодаря характерной для подблюдных песен иносказательности предречений, образы сказок легко могли осваиваться и утверждаться в гаданиях, тем более что святые в легендах часто выступают защитниками, предотвращающими несчастье.

Указание на связь подблюдных песен со сказками идет в разрез с положением Потевни о том, что образы святых в великорусских подблюдных песнях идут от новогодних величальных песен — колядок и щедривок¹⁴⁶. Изложенный взгляд Потевни не может быть принят. Он выводит *русскую подблюдную песню из южнославянской и украинской новогодней песни*, не учитывая *отсутствия у украинцев подблюдных гаданий* и того, что *в русских колядках*, в прогивоположность колядовской поэзии других славян *нет религиозно-христианских образов* — ни Ильи Пророка, ни других святых, ни бога, ни Христа¹⁴⁷.

¹⁴⁵ См., например:

Илья ходит пророк по полю,
Считает суслончики дястеньки:
Во первом-то поле сто суслон,
В другом-то поле — тысяча,
В третьем-то поле — сметы нет. . .
Кому поем, тому выпоем. . .

(М. А. Колосов. Заметки о языке и народной поэзии в области великорусского наречия. Сб. ОРЯС, т. XVII. СПб., 1877, стр. 256—257).

Иисус Христос у ворот стоит,
Он с хлебом-солью, со скатертью,
С скотинкою, с животинкою.

(П. В. Шейн. Великорусс. . . , т. I, в. 1, стр. 320, № 1080).

¹⁴⁶ См. А. А. Потевня. Объяснение малорусских и сродных народных песен. II. Колядки и щедровки, стр. 138.

¹⁴⁷ Об этом см. статью В. Чичерова «Русские колядки и их типы» («Советская этнография», 1948, № 2).

Негативной формой подблюдных песен, предсказывающих благополучие, являются песни о грядущем несчастье, неудаче, болезни, смерти, уходе из дома (вар.: солдатчине).

Символика подблюдных, пророчащих несчастье, тесно связана с суевериями и истолкованием снов. Карканье ворона («грянье ворон») воспринималось как предвестие несчастья или смерти. В полном соответствии с этим находим в подблюдной песне изображение ворона (вороны) в избе или на хлебе (скирде); такое изображение означало смерть человеку¹⁴⁸. Видеть во сне расстлание полотна, полотнища, полотенца и пр. значило ехать в дальнюю дорогу. В этом же значении расстлание (вар.: развивание) ткани находим в песне-гадании, о чем свидетельствует сама подблюдная:

Золотая парча развивается,
Кто-то в дороге собирается¹⁴⁹.

О дороге же свидетельствует птица, смотрящая в чужую сторону¹⁵⁰, зверь, бегущий по чужой стороне¹⁵¹, стоящие или едущие сани¹⁵².

Путь-дорога, предсказываемая в подблюдных песнях, не предвещала радости. Для девушки она означала работу в дальней стороне в чужих людях, для парня — рекрутский набор. Реальность предмета, обозначающего отъезд из дома (дорога, сани и пр.), таким образом, приобретает значение символа нежеланного ухода из семьи. Иносказательность достигается обычно принимаемым истолкованием изображений подблюдной песни¹⁵³. Это сближает подблюдные песни с загадками и приводит к истолкованию их формул в гадании. Отдельные загадки входят в репертуар подблюдных песен. Опубликованные записи обнаруживают и прямое включение в подблюдное гадание загадок (например, «несут корыто, другим накрыто — гроб»¹⁵⁴, и перефразировку формул загадок (например, «Кто бар с мужиками равняет?» Вар.: «Для кого господа с мужиками равны?» — Отв. — смерть; ср. подблюдную: «За печкой марá, чарным чарна. Сравнялась марá, с господами равна»)¹⁵⁵.

Близость подблюдных песен загадкам вполне закономерна. Метафорический язык, каким характеризуются загадки, вообще связан с древними формами обрядовых заклинательных формул; использование его

¹⁴⁸ Ср. в «Великоруссе. . .» П. В. Шейна: № 1106 — «Сидела ворона на столбике, очутилась ворона середь избы», № 1133 — «Сидит ворона на столбе, очутилась на скирде».

¹⁴⁹ И. М. Снегирев. Русские простонародные праздники. . ., в. II, стр. 83, № 26.

¹⁵⁰ Ср. «Сидит воробей в перегородке, глядит воробей на чужу сторону».

¹⁵¹ Ср. «Завянька-ковылянька, ковылий по чужой стороне».

¹⁵² Ср.: «Стоят сани снаряженные, и полостью они подернуты. Только сесть в сани да поехати»; «Саночки-самокаточки. Сами катят, ехать хотят»; «Стоят санки у лесенки, хотят санки уехати» и др.

¹⁵³ Устойчивость истолкования в большей мере зависит от того, насколько допустимо разное понимание изображенного. Ср. невозможность двойного смысла, например, в песне: «Идет смерть по улице, несет блин на блюде» — к смерти человека. (П. В. Шейн. Великорусс. . ., № 1136). Но допустимо разное истолкование песни: «На пороге сижу, за порог гляжу». И. В. Некрасов. 50 песен. Соч., литера Г, стр. 68, № 39). «Порог» может быть понят как порог родительского дома, из которого уходит невеста — к свадьбе, и как рубеж, конец жизни — порог в значении смерти (см. в пояснении цитированного текста из сб. Некрасова). Значительную роль в истолковании песен играет также их связь с бытующими произведениями фольклорных жанров и традиционной устно-поэтической символиккой.

¹⁵⁴ Подблюдную песнь см., например, у П. В. Шейна: «Великорусс. . .», № 1134; ср. в сб. М. А. Рыбникова «Загадки». М.—Л., «Academia», 1932, стр. 99, №№ 331, 332.

¹⁵⁵ Марá — призрак, привидение, смерть. Текст см. у П. В. Шейна: «Великорусс. . .», № 1110.

в подблюдных песнях допустимо считать их исконной чертой, поддержанной одновременным бытованием на святках подблюдного гадания и загадывания загадок¹⁵⁶.

Символы цикла подблюдных песен о благополучии или о несчастье, о том, что ожидает человека в его повседневной жизни, своеобразно отразили представления людей о реальной действительности, их взгляды и способы воздействия на окружающий мир.

Символы песен, предрекающих приезд жениха, сватов и самую свадьбу, отличаются от указанных выше образов и связаны с символикой свадебной лирики и свадебного обряда. Но связь образов не означает отсутствия особенностей в разработке их. Только в немногих случаях подблюдная песня повторяет начало свадебной, подобно следующему тексту:

На дубчике два голубчика
Целуются, милуются. . .

(см. величание на свадьбе: «На дубчике два голубчика»; ср. также общее для подблюдной и величальной песни: «Пошли гусли вдоль по лавке, вперед по скамейке. . .»).

Выделяясь по составу образов, песни о возможностях брака сохраняют построение, характерное для подблюдных песен: используются те же приемы, в отдельных случаях — те же персонажи, что и в песнях о благополучии-богатстве. Песня «Шел кузнец из кузницы», описывающая необычайное богатство шубы, известна в свадебной редакции.

Идет кузнец из кузницы,
Кузнец кует мне золотой венец,
Из остаточков — золот перстень,
Из обрезочков — булавочку¹⁵⁷.

В связи с цитированным текстом могут быть поставлены другие, также использующие образ кузнеца, кующего свадьбу (например, «Куют кузнецы золотые венцы». С группой этих песен может быть сопоставлена песнь, не относящаяся к подблюдным: «Кузьма-Демьян, скуй мне свадебку»).

Несмотря на текстуальное совпадение начальных строк цитированной песни «Идет кузнец», о них нельзя говорить как об едином тексте, т. е. смысловое наполнение их различно (в первом случае песнь предсказывает богатство, во втором — свадьбу).

Аналогично сходство и различие других подблюдных песен, в частности использующих традиционные образы животных и птиц.

Песни о благополучии и песни о браке, использующие эти образы, также не могут быть отождествлены. В песнях о браке животные — чудесные помощники — обычно разыскивают кольцо (кольцо — основной образ песен о браке) или какой-либо другой предмет, символизирующий брак¹⁵⁸.

¹⁵⁶ См. описание загадыванья загадок на святках ряжеными в книге А. Терещенки «Быт русского народа», в. VII, стр. 162—165.

¹⁵⁷ П. В. К и р е в с к и й. Песни. (Новая серия), в. I. М. 1911, № 1079; см. в том же сборнике № 1058. См. также: И. В. Н е к р а с о в. 50 песен русского народа. Соч., литера Г. М., 1903, стр. 69; П. В. Ш е й н. Великорусс. . . , № 1122; И. М. С н е г и р е в. Русские простонародные праздники. . . , в. II, стр. 72, № 4; Б. и Ю. С о к о л о в ы. Сказки и песни Белозерского края, стр. 403, № 359 и др. издания.

¹⁵⁸ Ср., например, «Курочка-копоройичка, она выкопала золотое кольцо»; «Рылась курочка на заваленке, вырыла курочка золот перстень, мне тем перстнем обручатисл»; «Рылся чочеток на заваленке, вырыл чочеток жемчужинку» и т. д. Предречение связано с предметом — символом будущего, а не с персонажем, повторяющимся в разных по смыслу подблюдных песнях.

Наряду с песнями о кольце, варьируемым как случайно обнаруженный предмет (кольцо найдено птицей, обнаружено девушкой, вытоплено из снега и т. д.) или как предмет, используемый для узнавания суженого (девушка катит кольцо и таким образом узнает — вар.: находит — жениха), распространенной группой являются песни о свадебной подушке («Брошу подушку на тесовую кровать, кому на подушке спать?»), о драгоценных камнях (жемчужинка катится к яхонту; — ср. символику камней в свадебной лирике).

Особую группу в этом разряде подблюдных песен образуют песни об ухаживании и сватовстве.

Летит сокол из улицы, слава!
 Голубушка из другой, слава!
 Слетались, целовались, слава!
 Сизыми крыльями обнимались, слава!
 Уж и им добрые люди дивовались, слава!
 Как сокол с голубушкой уживались, слава!¹⁵⁹

Тема встречи молодца с девушкой, ухаживания, любви и свадьбы проходит во многих подблюдных песнях, традиционно изображающих жениха с невестой то соколом с голубушкой, то кочетом, идущим за курочкой (например, П. В. Шейна и Н. В. Великорусс. . . , № 1126), то котом и кошуркой (вар.: кисуркой; там же, № 1115; ср. в статье Е. Елеонской «Гаданье под новый год в Козельском уезде», «Этногр. обозрение», 1909, № 2—3, стр. 175), то груздочком, ищущим беляночку (И. Снегирев. Русские простонародные. . . , № 5; П. В. Киреевский. Песни, в. I, №№ 1056 и 1078) и т. д. Здесь, как и в большинстве других подблюдных, реальные подразумеваемые лица заменены символами, указывающими на любовно-брачные отношения между людьми.

Символика почти полностью отсутствует только в одной категории подблюдных песен — в песнях о сватовстве, примером которых может быть один из самых известных текстов:

Сей, мать, мучицу, пеки пироги,
 К тебе будут гости, ко мне женихи,
 К тебе будут в лаптях, ко мне в сапогах.

Та же ясность указания на приезд гостей, как в цитированной подблюдной песне, очевидна и в других:

Корысть на двор — женихи за стол, слава!

 Едут мужики из Питера,
 Куницами-лисицами обтыкались,
 Черным соболем опоясались —
 Пиво варить, свадьбу заводить, слава!¹⁶⁰

Подблюдные песни о сватовстве сообщают о самом факте приезда сватов, о сговоре, подготовке приданого¹⁶¹ и о радости будущей свадьбы.

¹⁵⁹ И. М. Снегирев. Русские простонародные праздники. . . , в. II, стр. 73, № 5 (см. также: П. В. Киреевский. Песни. [Новая серия], в. I, № 1055).

¹⁶⁰ Записано В. И. Чичеровым от Н. П. Балабановой, 72-х лет, в 1940 г. в Саввиной слободе Звенигородского р-на Московской обл. Ср. сокращенные тексты в сб. П. В. Шейна, Б. и Ю. Соколовых и др.

¹⁶¹ Ср. «Сидит кошечка в лукошечке, она шириночки шьет, за kota замуж идет». Записано 17/VII — 1947 г. З. Б. Предтеченской в д. Беляево Подольского р-на Московской обл. от Т. А. Пьяновой, 63-х лет.

Тема радости нередко дается сопоставлением с радугой:

Уж как на небе две радуги, слава!
 У богатого мужика две радости, слава!
 И он сына-то женит, слава!
 Дочь замуж отдает, слава!¹⁶²

Иесни-гадания о браке по образам сложнее, богаче и разнообразнее песен о благополучии¹⁶³. Образу хлеба-зерна, казны-жемчуга, к которым сводятся песни, предрекающие довольство, в песнях о браке соответствуют образы кольца, жемчуга, яхонта, брачной подушки, сокола, голубки, кочета, груздка с белянкой, радуги-радости и тому подобные, наконец, картины приезда богатых и разряженных сватов. Эти образы содержат предсказания будущего; другие, поставленные песней с ними в связь, играют служебную роль, помогая выявлению главного смысла в исполняемом тексте. Второстепенные образы-персонажи могут быть связаны с чудесными помощниками человека в сказках, стихах, других произведениях фольклора (см. Христос и святые, звери, птицы и т. д.); ведущие же, предсказывающие образы строятся на представлениях человека о конкретной действительности и, символизируя ее, указывают будущее.

В поэтической образности подблюдных песен проходят те же предметы, какие используются в прочих новогодних гаданиях, не связанных со словесными формулами заклятий будущего. Та же квашня, дежа, то же кольцо, украшение, монета, те же куры, петухи используются в обычных, повсеместно распространенных гаданиях. Разница заключается в том, что в обычном гадании предмет используется для совершения действия, в подблюдной же песне о нем только говорится, и слово в большинстве случаев якобы должно вызвать желаемое. Использование слова в обрядовых действиях включает в себе активизацию гаданий. Когда человек истолковывает результат совершенного им действия, он остается в пределах пассивного познания будущего. Когда же человек, совершая действие, произносит словесную формулу, рисующую картину будущего — довольства ли в доме, урожая ли, переносимого в дом, брака ли, ожидаемого семьей и девушкой, он как бы определяет судьбу всех окружающих.

Активное, магически целенаправленное слово гадания закрепляется устойчивой формулой, подобно тому как это происходит в заговорах (ср. «закрепку»). Заговорному «Буди слово мое крепко и лепко, ключ и замок словам моим. Аминь» соответствует в подблюдной песне: «Кому вынется, тому сбудется, не минется. Слава!».

В силу того, что слово в подблюдных песнях играет ведущую роль, этот род гаданий сближается с заговорной формулой, выражающей стремление человека к активному воздействию на окружающий мир, сближается, следовательно, и с колядками — песнями, определявшими состояние семьи и хозяйства.

Зимние гадания, естественно сгруппировавшиеся в рождественско-крещенский период, призванные начать новый год, открыть грядущие судьбы человеку, не всегда ограничивались пассивным угадыванием. Некоторые гадания приобрели активизированную форму.

Гадания, возникшие в связи с ранними религиозными верованиями людей, генетически связанные с дохристианской мифологией, были одной

¹⁶² И. М. Снегирев. Русские простонародные праздники. . . , в. II, стр. 81, № 24.

¹⁶³ Негативной формой колядок о браке являются колядки о невозможности его: «Венички — пошумельнички, еще повисят, еще пошумят» (в девках сидеть), «На загнетке сажу, долги нитки вожу, еще посижу, еще повожу» (тот же смысл) и т. д.

из первых попыток преодоления сил природы путем определения будущего. Стремление к подчинению окружающего мира в зародыше имеется в самом первоначальном желании узнать, что ждет человека; процесс узнавания ведет к активизации действий человека, за недостатком истинного знания, формирующего силы природы в воображении и при помощи воображения.

Вопросы к грядущему, остро выраженное стремление определить возможности плодородия, благополучия, довольства в семье и личной жизни человека, так богато и разнообразно разработанные в новогодних гаданиях, характерны вообще для всей святочной обрядности. Самая тема брака, решаемая в ряде случаев не только как тема личной судьбы человека, но и как общая тема плодородия, развивается в аграрных и семейных обрядах Новогоднего цикла. Разгорание солнца, естественно, сопровождалось закланиями плодородия (с которыми связаны обряды обливания водой), эротическими играми, изображением брачных связей или свадьбы и другими. Параллелью к летним обрядам Ивана Купалы — обливанью, обрызгиванию водой или купанью¹⁶⁴ является крещенский обряд добровольного купания в проруби рядившихся на святки парней и насильственного купания девушек. «В субботу вечером молодцы ходят и мажут девок сажей, разболтанной заранее в шайке. В воскресенье же утром этих девок купают, насильно, конечно. Если вода неглубока, то девку берут за руки и за ноги и бросают в воду, а чтобы она вся вымочилась, ее перекатывают, вытаскивают и отпускают домой переодеваться»¹⁶⁵.

Особенно большое место в кругу подобных обрядов занимают брачные мотивы изображаемых сцен и самые инсценировки свадьбы. Играя значительную роль в октябрьско-декабрьских обрядах, они получают особое развитие в новогодних игрищах и в особом обряде крещенских смотрин невест. В 1903 г. Максимов писал: «Обычай устраивать на крещение так называемые дивьи (девичьи) смотрины принадлежит к числу вымирающих. Он сохранился лишь в самых глухих местах. . . Смотрины происходят либо в церкви, во время литургии, либо на городской площади, где катаются матери с дочками, а мужской пол стоит стеной и производит наблюдения. «Все невесты, — рассказывает наш вологодский корреспондент, — наряженные в лучшие платья и разумыянные, выстраиваются в длинный ряд около «ердани». При этом каждая старается выставить на показ и подчеркнуть свои достоинства». Между невестами (называемыми также «славушницами») прохаживаются парни, сопровождаемые своими родительницами, и выбирают себе суженую. При этом, как водится, заботливая родительница не только внимательно рассматривает, но даже щупает платья девиц и берет их за руки, чтобы узнать, не слишком ли холодны руки у славушницы. Если руки холодны, то такая невеста, хотя бы она обладала всеми другими качествами, считается зябкой и потому не подходящей для суровой крестьянской жизни («славушницы» выходят на смотрины обязательно с голыми руками, без рукавиц)»¹⁶⁶.

Аналогичное свидетельство имеется из б. Казанской губернии: «Крещение — большой смотр невест. На водосвятье приезжают женихи из

¹⁶⁴ К истолкованию купальских обрядов обращались многие исследователи, сходящиеся, при различии комментирования, на том, что купальские обряды первоначально имели значение очистительное, а вместе с тем содействовали произрастанию злаков и общему плодородию.

¹⁶⁵ Н. А. И в а н и ц к и й. Материалы по этнографии Вологодской губернии, стр. 127—128.

¹⁶⁶ С. В. М а к с и м о в. Неведомая, нечистая и крестная сила, стр. 339—340.

окрестностей высматривать себе подругу; девушки поэтому в этот день наряжаются во все лучшее, белятся и румянятся»¹⁶⁷.

Подобное же описание крещенских смотрин невест было дано в «Современнике» за 1864 г.¹⁶⁸ Описывая празднование крещения в с. Никольском, Кадниковского уезда Вологодской губернии Н. [Предтечен]ский сообщает о приготовлении к крещенским смотрам. По его словам, девушки из ближних деревень съезжались уже наряженными; из дальних деревень приезжали, привозя с собой наряды, и переряживались в каком-нибудь знакомом доме близлежащей от с. Никольского деревни. Наряд для смотра был сложен. Вниз надевалась рубашка с двумя красными полосами; на нее — четыре или пять рубашек, «вышитых самым причудливым образом от низу до груди, кумачом, лентами, фестонами, кружевами и разными другими хитросплетениями». На рубашки надевали сарафан; на сарафан — три или четыре передника, вышитые, как и рубашки. Поверх надевалась овчинная шубка, опушенная мерлушечьим мехом и крытая синим сукном.

Н. Предтеченский не дал описания вышивок рубашек и фартуков; но вышивки известны нам по праздничной женской одежде Вологодской области. Среди других рисунков встречаются и традиционные изображения коней, всадников, птиц, дерева, фигуры с поднятыми вверх руками, — словом, элементы композиции ритуального рисунка, связанного с культом Великой богини.

В смотрах на крещение было несколько этапов. Первый из них — смотрины в церкви. Девушки вставали в церкви во время службы за левым клиросом, мужчины — на правом, получая таким образом возможность видеть невест всех вместе.

После обедни на водосвятые к реке девушки ехали на санях, причем сбрую лошади украшали, как на свадьбах (в каждой санях по две девушки; лошади шли одна за другой). «Народ остается на улице и образует две сплошные стены, забирается в избы, смотрит из окон, с крылец, со всех слушающихся возвышений. Сани с девушками, не доезжая до иордани, становятся в каре. . . Девушки стоят на санях».

После возвращения в «иордани» и обеда начинался наиболее ответственный момент смотра. Девушки рядами становились у церковной ограды. «Пять, шесть женихов выбирали себе пожилую бабу и под предводительством ее направлялись к рядам девушек. Те стояли не шевелясь, как статуи. Баба, подошедшая к девушке, раздвигала полы шубки, показывала передники, потом поднимала подол сарафана до груди, девушка поддерживала его, показывала рубашку, поднимала подол другой рубашки, третьей, четвертой, до самой той рубашки, на подоле которой были две красные полосы. Баба, показывая женихам подолы, объясняет им те и другие фигуры. . . По этим подолам в прежние годы женихи судили о невесте, умеет ли она ткать, прясть, шить, кружева плести».

После крещенских смотрин в мясоед, до масленой, начиналось сватовство.

Смотрины, вводимые в зимний аграрный календарь, тесно связывают семейную и земледельческую обрядность. Они закономерно приходятся на зимний период крестьянской жизни, как на время, когда молодежь не была занята работой в поле. Святки же, центральный праздник зимы, проводившийся всем местным населением, собиравшимся в одно место, естественно, должен был выявить характерные брачные мотивы

¹⁶⁷ К. Н. Петровка. Из жизни крестьян села Кургул, стр. 301.

¹⁶⁸ Н. Пр-ский (Предтеченский). Бани, игрище, слушанье и шестое января («Современник», 1864, окт. стр. 519—522).

со всей силой. Крещенские смотрины связаны не только с новогодними гаданиями, рождественскими пожеланиями замужества и женитьбы, инсценировками свадеб на игрищах, но и корреспондируют с указанными выше катаниями «свадьбой» за Казанскую, показом «молодух» на введенье, играми и хозяйничаньем девушек на кузьминки, заклятиями на покров. Вместе с тем следует указать, что такой новогодний обряд, как обряд смотрин, хотя и развивает аграрно-брачные мотивы, в большей мере связан со свадебной обрядностью, преимущественно семейно-правовой по своему характеру. Крещенские смотрины являются началом сватовства, поэтому их с большим правом следует рассматривать, как часть семейных обрядов, только приуроченную к одному из значительных праздников зимнего календаря ¹⁶⁹.

¹⁶⁹ Дальнейшее исследование этого обряда и сопоставление его с другими, аналогичными, может быть, раскроет его истоки в обычаях встреч экзогамных групп племен во время празднеств для заключения брачных союзов. Так, увяжутся крещенские (христианские) смотрины с древними «играца межю села», когда происходило «умыкание у воды» по предварительному сговору.



Г Л А В А IV

НОВОГОДНИЕ ПЕСНИ-ЗАКЛЯТЬЯ УРОЖАЯ И БЛАГОПОЛУЧИЯ СЕМЬИ

(русские колядки и их типы)

Русским новогодним песням в истории фольклористики не посчастливилось.

До сих пор сохраняется отношение к русской колядке, как к чему-то наносному, неоригинальному, находящемуся с давних пор в состоянии полного упадка. Однако изучение русских колядок приводит к убеждению, что новогодняя песнь великорусов была порождена трудом и бытом народа-земледельца и в силу разных причин весьма четко сохраняла еще на грани XIX—XX вв. свои архаические индивидуальные формы, позволяющие видеть в ней аграрно-магическую поэзию.

Выяснению своеобразия русской колядки в разных районах ее бытования и посвящается эта глава.

Наименования русских новогодних песен, исполнявшихся в кануны главных зимних праздников — рождества, нового года, крещения, — различны. Их называют: «коляда», «овсень», «виноградье»; последние два наименования на одной территории не встречаются. Если первое из указанных названий — общеславянское¹, то два других являются исключительно русскими². В большинстве местностей русское население не разделяло песен соответственно их названиям по праздникам (к рождеству, к новому году, к крещению); это отличает восприятие русскими своей новогодней поэзии от восприятия ее, например, украинцами, у которых колядка определяется как рождественская песнь, щедровка как новогодняя. Русские сохраняли рождественско-крещенские обряды как целостный цикл, относимый ко всему новогоднему периоду, а не как раздробленные детали, приуроченные в одних случаях к христианскому празднику рождения Христа, в других — к календарной дате нового года — 1 января. В этом отразилась старая традиция счета времени по периодам, а не по дням календаря (численника).

Документы XVI—XVII вв. сохранили сведения о русских новогодних обрядах и песнях, довольно полно перечисляя их и указывая на их

¹ А. Н. Веселовский в «Румынских, славянских и греческих колядах» писал: «Самое название календы было перенесено с языческого празднования на рождество. . . Согласно с этим, песни *calendarum* или *calendae* стали обозначать не только песни на новый год. . . но чаще рождественские или святочные вообще; таково значение малорусск. *колядка*, в русск. *колядская песня*; чешск. *словац. kolenda*, словенск. *colendica*, сербск. *koleda*, *kolenda*; румынск. *colinda*» («Разыскания в области русского духовного стиха». — Сб. ОРЯС, т. XXXII, № 4, СПб., 1883, Очерк VII, стр. 104). Румынские новогодние песни теснейшим образом связаны со славянскими, что отражено и самым названием их.

² В редких случаях «виноградье» встречается также у белорусов и украинцев.

широкое распространение. Упоминание в «Стоглаве» «нощного плещевания и бесчинного говора», «бесовских песен и плясания»³ в навечерие рождества Христова, святые вечера и в навечерие богоявления, запреты, «чтоб с кобылками не ходили и на игрища б мирские люди несходились. . . и коледу бы и овсеня, и плуги не кликали»⁴, в различных вариантах (а иногда слово в слово) повторяются в грамотах и других исторических памятниках. «Ведомо нам учинилося, — значитя в грамоте Алексея Михайловича, датированной 1649 г., — 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 навечерни рождества Христова кликали многие люди Коледу и Усень. . .»⁵. Самое сообщение о том, что «ведомо учинилося», с подробным перечнем мест, где наблюдались новогодние обряды, свидетельствует, что запрет был направлен против общераспространенного явления.

Обряд колядования, несмотря ни на какие преследования, пережил направленные против него грамоты и в ряде местностей сохранил даже названия песен, упоминавшихся в XVI—XVII вв.

Названия песням даются по припеву, имеющему форму восклицания (отсюда: кликать коляду, кликать овсень). Песни с припевом «коляда, ой, коляда!» распространены по всей территории России, но в ряде районов уступают место своеобразным русским формам. Такой формой в северных районах (на территории новгородской колонизации) было виноградьё. Центральная полоса России и Поволжье (в основном районы московской колонизации, за исключением Вологды) имеют своей областной формой овсень. Южнорусские области, частью среднее и нижнее Поволжье, отчасти казачьи районы, не имеют своего четкого областного типа песни. В Воронежской, Курской областях, на Брянщине, на Дону, под Астраханью и вверх по Волге вплоть до Саратова обнаруживается перекрещивание типов новогодних песен. В этих местностях разные русские песни смешиваются с украинскими; наблюдается одновременное бытование овсеня, русской и украинской колядки, украинской щедривки. Появление смешанного типа новогодней песни в этих местах было обусловлено тесными культурно-историческими связями русского народа и украинцев, их взаимовлияниями, ролью переселенцев с Украины, переносивших в новые места свои национальные обычаи и обряды⁶. В южнорусских районах не выработался свой областной тип новогодней

³ «Стоглав», см. гл. 41; ср. гл. 92.

⁴ Акты исторические, т. X, стр. 96.

⁵ Ср. с этим текстом Указ Алексея Михайловича в сибирские города (память Верховотурского воеводы), грамоту Шуйскому воеводе и др. (Акты исторические, т. IV).

⁶ См., например, сведения о распространении типов восточно-славянских песен по «Описанию. . .», сделанному Д. К. Зелениным, в. I, в. II, в. III.

Коляда — стр. 278, 306, 376, 379, 422, 429, 471, 668, 682, 684, 793, 801, 823, 865, 875, 926, 982, 1100, 1269 (описаны материалы по губерниям: Волынской, Воронежской, Вятской, Курской, Минской, Нижегородской, Новгородской, Олонецкой, Пензенской, Полтавской, Саратовской, Донской обл.).

Виноградьё — стр. 45, 234, 429, 924, 926 (описаны материалы по губерниям: Архангельской, Вологодской, Вятской, Олонецкой).

Овсень — стр. 97, 148, 186, 379, 522, 793, 832, 835, 845, 977, 982, 1167, 1176, 1260, 1269 (описаны материалы по губерниям: Астраханской, Владимирской, Воронежской, Казанской, Нижегородской, Пензенской, Рязанской, Саратовской).

Щедровки — стр. 69, 70, 80, 97, 278, 279, 306, 338, 376, 379, 381, 392, 471, 668, 692, 1100, 1261 (описаны материалы по губерниям: Астраханской, Волынской, Воронежской, Курской, Минской, Полтавской, Саратовской, Донской обл. См. при описании сведения о национальности исполнителей названных типов песен (в частности о песнях украинцев-переселенцев).

песни; в них существуют русские и украинские колядки, среднерусский овсень и украинские щедривки.

В отношении русской новогодней поэзии следует говорить о двух ее видах: 1) среднерусском и поволжском (овсень) и 2) севернорусском (виноградье).

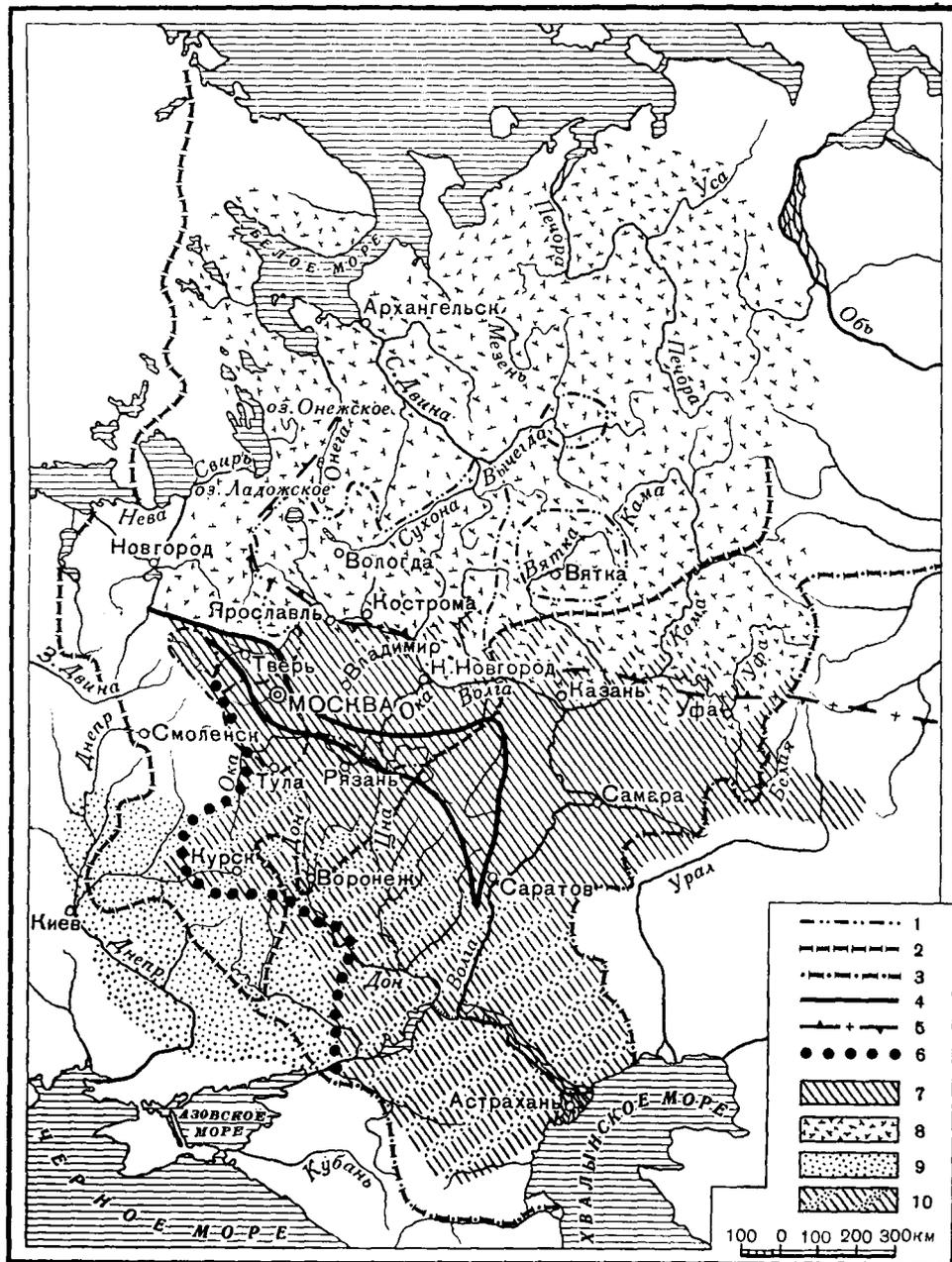
Овсени не известны ни на великорусском севере, ни в Белоруссии⁷, ни на Украине. Их северная граница проходит южнее б. Новгородской губернии (для районов Новгорода характерны колядки вообще без припева); попутно укажем, что в б. Новгородской губернии нередко встречались обряды смешанного типа. Далее граница идет по направлению к Казани, захватывая средние и южные районы бывших Тверской, Ярославской и Владимирской губерний. В северных районах названных губерний преобладают песни с припевом «коляда». Выходя на Волгу, овсень распространяется по всему Поволжью (захватывая и более восточные области, например, б. Оренбургскую губ.) вплоть до Астрахани; начиная с среднего Поволжья к Астрахани с овсением уживаются виды украинской новогодней песни. Наиболее типичен овсень для районов, группирующихся вокруг Москвы, Владимира, Горького, Рязани. Южная граница овсеня устанавливается значительно менее четко благодаря взаимовлияниям с украинским фольклором; в Курской, Воронежской и соседящих с ними с востока областях встречаем сочетание овсеня с воспринимаемыми от украинцев новогодними щедровками. Несмотря на указанную нечеткость южной границы распространения овсеневых песен, имеющиеся записи позволяют подвести ее к Северному Кавказу. Там тип овсеня и обряд колядования смыкаются с обрядами и песнями народов Северного Кавказа (см. у осетин), заклинающими плодородие и благополучие.

Границы распространения овсеня не случайны. Центр этого обрядового песенного типа находится в землях или принадлежавших Москве еще в середине XV в. (до падения Новгорода) или соседивших и боровшихся с ней областей (Тверь, Рязань), но связанных с культурой крепившейся Москвы. Территория овсеня, если ее нанести на карту Руси XIV—XV вв., — это прежде всего московские земли, осуществившие разгром татар, сбросившие их иго, окрепшие в борьбе и объединившие русские княжества в единое многонациональное государство. Объединительная роль Москвы определила сохранение на многие столетия в ее владениях традиционных черт местной культуры, а вместе с тем и культурных явлений северных и южных областей, объединившихся под властью московского князя. Средняя Россия образовала особый комплекс явлений культуры, условно обозначенный как «переходный тип» (в то же время вполне оригинальный и своеобразный). Переходный тип явлений культуры и быта Московской Руси во многом стал истоком для дальнейшего формирования национальной русской культуры. Так, например, московский диалект, типичнейший среди переходных русских говоров — стал основой для русского литературного языка; московская литература XVI—XVII вв. стала преддверием новой русской литературы XVIII и последующих веков⁸.

Историческая обоснованность границ распространения овсеня подтверждается их соответствием с некоторыми фактами из области материальной культуры. Например, при изучении одежды крестьян в этих же местах можно найти переходную линию от сарафана к паневе; изучение

⁷ Ср., например, свидетельство Е. Карского, категорически утверждающего отсутствия у белорусов овсеня («Белорусы», т. III. М., 1916, стр. 107—108).

⁸ Необходимо при этом помнить, что в процессе исторического развития все явления русской культуры приобретали качественные изменения.



Границы распространения типов русской колядки:

1 — территория Московского великого княжества в 1462 г. (начало княжения Ивана III); 2 — границы русского государства в 1533 г.; 3 — южные и восточные границы русского государства в 1600 г.; 4 — схематическая граница среднерусских говоров; 5 — схематическая граница владимирско-поволжских говоров; 6 — схематическая граница южнорусских говоров; 7 — территория распространения украинской колядки и щедрона; 8 — территория распространения винограда; 9 — территория распространения украинской колядки и щедрона; 10 — территория распространения русского овсяного и украинского новогоднего песен

типов жилища показывает, что именно северная часть Московской области, Владимирская область, верхнее Поволжье характеризуются переходным типом, сближающимся по своей планировке с северным (ср. Архангельско-Вологодский), но по способу устройства жилища повторяющий южный (открытый двор и т. п.)⁹. Сказанное справедливо, несмотря на некоторые отклонения, обнаруживающиеся при сопоставлении границ распространения отдельных явлений культуры¹⁰. Отклонения эти объясняются особенностями в истории формирования культуры каждой данной местности и, в сущности, не нарушают единства общих очертаний явлений быта и жизни средней России с ее центром — Москвой.

На указанной территории наблюдались земледельческие обряды, которые не выходили за ее пределы (ср., например, сохранение в тех же границах обрядов «Ярилина цикла»¹¹ и др.).

Территория распространения овсеневых песен является в то же время территорией бытования святочных обрядов среднерусской полосы и Поволжья, характеризующихся отсутствием объединяющего эти обряды действия. Колядование, а наряду с ним другие обряды нового года (с 24 декабря по 6 января ст. ст.), существуют как самостоятельные эпизоды в общем предречении благополучия на предстоящий отрезок времени, проводимые параллельно и независимо один от другого. Это может быть сочтено исконной чертой среднерусской новогодней обрядности — ведь для цитированных выше грамот характерно именно перечисление отдельных обрядов как самостоятельных действий (ср.: а) с кобылками не ходить, б) на игрища не сходить, в) коляду, осень, плуги не кликать и т. д.); каждое из этих действий и в дальнейшем получило свое самостоятельное развитие, они соединялись одно с другим только тогда, когда исполнителем разных обрядов оказывался один и тот же человек.

Цитированные документы истории и сопоставления с данными материальной культуры, языка и прочими свидетельствуют, что в Московской Руси овсеневые песни и самый обряд существовали в развитых формах. Претендуя в то время на практическое, а не на игровое, развлекательное назначение (запреты закономерно ставят новогодние обряды в один ряд с народными суевериями и заклинательными действиями), новогодние обряды должны были отразить в своей форме и направленности не только производственные моменты, но и семейный и общественный строй народа. Новогодние заклятия, предрекающие благополучие, урожай, плодovitость и плодородие, прямым и непосредственным образом связаны с основной ячейкой родового строя — семейной общиной или большой семьей, в пережитках сохранявшейся у русских до недавнего времени. В силу различия в историческом развитии народов образуются разные типы семейной общины; их своеобразные черты четко выявляются, например, при сопоставлении

⁹ Также в районе бытования северных видов обрядового фольклора (областях Новгородской колонизации) находим соответствие границам «виноградья» границ распространения северных типов жилищ, выделяемых по единству признаков (двухэтажные постройки, крытый двор и т. п. Ср. архангельско-вологодский и олонекский типы изб).

¹⁰ Так, можно было бы предполагать, что в Вятской области имеется чистый северный тип жилища; однако там обнаруживается особый переходный тип — одноэтажная изба, с которой соединен открытый двор. О связях с культурой севера свидетельствует наличие сарафана и ярко выраженный окаящий говор во Владимирской обл.; о том же говорит оканье и в части Горьковской обл.

¹¹ Несомненный интерес в связи с этим имеют наблюдения А. Погодина, исследовавшего названия деревень. По его данным «ярило» в географической номенклатуре (этот корень в названиях деревень) встречается только в б. Тверской, Ярославской и Костромской губерниях. (См. А. П о г о д и н. Несколько данных для русской мифологии в XV веке. — «Живая Старина», 1911, в. III—IV, стр. 427).

великорусской большой семьи и южнославянской задруги. Отличия типов семейной общины были сформулированы Косвеню:

«Один тип характеризуется полной сохранностью, наряду с коллективным производством и потреблением, начала коллективной собственности. Этому соответствует стойкий демократизм внутренних отношений и управления такой общины. Глава ее, будь то старший по возрасту или молодой, обычно выборный, далеко не обладает неограниченной властью, во всем существенном советуется со взрослыми членами семьи, его дисциплинарная власть ограничена и т. д. . .

Другой тип, при наличии сохраняющегося коллективного производства и потребления, обнаруживает проникновение в семейную общину начала частной собственности в виде если не полного ее утверждения, то резко выраженной тенденции главы семьи, деда или отца, стать не только неограниченным распорядителем хозяйства, но и полным собственником всего семейного имущества, в том числе и личных заработков членов семьи. Соответственным образом резко вырастает и его личная власть, превращающаяся в деспотическую.

Два указанных типа семейной общины можно, по-видимому, считать двумя историческими ее формами: более архаической, первобытно-демократической, и более поздней, представляющей собой патриархальное переживание большой семьи, которую можно назвать деспотической»¹².

Применяя это обобщение к тем формам семьи, которые существовали у славян, следует сказать, что задруга представляет собой первобытно-демократический тип, великорусская же большая семья — тип более поздний, обусловленный более сложной культурой народа. Совершенно справедливы указания Косвена на то, что тип отцовской семейной общины находит наиболее отчетливые формы у русских, тогда как для других восточных славян — белорусов, и, по всем данным, украинцев, так же как для южных славян, характерен преимущественно первобытно-демократический тип.

Есть все основания предполагать, что особенности родового строя у русских и у других славян определили различия у них обряда колядования. Двум типам семейной общины соответствуют два типа этого обряда: обобщенный и дифференцированный. Оформившись в период полного развития полнокровного существования родового строя у славян, эти обрядовые типы (в силу известной консервативности обряда) сохранили свои особенности и в период разложения и даже исчезновения у некоторых народов семейных общин; в обрядовом цикле нового года исчезновение их более всего сказалось не на порядке проведения действия и исполнения текстов, которые часто остаются теми же, а на изменении темы, содержания и образов песен, на характере высказываемых пожеланий. Указанные два типа обряда колядования следующие:

1. Дифференцированный тип обряда. Обряд проводится с учетом каждой индивидуальности, входящей в состав семейной общины (иногда учитываются также лица, не входящие в нее, но случайно оказавшиеся в данном доме в момент прихода колядующих). Внешним признаком этого типа обряда служит колядование у дома и в доме и дифференцированные колядки, с которыми обращаются к каждому отдельному человеку, желая ему личного благополучия и счастья его семье.

2. Обобщенный тип обряда. При проведении обряда имеется в виду семейная община в целом (большая семья), обряд обращен к главе семьи

¹² М. О. Косвен. Очерки по этнографии Кавказа («Советская этнография», 1946, № 2, стр. 116—117). Для большой семьи в настоящее время принят термин «отцовская». (М. О. Косвен. «Большая семья». — «Советская этнография», 1948, № 3).

(остальные ее члены упоминаются по связи с ним). Внешним признаком обобщенного типа является колядование у дома *или* в самом доме и общая колядка, в которой высказывается пожелание благополучия семье в целом.

Дифференцированный тип обряда достаточно полно описан в научной литературе; он представлен в первую очередь колядованием украинцев, болгар, румын, а также единым с ним по существу «кликаньем коляды» у других славян.

Обыняком стоит великорусский обряд, до сих пор не исследованный; он должен быть охарактеризован как обобщенный тип обряда. Различия между русским колядованием и колядованием других славян обнаруживаются даже при беглом сопоставлении их схем.

Новогоднее колядование украинцев, болгар и других славян, как и румын, требовало длительной и достаточно сложной подготовки, обусловленной широтой и разнообразием песенного репертуара, включаемого в обряд. Задолго до рождества создавались одна или несколько групп по 5—7 (иногда больше) человек в зависимости от того, как велика деревня и как колядующие разделили ее между собой. Каждая группа колядующих выбирала себе учителя — какого-нибудь знатока песен — и обязывалась подчиняться приказам его или его помощника. К колядующим в ряде случаев, присоединялся музыкант, нередко исполнявший обязанность мехоноши (сборщика подаяния). В ряде мест готовящиеся к колядованию занимались в течение рождественского поста в доме своего учителя или в избе, снятой на этот случай. К процессу колядования привлекалось местное духовенство и церковный староста¹³. Колядовать начинали или от дома своего главаря-учителя или от дома священника, строго соблюдая порядок исполнения колядок: сначала во дворе или под окном, затем в доме — всей семье, далее — отдельно хозяину, каждому члену семьи в порядке их старшинства, отсутствующим родственникам, детям (даже новорожденным), гостям и покойникам. (О содержании индивидуализированных колядок будет сказано ниже в связи с типами великорусских новогодних песен)¹⁴.

У русских обряд колядования приобрел другие формы. Имея обобщенный характер, он не требовал специальной подготовки к величанию отдельных лиц и, естественно, исключал необходимость периода специальной подготовки под руководством главаря-учителя. Русский

¹³ См., например: А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу, т. 3., стр. 748 и след.; А. Н. Веселовский. Румынские, славянские и греческие коляды. Разыскания в области русского духовного стиха. (Сб. ОРЯС, т. XXXII, № 4, Очерк VI. СПб., 1883, стр. 106 и др.).

¹⁴ Длительная подготовка к колядованию и дифференцированная форма его у ряда славянских народов осложнялись в условиях феодализма. Они находятся в полном соответствии с другими новогодними обрядами, в частности южных славян и румын, проводимыми молодежью, объединявшейся иногда в организации воинского типа, какими были, например, русальные дружины, рассмотренные еще Веселовским. См. о них у А. Н. Веселовского в очерке «Генварские русалии и готские игры в Византии», опубликованном в труде «Разыскания в области русского духовного стиха» (сб. ОРЯС, 1889, т. XLVI, № 6, гл. XIV), где использованы материалы из книги «Русалии, древен и твърдь интересен български обичай запазень и до днесъ в южна Македония» (Написал и издава К. Шапкаревъ. Пловдив, 1874). Ср. аналогичный материал в статье М. Арнаудова «Магически обреди и митически вървания у днешните Българи. («Очерки на българския фолклор». София, 1934, стр. 578—579). Допустимо предположение о существовании зимних русалий и в древней Руси — см. указание «Стоглава» о свершении русалий в «навечерни рождества Христова и бооявления» и «Заповедь св. Отец» (Н. С. Тихонов. Памятники, т. II, 302). Но отождествление военизированной формы болгарских и македонских русалий с исчезнувшими русскими вызывает сомнение из-за несоответствия их общему характеру нашей обрядности.

обряд в его наиболее типичной среднерусской (овсенево́й) редакции был описан в 30—40-х годах XIX в. Сахаровым, Снегиревым и Терещенкой¹⁵. В главе «Овсень» своего труда И. Снегирев писал: «Как священный канун рождества Христова у поселян в разных краях России называется Колядою, как канун нового года — то Васильевым вечером, или богатым вечером, то авсенем, овсенем, или усенем, говсенем, бауценем, таусенем в Рязанской, Владимирской, Симбирской, Нижегородской и частью Пензенской губерниях, а в некоторых сторонах Коледою и вместе Коледою и Таусенем. . . В Рязанской губернии молодые молодки и красные девицы, собравшись для прославления овсеня, приходят под окна дома; одна из них называется мехоноско и несет кошель для поклажи подарков. Они спрашивают под окном или у дверей избы: «Велит ли хозяин прокликать овсень?» Получив согласие, поют». (Приводится текст песни, относящийся ко всей семье. — В. Ч.)¹⁶.

Указанное Снегиревым приурочение овсенево́х песен исключительно к кануну нового года не может быть принято безоговорочно. Дифференциация по времени кликанья усеня и коляды отсутствует в грамотах XVII в. Помимо того фольклорные и этнографические материалы XIX—XX вв. также свидетельствуют о нечеткости приурочения овсеня. И овсень и колядка, нередко тождественные по тексту, во многих местах пелись и под новый год и в рождественский сочельник¹⁷.

Вариацией сообщения И. Снегирева является описание новогоднего обряда, данное в том же 1838 г. Макаровым¹⁸.

Указав, так же как Снегирев, что овсень характерен для средней России, Макаров описывает пение песни (близкий вариант текста, данного Снегиревым), и делит ее на три части: начало песни исполняется под окном до получения подаяния; после получения подаяния поется продолжение ее; после приглашения в дом — окончание. Такая разбивка текста в исполнении не подтверждается ни одним другим свидетельством и может быть она была произведена самим Макаровым при описании обряда. При всем этом в книге Макарова сохраняются очертания общенного типа обряда, общие с описанным Снегиревым.

Сведения о колядовании, опубликованные в 30—40-х годах XIX в., рисуют его как обряд, для проведения которого жители селенья объединялись в однородные по возрасту и полу группы (иногда характер их нарушался соединением в одну группу девушек и парней). Колядующие определяли, кому быть мехоношей. В отдельных случаях среди колядующих выделялся главарь, руководящий обходом домов. И. Сахаров указывал, что мехоношей и вожаком может быть одно лицо: «В Рязанской губернии ходят толпами под окна просить пирогов. Впереди всех идет донца, называемая мехоноскою; она-то несет кошель для пирожного сбора; она-то предводит толпу и распоряжается дележом сбора. Подходя к окнам толпа причитывает: «Кишку да ножки в верхнее окошко»¹⁹.

¹⁵ И. П. Сахаров, И. М. Снегирев и А. Терещенко не только дополняли друг друга, но и заимствовали друг у друга описания и материалы.

¹⁶ И. М. Снегирев. Русские простонародные праздники. . . , в. II, стр. 103 и след.

¹⁷ Так, например, было по личным наблюдениям автора настоящей работы во Владимирской губ., Вязниковском и Гороховецком уездах в первые десятилетия XX в.; ср. аналогичные данные из других местностей в архиве РГО.

¹⁸ М. Н. Макаров. Русские предания. Одна книжка. М., 1838, стр. 47—51.

¹⁹ И. П. Сахаров. Сказания русского народа, стр. 5. Сличение текста работ И. П. Сахарова и И. М. Снегирева показывает, что Сахаров взял за основу и с некоторыми дополнениями пересказал цитированные выше «Русские простонародные праздники. . . ». Дополнения, видимо, основаны на личных наблюдениях Сахарова.

Организация колядового обхода у русских и других славянских народов была различна; она обуславливалась последовательностью стадий в развитии обряда, изменявшегося соответственно состоянию семейной общины. У русских обряд не был деформированным, распавшимся и утерявшим характерные черты; он был обрядом, естественно изменившимся с утверждением в быту отцовской большой семьи, и соответствовал стадии патриархального перерождения семейной общины. Указанная форма великорусского обряда и песен, входящих в него, получила типическое выявление в районе средней России и Поволжья — на территории Московской Руси.

Среднерусские новогодние песни могут быть сведены к трем основным типам, элементы которых существуют и отдельно, и в контаминации друг с другом. Условно обозначая, эти типы можно определить так:

а) тип величания с пожеланием богатства, б) тип просьбы о подаении, в) тип шуточной песни (с цепевидно построенными вопросами и ответами). Этот тип стоит особняком.

Помимо названных трех типов, существуют отдельные колядки, имеющие своим истоком разные лирические и обрядовые (не новогодние) песни. Эти колядки не многочисленны и не характерны.

Каждый из указанных типов имеет редакции: а) основную и б) осложненную контаминациями. Характерно, что в осложненных редакциях, как правило, мотивы, присоединяемые к основному тексту, подчиняются ему, не разрушают его идейный замысел. Контаминация в среднерусских овсенях и колядках приводит к осложнению и детализации мысли, выражаемой новогодней песнью.

Характерный тип величальной колядки (не контаминированной) был опубликован еще в 1838 г. И. Снегиревым:

Коляда, коляда!
 Пришла коляда накануне рождества;
 Мы ходили, мы искали коляду святую
 По всем дворам, по проулочкам.
 Нашли коляду у Петрова-то двора.
 Петров-то двор — железный тын,
 Среди двора три терема стоят,
 Во первом терему, светел месяц,
 В другом терему, красно солнце,
 А в третьем терему, частые звезды.
 Светел месяц — Петр сударь свет Иванович,
 Красно солнце — Анна Кирилловна,
 Частые звезды — то дети их.
 Здравствуй, хозяин с хозяйшкой,
 На долгие веки, на многие лета!²⁰

Приведенная колядка состоит из трех частей:

1. Приход коляды и поиски ее колядующими (введение).

Введение является отзвуком реально проводимого колядования; упоминание: «Мы ходили. . . по всем дворам, по проулочкам» может быть сопоставлено с цитированным выше текстом государева указа о кликаньи коляды «в черных и в ямских слободах по улицам и по переулкам. . .».

2. Характеристика хозяев (величание).

Величание содержит поэтические образы, генетически восходящие к магии и элементам древних культов: железный тын — поэтическое осмысление ограждающего круга, в котором железо синонимично неразрушимой

²⁰ И. М. Снегирев. Русские простонародные праздники. . ., стр. 68, № 3.

крепости ограды. Такой смысл образа тына в колядке связан с святочными обрядами разрушения забора у избы, ломанья ворот и тому подобными действиями, которые должны были вызвать приход несчастья в семью, исчезновение в данном доме удачи и обилия. Уподобление хозяев солнцу, месяцу, звездам входит в круг элементов обрядовых действий солнечного культа, сохранившихся в праздновании рождества-крещения; такое уподобление является наивысшей формой восхваления и пожелания благополучия и связано в самих истоках своих с новогодней обрядностью как обрядностью возрожденного солнечного светила.

3. Пожелание благополучия.

Формула пожелания, завершающая величание, приобретает особый смысл в условиях новогодней обрядности, распространяющей действие заклятий на весь вновь начинаемый период времени (ср. магию «первого дня»).

Изложенное содержание новогодней величальной песни наиболее типично для этого разряда. В связи с ним Потехня указывал: «Черта «двор на столбах», одна или вместе с золотыми-медными воротами, как кажется, исстари связана с другим главным величальным мотивом: в терему (или в теремах) — то-то (например, месяц, солнце, звезды), но это не то-то, а хозяин, хозяйка, дети. Взятое в общих очертаниях, это сочетание находим и в приводимой ниже сербской песне»²¹. Далее Потехня отсылает к русским новогодним и к свадебной песням. Близкие мотивы двора-терема с месяцем, солнцем и пр. Потехня видит в величальной белорусской песне (ср. сб. П. В. Шейна, 43), в украинских колядках и щедривках (из Чернигов. губ. «Ведомостей», 1855, № 20, стр. 169, рукописей А. А. Потехни; см. стр. 610—611; У Чубинского, III. 445, 481; Головацкого, IV, 551—3 и др.).

Тип новогодней песни-просьбы заключает в себе требование обрядового подаяния. Реальная деталь обряда изображается в песенном тексте (получение обрядовой еды колядующими). Этот тип иногда встречается в форме самостоятельной песни и почти всегда входит в другие тексты как их составная часть.

Таусины, таусины!
 Кишки, лепешки,
 Свиные ножки,
 В печи сидели,
 На нас глядели,
 Каши захотели.
 Ты не режь, не ломай,
 Подай целый каравай,
 Кишку с лутышку,
 Краюшку с колбешку! ²²

Колядки-просьбы варьируются как а) песни, непосредственно требующие подаяния, б) песни, повествующие о приготовлении обрядовой еды, предназначенной для одаривания колядующих, и в) песни, рассказывающие о благополучии и удаче как результате подаяния. Самая просьба о подаянии при этом может иметь форму изложения ожидаемого или форму угрозы принести вред дому, если просьба не будет исполнена. Все три вида колядок-просьб, разумеется, могут сводиться воедино.

²¹ А. А. Потехня. Объяснение малорусских и сродных народных песен. II. Колядки и щедровки, стр. 609.

²² Текст публикуется впервые. Записан в 1940 г. в г. Звенигороде Московской обл. от уроженки Пензенской обл. Марии Ильиничны Симоновой М. П. Григорьевым, Н. Г. Ермиловой, В. И. Чичеровым.

Вариантами цитированной колядки-просьбы являются, например, следующие тексты:

- а. Таусень, баусень!
Кишки перепрели —
Все в печке сидели,
Все на нас глядели.
Кто не даст пирога —
Мы корову за рога ²³.
- б. Пышки, лепешки,
Поросячьи ножки,
В пече сидят,
На нас глядят,
Поесть хотят ²⁴.
- в. Коляда — моляда,
Посконна борода.
Дай свиную ножку,
С салом лепешку,
А не дашь кокурочки —
Нас. . . в проулочке,
А не дашь ватрушечки —
Обмараю все кадучечки,
А не дашь блинка —
Не родишь сына,
Родишь девушку Пелагеюшку
Звать Настасьюшку!
Подайте нам коляду! ²⁵

Колядка-величание и колядка-просьба связаны между собой единой целью новогоднего обрядового действия и соответствуют его основным

²³ П. В. Шейн. Великорусс. . . , т. I, в. 1, № 1044 (Оренбургск. губ.).

²⁴ П. М. Сухов. Несколько данных по народному календарю и о свадебных обычаях крестьян Саратовской губ. (Из записок крестьянина села Нижней Добрынки, Камышинского уезда. — «Этногр. обозрение», 1892, № 2—3, стр. 239).

²⁵ Г. К. Завойко. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губ. («Этногр. обозрение», 1914, № 3—4, стр. 143). — Пожелание родить сына характерно для восточнославянской обрядовой поэзии и встречается не только в колядках, но и в свадебных величаниях и в масленичных и других песнях. Ср., например, песню, певшуюся белорусами, живущими в Верейском р-не, Московской обл., на масленице при одаривании девок гостинцами молодухой:

Молодая молодица,
Выйди, выйди на улицу,
Вывесь мачку — родишь дочку,
Вывесь сыра — родишь сына.

(Записано 27/VIII — 1944 г. в д. Семенове от Анастасии Федоровны Глинкиной К. В. Архангельской и В. И. Чичеровым). В некоторых вариантах колядок-просьб мотив рождения сына приобретает самостоятельное значение и выдвигается на первый план. Так, например, в колядке, записанной в 1854 г. Орловым в с. Чапуринском Астраханской губ.:

Тауси, тауси,
Не звоните в большой колокол,
Не будите, не будите вы жену,
Жена в поле пришла,
Она сына родила,
Переменушку намела (Sic!),

.
Не морите под окном,
Подарите полотном,
На палички пирох
С рукавичку широк.
Вы несите, не трясите,
Давайте, не ломайте!

(Архив РГО, Астраханской губ., № 88) См.: Д. К. Зеленин. Описание..., в. I, стр. 97).

моментам; заклятию благополучия и приобщению к нему заклинающих. Естественным следствием указанной связи является контаминирование обоих типов колядок. Контаминация несколько изменяет композицию колядки, давая ей следующую характерную редакцию: а) приход коляды и поиски ее колядующими, б) характеристика хозяев (величанье), в) просьба о подаении. Такой текст встречается очень часто, наряду с указанными выше основными типами. Например, колядка-овсень из сб. Шейна «Великорусс. . .», № 1042 началом текста имеет традиционное: «Мы ходили-походили по свитым вечерам. . .»; далее: Алексеев двор «тыном отынен, кольцом обведен», во дворе шатер, хозяин, хозяйка, дети-месяц, солнце, звезды. Окончание текста:

Вы скажите, прикажите,
У ворот не держите.
Не дадите пирога —
Мы корову за рога,
Не дадите пышки —
Мы свинью за сиськи.
Со стола-то пирога,
Из ко́ника прасу́ка²⁶.

Просьба о подаении ставится на место прямого пожелания благополучия в доме (его заменяет изображение дома и его обитателей в величальной части колядки, как бы утверждающее наличие богатства, обилия, довольства, красоты жизни).

В данном тексте просьба о подаении принимает негативную форму угрозы; это отзвук того, что колядующие приходят не скромными просителями-нищими, а коллективом людей, совершающих магический обряд, который должен вызвать желаемое в грядущем. Активная роль колядующих исключала мотив смиренности и покорности перед восхваляемыми в колядках. Не просьба, а требование, перерастающее в угрозу навлечь беду, — частое явление в великорусских колядках²⁷.

²⁶ П. В. Шейн. Великорусс. . ., № 1042. Ко́ник — сундук; прасу́к — поросенок.

²⁷ Ср. тексты, содержащие угрозы колядующих в этнографических сборниках, статьях периодической печати, архивах. Подобные тексты еще сохраняются в памяти старшего поколения деревни, колядовавшего в дни своей молодости. Таков, например, текст колядки, записанной экспедицией Института этнографии АН СССР в Подольском р-не Московской области в 1947 г. (исполнялся в начале XX в.). Запись проведена З. Б. Предтеченской и В. И. Чичеровым в с. Покров от Марии Ивановны Семеновой (Синодальной), 74-х лет, родом из д. Овчинки того же р-на:

Уродилась коляда
Накануне рождества.
Мы ходили, мы гуляли
По калинову мосту.
Мы искали, мы искали
Государев дом,
Около дома железный тын.
На железному тыну
По тычиночке,
По тычиночке, по изюменке,
Светел месяц — Василий господин,
Красно солнышко — Александрушка,
Часты звездочки — малы детушки.
Подайте кусок пирога!
Не подадите кусок пирога —
Уведем корову за рога!

Дальнейшая разработка контаминированного текста идет по пути развертывания и детализации отдельных подробностей. При этом особо подчеркиваются мотивы благополучия и довольства в хозяйстве.

- а. Что ходила коляда
Накануне рожества,
Что искала коляда
Государева двора.
б. Государев двор
На семи верстах,
На восьми столбах.

(Дальше говорится о стаде быков и коров)

- Что к воде-то идут —
Все помыкивают,
От воды-то идут —
Все поигрывают.
в. На жернове пирог —
Подавай, не ломай,
На полице кошелек —
Подавай, не считай!²⁸

Цитированная колядка видоизменяет среднюю часть основного текста. Сжимая в данном случае описание терема, она вводит мотив идущего на водопой стада как символ изобилия в хозяйстве. Во многих колядках этот мотив дан детализированно. В колядке из д. Луцино Звенигородского района Московской области он построен в плане реализующегося пожелания хозяевам:

Дайте коровку
Мазану головку!
Уж ты ласточка,
Ты касаточка,
Ты не вей гнезда
Во чистом поле,
Ты завей гнездо
У Петра на дворе!
Дак дай ему бог
Полтораста коров,
Девяносто быков.
Они на реку идут,
Все помыкивают,
А с реки-то идут,
Все поигрывают!²⁹

Мотив «дай бог богатство», аналогичный заключению — пожеланию благополучия в колядках-величаниях, здесь вырастает из описания терема и довольства семьи. В условиях крестьянской земледельческой жизни он, естественно, варьируется как пожелание урожая, от богатств которого получают свое вознаграждение и колядующие. С этим связана и начальная просьба в цитированной колядке: «Дайте коровку, масляну головку». «Коровка» — обрядовое печенье, делаемое на рождество, изображало рогатый скот; по свидетельству сообщавших колядки, его нередко изготовляли старшие в семье. «Под рождество пекли коровки. Это бабушка делала. И дед помогал. Сделают коровку из теста — и рожки, и хвост, и все тут. Ну, и пекли в печке. Это была коляда накануне

²⁸ А. Ф. Коляда в Ярославской губернии. («Этногр. обозрение», 1905, № 4, стр. 119).

²⁹ Записано в июле 1944 г. О. А. Ганской и В. И. Чичеровым от Анны Ивановны Поляковой, 93-х лет. Колядка бытовала в Звенигородском р-не в 60—70-х годах XIX в. Ср. поверье о счастье, приносимом семье ласточкой, выющей гнездо под крышей дома.

рождества. . . Рано утром ребетёшки приходили, колядовали, им дедушка всегда коровки раздавал»³⁰.

Аналогичные свидетельства о печении «коровок» и раздаче их колядующим известны в специальной литературе вопроса. Например, Зернова сообщала об обрядах Дмитровского уезда: «Колядующие получают от религиозных хозяек лепешки и фигурки коров, испеченные из теста в это же утро. Верующие считают, что если хозяйка не подаст колядующим, то в хозяйстве на этот год не будет проку»³¹.

В связи с обрядовым изображением коровы из теста (мука, зерно, хлебное поле), просьбой дать ее колядующим и поверьями о зависящем от этого довольстве, становится понятным появление мотивов урожая, пожелания которого закономерно высказывались колядующими в начале года:

Дайте коровку
Маслену головку.
А дай бог тому,
Хто в эвтом дому.
Ему рожь густа,
Рожь ужиниста,
Ему с колосу осьмина,
Из зерна ему коврига,
Из полузерна пирог.
Наделил бы вас Господь
И житьем и бытьем
И богатством.
И создай вам Господь
Еще лучше того!³²

В ряде колядок изображаются самые работы в поле, обеспечивающие избыток и довольство:

Ой, авсень! Ой, коляда!
Дома ли хозяин?
Ево дома нету,
Он уехал в поле
Пашаницу сеять,
Сейся пашаница,
Колос колосистой,
Колос колосистой
Зерно зернисто!³³

Описываемые колядками красота двора и дома, обилие скота, богатство желанного урожая, уподобление хозяев солнцу, месяцу и звездам — образуют целостный комплекс пожеланий-заклятий, произносимых колядующими. Пожелания имеют две редакции: а) ожидаемого благополучия (так будет!) и б) изображения предреченного как исполнившегося (так уже есть!). И та и другая редакция являются проецированием будущего, но вторая из них воспринимается как более действенная, так как в ней желаемое изображено исполнившимся. Благополучие, обещаемое

³⁰ Сообщение М. И. Семеновой (Синодальной) из с. Покров Подольского р-на Московской обл. Записано 23/VII 1947 г. З. Б. Предтеченской и В. И. Чичеровым.

³¹ А. Б. З е р н о в а. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае («Советская этнография», 1932, № 3, стр. 17).

³² П. В. Ш е й н. Великорус. . . , № 1032. См. также № 1040: «Уехали в поле пшеничку сеять, дай им бог из полузерна пирог»; № 1041: «Уж дай тебе бог, зароди тебе господь, чтобы рожь родилась, на гумно свалилась!».

³³ Песни русского народа. Общедоступное издание песенной комиссии РГО, в. II. М., 1902, стр. 6, № 2. Записано в Рязанской губ.

песню, обусловлено доброжелательными взаимоотношениями колядующих и хозяев (прославление хозяев и одаривание колядующих) Связанные единством сельского коллектива прославляющие и прославляемые под новый год играют разную роль, определившуюся традицией верований и магических действий: первые (колядующие), выразители активной силы в определении будущего, диктуют свою волю, облекаясь силой власти над окружающим миром, нарушают ярко выраженное в феодальном, а позднее в капиталистическом обществе классовое расслоение и зависимость, заставляя всех, к кому они приходят, каково бы ни было социальное положение хозяев дома, совершать обряд одаривания; вторые (т. е. прославляемые) становятся в зависимость от первых, подчиняются предъявляемым требованиям. В области обрядов и суеверий, живших еще в XIX—XX вв., таким образом сохранились пережитки древних религиозных воззрений и социально-бытовых отношений. Русская колядовая поэзия, отражая активную волю людей, совершавших новогодние обряды и заклятья, естественно, выразила категоричность требования подаяния и вместе с ним включила элементы угрозы³⁴.

Не дадите пирожка —
Мы коровку за рожка,
Не дадите вы тишечки —
Мы свинку за височки,
Не дадите вы блинка —
Мы хозяину пинка³⁵.

Традиция категоричности требования, генетически связанная с магией слова, особенно важного в ответственные моменты начала того или другого периода времени, сохранялась и развивалась в более позднее время уже вне связи с верованиями, всецело на основе бытовых взаимоотношений и устанавливающегося в XIX—XX вв. отношения к колядованию как к развлечению, увеселению. Но появление нового отношения к обряду не помешало сохранить в «негативных» колядках пожеланий, противоположных обычным: разорения, позора, несчастий, смерти и т. п. «Негативная» колядка, вызванная неполучением подаяния или малым количеством его, предостерегает:

На новый год —
Осиновый гроб,
Кол да могилу,
Ободраву кобылу!³⁶

Русские «негативные» колядки имеют форму или пожелания несчастья в текущем году (как приведенная выше), или форму угрозы насильно что-либо взять, нанести ущерб в крестьянском хозяйстве:

Давайте пирога!
Кто не даст пирога —
Сведем корову за рога!

³⁴ Сказанное заставляет отвергнуть встречаемые в литературе утверждения, будто «негативные» колядки и «колядки-ругательства» явились как результат разложения обряда в новое время.

³⁵ А. Л я д о в. Сборник русских песен. М., Музгиз, 1933, № 3. (Текст взят из материалов песенной экспедиции 1895 г. из Рязанской губ. Данковского уезда, д. Гремячка. Записано Некрасовым и Истоминным).

³⁶ Г. К. З а в о й к о. Верования, обряды и обычаи великорусов Владимирской губернии. («Этногр. обозрение», 1914, № 3—4, стр. 145).

или:

Дайте нам ломоть пирога
 Во все коровии рога.
 Не дадите лепешки —
 Закидаем все окошки.
 Не дадите пирога —
 Закидаем ворота! ³⁷

Колядки, включающие угрозу причинить вред хозяйству, находят обоснование в некоторых новогодних обрядах, известных у всех славян и у румын. Сводка таких обрядов была дана в специальной статье П. Карамана, опубликованной в 1938 г.³⁸ Караман выделил 10 группок обрядов, наносящих вред: совершающие обряды 1) уносят ворота дома (прячут их в отдаленном месте, воруют их, бросают в реку, разбивают в куски, сжигают), 2) разрушают палисадник (забор) двора, 3) мажут навозом ворота или забор, 4) крадут повозку со двора, 5) бьют стекла окон, 6) бьют горшки, 7) уводят скот или уносят птицу и прячут их, 8) уносят какую-нибудь вещь или часть ее, 9) позорят очаг сверху из трубы, 10) бьют собак (охранителей дома), заставляют их лаять.

Каждое из этих действий, наносящих ущерб в дни начала года, якобы предопределяя тем несчастья всего года, воспринималось угрозой бед и горестей, приходящих в семейную общину в результате разрушения ограды дома (ср. ломанье забора, уничтожение ворот), потери из дома или со двора вещей, скота, птицы, позоренья очага и т. п.

П. Караман справедливо указывал, что все перечисленные им обряды не совершаются одновременно. Но в разных сочетаниях они известны почти у всех народов юго-восточной Европы.

Русские колядки-угрозы включаются в этот цикл обрядов и находят подтверждение в широко распространенных «шутках» молодежи, гуляющей в ночь под новогодние праздники.

«Самой излюбленной шалостью деревенской молодежи, — писал Максимов, характеризую святки, — следует признать заваливание ворот и дверей изб всяким деревенским хламом: дровами, бревнами, сохами, боровами и пр.»³⁹ Об этом же свидетельствуют материалы из архива РГО⁴⁰ и публикации в периодической печати⁴¹.

³⁷ П. В. Шейн. Великорусс. . . , № 1039, № 1038.

³⁸ Сравнительный материал о колядках, навлекающих несчастье, см. в статье П. Карамана «*Descolindatul dans le Sud-Est Europeun*». У юго-восточных славян и у румын П. Караман находит специальный тип колядки, призывающей несчастье (у русских он его не обнаруживает). У румын такое колядование называется «*descolindatul*», или «*descolendares*». Формулы этих колядок, по определению П. Карамана, разбиваются на категории: 1. Формулы, вызывающие несчастье (наиболее многочисленные), 2. Формулы, оскорбляющие, порочащие семью, 3. Формулы, исходящие из этнических и религиозных антипатий, 4. Формулы угрозы, 5. Формулы юмористические (народные колядки). Соответственно намеченным типам «*descolendares*» указываются обряды, наносящие ущерб семье и хозяйству. П. Караман дает также еще одну классификацию «*descolendares*»: 1) пожелание несчастья в будущем, 2) сообщение о призываемом несчастье как совершившемся факте, 3) брань — а) касается будущего, б) относится к настоящему, 4) комбинированный из типов 1, 2 и 3. (См. в кн. — «Сборник на IV конгресс на славянскитѣ географи и этнографи въ София, 1936». София — Sofia, 1938, стр. 321—327).

³⁹ С. В. Максимов. Неведомая, нечистая и крестная сила, стр. 309.

⁴⁰ См., например, корреспонденцию из б. Вологодской губ., Кадниковск. уезда (Д. К. Зеленин. Описание. . . , в. I, стр. 251—252).

⁴¹ См., например: Дилакторский. Святочные шалости в Пельшемской волости, Кадниковского уезда («Этногр. обозрение», 1898, № 4, стр. 134).

Широко распространено было обливание очага из трубы или же затыкание трубы сеном, которое обливали водой и забрасывали снегом⁴². Покража повозок и хозяйственных вещей со двора в новогоднюю ночь также была обычным явлением. Вещи эти или прятались или же их складывали в кучу, перепутывая при этом, где-либо за деревней⁴³. Нередко новогодняя ночь избиралась также как время, удобное для опозоривания чести семьи: «Если. . . женихи-шалуны хотят кого опозорить, то обыкновенно окна и ворота избы густо замазываются оттаянным навозом»⁴⁴.

Эти и подобные им действия, некогда предрекавшие дому несчастья, в русской деревне XIX в. перешли в категорию забав, развлечений, потерявших магический смысл; но их форма жестокой шутки, грубый и дикий характер, не имеющий ничего общего с нормами морали и этики повседневной жизни трудового народа, свидетельствует о сохранении в русском новогоднем обряде XIX в. пережитков древних культовых элементов, тормозивших развитие культуры.

Обряды, первоначально направлявшиеся к разрешению благополучия, сливались с колядками-угрозами, образуя «негативную» форму новогодних действий. Она была менее значительна, менее существенна, чем основной тип обряда, призывающий в семейную общину счастье, довольство, богатство, удачу.

Тема благополучия в большой семье и ее хозяйстве, обеспечиваемого или разрушаемого колядующими, явственно звучит в среднерусских новогодних песнях-пожеланиях. У русских, у других славянских народов, как и у румын, таким образом, совпадает целевая установка новогодних песен. Спецификой русской колядки является то, что она имеет обобщенный вид, тогда как у большинства других народов колядки характеризуются дробностью, выделением отдельных лиц, к которым колядующие обращаются; самое пожелание в них ориентировано не на большую семью, возглавляемую самовластным главой дома (ср. «Дай боже тому, кто в этом дому»), а на семейную общину, состоящую из людей, еще не подчиненных полностью власти старшего в роде.

В колядовании, обусловливаемом семейной общиной типа задруги, обобщающая колядка служит введением в обряд. Она исполняется на дворе или под окнами и содержит оповещение о приходе колядующих, просьбу о позволении колядовать, просьбу пустить в дом. В колядке восхваляется богатство дома, иногда вводятся христианско-легендарные мотивы (ср. у украинцев и румын мотив рождения Христа).

Войдя в дом, колядующие переходят собственно к величаниям-пожеланиям, начиная их с обращения к хозяину дома. В этих более всего распространенных колядках говорится о хорошем урожае, обилии скота, плодovitости, денежном богатстве и прочем. Иногда утверждается, что бог (дева Мария, или святые) посетили дом и благословили его.

Следом за хозяином славят хозяйку (колядки менее многочисленные; П. Караман⁴⁵ считает их возникшими позднее колядок главе дома и не характерными для древних форм обряда). Один из основных мотивов

⁴² См. ту же заметку Дилакторского, кн. Максимова, ст. А. Д. Неуступова «Святоточные обычаи в Кадниковском уезде». («Изв. арх. об-ва изуч. русск. севера», 1913, № 1, стр. 25) и др. работы.

⁴³ См., например: А. Ш у с т и к о в. Троищина, стр. 113; Г. К. З а в о й к о. Верования, обряды и обычаи великорусов Владимирской губернии («Этногр. обозрение», 1914, № 3—4, стр. 146—147), указ. статью А. Д. Неуступова и др.

⁴⁴ См., например, «Святоточные шалости. . .» Дилакторского, стр. 135.

⁴⁵ См. P. C a r a m a n. Obrzed koledowania u Slowian i u Rumunów. Studium porównawcze. Prace Komisyj etnograficznej. № 14, Krakow, 1933.

этой группы колядок — мотив верности жены, охраняющей мужа от неприятностей. Часто встречается изображение радости жены при получении подарков от мужа и указание на ее благочестивость.

Особые, различные по характеру и многочисленные колядки поются холостым. Эта группа характеризуется эротически-любовными и богатырско-воинскими мотивами; дается в них также изображение хозяйственной деятельности. Колядки рисуют идеал жениха, отличающегося красотой и героичностью.

Параллельны колядкам для холостых колядки, прославляющие девушек. Также содержат изображение работы по хозяйству и мотивы эротического характера, они чаще всего касаются девичьей красоты, одежды и украшений. (Интересно отметить мнение П. Карамана, что колядки, изображающие девушку, в южных районах расселения славян более фантастичны в описании роскоши и идеальности свойств, чем на севере, где они приближаются к действительности.)

Особые колядки поются новобрачным (у румын, помимо того, обрученными); в этих колядках воспеваются радости супружеской жизни; ряд мотивов совпадает с мотивами колядок холостым и девушкам. С колядками парню и девушке связаны по своим мотивам колядки вдове и вдовцу, если они молоды. Если же они пожилые, в них разрабатывается религиозно-апокрифические мотивы и мотивы супружеской верности. Близки по религиозным мотивам колядкам о старых вдовах и вдовцах колядки старикам вообще; помимо того, в них разрабатываются мотивы высоко морального поведения человека и изображены идеалы спокойной жизни. Колядки поются также ребенку (даже новорожденному). Для них типичны христианско-религиозные мотивы, изображение богородицы.

Помимо того, существуют особые колядки для священника, ксендза (румынские и болгарские колядки нередко прославляют его ученость, набожность; украинские колядки этого типа связаны с церковными легендами и обрядами); для путников (у болгар описывается путь в святые земли); для пастухов (с мотивами производственными, религиозно-апокрифическими и богатырско-героическими); для рыбаков (с мотивами производственными и религиозно-апокрифическими); для купцов, торговцев, корчмарей (с мотивами пожелания богатства преимущественно румынские, украинские и болгарские колядки); для рекрутов и солдат (с мотивами воинскими и бытовыми); для человека на чужбине; для умерших (с мотивами совершенных при жизни благих дел, благочестивой кончины и райской жизни)⁴⁶.

Такая дробность и индивидуализация колядок может быть объяснена как отражение в новогодних обрядах и обрядовой поэзии некоторых особенностей родового строя народов, создавших их. В великорусских колядках средней России и Поволжья дробность и индивидуализация почти полностью отсутствуют. Они имеют значение обобщающих произведений, распространяемых на всю семью, которая осознается в аграрных обрядах этого типа как неделимая единица, представляемая главой ее.

Дробность величальных песен в русском фольклоре не характерна для фольклора, сопровождавшего трудовые процессы в дореволюционной деревне, но она выявляется как характерная черта в семейной обрядности, ставящей и разрабатывающей проблемы роли и взаимоотношений отдель-

⁴⁶ Подробный разбор колядок перечисленных типов см. в исследовании П. Карамана «Obrzed koledowania u Słowian i u Rumunów. . .», 1933.

ных членов семьи ⁴⁷. Так, в противоположность величаниям великорусского календарного аграрного цикла, индивидуализируются свадебные величания, обращаемые по ходу самого обряда к отдельным участникам «княжого стола». Индивидуализированные свадебные величания, бытуя в той же среде, в которой живут и колядки, оказывают некоторое воздействие на новогоднюю поэзию, однако, не сливаясь с ней в *среднерусских обрядовых циклах*. Основой для взаимодействия семейной и календарной поэзии служит единая тема брачного союза, по-разному разрабатываемая, но значительная и характерная также для аграрной магии (ср. обряды воздействия на плодородие земли брачной связью).

В среднерусских колядках мотивы брака нередко соединены с традиционным изображением терема, символически окруженного кольцом-тыном; свадьба проводится по определению главы семьи:

Ему пива варить,
Ему сына женить.
Сын-то Павел
Светлый месяц. . .

и далее — традиционное солнце и звезды хозяйского терема ⁴⁸.

Мотив женитьбы сына иногда разрабатывается с включением имени предполагаемой невесты. По свидетельству середины прошлого века из с. Шиморского Меленковского уезда Владимирской губернии девки под новый год пророчили невесту в дом, за что от старшей хозяйки и получали дары.

«Хозяйка дома, где есть жених, нечет несколько десятков лепешек (пшеничные или ржаные). При наступлении последнего вечера в старом году девки, разряженные, замаскированные под окном каждого жениха, толпами поют песни:

У Макара на дворе
Стоят сорок коней,
Таусень! Таусень!
Стоят сорок коней ⁴⁹.
Ему в Москву ехать,
Ему солод закупать ⁵⁰,
Ему пиво варить,
Ему сына женить,
Ему сына женить Иванушку,
Ему брат ли, не брат
Авдотью Васильевну.

Приветливая хозяйка с решетом, наполненным лепешками, спешит к девушкам и дарит им за то, что назначили сыну ее невесту по сердцу» ⁵¹.

Характерно, что эта вариация обряда происходила под окнами избы жениха, в которую должна была вступить после свадьбы молодуха, становившаяся собственностью семьи свекра, последний и решал вопрос — быть или не быть свадьбе. Колядка говорит об ожидаемом в семье собы-

⁴⁷ Индивидуализация величаний на свадьбе в ее редакциях средневековья и более поздних обусловлена значением свадебного обряда как обряда семейного, а не аграрно-производственного.

⁴⁸ П. В. Шейн. Великорусс. . . , № 1037.

⁴⁹ Припев с повторением последней строчки куплета повторяется после каждых двух строк.

⁵⁰ Мотив поездки хозяина за покупками для дома и домашних является частной вариацией колядки-величания (двор тыном обнесен, в доме изобилие, хозяин-месяц и т. д.).

⁵¹ Архив РГО, № 67. (По «Описанию. . .» Д. К. Зеленина, в. I, стр. 186).

тии, но не о личных переживаниях и судьбах вступающих в брак (именно последнее характерно для поэзии свадебного обряда. Ср. причеты и песни).

С тем же мотивом семьи — дома — терема — двора (исходя из него и подчиняясь ему) в колядки включаются темы лирических и хороводных песен, символически изображающие сватовство:

Как и Петрин-то двор
 Весь тыном обтынен,
 Весь садом обсажен.
 В середи его двора
 Стояла там сосна,
 На соспе-то павá.
 Павá перья ронит.
 Кому эти перья,
 Кому собирать будет?
 Эти перья подбирать
 Лизавет Андреевной. . .⁵²

Аналогичный мотив собиранья перьев птицы во дворе терема-дома, иногда развитый и сопровождаемый подробностями (например, из перьев делается подушка, на подушку муж и жена ложатся спать) встречается в ряде колядок среднерусского типа⁵³.

Отношение этого мотива к свадебной символике было выяснено еще Потебней. «В распространенной хороводной песне,— писал Потебня,—

Как по морю, морю синему
 Плыла лебедь со лебедками

. . . сравнение (лебедь=девица, сокол=молодец) представлено в виде исторической последовательности таким образом, что когда сокол

Ушиб-убил лебедь белую,
 Он кровь точил во сыру землю,
 . . . Разнес перья по чисту полю,

то девица «брала перья милу дружку на подушечку». Затем — «Где ни взялся (вар.: мимо ехал) добрый молодец» и пр. Под влиянием мотива «чава гнала, перья збирала» подобная песня изменилась таким образом:

На горе, горе, на крутой горе
 Стоит сырой дуб, сыр-зелен-кудряв,
 А на том дубе сиз орел сидит,
 Он дерет паву, паву рябую;
 Он пустил руду по сыру дубу,
 Пустил перушки по дубровушке,
 Он подбил пушок под крут бережок.
 А кому пушок подбирать будет?
 Подбирать пушок красной девушке (№№)
 . . . Шить перинушки. . . узголовица

Далее — весняночный мотив (ср. Объясн. мр. п. 1, 138—44, 177—8):

Когда бы я знала, млада, ведала,
 Что пойду замуж я за младова. . .
 Я б в перины перья да прибавила и пр.

(за старого — наоборот)»⁵⁴.

⁵² А. Л я д о в. Сборник русских песен, № 3. (Текст взят из материалов песенной экспедиции 1895 г. Запись И. В. Некрасова и Ф. М. Истомина в д. Гремячка Данковского уезда Рязанской губ.).

⁵³ Ср., например, в статье П. М. Сухова «Несколько данных по народному календарю. . .», стр. 239 — «Мы ходили, мы гуляли. . .».

⁵⁴ А. А. П о т е б н я. Объяснения малорусских и сродных народных песен, II. Колядки и шедровки, стр. 551—552.

Осложнение текстов среднерусских новогодних песен мотивами песен тематически смежных не нарушало основной направленности овсенеи. Тексты творчески варьировались, сохраняя в то же время особенности старого овсеневого типа. Для XIX—начала XX в. не может идти речь о консервации и стабильности среднерусской колядовой поэзии; но также нет оснований для утверждений, что в это время происходили качественные изменения в ней, или что появлялась дробность и специализация колядок. Только иногда песни, тематически сходные с типом новогодних величаний темой терема-двора, становились колядками (например, свадебные величания или песни-просьбы). Это не было массовым явлением. Свадебные и лирические песни при этом приобретали обобщенность колядок и подчеркивали обязательность обрядовых подаваний. При перенесении текстов свадебных величаний в святочный обрядовый цикл они сочетаются с колядками-просьбами, приобретая, таким образом, традиционную форму новогодней поэзии.

Как у месяца золоты рога,
 Как у солнышка лучи ясные,
 У Ильи-то же у Василича кудри русые,
 Но плечам-то кудри рассыпаются,
 Серебром кудри рассыпаются.
 Уж ты, тетушка, подай, ты, лебедушка, подай,
 Ты подай-ко пирог, с рукавичку широк,
 Подавай, не ломай, ты начинку не терй
 Тетка, подай пирог! ⁵⁵

Величанье парня (в свадебных песнях — холостого на пиру после венчанья) и непоследовательное в отношении к нему требование у «тетки» пирога свидетельствует об изменении величальных мотивов в условиях колядования. Пение песни имеет задачей в данном случае не восхваление «Ильи Васильевича» (которого, кстати, и нет в доме, куда пришли колядующие), а выполнение обязанности что-либо спеть для получения обрядового новогоднего пирога (вар.: лепешки, коровки и т. п.).

В том же значении предстают и другие песни, неколядовые в своей основе. К. Завойко, например, записал во Владимирской губернии текст, в котором также резко отделяется первая часть (лирическая песнь) от второй (песни-просьбы):

Из-под углышка водичка разливается,
 А Григорий на коне-то разъезжается,
 Красным девчонкам выхваляется.
 Пора дрова рубить, нам сына женить.
 Уж ты, тетушка, ты, Марья,
 Не мори нас под окном!
 Не мори нас под окном,
 Подари нас серебром! ⁵⁶

Колядовыми песнями становились также игровые, хороводные, исполняемые обычно на гулянках и посиделках. Как и свадебные, они подвер-

⁵⁵ И. В. Некрасов. 50 песен русского народа для мужского хора из собранных И. В. Некрасовым и Ф. И. Покровским в 1901 г. в Нижегородской губ. Соч. литер. Е., М., 1903, стр. 18, № 12. (Ср. в кн. И. Снегирева «Русские простонародные праздники. . .», стр. 113, № 3).

⁵⁶ К. Завойко. Верования, обряды и обычаи великорусов Владимирской губернии. («Этногр. обозрение», 1914, № 3—4, стр. 145). Ср. также песню «Летел-летел сокол. . .» из этой же работы (стр. 146), «Таусеньки, таусень» из указанного сб. И. В. Некрасова «50 песен русского народа для мужского хора из собранных И. В. Некрасовым и Ф. И. Покровским в 1901 г. в Нижегородской губ.» (стр. 16, № 10) и некоторые другие тексты в статьях и сборниках, публикующих колядки.

гались переработке. В святочных переработках игровых и хороводных песен снимаются изобразительные моменты; текст не иллюстрируется ни движением, ни танцем. С уничтожением изобразительных моментов в хороводах и игровых действиях появляется бóльшая свобода в варьировании текста, изменении образов и даже устойчивых словесных формул. Песенной экспедицией РГО 1895 г., например, в с. Слаур Касимовского уезда Рязанской губернии был записан овсеневый вариант «заюшки». Начало его использует традиционный образ «зайньки» — песни-игры, так часто исполнявшейся на святочных посиделках.

Авсень! Авсень! Уж ты, заюшко!
 Авсень! Авсень! Уж ты, серенькой!
 Авсень! Авсень! По пожарищу скакал!
 Авсень! Авсень! Рожки-ножки припалил!
 Авсень! Авсень! Припади к земле!
 Авсень! Авсень! Ты послушай-но!

Дальнейшее развитие текста отходит от цикла «заинек»; следующие четыре строки («Что на небе стучит? Медведицу ведут. Рогатина тупа. Матрена, разбой!») могут вызвать ассоциации с произведениями на тему о медвежьей охоте. От них «овсень» переходит к традиционному образу колядок — богатому двору («Посередь Москвы ворота красны, столбы точеные, позолоченные. . .») и к просьбе обрядового подаянья⁵⁷.

Образ первой песни — «зайнька» — только начинает колядку, не вливаясь в нее органически, оставаясь случайным привнесением в новогоднюю, заклинующую благополучие песнь. Но это случайное привнесение образа «заюшки» в то же время должно быть признано имеющим свои основания. Мотивировку объединения этой игровой песни с колядкой дает включение «зайньки» в цикл зимних вечериночных песен (поющихя также и в период новолетия — от 24/ХІІ по 6/І, — т. е. исполняемых в те же дни, что и колядки)⁵⁸.

Рассмотрение двух видов среднерусских овсеневых песен (величання

⁵⁷ И. В. Некрасов. 50 песен русского народа. Соч., литера Г., М., 1903, стр. 10—11, № 2.

⁵⁸ Особо следует остановиться на разборе известной колядки «За рекой за быстрой», напечатанной И. Снегиревым в «Русских престопадных праздниках. . .», в. II, стр. 68—69, № 4. Этот текст издавна привлекал внимание исследователей необычностью содержания: горят огни, сидят люди, кипит котел, рядом стоит козел, старик хочет резать козла — «брата Иванушку», козел не может выпрыгнуть. В основе текста лежит украинская колядка, напечатанная впервые Ив. Срезневским в статье «Славянская мифология» («Украинский вестник», 1817, апрель, стр. 19—20); текст в этой работе оканчивается указанием на старика, точащего нож, и козла, стоящего рядом. В этой же редакции текст был перепечатан И. Снегиревым в выпуске первом «Русских престопадных праздников. . .» (стр. 103). Во втором выпуске этот текст был напечатан с упомянутым окончанием. Многие исследователи (Ф. И. Буслаев и др.), следуя за Снегиревым, видели в этой колядке изображение новогоднего жертвоприношения и считали ее отзвуком «языческого периода славян». Это мнение, как обнаруживается при сравнительном разборе текстов колядок, ошибочно. Колядка из работы Снегирева двухчастна. В первой части говорится о новогодних кострах, вошедших устойчивым элементом в святочную обрядность (*изображается в колядке один из моментов обряда*). Вторая часть — заимствование из сказки (почти дословное повторение стихотворной вставки-песни из сказки «Братец Иванушка и сестрица Аленушка») является присоединением к новогодней песне. Не лишено вероятия предположение, что это заимствование из сказки было сделано самим Снегиревым, настолько необычна в данном случае контаминация новогодней песни и сказочного эпоса. В подтверждение сказанного приводим параллельные тексты, свидетельствующие о том, что в колядках действительно встречается мотив костра и что мотив заклипания козла сомнителен по своему положению в этом типе песен. (См. продолжение сноски на след. странице.)

и просьбы) в их чистых и смешанных редакциях показывает, что они сохранили обобщенность песен-заклинаний, первоначально являвшихся магическим действием, совершаемым коллективом, действием, направленным к определению судеб семейной общины. Коллективно-производственный характер новогодней обрядности и поэзии обуславливает основные образы колядок, прежде всего образ реально существующей большой семьи: дома-терема и двора, наполненных богатствами; во главе дома стоит хозяин — он же глава семьи, властвующий над своими чадами и домочадцами, владеющий стадами, богатым урожаем и многим другим, о чем мечтал человек, непрерывно борясь с нуждой и тяготами жизни. Русские колядки образ «большого дома» сохраняют основным, ведущим, в то время как другие народы, не потерявшие колядовую поэзию, затемняют этот образ новообразованиями, разными другими образами, нередко религиозно-христианского или апокрифического происхождения. У украинцев (отчасти белорусов), южных славян, румын и, в известной мере, у западных славян, — как это достаточно ясно раскрывается из сводов текстов, данных Веселовским, Потемной и в новейшем исследовании Карамана, — новые заимствования из устной поэзии и книги возобладали над древнейшими элементами колядок; русские же колядки все-нового типа, как свидетельствует разобранный выше материал, подчиняют старому образу более поздние контаминируемые детали текстов, привле-

П. В. Шейн. Велико-
русс. . . , № 1046

И. М. Снегирев. Рус-
ские простонародные празд-
ники. . . , в. II, № 4

Д. Н. Садовников.
Сказки и предания Самар-
ского края. СПб., 1884, № 65
(текст сказки записан позд-
нее опубликования труда
Снегирева, но архаичен в
стихотворной части; см. стр.
221).

Уродилась коляда
Накануне рождества.
За горою за крутою } 2 р.
За рекою за быстрою }
Стоят леса дремучие.
Во тех лесах огни горят,
Огни горят пылающие.
(?! — В. Ч.)
Вокруг огней люди стоят.
Люди стоят, колядуют.

За рекою за быстрою,
Ой, колиодка!
Леса стоят дремучие,
Во тех лесах огни горят,
Огни горят великие.
Вокруг огней скáмьи стоят
Скáмьи стоят дубовые.
На тех скáмьях добры мо-
лодцы,
Добры молодцы, красны де-
вицы,
Поют песни колиодушки.
В середине их старик сидит,
Он точит свой булатный
нож.

Котел кипит горячий,
Возле котла козел стоит,
Хотят козла зарезати.
Ты, братец Иванушка,
Ты выди, ты выпрыгни!
Я рад бы выпрыгнул,
Горюч камень к котлу тя-
нет,
Желты пески сердце высо-
сали.

Ой, колиодка! Ой, колиодка!

Ой, коляда, коляда!
Ты бываешь, коляда!
Накануне рождества.

Сестрица Ан-нушка-а!
А выдь, а вы-гля-ни-и!
Меня, козла, колоть хотят
Точат ножи булатные,
Кипят котлы немецкие,
А братец мой, Ванюшка,
Я рада бы выглянула,
Горючь камень ко дну тя-
нет,
Люты змеи сердца сосут!

каемые в колядовый цикл песен или по сходству мотивов (ср., например, величальные, хороводные, лирические песни), или по смежности их временного исполнения (ср., например, переход в колядки мотивов из зимних игровых и посиделочных песен).

Среднерусские колядки не застывали в раз и навсегда созданных формах; но особенности их развития были таковы, что они получили приоритет по своей близости к древнейшей обрядовой поэзии нового года перед колядками других славянских и неславянских народов. Высказанное положение касается основного *овсеневого* типа колядок. Наряду с ним в русском фольклоре существовал и другой тип новогодних поздравительных песен, представлявших собой новообразование, которое может быть определено как использование колядующими во время обряда поздравления с новым годом ч рожеством необрядовых песен. Отголоском обряда колядования в таких песнях обычно являются только первые две или даже одна строка («Пришла коляда. . .») и заключительная просьба о подавании. Основной текст безразличен к обрядности. По существу здесь имеет место механическое (а не органическое, как в овсенях) соединение необрядовой и обрядовой (точнее: колядки-просьбы) песни. Почти все, известные по записям, колядки этого рода имеют вопросно-ответную форму.

Вопросно-ответная форма песен варьирует один из древнейших видов обрядовой поэзии — вид загадок, распространенный не только у земледельческих, но и у скотоводческих и охотничьих народов⁵⁹. Может быть, некогда и среди песен русской новогодней обрядности существовали подобные песни-загадки. Они не дошли до нас, но полузабытые традиции вопросно-ответной обрядовой песни могли притянуть в святочный цикл произведения, имеющие ту же форму (варьирующую загадку), но не связываемые своим содержанием с обрядом.

«Овсенки», «безразличные» к содержанию обряда, представляют собой обычно цепь вопросов, формально привязываемых к даваемым ответам. Типичные образцы таких новогодних песен следующие:

1. Иван большой
Купил горшок.
2. На что горшок?
— Кашу варить.
3. На что кашу?
— Детей кормить. . . и т. д.⁶⁰

⁵⁹ Свод славянских песен, варьирующих тему загадок и часто входящих в обряды зимы и весны-лета, дан в главе «Загадки» кн. А. А. Потебни («Объяснение малорусских и сродных народных песен», II. Колядки и щедровки, стр. 575—594).

⁶⁰ Запись В. И. Чичерова в Загорске от А. Я. Табаковой в 1946 г.; колядка бытовала на грани XIX—XX вв. Ср. в статье А. Б. Зерновой «Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае», стр. 17. Текст, записанный в Дмитровском уезде в 1850 г. и опубликованный проф. Д. Зелениным в в. II, стр. 712 «Описания рукописей ученого архива РГО», ни разу во время работ обнаружен не был:

Коляда молода
У Иванова двора,
У Ирины у большой
Купила горшок —
Кутью варить, жену кормить,
Чтоб детей родить,
А им пашню пахать,
Переложки сломать.
«Подай пирога».

1. Где была?
— Коней пасла.
2. А где кони?
— За воротами.
3. А где ворота?
— Водой снесло. . . и т. д.⁶¹

Цитированные тексты по их характеру близки записанной А. Б. Зерновой в 1928 г. в Дмитровском уезде Московской области песне, поющей на рождество: «Луга за лугой». Академик Ю. М. Соколов в связи с этой записью высказал предположение, что данный текст имеет непосредственное отношение к обряду кликанья «плуги», упоминаемому грамотами XVII в.

«В 1928 г., — писал Соколов, — А. Б. Зернова записала песню в Дмитровском уезде, сопровождающую «кликанье плуги» на рождество (причем смысл песни и обряда настолько утерян, что слово «плуга» заменено бессмысленным словом «луга»)

Луга за лугой. Друга за другой.
Огни горят, вары кипят.
На что вары кипят? — Косу клепать.
На что косу? — Траву косить.
На что траву? — Коров кормить.
На что кормить? — Молоко доить.
На что молоко? — Свиной поить.
На что поить? — Горы рыть.
На что горы рыть? — Хлеб сеять.
Коровка, коровка, масляна головка,
Она в окошечко глядит, в подворотню шмырк»⁶².

Этот текст, воспринятый как открытие кликанья плуги, по существу не был новостью в этнографической литературе. Без первой строки, не связанной со следующими, он записывался и публиковался и ранее. Известен, например, вариант (и более полный) из Владимирской губернии. Так же, как и в варианте Дмитровского края, в нем начало песни и основной текст ее логически не связаны. Начало текста традиционно:

Коляда-коляда
За рекою огонь. . .

Тема огня, встречающаяся и в овсеневах колядках, в данном тексте порождает вопрос: «Зачем огонь?» Логика обряда заставляет ожидать в ответе объяснение зажиганию костров, указания на то, что рождество наступило, пришел новый год и т. д. Ничего подобного нет в тексте данной колядки. Ответ неожиданен. Огни за рекой нужны, чтобы

Сено косить.
Зачем сено косить?
— Коров кормить.

Приведенный по архиву РГО вариант отличается отсутствием вопросно-ответной формы, обязательной для этой колядки (в Моск. обл. в 1946—47 гг. было записано 10 вариантов ее, все в вопросно-ответной форме; см. архив Института этнографии АН СССР). «Кутья» этого текста, заменяющая «кашу» — также особенность данного варианта. Предполагаю, что цитированный вариант Дмитровского уезда — редкое для этого типа переосмысление необрядовой песни, применительно к обряду.

⁶¹ Г. К. З а в о й к о. Верования, обряды и обычаи великорусов Владимирской губ. («Этногр. обозрение», 1914, № 3—4, стр. 146).

⁶² Ю. М. С о к о л о в. Русский фольклор. М., Учпедгиз, 1938, стр. 143.

Зачем коров кормить?

— Молоко доить. . . и т. д.,

молоко нужно для ребятишек, ребятишки для сбора грибов⁶³.

То же в другой колядке, начинающейся словами: «Коледа-маледа, вскочил козел. . .». Образ козла в колядках, естественно, ассоциируется со святочными играми, ряжением, хождением с козой. В этой колядке подобные ассоциации невозможны. Козел в ней скачет на барский двор, чтобы просить бруска, брусок нужен точить косу, коса — косить сено, сено — кормить лошадь, лошадь — возить дрова, дрова — топить избу⁶⁴.

Разночтения в отдельных вопросах и ответах, приведенных колядок и предполагаемой «пруги» не снимают положения об их общности. Совпадает не только ряд вопросов и ответов, но и самая композиция песни, в которой собственно к обряду относится зачин и концовка, основная же часть с обрядом не связана. При таком положении с основной частью текста пруги и рассматриваемого разряда колядок естественной необходимостью делается установление истоков интересующих текстов. Обычно необрядовый текст в обряд переносится той категорией исполнителей, для которой он типичен, в репертуаре которой он популярен. При обрядовом исполнении необрядовой песни необходимо, следовательно, обратить внимание на то, кто исполняет данное произведение.

Колядки, состоящие из вопросов и ответов, как правило, исполнялись детьми, реже подростками и только в отдельных случаях, — как можно заключить по свидетельству информаторов и отчасти собирателей, взрослыми парнями и девушками. Зернова после указания, что «поутра рождства» ходили «козла петь», «в рождество луг кликают», сообщила: «В колядовании принимали участие ребята школьного возраста, которых заставляли принимать участие в «христославлении» верующие родители»⁶⁵. Это свидетельство представляет интерес для понимания истоков и колядки о козле, являющемся за точилом и косой, и предполагаемой «пруги».

Крестьянин П. М. Сухов, опубликовавший свои наблюдения над обрядностью в статье «Несколько данных по народному календарю и о свадебных обычаях крестьян Саратовской губернии», сообщал:

«Как только солнце приближается к закату, накануне нового года в нашем селе собираются толпы сельских ребятишек и девчат от 8 до 15 лет, разделяясь каждый пол отдельно, и ходят под окнами кричать — первые «сороку-дуду», а последние «авсень»⁶⁶.

Приводимые в статье тексты названных песен различны: авсень — характерная среднерусская колядка; сорока-дуда — шуточные, очевидно следующие вопросы и ответы (ср. приведенные выше примеры).

Шуточные вопросно-ответные колядки могут быть связаны с детьми не только как с их исполнителями, но и по самому стилю, тождественному стилю одного из разрядов детского фольклора, так называемым потешкам.

Потешки — примитивные шуточные песенки-приговоры типа «Ляды-ладышки, где были? — у бабушки. — Что ели? — Кашку. . .» и т. д., — имеют целью развлечь, позабавить малых детей. Потешками забавляла детей не только мать, но и старшая сестра, с 7—8 лет становившаяся

⁶³ Г. К. Завойко. Верования, обряды и обычаи великорусов Владимирской губ., стр. 142—143. Близкий текст из Нижегородской губ. см. в сб. А. Лядова «Сборник песен». 1933, № 4, стр. 6. Варианты встречаются также и в других сборниках, в том числе в названной статье А. Б. Зерновой на стр. 16.

⁶⁴ См. в статье Г. К. Завойко «Верования, обряды и обычаи великорусов Владимирской губ.», стр. 140—141. Ср. включение тех же мотивов в колядку № 1035 из сб. П. В. Шейна «Великорус. . .».

⁶⁵ А. Б. Зернова. Материалы по сельскохозяйственной магии, стр. 17.

⁶⁶ «Этногр. обозрение», 1892, № 2—3, стр. 239—245.

нянькой. Эти «забавы» были хорошо известны в первую очередь детям, а вместе с ними подросткам, девушкам и женщинам, говорившим и певшим потешки, «тутушка» малых ребят. Ритмически и по характеру образов потешки настолько далеки от колядовой поэзии, что сближены с ней могут быть только с большим трудом. Характерно, что Потехня в своем формально-филологическом анализе колядок и «сродных с ними песен» даже не упоминает о потешках⁶⁷. Между тем, сопоставление текстов потешек и вопросно-ответных колядок обнаруживает текстуальное совпадение в значительном количестве случаев⁶⁸.

Потешка из сб. П. В. Шейна
«Великорусс. . .» (1898), № 98

Встрелась коза
Лубяные глаза,
— Где, коза, была?
— Я коней стерегла.
— Что выстерегла?
— Коня в седле,
В золотой узде.
— Где твой конь?
— Миколай увел.
— Где Миколай?
— В клетке сидит.
— Где клетка?
— Водой снесло.
— Где вода?
— Быки выпили.
— Где быки?
— За бугор ушли.
— Где бугор?
— Черви выточили.
— Где черви?
— Гуси выклевали.
— А где гуси?
— В тростник ушли и т. д.⁷⁰

Таусень из книги А. Н. Михе
«Народные обычаи, об-
ряды, суеверия и пред-
рассудки крестьян Сарат-
овской губернии». СПб., 1890,
стр. 88—89

Таусень дуда⁶⁹,
Ты где была?
— Коней пасла.
— Что выпасла?
— Коня в седле,
В золотой узде.
— А где кони?

— За воротами стоят

— Где ворота?
— Водой снесло.
— Где вода?
— Быки выпили.
— Где быки?
— За горы ушли.
— А где гора?
— Черви выточили.
— Где черви?
— Гуси выклевали.
— Где гуси?
— В тростник ушли. . . и т. д.

Сопоставление текстов доказывает тождественность потешки и колядки, исполняемой в первом случае для детей, во втором — преимущественно детьми. Однако смысл и значение произведения в обоих случаях различны. Потешка должна позабавить ребенка; колядка — послужить предлогом для одаривания поздравителей. При этом превращенная в колядку потешка не может быть уравнена с традиционными осеневыми колядками, хотя истоком ее, как часто бывает в детском фольклоре, могла явиться

⁶⁷ См. А. А. Потехня. Объяснение малорусских и сродных народных песен. II. Колядки и щедровки.

⁶⁸ См., например, потешки в сб. П. В. Шейна «Великорусс. . .», №№ 92, 95, 98, 102, 103 и др.

⁶⁹ Ср. в статье П. М. Сухова «Несколько данных по народному календарю» сходные с «таусень-дуда» — «сорока-дуда».

⁷⁰ Совершенно такой же текст колядки см. в сб. И. В. Некрасова «50 песен русского народа». Соч. литеры Е., № 13 (текст сохраняет даже характерное для потешек начало: «Аклюшечка, шевелюшечка. . .») Ср. «Ай и сыночка, дай малюшечка» и др.), в указанной статье Г. К. Завойко (стр. 146), в кн. И. Снегирева «Русские простонародные праздники. . .», стр. 113—114, № 4, в статье А. М. Сухова (стр. 239), где сохранено потешное начало: «сорока-дуда» (ср. «Сорока, где была») и в др. работах. Тот же текст, но приуроченный к легкой уличной игре, приводит И. П. Сахарова. («Сказания русского народа», СПб. Изд. А. С. Суворина, 1885. Русские народные игры, загадки, присловья и притчи, стр. 218—219. Игра «коза»).

обрядовая песня. В основе старых колядок лежало представление о возможностях магического слова и действия; колядка была заклятием. Колядка-потешка имеет другое значение: она сохраняет исконное значение шуточной песни, далека от элементов заклинаний и должна развлечь, послужить предлогом для подарка. Помимо того, потешные колядки ни в какой степени не связаны с темой большой семьи. Исполняющие эти песни выступают поздравителями с праздником, а не совершающими обряд, имеющий значение для сельскохозяйственной деятельности человека.

Песни такого рода являются новообразованиями в святочной обрядовой поэзии, они свидетельствуют о постепенном превращении серьезного обряда магического характера в игру, в увеселение. Изменение смысла обрядового действия, видимо, определило и возможности включения в него песен иных типов, чем возникавшие первоначально. Можно считать, что к типу новообразований в святочной поэзии относится и текст плуги, неправильно воспринятый собирателями и исследователями как текст древней песни, обнаруженный случайной удачей собирателя. Плуга по существу ничем не отличается от колядок-потешек; ее начало: «Луга за лугой, друга за другой», если и восходит к какой-то древней обрядовой песне, ничего не выясняет, оставаясь, как и запев колядки в однородных текстах, не связанным с основным повествованием.

Приуроченные позднее к обряду потешки-колядки по своим мотивам остаются чуждыми святочной поэзии. Только в редких случаях слабо намечаются пути сближения колядовых и неколядовых элементов⁷¹. Полного же переосмысления необрядовых мотивов в этом типе колядок не встречается. Колядка-потешка остается инородным телом в общей массе среднерусских колядок-величаний и просьб.

Колядка-потешка и по форме, и по содержанию, и по происхождению отличается от основных двух названных типов колядок, образуя особый тип песни, соединяемый с исконными мотивами новогодней поэзии, но остающийся не слитым с ними.

Несмотря на отмеченные различия в основных типах колядок, они, являясь частью единого сельскохозяйственного бытового обряда, имели сходные черты в отношении к христианско-религиозным верованиям. Православная церковь русского средневековья выводила колядование за пределы выполняемого ею ритуала и боролась с ним. Великорусские колядки во всех их формах сохранили языческо-мирские черты. В русском быту колядки остались чуждыми христианским молитвам и рождественским школьным стихам. В этом принципиальное отличие великорусских колядок от колядок других народов, включая даже украинцев и белорусов. Эта особенность русской новогодней поэзии объясняется наличием в ней более архаических черт, сохраняемых в результате борьбы с древними аграрными обрядами московского официального православия, объявившего себя в период создания русского многонационального государства (XVI в.; ср. также XVII в.) хранителем «древлего благочестия» восточно-европейской церкви и развернувшего не только борьбу с «латынянами» западного христианства, но и с пережитками аграрной магии, с народными верованиями, так называемым бытовым православием⁷².

⁷¹ Как в приведенной на стр. 138—139 колядке из архива РГО, записанной в Дмитровском уезде Московской обл.

⁷² Ср. повести о Москве — третьем Риме как преддверие этого периода; деятельность Максима Грека (пересмотр церковной литературы) и деятельность митрополита Макария; также см. «Сказание о Махмете Салтане» Ивана Семеновича Пересветова; «Стоглав», грамоты, указы и пр.

Борьба русской церкви за пересмотр официальной богослужебной литературы и литературы для православного чтения входила в сферу деятельности господствующей части духовенства и была направлена к уничтожению «ересей» — бытового осмысления христианской легенды и пережитков в быту дохристианских верований.

В процесс пересмотра религиозных взглядов и убеждений, таким образом, втягивались не только среднее и низшее духовенство, бояре и чиновные люди, но и народные массы средневековой Руси. Развивавшееся и углублявшееся движение за каноническое православие привело к проведению в XVII в. церковной реформы и к расколу, на который, естественно, откликнулось, как один из участников всей предыдущей борьбы, испытывавшее жестокий феодальный гнет крестьянство, имевшее своеобразные религиозные традиции, по существу далекие от христианской аскезы.

История русской официальной церкви, таким образом, не может не приниматься в расчет при объяснении характера русской аграрной обрядности и связанной с ней поэзии⁷³. Народы, не знавшие аналогичной борьбы господствующей церкви в период становления национальной культуры, не имеют и характерного для русского народного творчества противопоставления отдельных жанров обрядовой поэзии церковной христианской легенде. У этих народов, в частности, новогодняя поэзия⁷⁴ развивается в связи с утверждающимся христианством; в нее включаются мотивы и образы христианской легенды, и в результате, изменяя первоначальную сущность, она получает новое качество.

В обширном своде А. А. Потебни «Объяснение малорусских и сродных народных песен» (II. Колядки и шедровки), почти не учитывающем русскую новогоднюю поэзию, в главах, анализирующих тексты, выясняется христианизация колядовых мотивов. Приводятся многочисленные тексты колядок славянских народов и румын (из славянских народов Потебня традиционно ориентируется преимущественно на украинцев, болгар и белорусов) и старательно отмечаются отражения в колядках рождества как христианского праздника. Это видно даже по оглавлению книги: «VI. Три радости. Бог (вар.: царь и пр.) зовет, дарит». «VIII. Бог орет, святые помогают». «X. Господь обходит двор величаемого. . .» «XI. Господь со святыми или святые. . . обходят хозяйское поле. . .» и т. д. — см. также заголовки глав XII, XIV, XLVI, XLII, LXXIV, LXXV, LXXXVII, LXXXVIII и др. Четкие связи колядок с христианским осмыслением нового года у рассматриваемых в книге Потебни народов — за исключением русских — обнаруживаются и в других главах, названия которых не упоминают ни бога, ни Христа, ни святых. Во всей этой обширной работе нет ни одного русского песенного текста, использующего эпизоды христианской легенды, вводящего образы бога, Христа, богородицы, святых как действующих лиц. Исключение — несколько текстов подблюдных песен, исполняемых в других условиях и с другими целями, чем новогодние песни-зажигания типа овсена. Введение имен Христа, Николая Чудотворца в подблюдные песни может быть объяснено принадлежностью этих песен к гаданиям, нередко использую-

⁷³ Сказанное объясняет также многое в отличиях русской обрядовой и необрядовой поэзии от украинской и белорусской. На Украине и в Белоруссии политика церкви, ее отношение к народной культуре, ее место в государственной жизни отличалось от того, что было в Московской Руси.

⁷⁴ Ср. также весеннюю поэзию, например, белорусские волочобные песни, обрядовую поэзию южных славян и пр.

щим христианско-религиозные элементы (ср. гадания с обращением к Параскеве Пятнице, Иосифу Прекрасному и др., гадания на паперти и др.)⁷⁵ В составе русских колядок обнаруживаются только реалистическо-бытовые сюжеты; вообще, в русской песенной лирике (семейной обрядовой и необрядовой) находим большей частью вполне земное осмысление таких сюжетов, в которые другие народы нередко вводят христианско-религиозные образы. Примером может быть схема даров хозяину (по А. А. Потемне «Три радости. Бог зовет, дарит»). Подобная схема встречается в белорусской волочобной (ср. Ш е й н. Белорусск. песни, III, Б е с о н о в. Белорусские песни. 12—3 и др.), украинской колядке (Чубинский, III, 241) и др.

Ой, вийди, вийди пане господарочку,
Кличе тя Господь на порадочку,
Дарує тобі три доли в полі:
Першая доля — шастя здоровля,
Другая доля — воли, корови,
Третья доля — жито, пшениця⁷⁶.
(Чуб., III, 421)

Потемня видит параллели колядок этого типа в русской величальной песне «как у месяца рога золоты» (см. Колосов «Заметки о языке и народной поэзии. . .», I, 49).

В тексте песни значится, что у молодца кудри по плечам лежат:

Што за эти ли кудри русы
Государь его хочет жаловать
Тремя городами, тремя славными. . .

Три жалуемые подарка достаются в первом случае от бога, во втором от царя. Интересно отметить, что эта схема даров «государя» русской *календарной* поэзии не свойственна (она известна в *семейной* обрядовой лирике), тогда как образ красавца величальной песни (ср. свадьбу; также колядки холостым парням у южных славян и др. народов) вошел и в новогоднюю заклинательную песню русского народа.

Чуждость русской новогодней поэзии христианской легенде, составляющая, наряду с ее архаичной недифференцированностью по членам семьи, основную ее особенность, не учитывалась исследователями, нередко переносившими черты колядок других народов на обрядовую поэзию русских.

Выяснение национальной специфики должно дать не только общие представления о данном типе песни, но и отвергнуть некоторые утвердившиеся в науке частные заключения. В связи с этим необходимо остановиться на одном из текстов, наиболее часто обращавшем на себя внимание исследователей: «Таусишь! Таусишь! Ребята, ребята, Таусишь! . .

⁷⁵ Например, гадание на сон о получении работы. Перед тем как уснуть, читалось трижды следующее: «Понедельник со вторником, среда с четвергом, а ты, матушка, Пятница Христова, ляжь со мной. Поступить ежели мне куды, то Расскажи мне всю правду, видеть мне сон — либо купить, либо найти, либо кто чего даст. А ежели мне не поступить, то видеть во сне — либо отдать, либо продать, либо потерять». Или гаданье «на что хочешь». Читать один раз перед сном: «Отец Самсон, отгадай мой сон; была мать божья в соборе, спала на престоле, приснился ей сон ужасный, как будто бы Христа распинали. Сон сном, Расскажи днем». Записано В. И. Чичеровым в 1929 г. в Москве от уроженки Рязанской обл. Марии Ивановны Шихматовой.

⁷⁶ П. П. Ч у б и н с к и й. Труды этногр.-статистической экспедиции в западно-русский край, т. III, СПб., 1872, стр. 421.

берите топоры. . .»⁷⁷. В этом варианте овсеня изображен некий Василий едущим на свинье. Не выяснив специфику русских овсеней, Веселовский, суммируя взгляды своих предшественников на данный текст, писал: «Св. Василий — покровитель свиней. . . далее можно было представить себе авсеня (олицетворение Нового года, как и св. Василий), приезжающим на сивенькой свинке. Я принимаю обычное у русских исследователей (Афанасьев, О. Миллер) толкование овсеневого песни»⁷⁸. Указанное толкование песенного образа Василия на свинье дает отождествление его с Василием Кесарийским; Василия Кесарийского нередко упоминают колядки украинцев и других народов⁷⁹; Василий Кесарийский, следовательно, заменил олицетворение овсеня. Этот же взгляд безоговорочно принимают исследователи, обращавшиеся к указанному тексту после Веселовского⁸⁰.

Установившееся толкование образа Василия на свинье, противоречащее общему характеру великорусской новогодней поэзии, должно быть проверено путем сопоставления текстов. С этой целью ниже приводятся овсени из сборника Шейна (текст указан выше), из работы Снегирева⁸¹ и корильная песня свадебного обряда⁸². Оба текста овсеня сопоставляются на основании того, что Веселовский, Марков и другие считали их связанными и подтверждающими положение о замене персонифицированного овсеня святым Василием. Сопоставление названных овсеней со свадебной поэзией не делалось.

П. В. Шейн. Велико-
русс. . .

И. М. Снегирев.
Русские простонародные
сказки. . .

П. В. Киреевский.
Песни. . . (Корильная,
поезжанам и жениху)

Таусинь! Таусинь!
Рейнта, ребята,
Таусинь!

Ай во боре, боре
Стояла там сосна
Зелена кудрява.
Ой, овсень! Ой, овсень!
Ехали бояре.

Бояры вы, бояры! (2 р.)
Мимо бору ехали
.
Бояры вы, бояры!

Берите топоры!
На что брать топоры?
Рубите вы сосны!
На что рубить сосны?
Колите вы доски!
На что колоть доски?
Мостите вы мосты!

Сосну срубили.

Дощечки пилили,
Мосточик мостили,
Сукном устилали,
Гвоздями убивали.
Кому же, кому ехать
По тому мосточку?
Ехать там овсеню
Да новому году.

На что мостить мосты?
Кому по ним ездить?

Вы не срядно приехали:

Василию по ним ездить.
На чем ему ездить?
На сивенькой свинке.
Чем ее погонять-то?
Цудуки поросенком
А чем ему взнуздать-то?
Жирною кишкою!

Козы в вozy впряжены,
Поросята взнузданы
Курица оседлана!
.
Кушаки полосатые,
А бояры носатые! . .

⁷⁷ П. В. Шейн. Великорусс. . . , № 1038, стр. 307. Запись В. А. Мясоедовой в Саратовской губ. Сердобск., уезда, с. Пяша.

⁷⁸ А. Н. Веселовский. Разыскания в области русского духовного стиха (Сб. ОРЯС, т. XXXII, № 4. СПб., 1883, в. 7, стр. 109—110).

⁷⁹ А. Терещенко. Быт русского народа, ч. VII. СПб., 1848, стр. 109, 110 и др.

⁸⁰ «См., например, статью А. В. Маркова «Что такое овсень?», стр. 61—62.

⁸¹ И. М. Снегирев. Русские простонародные праздники. . . , в. II. М., 1838, стр. 111, № 1.

⁸² П. В. Киреевский. Песни. (Новая серия), в. I, 1911, стр. 62, № 181 (12). См. также аналогичные тексты.

Песня из сборника Снегирева, рассматриваемая обычно исследователями как возможный прототип для текста из сборника Шейна, по существу родственна свадебным величальным песням поезжанам и жениху, в отношении к которым так называемые корильные песни являются негативной редакцией бытового величания. При условии уничтожения в овсене Снегирева припева: «Ой, овсень!» и введения имени и отчества жениха в последние две строки, с чем вполне согласуются слова: «ехали бояре» (ср. например вместо: «Ехать там овсеню да новому году» — «Ехать там Василью да Ивановичу») текст приобретает типичнейшие черты свадебной песни и сразу же может быть окружен многочисленными вариантами свадебной лирики. Самый мотив мощения мостов и переправы через реку был рассмотрен как символ свадебной поэзии в специальной работе Потбней⁸³. Корильная песня, сопоставленная с приведенными овсенями, является сатирической параллелью к предложенной свадебной редакции снегиревского текста. Мотив поездки на животном или птице — вообще популярная деталь корильных обрядовых и сатирических необрядовых песен⁸⁴.

Не следует ли сопоставить и поездку на свинье Василья с указанной традицией сатирической народной поэзии? Ведь и самое заключение овсеня — ритуальная просьба о подаянии — стилистически согласуется с образом всадника на свинье, погоняющего ее цудуком поросенком. Просьба звучит пародийно:

Дайте нам кишку с локоть,
Чтоб семерым не слопать!

Характерно также и то, что описание езды на свинье уникально, имеется только в данном тексте и отсутствует в параллельном ему варианте о поезде овсеня — нового года, равно как и в других вариантах этой же песни. Весьма интересны для раскрытия значения образа Василия тексты, опубликованные в 1848 г. А. Терещенкой. Они игнорировались исследователями, в том числе и А. Н. Веселовским. Варианты Терещенко принадлежат к группе «овсенок», перерабатывающих мотивы свадебной лирики, рассмотренные выше. Так, в первом варианте надобность топора мотивируется тем, что нужно дрова рубить, пиво варить, сына женить⁸⁵. Второй вариант начинается с разработки свадебного мотива полета павы и роняния ею перьев⁸⁶. От этого мотива овсень переходит к рассказу о срубании

⁸³ А. А. Потбней. Переправа через воду как представление брака. (Отд. отт. из «Древностей археологического вестника», изд. Моск. арх. об-вом. Под ред. А. А. Котляревского. М., 1868. Ноябрь-декабрь, стр. 154—266.

⁸⁴ Ср., например:

Свашенька хорошенька,
Свашенька пригоженька!
Стучит, гремит на улице,
Едет сваха на курице. . .
Пестом она поговяет,
На свадьбу поспешает. . .

(П. В. Киреевский. Песни. [Новая серия], в. I. 1911, стр. 285, № 1020); ср. также «. . . писарь едет на свинье. . .», народные лубки.

⁸⁵ Ср. цитированный выше (стр. 133) текст: «Ему пива варить, ему сына женить. Сын-то Павел — светлый месяц»; текст Терещенки (в. VII, стр. 117): «Пивцо варить, Таусень! Сына женить, Таусень!».

⁸⁶ Ср. овсени из сб. Лядова, стр. 5:

«На сосне-то пава,
Пава перья ронит.
Кому эти перья,

дров, мощеньи мостов для того, чтобы ехать царю-государю. «Государь» при этом понимается как термин, которым обозначают величаемого святочной песней. Об этом весьма определенно свидетельствует комментарий самого Терещенки к тексту: «Если вместо слов: царю—государю, говорят — молодцу удальцу, тогда прибавляют:

На чем ему ездити? Таусень!
 На сивенькой свинки. Таусень!
 Чем погоняти? Таусень!
 Живым поросенком! Таусень!»⁸⁷

Комментарий А. Терещенко и приводимый им текст оставляет только одну возможность понимания образа: ехать должен тот, кому поют песню — или государь (т. е. хозяин дома), или молодец (которому может предстоять женитьба). Этот текст исключает толкование Василия как святого, путешествующего на свинье. Следовательно, Василий — только имя того, кому поют овсень.

Образ Василия Кесарийского как почитаемого святого отсутствует и в этой русской колядке. В тех случаях, когда действительно упоминается имя Василия Великого, оно употребляется как обозначение зимнего праздника, даты народного календаря, но не в значении образа христианской религии. Показателен в этом отношении текст, записанный Смирновым в б. Владимирской губернии. Согласно записанному варианту, по мосту идут три брата:

Первой-то братец —
 рождество Христово.
 Второй-то братец —
 крещенье господне.
 Третий-та братец —
 Василий Кесарийский. . .⁸⁸

Три брата из этого овсенья — три зимние праздничные даты. Невозможность принять в данном контексте Василия Кесарийского за святого, путешествующего по земле, согласно колядке, раскрывается его упоминанием наравне с рождеством и крещением, которые вообще в русском фольклоре не персонифицируются, но сохраняются в значении праздничных дат.

Противоречит пониманию образа Василия из овсенья как Василия Кесарийского также бытовое восприятие свиньи. Свинина являлась ритуальной едой, но свинья повсеместно в России считалась нечистым животным, требующим освящения ее. Пословица подтверждает это: «Не чиста животи́на сви́нья, да нет у бога ничего нечистого: свинку-щетки́ну огонь попалит, а Василий́ зимний освятит». Василий Кесарийский, праздновавший первого января, не сливался с освящаемым им животным, а противопоставлялся ему. Свинья являлась синонимом дьявольской нечисти; в изображе-

Кому собирать будет?»
 из кн. А. Терещенко:
 «Летела пава
 Через наши поля,
 Роняла перья.
 Кому перья брати?»

⁸⁷ А. Терещенко. Быт русского народа, стр. 118

⁸⁸ М. И. Смирнов. Культ и крестьянское хозяйство в Переславль-Залеском уезде, стр. 16.

ниях религиозного характера, в народных преданиях и легендах на ней ездит нечистая сила — ведьмы, колдуны, черти, но никак не святой Василии⁸⁹.

Все приведенные соображения заставляют отказаться от попыток рассмотрения загадочного овсеня из сборника Шейна как произведения, относящегося, — пользуясь термином Веселовского, — к христианской мифологии. Новогодняя песенная поэзия великоруссов вообще ей чужда. Данная колядка возникает не из христианского культа св. Василия, она генетически связана с величальной и корильной свадебной поэзией, пользуется приемом названия лица, к которому адресуются подобные песни, перерабатывает традиционные сатирические изображения поездки на животных и птицах, согласуя их с перечнем новогодних ритуальных блюд (свинина, поросенок, кишки из колбас), обычно упоминаемых в песнях-просьбах о подавании.

Типы рассмотренных овсений среднерусской полосы и Поволжья, восходящие, по крайней мере, к XVII столетию, представляют собой основной тип русской новогодней песни, предназначенной для заклания плодородности и благополучия. Выделяясь своим припевом, имеющим непосредственное касательство к началу периода удлинения дней и разгорания солнца⁹⁰, овсени сохраняются на территории Московской Руси. На русском Севере припевы: «овсень», «усень», «таусень», «баусень» и прочие не известны. Северные песни, соответствующие среднерусскому овсеню, имеют другой припев: «Виноградье, красно-зелено мое». Святочные песни с этим припевом на южной окраине их распространения граничат непосредственно с овсеньскими песнями и распространены далеко на северо-востоке, а на Севере известны в русских селах вплоть до Белого моря (см. вышеприведенную карту распространения русских святочных песен).

Обстановка, в которой поют святочные виноградья, тождественна той, которая имела место в средней России и в Поволжье. Как для овсеня, так и для виноградья нет повсеместного и обязательного прикрепления к какому-либо одному дню праздника. «Повсеместно, — сообщал Э. Я. Заленский, — в деревнях Псковского уезда существует обычай вечером первого дня рождества ходить «кликать» коляду. Кликает коляду только женское население деревни — девки и бабы. Полученный сбор в виде зерна, жита и овса и обращается в деньги, идущие обыкновенно на покупку гостинца. Песня коляды повсеместно однообразна»⁹¹. Далее приводится текст виноградья. Другие свидетельства дополняют цитированное, утверждая, что обряд совершается в сочельник, в первые три дня рождества, под новый год,

⁸⁹ Ср. также, например, гаданье девушек в свином закутке у зарезанного «кесаретского» (т. е. новогоднего поросенка или свины) и легенды об этом; известны легенды, рассказывающие, как свинья оживает, являясь нечистой силой, справляется с гадавшими девушками. В кн. С. В. Максимова «Нечистая, неведомая и крестная сила» на стр. 331—332 рассказывается: «По окончании же трапезы (накануне нового года. — В. Ч.) хозяин обыкновенно вызывает из числа гостей смельчака, который репился бы отнести кости поросенка в свиную закутку. Но охотников на такое рискованное дело почти никогда не находится, так как кости надо носить по одной, а в закутке в это время сидят черти, которые только того и ждут, чтобы выискался храбрец и явился в их компанию. Тогда они быстро захлопнут за вошедшим дверь и среди шума и гама будут бить его по голове принесенными костями, требуя назад съеденного поросенка».

⁹⁰ См. об этом у Д. В. Маркова «Что такое овсень?» и на стр. 70 настоящей работы.

⁹¹ Э. Я. Заленский. Что поет современная деревня Псковского уезда. Псков, 1912, стр. 181.

что его совершали дети, парни, женатые и т. д.⁹² Локальные особенности пения новогодних песен показывают, что исполнение винограда связано не с одним днем, а с двухнедельным отрезком времени — временем новолетия (24/XII по 6/I — ст. ст.).

Один из сюжетов винограда тождествен с основным типом величального овсеня. Содержание песни то же: идут колядующие, подходят к господину двору; двор огорожен тыном; хозяин, хозяйка, дети — месяц, солнце, звезды (вар.: хозяин в дому — Адам в раю, хозяйка — оладейка в меду, дети — орешечки в меду; ср. в свадебном величании неженатому часто те же сравнения — например, в сб. П. В. Киреевского «Песни [новая серия]», в. I, стр. 30—31, № 74.

Этот устойчивый сюжет может осложняться — так же как и овсень. Но направленность осложнений другая. В винограде, как правило, отсутствует характерное для овсеня развитие аграрно-земледельческих мотивов (работы в поле, уборки урожая и пр.). Детализируются мотивы семейной жизни, поведения человека и пр.⁹³ Наиболее распространенная вариация сюжета терема-семьи в винограде связана с мотивом — хозяин едет суды судить:

.
 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 венку,
 Своим служенькам
 По сапоженькам⁹⁴.

Обзор мотива «суды судить» дан Потемной на материалах великорусских, украинских и белорусских святочных и пасхальных песен⁹⁵. Приведенные им тексты свидетельствуют о распространенности этого мотива

⁹² Ср., например, у П. В. Шейна («Великорусс. . .», стр. 305), в статье Глушкова «Топографическо-статистическое и этнографическое описание г. Котельнич». («Этногр. сборник», в. 5, 1862, стр. 77—80). См. также другие издания, включающие описание святок на русском севере.

⁹³ См.: И. К. Копаневич. Народные песни, собранные и записанные в Псковской губернии. Псков, 1907; Э. Я. Заленский. Что поет современная деревня Псковского уезда; Е. П. Кораблев. Этнографический и географический очерк г. Каргополя, Олонецкой губернии. М., 1851; М. А. Колосов. Заметки о языке и народной поэзии в области сев.-вост. наречия. (Сб. ОРЯС, т. XVII, СПб, 1877); Ф. М. Истомин и С. М. Ляпунов. Песни русского народа; П. С. Ефименко. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1878; «Материалы, собранные в Архангельской губернии летом 1901 года А. В. Марковым, А. Л. Масловым и Б. А. Богословским, ч. 2, Терский берег Белого моря». М., 1908; материалы архива РГО и др. издания и архивы.

⁹⁴ П. В. Шейн. Великорусс. . ., № 1030, стр. 305—306.

⁹⁵ А. А. Потемная. Объяснение малорусских и сродных народных песен. II. Колядки и щедровки, стр. 710—714.

у восточных славян и о включении его в разные циклы песен. Видимо, характерный сюжет новогодней песни в данном случае осложнился популярным в песенной поэзии мотивом «отъезда из дома хозяина и его возвращения с подарками семье». Поводом для введения его в новогоднее величание должна была послужить общность темы богатства, довольства, благополучия, звучащая в основном тексте и во включаемом в него отрывке.

Подтверждением этого смысла мотива служит встречающаяся вариация его, в которой, при сохранении рассказа о подарках, отсутствует упоминание об отъезде хозяина «суды судить». Хозяина дома не случилось потому, что его «звали пиры пировать, хозяйку звали стол столовати, сыновей его звали на игрища, дочерей его звали да на большие дома веселые». Далее песнь рассказывает о подарках, сохраняя обычное: хозяйка получает кунью шубу, сыновья — коней, дочери — золотые веночки.

Отъезд хозяина и одариванье подарками в отдельных вариантах видоизменяется в отъезд на охоту при помощи выжлака, сокола, корабля (иначе: прибыли от охоты). Сходство и того и другого отъезда в общности результатов. Хозяин дарит жене кунью шубу или куниц-лисиц на шубу. В варианте с охотой:

Черновыжлак-то бежит,
Он куниц, лисиц тащит —
Это моей госпоже на кунью шубу.

Подаркам сыновьям, дочерям, слугам соответствует возвращение «из синя моря» корабля, привозящего много «живота» — «на житье бытие, на богатство». Песенный рассказ об охоте, как и о судах, связывается с основным:

Хозяин во дому, как Адам в раю,
Хозяйка в дому, как оладейка в меду,
Малы деточки в дому, как праженчики в меду⁹⁶.

Особенностью святочных виноградий русского Севера является обилие в них величальных свадебных мотивов. В отличие от овсеневого песен, где они также имеются, но подчиняются теме пожелания дому-семье благополучия и обилия, в виноградях свадебные, брачные мотивы независимы от нее и звучат как простое, не *переосмысленное* применительно к новогодней обрядности, перенесение песни из одного обрядового цикла в другой. С этим связана и дифференциация по отдельным лицам святочных виноградий. Разные виноградья поются молодым, девушке, холостому парню и другим. Общий с овсенем тип виноградья, естественно, закрепляется за хозяином дома (вар.: см. П. С. Ефименко — «для женатых»; архив РГО, № 61, Арханг. губ. — «хозяину и хозяйке»). В домах, где в текущем году справлялась свадьба в первый день рождества величают молодых особым виноградьем. Тема его — охота и встреча мужа и жены — представляет собой перемены свадебной поэзии, в которой охота является устойчивым символом брака⁹⁷.

Свадебной же песней является другой текст виноградья, также поющийся молодым супругам. Сопоставление новогодней и свадебной редакций песни обнаруживает незначительные разночтения.

⁹⁶ П. С. Ефименко. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, стр. 94. Ср. вариант, записанный в 1856 г.: «Виноградья — благочестивый обычай, существующий в уездах Архангельском, Холмогорском и частью в Пинежском, Мезенском». (Архив РГО, № 61).

⁹⁷ М. А. Колосов. Заметки о языке и народной поэзии в области северновеликорусского наречия, стр. 168—174.

Виноградье

Архив РГО № 61, зап. в 1856 г.
с пометкой об исполнении
в уездах Архангельском
Холмогорском, Пинежском,
Мезенском.

По сенечкам, по сенечкам,
По чистым переходочкам
Ходила, погуливала
Молода жена барыня
молодого боярина
Душа Анна Ивановна.
Она носила во рученьках
Тарелку серебряную.
В тарелке серебряные
Два яхонта катаются,
Две алмазные запанки;
Промеж себя думала,
Со мудрости молвила:
«Вы, яхонты, яхонты,
Алмазные запонки! . .»

Свадебная песнь

П. В. Киреевский.
Песни (Новая серия), в. 1,
стр. 7, № 10 (записано
в г. Мезени). Ср. такжестр. 45,
№ 115 (записано в г. Нов-
городе с пометкой: «поется
гостю с гостьей»).

По сеничкам, по сеничкам,
По частым переходичкам,
Там ходила, гуляла
Молодая боярыня молодого
боярина.

Она на ручушках носила
Два блюда серебряна.
На блюдичках носила
Два яхонта червчата,
Две домашние запаны;
И сама она говорила
Во всю буйну голову:
«Уж, вы, яхонты, яхонты,
Две алмазные запаны! . .»⁹⁸

Приведенные тексты виноградья и свадебной величальной песни относятся друг к другу как варианты одного текста, исполняемого в одинаковых условиях. Виноградье «по сеничкам» не имеет никаких следов приуроченья его к святкам; в цитированной записи нет даже традиционной песни-просьбы о подаянии. Совершенно очевидно, что славящие в данном случае использовали без изменений традиционную песню свадебного цикла, воспринимая его как величание, не осмысливая его применительно к месту и времени исполнения.

Мотивы свадебной лирики в величаниях северных святок вообще преобладают над всем остальным. Виноградье, поющее в тех же местах холостому парню, также варьирует *свадебное* величание, обозначаемое в сборнике П. В. Киреевского как песнь «неженатому гостю или боярину»⁹⁹.

Параллельное сопоставление свадебной песни и цитат из святочного величания подтверждает сказанное (см. стр. 152).

Пропущенные строки, отмеченные многоточием в святочных величаниях на таблице сопоставления текстов, не меняют сколько-нибудь существенно песнь. В сопоставляемых строках они означают пропуски деталей (воспоили не солнце, заря, звезды, а мать, отец. . .). В данном варианте свадебного величания отсутствует начало святочной песни; оно также не имеет касательства к рождеству. В виноградье говорится, что в соборе Михаила Архангела зазвонили к ранней заутрене воскресной (вар. у Ефименко: рождественской); молодец просыпается «со великой хмелины» (строки свидетельствуют о несвязанности излагаемого начала песни с святками; в сочельник постились до первой звезды и обрядовый стол в канун рождества был постный, вино пить запрещалось); проснувшись, молодец идет в церковь, где все дивятся его красоте (далее идет цитированный текст).

⁹⁸ Сопоставление текстов до конца не приводится, и дальше тексты в очень многом совпадают.

⁹⁹ П. В. Киреевский. Песни. (Новая серия), в. I, стр. 31, № 77 (11). Записано в г. Чердыни, Пермской губ. С цитируемым ниже текстом ср. величание молодому в сб. Ф. М. Истомина и Е. М. Ляпунова «Песни русского народа». (Собраны в губерниях Вологодской, Вятской и Костромской в 1893 г.), стр. 134, № 39; стр. 135—136, № 40.

Свадебное величание

П. В. Киреевский. Песни.

У Петра ли молодца кудревата голова,
У Григорьевича кудри желтые;
В три ряда желты кудерки завивались:
В первый ряд кудри вьются чистым
серебром,
Во второй ряд кудри вьются красным
золотом,
В третий ряд кудри вьются скатным жем-
чугом.
На Дону донски казаки сдвигивались
молодцу,
На Москве князья-бояра позавидовали:
Не заря ли да добра молодца спородила?
Не светел ли да младой месяц вспоил—
вскормил
Не часты ли да ясны звезды возлеяли?

Святочные величания

П. С. Ефименко. Материалы. . . ,
стр. 94, № 2

.
.
В три ряда тут завивались кудри молодца
Во первый раз завивались чистым сереб-
ром,
Во второй раз завивались красным зо-
лотом,
В третьей раз завивались скатным жем-
чугом.
Все бояра и купцы сдигивали молодцу
Не заря ли добра молодца спородила?
Что не млад ли светел месяц вспоил
вскормил?
Не часты ли ярки звездки звоссияли
молодца? . .

Архив РГО, 61 (см. «Описание»
Д. К. Зеленина, в. 1, стр. 45

.
.
В три ряда его кудри завивались:
Во первый раз завивались чистым сереб-
ром,
Во второй раз завивались красным зо-
лотом,
В третий раз — скатным жемчугом.
Как архангельски купцы сдигивались
Молодецким его кудрям позавидовали.
Этот чей такой детинушка, удалой мо-
лодец?
Не заря ли тебя, молодца, спородила?
Не младой ли светлой месяц вспоил да
вскормил?
Не часты ли мелки звезды возлеяли
тебя? . .¹

¹ Дальнейший текст цитированных песен также совпадает.

Святочное величание мальчику также имеет образцом и источником свадебную поэзию. Величания на свадьбе мальчикам составляют один из видов песен семейной обрядности¹⁰⁰. Аналогичные величания зафиксированы собирателями в обряде святочного славения на Севере. Тип величания мальчику связан с величанием парню: общими для них мотивами являются, например, мотив завивания кудрей¹⁰¹, мотив птицы, прославляющей красоту и достоинства восплаемого¹⁰², и т. д. Одновременно величания мальчику связаны с колыбельными песнями — пожеланиями ребенку счастья, богатства, удачи, связь обусловлена пожеланием, обычным в байках: «Ты расти, расти, чадо... по часам, по минутам». Величальные перефразировки мотивов колыбельной на свадьбе и на святках совпадают.

Свадебное величание мальчику

Володимира матушка...

По головушке гладила,
Ума-разума учила:
— Ты будь, мое дитятко,
Будь счастливый, талантливый
К добрым людям приветливый,
Кo невестам будь
счастливый. . .

Святочное величание мальчику

Его матушка родная. . .
На коленках держучи,
Дорогим гребнем чешучи,
Все ему напеваючи:
Будь таланной, счастливой,
С господами приветлив,
Кo невесте счастливой. . .¹⁰³

Не связаны по своему происхождению с святочным циклом также величания девушке. Устойчивый мотив этих величаний — вышивание девушкой платка (вар.: ковра). Девушка в шатре вышивает на платке (полотне, ковре) солнце, луну, звезды. Проходит молодец-охотник, выводит ее из шатра и женится на ней¹⁰⁴. Или: девушка вышивает, сидя в тереме; ее видит молодец, хочет ее взять; она обещает сама пойти за него замуж¹⁰⁵.

Потехня связывал ту и другую песнь, указывая параллели ей в поэзии других славянских народов (см. «Объяснение малорусских и сродных народных песен», II, стр. 394—395, 668, 670—672). Устойчивый в славянской поэзии образ вышивающей девушки, привлекающей взор и внимание жениха, — популярен в свадебных песнях; иногда он сочетается с другим популярным образом свадебной лирики — образом охотника (ср. охота — символ брака). Винограде девушке дает оба эти образа. Красна девица сидит —

Во руках она держит тонко бело полотно о четырех углах,
Первый угол вышивала: светел месяц со звездами,
Второй угол вышивала: красно солнце с маревами,
Третий угол вышивала: круты горы со лесами,
Со лесными со зверями. . .¹⁰⁶

¹⁰⁰ См., например, в сб. П. В. Киреевского «Песни». (Новая серия), в. I, стр. 33, № 81 (15). — (Поется «маленькому боярину»).

¹⁰¹ См. в архиве РГО, № 61 из Архангельской губ. «Винограде мальчику» (Д. К. Зеленин. Описание . . . , в. I, стр. 45).

¹⁰² См. в сб. Киреевского названный текст величания (№ 81).

¹⁰³ Свадебный текст: П. В. Киреевский. Песни. (Новая серия), в. I, стр. 45, № 114 (1). — Записано в Новгороде. Святочный текст: Архив РГО, № 61. — Записано в Архангельской губ.

¹⁰⁴ П. С. Ефименко. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, стр. 95. Ср. Архив РГО, № 61, «Величание взрослой девице» (в «Описании. . .») Д. К. Зеленина, в. I, стр. 45).

¹⁰⁵ М. А. Колосов. Заметки о языке и народной поэзии в области сев.-вел. наречия, стр. 251—252).

¹⁰⁶ П. С. Ефименко. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, стр. 95. Ср. архив РГО, № 61.

Она первый узор вышивала —
 Не утреннюю зорю с белым светом;
 Она другое-т узор вышивала —
 Несходимое красно солнце со лучами;
 Она третий узор вышивала —
 Что светел да млад месяц со звездами. . .¹⁰⁷

Обилие свадебных текстов и мотивов, включенных на русском севере в обряд новогоднего славления, заставляет поставить вопрос о соотношении зимней календарной и свадебной поэзии. Устанавливая общность текстов в северно-русском семейном и аграрном обрядах, одновременно, выявляем и характерную черту, отличающую северное новогоднее славление от среднерусского. На севере, в отличие от средней России и Поволжья, обнаруживается четкая дифференциация (по прославляемым лицам) святочной песни. В свадьбе такая дифференциация естественна и необходима, так как самый обряд, устанавливая отношение между членами семьи, выделяя то или другое лицо, обособливал его и приводил к созданию его художественной характеристики. Целевая установка аграрного обряда первоначально была производственной, а не семейно-бытовой; как было указано выше, индивидуализация величаний новогоднего периода исключалась связью обряда с отцовской большой семьей. Отсюда правильным будет положение: индивидуализированные величания, обнаруживаемые на русском севере в семейной календарной обрядности, *первоначально разрабатывались как вид свадебной лирики* и только в результате происшедших изменений в отношении людей к проводимому ими колядованию *были перенесены в новогодний обряд*. При переносе отдельных текстов из свадебного цикла в календарный эти произведения на русском Севере не подвергаются качественной переработке и сохраняют обращение к тому лицу, к какому они адресуются во время совершения брачного ритуала (к отцу, матери, брату, холостому парню, девушке и т. д.). На примере севернорусской святочной поэзии можно видеть один из путей осложнения и изменения аграрной поэзии, происходящего в результате перерождения обряда. Самое наименование северной святочной песни — прославления винограда — свидетельствует о перерождении древнего обряда заклатья плодородья, урожая и довольства в доме. Термин «виноградье» не связан с святочной обрядностью. Он только в отдельных случаях в быту получил календарное обрядовое приурочение, в результате чего перешел в научную терминологию, утвердившись там, благодаря трудам А. А. Потехина, А. Н. Веселовского и других ученых, в значении святочной песни.

В тех же самых местах Севера, где записаны новогодние винограда, известно винограда свадебное (т. е. величание) и бытовое винограда (обычно типа «корильных» песен). О бытовом и свадебном винограде собиратели сообщали, начиная уже с середины прошлого века. На рубеже XIX—XX столетий Марков, характеризуя материалы, записанные на Терском берегу Белого моря (в 1901 г.), писал: «Из лирических песен плясовые поются чаще всего во время путешествий на больших судах, иногда под гармошку; «круговые» или «короводные» поются летом на улице или на поле. . . , а зимою — в избах, на «супрядках» или «беседах» (в Золотиче — «вечереньки»), когда водят «кружки»; чаще всего это бывает на святках. Из рождественских обрядовых записаны две: одна (№ 67) представляет малорусские вирши, вероятно, примыкавшие к вертепной драме; другая (№ 68) принадлежит к типу северных колядок (содержание типового винограда см. выше. — В. Ч.). Из свадебных величальных песен

¹⁰⁷ П. В. К и р е е в с к и й. Песни. (Новая серия), в. I. М., 1911, стр. 29, № 71 (5). Записано в г. Чердыни, Пермской губ.

№№ 69 и 70 — варианты рождественской песни (здесь и дальше подчеркнуто мною. — В. Ч.), помещенной в 1 ч. «Материалов» под №№ 43, 70 и 71, записанные от девушки с Летнего берега, называются «виноградьями» — термином, прилагаясь в других местностях лишь к рождественским обрядовым песням; № 70 поют не только на свадьбах, но также на сватках и вообще на вечеринках¹⁰⁸.

Этим № 70, как помечено в сборнике, «припевают девуку». Содержание песни — женитьба молодца на девушке (тема типичная, как выше указывалось, для величаний девушке и свадебных и святочных). В песню включены подробности описаний, встречаемые в эпической поэзии. По морю бежит 31 корабль, один из них наперед забегал.

Ишше нос-корма у кáрабля по туриному,
Ишше бока-то звездены по лашадиному.

Молодец едет на корабле; пожелание молодцу — женитьба.

Эта обрядовая песня описанием корабля и темой женитьбы напоминает известную былинку о Соловье Будимировиче, впервые записанную в XVIII в. и достаточно основательно связываемую с мотивами, символами и образами свадебной поэзии¹⁰⁹.

Вторая из указываемых Марковым песен дана с примечанием: «Поется молодым после венца», полностью совпадает с рассмотренным выше виноградьем — молода жена-барыня на тарелке носит алмазные запонки.

Указание Маркова на исполнение виноградья во время свадьбы не единично в литературе.

В сборнике Истомина и Ляпунова «Песни русского народа, изданном в 1899 году, была опубликована величальная свадебная песня, записанная в Вологодской губернии (погост Маркушевский Бережно-Слободской волости, Тотемского уезда). И по припеву и по содержанию она близка святочным:

Благослови меня, хозяин, благослови, господин,
Да виноградиe краснозеленое!¹¹⁰
По избе продти, белы полы потоптать,
Белы полы потоптать да потолыины считать.
Нать и песенка спеть да припевка припевать,
Припевоцька припевать да Ивану молодую. . .

В песне рассказывается, что в тереме стоит кровать с пуховой периной и одеялом, опущенным бобром. Муж и жена думают думу и пускают в поле соболя, в небо лебедя, которые пригоняют стада соболей и лебедей¹¹¹.

Это свадебное виноградиe содержит характерные для песен святок мотивы, изображающие роскошь и богатство в доме¹¹². Конец песни, в сущности, варьирует тему охоты, параллельную мотиву «хозяин судит суды» (ср. соболя ведет стадо, лебедь ведет стадо).

Свадебные и новогодние величания русского Севера связаны между собой не только общностью образов, мотивов, даже полных текстов, но и названием «виноградиe» и припевом: «Виноградиe, красно-зеленое мое».

¹⁰⁸ «Материалы, собранные в Архангельской губернии летом 1901 года А. В. Марковым, А. Л. Масловым и Б. А. Богословским, ч. 2. Терский берег Белого моря», стр. 15.

¹⁰⁹ А. И. Лященко. Былина о Соловье Будимировиче и сага о Гаральде XVIII в. Sertum bibliologicium в честь проф. А. И. Малеина. Пгр., ГИЗ, 1922, стр. 94—136.

¹¹⁰ Припев повторяется после каждого стиха.

¹¹¹ Ф. М. Истомина и С. М. Ляпунов. Песни русского народа, стр. 127—128.

¹¹² По терминологии П. Карамана — магия как уже реализованное пожелание.

Употребительное в средневековом русском языке слово — «винограды»¹¹³ сохранено в народной поэзии как поэтический образ вне зависимости от местностей вызревания винограда. Песенное значение его, тем не менее, неизменно: виноград — символ плодородия растительности, обилия и довольства, вместе с тем любви, брачной жизни¹¹⁴. Это образ общий для обрядовой и необрядовой лирики, в песнях о свидании влюбленных, о сватовстве, любовной ласке образ винограда — один из самых распространенных.

Песня об ожидании девушкой друга начинается словами:

Ах, ты, сад ли, мой садочик,
Зеленое виноградьё!¹¹⁵

Плясовая песня, записанная в Галичском уезде Костромской губернии, запевом имеет:

Уж ты, сад ли, мой сад,
Сад зеленый виноград. . .

и другая песнь:

Как во саде-саде,
Саде-винограде. . .¹¹⁶

Несомненно, прав был Потебня, отмечая широкое распространение образа винограда—виноградьё, проникающего в разные типы песенной поэзии. В одних песнях, появляясь в припеве, он был ограничен, вытекая из содержания (например, девушка стережет сад, засыпает и т. д.); в припевах других он с содержанием не связан, в третьих — он сам делается основным образом песни; в четвертых — сохраняется в форме запева. Приведа полный текст из песен о девушке, уснувшей в саду, Потебня писал: «Привожу этот вар. ради припева, возникшего из самого содержания песни. Отрываясь от этого содержания, этот припев в мр. колядках становится показателем разряда величания (девице, молодой жене), в русск. — припевом колядки независимо от ее содержания (Сах. Ск. Р. н. 1, III, 16—7; Шейн. Р. н. п. 365: виноградьё красно-зеленое и пр.), даже припевом других величаний, независимо от пола и возраста величаемого («розан мой, розан, зелено виноградьё»), а в сев. вр. «виноградьё» — названием колядки. Конечно, этот припев и название зашли на север оттуда, где в самом деле есть сады-винограды»¹¹⁷.

Возникнув первоначально как образ растительности, осмыслившись в плане символики, виноградьё приобретает значение предречения или изобилия и удачи или — в негативной форме — неудачи и позора¹¹⁸. Как правило, предречение виноградьё имеет форму настоящего времени (это есть), а не будущего (это будет), характеризуя лицо или изображаемое явление. Значение виноградьё как характеристики, выражающей отношение коллектива к человеку, особенно отчетливо выявляется в тех слу-

¹¹³ Ср., например, в памятнике XIII в. «Слово о погибели Русской земли» — «винограды обительными» («садами монастырскими»). Ср. в толковых словарях Даля и др.

¹¹⁴ Вопрос о распространении в русской народной поэзии образа «винограда» и о причинах его сохранения и популярности должен быть предметом особого исследования и входит в круг вопросов по истории русской культуры.

¹¹⁵ Русские народные песни, собранные и изданные для пения и фортепиано Дан. Капиным, кн. 2-я, М., 1834, № 32, стр. 127.

¹¹⁶ Ф. Лаговский. Народные песни, в. I. — Песни посиделочные, хороводные и плясовые. Череповец, 1877, стр. 47—48, № 114 и 115.

¹¹⁷ А. А. Потебня. Объяснение малорусских и сродных народных песен, II. Колядки и щедровки, стр. 472—473.

¹¹⁸ Во втором случае на него переходят функции колядки-угрозы (см. выше).

чаях, когда винограде исполняется в его негативной форме (т. е. служит не для восхваления, а корит, позорит то или другое лицо; ср. корильные песни, не имеющие припева «винограде», обращенные к дружке, свахе и другим чинам свадьбы).

Бытование негативных виноградий на зимних сборищах девушек зафиксировано этнографической литературой. Ввиду крайней редкости таких материалов, целесообразно привести обширные выписки из сведений об онежских вечеринках, сообщенных студентом киевского университета Фризе (1867 г.) и напечатанных в сборнике Ефименко:

«Вечеринки составляются зимой в продолжение всего заговенья, т. е. когда нет поста, очень часто: редкая из девушек, посещающих вечеринку, не составит таковой хоть однажды у себя, охотницы же собирают и по несколько раз в зиму. . . Вход на вечеринку доступен всякому желающему и для того не требуется ни взноса, ни особенного знакомства с хозяевами: достаточно услышать, что там-то будет вечеринка, чтобы идти без церемонии (т. е. церемонии). Вот только случай, когда приходится раскошелиться пришедшему на вечеринку лицу не привилегированного пола, то есть мужчинам; а именно, если по своей несчастной судьбе он ступит в комнату, где идет вечеринка, в то время, когда там не происходит ни игр, ни пляски, тогда обыкновенно девушки сидят (многие помещая на своих коленях любимых парней) по своим местам, то есть вокруг всех четырех стен комнаты и поют песни. . . В это время на злосчастного вновь прибывшего обращается все внимание молодых сребролюбиц, которыми мгновенно всем является мысль: надо NN песню пропеть, может бросит что на тарелку, затем, после короткого шушуканья, затачивают хором какую-либо песню, в которой злосчастному NN припевают имя девушки или женщины, имеющей, или иногда вовсе не имеющей для NN значения. Песня пронета, и он слышит даже следующее обращение к себе, тоже хоровое:

а) Ты, пожалуй, господин,
 Нам за песенку —
 Винограде красно-зеленое!
 Уж ты рубль, либо два,
 Либо вина полведра.
 Винограде красно-зеленое!

Просьба эта так ясна и настоятельна, что господин, к которому она была обращена, должен уже непременно вынуть из кошелька сколь-нибудь денег. . . и отдать девкам на свечи или же на лакомство. Но горе тому злосчастному, кто или не поймет желания девушек, а может по скупости, не раскошелится. Тогда уже без милости, при общем хохоте, поется ему такая песня, которая и в печать не может попасть по своим чересчур отборным, очищенным и режущим ухо выражениям»¹¹⁹.

Текст, печатаемый вслед за этим начинается и нередко повторяет слова: «Винограде красно-зеленое».

Пение величаний на зимних вечерках (супрядках), имевшее место повсеместно — и на севере и в центральной полосе России, — подтверждается и другими свидетельствами. Например, в новой серии «Песен» П. В. Киреевского есть тексты, сопровождаемые примечаниями: «обозначена как вечериночная величальная», «величальная», «песня, кото-

¹¹⁹ П. С. Е ф и м е н к о. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, стр. 132—133.

рою подружки величают друг друга, сидя на посиделках»¹²⁰. Правда, эти величальные песни из сборника П. В. Киреевского не имеют припева «Виноградье», но его отсутствие легко объясняется тем, что посиделочные величания в данном случае записаны в Орле и б. Московской губернии, где образ винограда (виноградья) красно-зеленого встречается только как песенный запев или как традиционный символ любви-брака.

Выделения песенного цикла *припевом* «Виноградье красно-зелено мое» центральная полоса России не знает¹²¹. Виноградье, зафиксированное в припеве фольклорной экспедицией Института Этнографии АН СССР, работавшей в 1945 г. в Брянской области, было занесено туда, по-видимому, благодаря имеющимся в районах Брянщины связям с Белоруссией и Украиной; хотя для белорусской и украинской песни этот тип припева не характерен, все же он иногда имеет место¹²².

Карта распространения в русских районах винограда ясно свидетельствует, что другого пути проникновения винограда в Брянщину, как через Белоруссию и Смоленскую область, не могло быть. Калинин, Москва, Владимир, Горький его не знают. Южная граница известности этой песни была зафиксирована в 30-х годах прошлого века в районе бытования святочных хороводов (неизвестных в центральной полосе России). Одно из самых южных мест бытования винограда можно

¹²⁰ См.: П. В. Киреевский. Песни. [Новая серия], в. II, ч. 2. Песни необрядовые. М., 1929, стр. 81; № 1935 (1): «Я вечер в гости ходила» (Девушка встречает молодца, танцует с ним, выходит в сени, молодец берет ее за руки, сажает рядом с собой.) — записана в г. Орле; № 2964 (79): «Ходит дрема по половицам» (Все девицы белы, румяны, одна неумытая; парень приходит, приносит мыло, просит умыться); № 2965 (80): «Прилетал орел» (Андрей по Марьюшке тоскует, просит ее не ходить босой по траве; она просит купить ей черевички; он дарит ее.); № 2966 (81): «Бежал туто зайка» (Наталья на плуто моет фату, приходит Иван, целует ее). Три последние названные песни записаны в д. Воронки Звенигородского уезда Московской губ.

¹²¹ Ср., например, в том же сборнике П. В. Киреевского тексты песен. № 1883 (10а) Рязанского уезда («Уж ты, Ванюшка—Иван. . .»), строка II и след.:

«Уж ты, садик мой, садок,
Сад зеленый виноград!
Знать мне по садику не гулять. . .»

№ 1964 (31), г. Орел, начало песни:

«Уж ты сад ли мой, садочек,
Зеленое мое виноградье!
Уж я день под тобой простояла. . .»

№ 1997, Орловской губ., Малоархангельского уезда, начало песни:

«Ой ты, сад мой, сад,
Сад зеленый виноград!
Ой, ляй, ой, ляй! . .»

№ 2107, Там же, д. Сабурово, начало песни:

«Зеленое мое виноградье!
Уж я день над тобой стояла. . .»

№ 2922 (1), Московской губ., начало песни:

«Ах ты, сад ли, мой садочек,
Сад зеленый виноградье,
Мое милое гулянье! . .»
и другие тексты.

¹²² Ср. свидетельство Е. В. Карского в третьем томе его «Белоруссов» (стр. 110): «Редкие у белоруссов «виноградья» с упоминанием винограда красного зеленого (ср. Зап. V, 339, Ром. VIII, 117). . .»; см. также у А. А. Потебни: «З. Мурафа, Богод. у., запис. И. И. Манжура. Редкий случай занесения в Малороссию вр. винограда»:

Ой, ходили та блудили та коляднички,
Виноград красно-зеленая!»

(Объяснение малорусских и сродных народных песен, II. Колядки и щедровки, стр. 711).

видеть в сообщении И. Снегирева, который, ссылаясь на «Сын Отечества», 1837 г., № 15 (ст. Н. Петровского), писал: «В Ярославле на масляной неделе, кроме угощения блинами и катанья на горах и по улицам, есть обыкновение, вероятно, остаток времен языческих, петь коледу, которую обыкновенно воспевают в России о святках»¹²³. Цитированная Снегиревым коляда — типичное обобщенное величание (господинов двор на семи верстах; три терема; хозяин, хозяйка, дети — красно солнце, часты звезды, орешки в меду) с припевом: «Виноград, красно-зеленая моя!».

В пении винограда на масляницу нет ничего необычайного. Виноградье не было святочной песнью (это подтверждается также отсутствием упоминания его в документах XVI—XVII вв., перечисляющих овсень, коляду, плугу). Сведения о различном приуроченье винограда (к свадьбе, вечеркам и пр.) уже достаточно ясно показали, что оно не имеет точного временного приурочения и определяется как *величальная песня, исполняемая при различных обстоятельствах*. Припев «Виноградье красно-зелено мое» по своей связи с символикой свадебной поэзии и обрядом величания на свадьбах русского севера осмыслился как принадлежность всякого величания и потому вошел в единственный сохранный там сюжет новогодней песни — сюжет хозяйского терема, окруженного тыном, являясь признаком величания, он прикреплялся к любой песне, заставляя ее принимать значение произведения, которым прославляют и развлекают. Припев превращал в обрядовую песнь тексты, не имевшие связей ни с календарными, ни с семейными обрядами. Как сообщал Ф. М. Истомина, он, по следам И. А. Шляпкина, слышавшего в г. Устюге былинку «Илья на Соколе корабле» в виде колядки¹²⁴ (в 1893 г. в устюжской слободе Дымкове от названного Шляпкиным И. Ф. Говорова записал ее). Былина, в необычной для нее редакции святочной обрядовой песни, сохраняла все свои типовые черты и отличалась от других вариантов сюжета «Илья на корабле» только упоминанием винограда.

В предисловии к сборнику Ф. М. Истомина и С. М. Ляпунова «Песни русского народа» на стр. XII—XIII читаем: «В селе Бобровском, в 120 верстах от Устюга, наши певцы, в составе 14 человек, пропели одну из коляд, записанных от Говорова, которую они назвали малым виноградьем, и новую коляду — великое виноградье». «Великое виноградье» — ничто иное как историческая песнь с введенным в нее припевом «Виноградье

¹²³ И. М. Снегирев. Русские простонародные праздники и суеверные обряды, в. II, стр. 133, 134 и след.

¹²⁴ Ф. М. Истомина имел в виду следующее сообщение И. Шляпкина, опубликованное в «Этногр. обозрении» (1904, № 3, стр. 65) и названное им «Былины на братчинах». В кн. К. Молчанова «Описание Архангельской губернии» (СПб., 1813, стр. 192) при рассказе о Шенкурском округе (§ 21) читаем: «В сем уезде храмовые только праздники празднуются крестьянами с особенным приготовлением, к коим варят пиво, покупают горячее, вино и водку, ссылают гостей, веселятся с ними и с соседями, посещая один другого от 4 до 5 дней; сверх того имеют достойное примечание обыкновение: всякий инородец, проходя их селение во время праздника, угощается наравне с гостями. Почему хлеб и харчевая ества со стола через целый день не собирается. При сем пожилые люди поют старины, в коих выхваляются подвиги древних русских героев, как-то: св. Владимира, Добрыни, атамана Суры и проч., а молодые люди поют новомодные любовные песни, развращающие более их нравы, нежели исправляющие». Отмечаем, что «старины» (вм. «былины») поются пожилыми и во время храмовых праздников — остаток древних братчин (варение пива). Невольно вспоминаются мне впервые поцвавшиеся «виноградья большие и малые», певшиеся при колядовании на рождестве в Устюжском уезде и составляющие особый ряд великорусских песнопений». (Ф. М. И с т о м и н и С. М. Л я п у н о в. Песни русского народа, собр. в 1893 г., СПб., 1899, стр. XIII). Сура — вероятно Саур Леванидович (См. у Вс. Ф. Миллера. Очерки русской народной словесности. М., 1897, стр. 337). (Былина «Илья на Соколе-корабле» как виноградье распространена также в Сибири. — В. Ч.).

красно-зеленое». (Царь Петр Алексеевич думает, как выкупить из плена батюшку Филарета Никитича, и решает послать в Литву казну).

Истомин решительно утверждает, что и великое и малое виноградьё (т. е. былина и историческая песня с величальным припевом) были обычны. «Судя по твердости, с которой держится коляда в памяти Говорова и бобровских певцов, она еще не так давно была в обычае устюжан. В Никольске колядуют теперь только мальчишки, но в Устюжском уезде, по рассказам наших певцов, коляда в прежнее время была достоянием и взрослых людей. С рождества до крещенья, часу в восьмом вечера, собиралась толпа взрослых колядников, в городе и больших селах достигавшая иногда до 100 человек, и колядовала перед окнами домов. . . После вступительных колядок. . . колядники исполняли виноградьё: «Уж мы ходим, мы ходим по Кремлю-городу» и т. д. или «Уж как по морю, морю по синему» и т. д. Великое виноградьё: «Среди сильна царства Российского, среди Кремля красна города» и т. д. (см. выше — о Петре Алексеевиче.— В. Ч.) пелось только накануне Нового года. Коляда исчерпывалась этими виноградьями, распеваемыми везде на один напев; других колядок не существует, за исключением лишь вступительных припевок к ним и заключительных — на тот случай, когда не подадут колядникам или «худо подадут»¹²⁵.

Включение на русском Севере в цикл новогодних славлений песен, не имеющих к ним касательства, характерно. Святочной песнью могла стать и становилась не только свадебная и необрядовая лирическая песня, не только былина и историческая песнь, но и духовные стихи. Владимир Вилльер де-Лиль-Адам, описывая д. Княжая Гора и ее окрестности, сообщил, что на святки хриostosлавцы пели «богатого и бедного Лазаря». «Девки ходят по деревне и поют Лазаря у всякой избы, за что им дают по куску пирога. В Ручьях вместо Лазаря поют «коляду». В старину, в Княжьей Горе вместо Лазаря также пели колядовую песню (вар. напечатанной у Сахарова в «Сказаниях Русского народа»)»¹²⁶.

Материалы, привлеченные для рассмотрения виноградьё, позволяют утверждать, что на севере новогодние песни-заклятия потеряли свою обособленность вместе с потерей первоначального обрядового значения. Целью пения их стало собирание подарков.

Наряду с виноградьём на русском севере зафиксированы новогодние песни, не имеющие припева «Виноградьё красно-зеленое» и называемые собирателями и исследователями колядками. В ряде случаев под общим названием коляды сохраняется песня о богатствах большого дома-семьи и популярный запев «Ходила коляда накануне рождества»¹²⁷.

Интересно отметить, что в Новгородской губернии (большей ее части) знали коляду, и, по данным собирателей, песни с припевом «Виноградьё» не пели. Так, не было обнаружено виноградьё в Белозерском крае братьями Б. и Ю. Соколовыми, работа которых отличалась необычайной тщательностью обследования. Ими были записаны новогодние песни, напечатанные с примечанием: «Ходят одни девицы в Васильев вечер накануне нового года по избам и поют «каледу». Текст «каледы» следующий:

¹²⁵ Ф. М. Истомин и С. М. Ляпунов. Песни русского народа, стр. XIII.

¹²⁶ Владимир Вилльер де-Лиль-Адам. Деревня Княжая Гора и ее окрестности, стр. 277. (Княжая Гора входила в б. Петербургскую губ. (Дужский уезд) и отстояла от границы Новгородской губ. на 8 верст. Княжая Гора упоминается в книгах Котской и Шелонской пятин).

¹²⁷ Ср. в материалах архива РГО (в «Описании. . .») Д. К. Зеленина, в. I, стр. 422). — А. III у б и в. Этнографические материалы из села Аджина Малмыжского уезда. Рукопись, 1847, Вятская губерния.

Ходила каледá
 По святым вечерам.
 Искала каледа
 Борисова двора.
 Борисов-от двор,
 Ён не мал, не велик —
 На семидесяти столбах,
 На восьмидесяти верстах.
 Где хозяин-от сидит,
 Красно солнышко певет;
 А где хозяйюшка сидит,
 Тут свител мисяц певет;
 Малы детушки сидят,
 Там цясты звездочки пекут.
 Кто даст пирога —
 Тому двор живота,
 А кто даст рогушек —
 Тому целый двор телушек»¹²⁸.

Цитированный белозерский текст представляет собой вариант типовой святочной величальной песни, соединенной с просьбой об обрядовом подаении.

Материалы других собирателей, доставлявших записи из Новгородской губернии, содержат тексты, родственные записи Б. и Ю. Соколовых. В архиве РГО хранятся корреспонденции разных собирателей середины прошлого века. И. Верещагин прислал рукопись «Песни и святочные гаданья в приходе Туренского погоста Валдайского уезда» (1869 г.) №№ 11 и 12 — святочные песни. Первая из них:

Как ходила-гуляла колядовшинка,
 Как искала коляда N двора,
 Как N двор на семи верстах. . .
 Коляда, коляда!

Припев песни: «Коляда, коляда!».

Вторая песня близка первой:

Как ходило рождество по святым вечерам,
 Как пришло рождество к NN на двор. . .

Песня: «Как ходила коляда по святым вечерам» записана также в Боровичевском уезде (см. рукопись, присланную в РГО в 1849 г. директором училищ Новгородской губернии: «Слова, пословицы, загадки, простонародный календарь, суеверия, приметы, обычаи, заговоры и песни, употребляемые в гор. Боровичах и его уезде»)¹²⁹.

Тексты из архива РГО, близкие этому сюжету, не дают отклонений и только варьируют детали¹³⁰.

¹²⁸ Б. и Ю. Соколовы. Сказки и песни Белозерского края, стр. 402, № 346. (Паспорт текста: «Запис. в дер. Тереховой-Малаховой Мишутской вол. Белозерск. у. от кр. Е. К. Шарашевой»).

¹²⁹ Д. К. Зеленин. Описание. . ., в. II, стр. 865—875.

¹³⁰ Например, в тексте рукописи И. Верещагина:

Как у N-то двор на семи столбах,
 На семи столбах и двенадцати верстах,
 И на каждой на верстинке по жемчужинке.
 Уж хозяинушко в дому,
 Что светел месяц в небе.
 А хозяйюшка в дому,
 Что аладинка в меду.
 Родной батюшка,
 Ты разделися добром,
 Принеси пиво ведром. . .

То же следует сказать о текстах колядок из других мест. Песня в своей основе остается неизменной. Она может упрощаться, детализироваться, но не перерабатывается. Так, иногда двор в колядках только упоминается и не получает никакого развития. Однако даже упоминание его можно считать характерным.

В статье А. Д. Неуступова «Святочные обычаи в Кадниковском уезде» имеются следующие материалы: «После богослужения мальчишки ходят славить. В некоторых деревнях славят и взрослые крестьяне. Для этого крестьяне известной деревни условливаются между собою сложиться рожью и овсом «за славленье» и ходят по домам славить. Собранный хлеб продают, а на вырученные от продажи хлеба деньги покупают потом водку и крендели. Девочки ходят под окна изб и поют коляду:

Коляда ты, коляда,
Ходила коляда
По святым вечерам,
Искала коляда
Государева двора.
Государев двор
Середь Москвы,
Середь ярмарки.
Хозяюшка-хозяин!
Подай пирога.

За песни дают девочкам по куску пирога»¹³¹.

Коляда русского севера, в отличие от винограда, сюжетно узко ограничена; она сохраняет, но не развивает, как в средней России и в Поволжье, основной текст, являясь в полном смысле слова пережитком, уже достаточно давно шедшим к полному умиранию¹³². Коляду сменили обычные величальные песни, называемые виноградами, которые постепенно стали вытеснять старинное новогоднее пожелание удачи и довольства дому-семье. Виноградья дробились и разнообразились за счет использования всего фонда русской северной песенной поэзии, среди

¹³¹ «Изв. Арханг. об-ва изуч. русск. Севера», 1913, № 1, стр. 24.

¹³² Повторяемость и устойчивость сюжета можно видеть и в старых записях и в послереволюционных публикациях. Из последних см., например, текст коляды в статье В. Н. Серебренникова «Из записей фольклориста»:

Дедушко — посковна бородушка,
Не скричать ли коледушку?

Привет:

Ой, коледа, ой и коледа.
Заходила коледа во святые вечера
Во Васильевские!

Привет:

Мы ходили, мы искали коляду,
Нашли коляду у Петрова двора. . .
У Петрова-то двора точеный тын,
Что на каждой-то тычинке,
По маковке, по свечке горит.
Вот хозяин-господин по горнице проходил,
Погляди в огневенку — не найдешь ли гривенку,
Погляди в сундучек — не найдешь ли пятак,
Кто не даст полушку — уведем телушку,
Кто не даст денежку — уведем девушку,
Кто не даст лепешки, разобьем окошки,
Кто не даст пирога, разобьем ворота.
Вот хозяин-господин графин водки выносил,
По чарочке наливал, песенникам подавал.

(«Пермский краеведческий сборник», в. IV, Пермь, 1928, стр. 124—125).

которого, однако, предпочтительнее всего отбирались свадебные величания как тематически более подходящие.

Обзор великорусской новогодней закликательной песни показывает сохранение архаических обобщенных форм ее в редакциях аграрных, далеких от христианства. Основной тип величальной святочной песни был некогда известен русскому населению повсеместно под общеславянским наименованием колядка, коляда и — в землях Московской Руси под названием национально-русским — овсень (таусень, баусень, усень и др.), упоминаемым в средневековой русской письменности и сохранившимся до наших дней в средней полосе России и в Поволжье.

Именно овсень представляется *исконным типом русской новогодней песни*. На юге, в областях, пограничных с Украиной, он теряется, затемняется украинской новогодней поэзией, более разнообразной и более новой по содержанию и образам. На севере, не знаящем названия «овсень», песня постепенно теряет общеславянское обозначение «коляда» и принимает обозначение жанра величаний, используемых в разных случаях при разной обстановке — «виноградье»; одновременно в новогоднюю обрядность вводятся тексты, не связанные с ней, заимствованные в первую очередь из свадебной поэзии. Таким образом, хранительницей в XIX—начале XX вв. древнего русского обряда колядования является Москва, окруженная рядом близлежащих областей (Рязанской, Владимирской и др.), к которой тянутся и земли Поволжья, — с ними древняя русская столица была издавна связана водными путями. Выходя за пределы распространения овсеней, вступаем в местности разложения и перерождения новогодней песни. В отношении русского Севера это особенно странно, так как именно там до XX столетия хранились и совершенствовались многие произведения народного искусства, исчезавшие в других местах, например, развивались эпические формы устного творчества народа.

В XIX—XX вв. святочные песни, некогда заклинавшие благополучие хозяйства, отмирают. Вместо них под воздействием церкви и находившейся под ее влиянием школы распространяются «славление Христа» и так называемые рацеи — стихи, прославляющие рождество.

Однако представление о том, что колядки полностью исчезали немедленно при появлении в репертуаре святок церковных песнопений, ошибочно. Во многих местностях, вытесняя старинные новогодние величания, они сосуществовали с ними. Сосуществование двух названных видов обрядовых текстов не мешало исполнителям обряда их разграничивать. Разграничение в одних случаях подчеркивалось противопоставлением: раньше и теперь, в других — указанием на разных исполнителей и разное время исполнения. В неоднократно цитированном ценном сообщении К. Завойко о верованиях и обрядах крестьян Владимирской губернии, например, указывается на обособленное существование «овсенек» и рацей. В то время, как колядуют под новый год и в сочельник¹³³, «утром в первый день рождества Христова мальчишки ходят по домам «Христа славить», при этом поют или чаще читают наизусть тропари и кондаки празднику или особые праздничные песнопения «рацей», за что получают мелкие деньги, либо что-нибудь из сладостей, вроде пряников, кренделей, орехов и проч. . .»¹³⁴.

Аналогичные свидетельства имеются и из других районов.

¹³³ Это свидетельство подтверждается личными воспоминаниями автора настоящей работы. — В. Ч.

¹³⁴ «Этногр. обозрение», 1914, № 3—4, стр. 134.

Колядование, принимавшее форму славления Христа в первый день перкового праздника, таким образом становилось обрядом, совершенно терявшим установку на «магию первого дня». Оно включалось в общий ход христианского обряда, для которого было обязательно не только посещение церкви прихожанами, но и прием ими христославцев.

Церковь и духовенство, не будучи в силах вытравить древний народный обряд, шли по пути включения его в свою обрядность.

Несомненно, что этот обряд не имеет ничего общего с народным. Церковные песни и рацеи, включенные в святочный великорусский обряд, были чужды его характеру и по существу разрушали его. Христианская тематика шла в разрез с сущностью всего комплекса обрядовых новогодних действ. Характерно, что в рацеях никак не отражается аграрно-производственный характер обряда. Это стихи — на тему, часто духовно-семинарского происхождения. Они, и по языку и по стилю чуждые народу, выучивались наизусть и исполнялись к случаю. Опросы даже старшего поколения современной деревни обнаруживают, что деревенские старожилы, стремясь восстановить порядок проведения обряда в данной местности, легче и скорее вспоминают тексты старых колядовых песен и *почти никогда* не припоминают рацей, исполнявшихся еще так недавно.

Рацеи нельзя рассматривать как вид колядовой поэзии, потому что сущность их и колядок различна. Славянские колядки, как это особенно четко обнаруживается при рассмотрении русских овсеней, были частью магических новогодних действий, в которых отразились древние верования; рождественские рацеи — поздравительные стихи, излагающие легенду христианского праздника.

С исчезновением обычая принимать духовенство в первый день рождества выветрился и обычай поздравлять с праздником чтением рацей, тем более, что эта обязанность выполнялась детьми, для которых освобождение от традиционных верований и обрядов не связано с коренной ломкой мировоззрения. В детской среде старые обряды и обычаи или исчезают или сохраняются в значении игры. В отношении святочных обрядов сказанное может быть подтверждено фактом совершенного исчезновения рацей и обряда славления Христа и одновременно наблюдавшегося в некоторых местах перерождения колядования. По сведениям, полученным Н. Н. Велецкой в д. Тураново Загорского района Московской области, обряд колядования некоторое время сохранялся детьми еще после революции. Дети, придя в избу, просили разрешения поколядовать и, получив его, начинали плясать и петь. Они пели следующее:

Из колодца вода льется
 На пушистую сирень,
 Проводи, милый, до дому,
 Неужели тебе лень?
 В саду роза расцвела —
 Эта роза хороша.
 Тише, тише, не сорвите —
 Это милая моя ¹³⁵.

Эти и подобные им частушки — свидетельство полного исчезновения новогоднего обряда заклятий в послереволюционной деревне.

Подводя итоги обзору русских колядок и сделанных попутно сопоставлений их с колядками других народов, можно сказать, что новогодняя заклинательная песня дошла до нас в формах, созданных в усло-

¹³⁵ Свидетельство и тексты сообщены Раеи Тихоновой, 10-и лет, участницей колядования в 1946 г.

виях родового строя. Южные славяне — румыны, украинцы, белорусы и другие соседящие с ними народы — сохранили структуру обряда и песенного цикла, типичную для семейной общины со стойким демократизмом внутренних отношений и управления ею. Русские крестьяне донесли до XX в. другой тип обряда, обусловленный следующей стадией развития семейной общины — отцовской большой семьей.

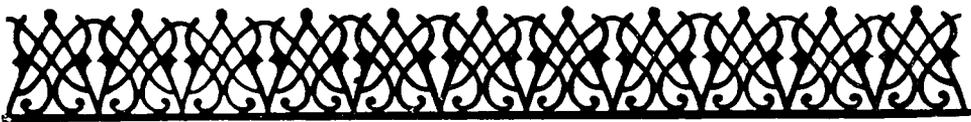
Сохранение архаической структуры обряда не ведет к неизменности элементов, из которых он и входящие в него песни слагаются.

Южнославянские, украинские и однородные с ними колядки, связанные с архаическим типом семейной общины, сохраняют первоначальную дробность обращения к отдельным членам семьи. Но содержание этих колядок и характер их образов сильно изменяется в силу специфических особенностей в исторической жизни народов, хранящих их (обращаю внимание на обычно ускользающий при анализе вопрос истории и политики церкви у южных и западных славян и форм ее воздействия на духовную жизнь народа). Древняя аграрно-производственная поэзия славянского, греческого и румынского обрядов сохраняется менее стойко, чем у русских.

Русские овсени, сформировавшиеся как самобытная параллель славянским, греческим и румынским колядкам, развивались иначе. Связанные с более поздней формой семейной общины, они сохраняли архаические образы и оставались чуждыми христианской легенде. Причины этого следует видеть в социальном строе, политической и идеологической жизни Руси XV—XVIII вв., в частности, в роли, какую играла московская церковь, объявившая себя наследницей византийской церкви и оплотом восточноевропейского христианства. Стремление церкви истребить народные обряды и обрядовые песни было одним из важнейших факторов в сохранении древнего языческого характера колядок русского народа.

Когда обряд колядования перестал осознаваться как средство вызвать желанное благополучие в жизни и трудовой деятельности людей, происходит его перерождение. Перерождение русского обряда колядования, слабо воспринявшего элементы христианства в средневековье, идет по линии расширения бытовых, а не религиозных мотивов поэзии. В севернорусском винограде отчетливо видно смешение новогодней поэзии с песнями семейных обрядов, необрядовой лирикой, эпосом. При этом в русских колядках северных районов как *новообразование* появляется раздробленность песен по величаемым персонажам. Колядование перенимает структуру песенной поэзии семейного обряда и этим *формально* сближается с новогодними песнями украинцев, болгар, румын и других народов. Но если в славянских и румынских колядках дифференцированность по величаемым лицам — *исконная древняя черта*, то в русской календарной поэзии она является, по отношению к основному типу обобщенной новогодней песни, поздним *нововведением*.

Так в обряде колядования, забытом послереволюционной деревней, открывается прошлая жизнь. В нем отражен семейный и общественный быт народа, его жизнь в труде, противоречия и историческая ограниченность мировоззрения трудовых масс.



ГЛАВА V

ИГРИЩА И РЯЖЕНЬЯ

Новогодняя обрядность была периодом аграрного календаря, отмечающим время возрождения солнца. Приходясь на середину зимы, она одновременно и заключала и начинала год. Естественно, что многие обряды, проводившиеся в течение всей зимы, находят себе место и в святочные дни. Так, уличные гулянья, забавы и обряды молодежи шире развертывались в период святок (сосредоточивались на узловых датах: 25/ХІІ, I/I и 6/I), но не выходили за рамки обычных гуляний и развлечений, характерных и для других дней.

В большие праздники, — сообщала Резанова, — престольный, рождество, пасху, «красную горку», троицын день, духов день, 1-е воскресенье после сошествия св. духа — сходится «большая вулица»: разряженные парни, девушки и молодые бабы собираются со всей деревни в одно место и именно на «Авсеевский куток». . . устраивают «карагод», поют, пляшут, играют на свирели далеко за полночь¹. Приводимые в работе Е. И. Резановой праздничные (№№ 28—40) и в частности святочные, (№№ 35—36) песни являются обычными песнями, только получившими особое наименование по времени их исполнения².

Уличные гулянья, проводившиеся на святках, так же как в другие праздники, разнообразились обычными в данном месте забавами. В некоторых местностях еще во второй половине XIX в. во время гуляний на святках (то же было на масленице, пасхальной неделе и в другие дни) происходили кулачные бои³. Однако значение святочных дней накладывает особый отпечаток на обряды и обычаи, приуроченные к новому периоду. Это в полной мере относится и к зимним посиделкам, которые в новогодние дни приобретают особый смысл и значение.

Посиделки (посидки, вечерки, супрядки и т. д.), зимние сборища молодежи — в будни для работы, в праздники как развлечение, начинались задолго до рождественских дней⁴. Начало их приурочивается

¹ Этнографические материалы, собранные в д. Саломыковой, Обоянского уезда, учительницей Е. И. Резановой (Курский сборник под ред. Н. И. Златоверховникова, в. III, ч. 2. Курск. 1902, стр. 6). Сборник особенно интересен расположением текстов песен; это первый сборник песен, в котором песни расположены по певцам.

² Святочные песни: № 35 — «Где была утка? В чужом селе, видела три чуда, парней, девок»; № 36 — «Жена поит ненавистного мужа пьяным, сжигает, сама спасается».

³ Ср., например, сообщение Василия Покровского: «Панорама сельской жизни в Сергачском уезде (Нижегородской губ.)». См.: Д. К. Зеленин. Описание . . . , в. II, стр. 806; М а ш к и н. Быт крестьян Курской губ. Орловского уезда. («Этногр. сборник», в. 5, СПб., 1862, стр. 110 и след.) и др.

⁴ Ср., например, статью Г. Надежинского «Село Голицыно»: «Наша женщина свое первоначальное воспитание получает в так наз. «избенках», в которые крестьянские девицы перебираются из своих домов в начале осени . . . (т. е. каждодневно ходят в «избенки» работать или веселиться. — В. Ч.). В избенках девицы занимаются исклю-

к какому-либо празднику, имеющему значение в аграрном календаре, часто осмысляемому как начало зимних работ. Обычно дата приходится на первое октября — покров. «Беседы начинаются в Олонецкой губернии с октября месяца и продолжаются до масленицы, — сообщал Рыбников. — Они соответствуют посиделкам великорусских губерний. . .»⁵. Однако дата первое октября не является общей для всех местностей. Начало зимних сборищ молодежи может приходиться и на другие дни; русский Север, где зима наступает раньше, чем в центральной России, и раньше становятся обязательными зимние формы труда (например, для девушек и женщин пряжа и пр.), чаще, чем другие местности, дает сведения об иных датах, когда собиралась молодежь «на зиму». «В продолжение всей зимы, т. е. с 26 сентября до масленицы, для пряжи и вязанья морошешницы девушки устраивают вечеринки. Они начинают эти собрания именно 26 сентября, в осенний праздник Иоанна Богослова, собираясь на первую беседу днем, а потом уже ежедневно на вечеринки, продолжающиеся часов с 6-ти до 11-ти и за полночь»⁶. Об этом же свидетельствовал Д. Успенский, указавший в своем очерке «Посиделки» (в Тульском и Веневском уездах), что зимние сборища молодежи начинались с конца сентября или с начала октября⁷.

Самый характер предновогодних посиделок отличался более строгими формами, сохранению которых содействовали религиозные запреты. Характерно свидетельство Дилакторского: «В рождественский пост устраиваются посиделки, но без плясок и песен: девицы прядут, а парни что-либо рассказывают и зубоскалят. Если бы в избе не было никого из стариков, и то бы они побоялись устроить пляски: неравно кто-либо венароком проговорится, а узнают — плохо будет, от стариков достанется 'на орехи'»⁸.

В местностях, где было развито отходничество (особенно при сплошном уходе мужской молодежи на промысел или на фабрики и заводы), предновогодние посиделки принимали формы вечеров девичьей деревенской работы⁹.

В некоторых местах особое значение для посиделок имел Николин день (6/ХІІ, ст. ст.) воспринимаемый как предвозвестник новогоднего периода, соотносимый с Крещеньем («водокрещами» — 6/І).

Никольские посиделки носят уже иной характер по сравнению с повседневными зимними сборищами молодежи: «В Николо-Раменском при-

чительно одной пряжей льна и поскони. Свет, отопление избенки и продовольствие для себя девицы обязаны доставлять сами от себя, а хозяйка избенки, обыкновенно или вдова или солдатка, принимает на себя обязанность приготовления пищи для своих питомцев. И так как хорошою репутацией по деревне пользуются только те избенки, которые по вечерам навещаются большими ватагами молодых парней, то девицы друг перед дружкой стараются щегольнуть приемом своих дружков. . .» («Саратовский сборник», 1881, № 1, стр. 283). См. также статью В. И. Степанова «Деревенские посиделки и современные народные песни — частушки» («Этногр. обозрение», 1903, № 4, стр. 70 и др.), «Сочинения» Павла Якушкина. Путевые письма из Новгородской и Псковской губерний. (СПб., 1884, стр. 181—190); и др. работы.

⁵ П. Н. Рыбников. Песни, т. III, стр. 133.

⁶ Е. П. Корблев. Очерк правописательной этнографии г. Онеги Архангельской губернии. М., 1853, стр. 42—43.

⁷ «Этногр. обозрение», 1891, № 3, стр. 228.

⁸ Дилакторский. Святочные шалости в Пельшемской волости Кадниковского уезда Вологодской губернии. («Этногр. обозрение», 1898, № 4, стр. 133).

⁹ Так, например, в Подольском р-не Московской обл. четко разделялись девичьи вечерки до святка и святочные посиделки (игрища). Воспоминания о них свидетельствовали, что различие в их характере обуславливалось отсутствием парней, уходящих на работу в Москву и приходивших в деревню только на время святка (запись В. И. Чичерова в июле 1947 г.).

ходе Горской волости (Череповск. уезд, Новгородск. губ. — В. Ч.), святки начинаются рано, а именно с Николина дня, 6 декабря, и устраиваемые в это время большие беседы имеют характер складчин на артельных началах. В известном селении парни соглашаются между собою созвать на гуляние своих девушек и из других селений, в заранее определенный день, принимая все расходы, сопряженные с этим, на себя. К этому дню нанимается просторная изба для беседы, приобретаете керосин или свечи и гостинцы для девушек. Приглашенные девушки сходятся на гуляние, захватив с собой лучшие наряды, и устраиваются по родным и знакомым. С наступлением дня веселия девушки ходят по всем домам с песнями, показывая свои наряды, а с наступлением вечера собираются в нанятую избу, где уже дожидаются их парни с гармониками и прочие зрители¹⁰.

Приуроченье начала святочных сборищ к Николину дню, объясняемое в данной местности, как и в некоторых других, празднованием храмового праздника (Николо-Раменский приход), приобретает значение для новгородских областей в связи с развившимся в них культом Николая Чудотворца, объединившего черты древнего дохристианского божества с чертами не только святых (Егория, Николы и др.), но и Иисуса Христа. По времени его приурочения знаменательно предшествование этого дня зимнему солнцевороту (сравни связь святок с солнцеворотом).

Из дорождественских дат начала святочных вечеров следует отметить 22—23 декабря. «Местами, — сообщает Иваницкий, — за два дня до рождества девушки в складчину пекут пироги, которые едят сами и угощают парней»¹¹. Более детальное описание предсвяточных сборищ имеется, например, в описании Неуступова: «В Кадниковском уезде в некоторых святочных обычаях сохранились до настоящего времени остатки старины. Святочные празднества обнимают время с 22 декабря по 6 января. В вечер на сочельник, а иногда и 22 декабря в некоторых местах уезда девушки устраивают так называемый «копыльный вечер». Девушки известной деревни покупают сообща муку, чай, сахар, пекут пироги и приготавливают яства. Вечером девушки собираются в одну избу, куда приглашают и парней, угощают их чаем, пирогами и яствами. После угощения девушки ставят на стол решето, куда им парни и кладут карамель, пряники, орехи и другие лакомства. Эти подарки девушки потом делят между собою. После этого начинаются игры, пляски, продолжающиеся всю ночь»¹².

Праздничный, а не рабочий характер таких предсвяточных сборищ подчеркивается всеми свидетельствами. «Перед святками начинаются обыкновенно «сборные» беседы или «свозные». На такие беседы собираются обыкновенно парни и девушки из нескольких соседних деревень. На таких сборных беседах деревенские парни-женихи «выглядывают» или «высматривают» себе невест из чужих деревень. Нечего, конечно, и говорить, что на такие сборные беседы девушки являются разодетыми во все свои лучшие наряды»¹³.

Подробное описание организации в б. Олонецкой губернии зимних

¹⁰ М. К. Герасимов. Некоторые обычаи и верования крестьян Череповского уезда Новгородской губернии. («Этногр. обозрение», 1895, № 4, стр. 122).

¹¹ Н. А. Иваницкий. Материалы по этнографии Вологодской губернии. («Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России». Под ред. Н. Харузина, в. II. М., 1890, стр. 128).

¹² А. Д. Неуступов. Святочные обычаи в Кадниковском уезде. («Изв. Арханг. об-ва изуч. русск. Севера». 1913, № 1, стр. 23).

¹³ А. В. Баллов. Очерки Пошехонья. («Этногр. обозрение», 1897, № 4, стр. 73).

вечерок и размещения в избе участников их дано Рыбниковым. Он сообщил, что изба для зимних бесед выбирается коллективом молодежи данной деревни, но оплачивается парнями (Рыбников делал примечание: «На юге Петрозаводского уезда платят и девушки»). На праздничных беседах присутствует почти вся деревня без различия пола и возраста: «Изба полна народа. Сюда собрались не только соседи, но и сошлись и съехались парни и девушки из окольных деревень, пожалуй за 10 и за 15 верст. Девушки расселись на лавках от печки до лицевого угла и от него до красного окна. . . Молодицы, старухи, женатые мужики сидят на лавках у печи и на запечке и не принимают непосредственного участия в забавах. Разве только какая-нибудь старуха держит в руках зажженную лучину и хлопочет не столько о том, чтобы светить играющим, сколько о том, чтобы не поджечь пол или не подпалить кого-нибудь из соседей. Хозяин стоит у стола и принимает от парней плату за вход. Парни разместились от красного окна до почетного угла и от него до полоного»¹⁴.

Все эти вечерки, предшествовавшие святкам и соотносимые со временем рождества, представляют интерес как свидетельство независимости зимних обрядовых сборищ молодежи от границ, устанавливаемых церковью для празднования дней Иисуса Христа (25/ХІІ—6/1), заступивших место древних торжеств культа солнца. Слияние христианского и дохристианского обряда не дало полного поглощения второго первым. В народном быту еще в XIX в. сохранились пережитки обычаев, порожденных аграрно-солнечной религией славян, которую проповеди и порицания церковников так и не смогли истребить до основания, не смогли уничтожить традиционные народные зимние увеселения и гулянья также и официальные запреты, издаваемые светскими и духовными властями. Указ 1719 г. Киевской духовной консистории, ссылаясь на «государево распоряжение», например, гласил: «. . . по указу его священнейшего царского величества. . . дабы везде по городам, местечках и селах малороссийских поперестали богомерзских молодых людей зборища на вкучачки, богу и человеком ненавистные гуляния, прозываемия вечерницы, на которые многие люде молодые и неповстягливые от родителей своих мужеска и женска полу дети по ночам кучами собираючися, неисповедимия безчиния и мерзкия безакония творять, справуючи себе игри, танцы и всякие пятыхи скверная в воздух оскверняющая песней восклицания и козлогласования, откуда походят галаси, запечки до сваров и заводов, почему найбарзей последуют и забойства, а найпаче под час таких нечестивых зборов разние делаються эксцесса, яко то блудние грехи, девства растления, беззаконное детей прижитие. . .»¹⁵.

Деревенские зимние зборища продолжали проводиться, несмотря ни на официальные гонения, ни на деятельность сельского и городского духовенства, ни на возмущение народными обычаями благонамеренных журналистов, печатавших в газетах свои корреспонденции¹⁶⁻¹⁷.

В самой системе и организации собственно рождественских вечеров имеются вариации. Видимо, под давлением церковников распространился запрет проведения их в первый день рождества (значительно реже встречается запрет, распространяемый на первые три дня праздника).

¹⁴ П. Н. Рыбников. Песни, т. III, стр. 134—135.

¹⁵ Сообщение А. Маркевича — «Меры против вечерниц и кулачных боев в Малороссии». («Киевская старина», 1884, т. X, сентябрь, стр. 178).

¹⁶⁻¹⁷ Интересные данные о борьбе с зимними зборищами молодежи сообщены Н. Ф. Сумцовым в его работе «Досветки и посиделки». (Отд. отт. из мартовской кн. журн. «Киевская старина» за 1886 г., стр. 14—18).

Как правило, вечерки возобновлялись со второго дня праздника. Этнографическая литература включает ряд указаний, свидетельствующих: «Во время святок, начиная с второго дня рождества Христова и до конца крещенского сочельника, деревенская молодежь устраивает «вечеринки», известные под именем «святочных»¹⁸.

Святочные вечерки были одной из главных форм праздничных сборищ населения. Можно считать вполне обоснованным указание на них как на основную и старую форму обряда. «... В прежнее время, по рассказам стариков... святки только и ознаменовывались, что почти непрерывным, в течение двух недель, рядом вечеров, да гаданиями»¹⁹.

Вполне естественно, что в быту эта форма праздничных сборищ молодежи отмечалась особым вниманием. «Молодой народ весь пост с нетерпением ожидает наступления праздника. . . Перед наступлением этого праздника в домах, выбранных для посиделок, начинается горячая работа приготовлений; для этого все девицы собираются в назначенный для того дом и там тотчас же начинается мытье и скобление полов, лавок и стен. . .»²⁰. «На второй день рождества (в первый игрищ не бывает, так как отцы детей считают весьма грешным делом оскорблять святость первого дня праздника какими бы то ни было удовольствиями), часов в шесть, девицы собираются в назначенный дом и приносят с собой узлы с платьем. Начинается переодевание в лучшее платье и потом чинное сиденье на лавках, в ожидании святочных гостей. Зажигаются свечи, купленные девицами в счет тех денег, которые они имеют выручить от величання. Всякие работы в это время вовсе устраняются: молодежь все эти девять дней предается одному веселью и разгулу»²¹.

Прямой отказ от работы в святочные вечерки, однако, не всегда имеет место. Многие свидетельства указывают на то, что сохраняется хотя бы видимость работы. «На посиденку приходят в лучших платьях, и тоже не с иной работой, а исключительно с пряжей. Некоторые славнухи (невесты, славящиеся богатством, красотой или трудолюбием) украдкой с собой приносят уже готовую пряжу, так как заботливые матери каждый раз у возвратившейся с посиденки дочери осматривают, много ли напрядла за вечер, а в иной веселый вечер, между тем, не удастся и преслицы-то в руки взять. На святочных посиденках, пока не придут славнухи, плясок не бывает. Собравшиеся девушки прядут, а парни любезничают, шумят, поют песни и т. п. Но вот пришли и славнухи. Начинают устраивать игры, пляски. . . На этих посиденках как парни, так и девицы бывают и из других деревень, но только с той разницею, что парни приходят каждый раз из своей деревни, между тем как девицы приезжают к своей подруге или к кому-нибудь из родственников на все святки, а не на один вечер, и, конечно, не забывают прихватить свои наряды. Если

¹⁸ Г. К. Завойко. Верования, обряды и обычаи великоруссов Владимирской губернии, стр. 133. Аналогичное указание имеем из Кадниковского уезда Вологодской губ. (в статье Н. Пр-ского) «Баня, игрище, слушанье и шестое января», стр. 499—522 и из других местностей от других свидетелей.

¹⁹ И. Я. Неклепаев. Поверья и обычаи Сургутского края, стр. 125.

²⁰ В. Ф. Кудрявцев. Зимние народные увеселения в г. Василе. («Нижегородский сборник», т. III. Н.-Новгород, 1870, стр. 109).

²¹ Там же, стр. 110. Покупка свечей, отмеченная здесь, не обязательно лежит на девушках. Во многих местностях оплачивают помещение и покупают свечи парни. См., например, в статье Н. Пр-ского «Баня, игрище, слушанье и шестое января», соч. П. И. Якушкина «Путевые письма из Новгородской и Псковской губерний», стр. 181 и др.

на посиденках много девиц из других деревень, то уже это собрание зовется не посиденкой, а повадой. . .»²².

Замечательно свидетельство Н. Предтеченского, описавшего святочные вечера в том же Кадниковском уезде в 1859 г. По его указанию, святочные вечерки имели особое название игрищ. На игрища с работой не ходили. Они начинались со второго дня рождества и продолжались до нового года или крещения. Если они оканчивались к новому году, игрища устраивались два раза в день утром и вечером. Дневные игрища имели характер обычных гуляний. Вечерние — были особого типа, включали специальные игры и развлечения.

Выделение святочных посиделок из зимних было повсеместным (хотя бы для святочных сборищ не употреблялось особого наименования). В центральной русской полосе, так же как и на Севере, подчеркивался их особый характер. Г. К. Завойко, давший детальное описание жизни и быта населения Владимирской губернии, писал: «Во время святок, начиная с второго дня рождества Христова и до конца крещенского сочельника, деревенская молодежь устраивает «вечеринки», известные под именем «святочных». Разряженные девушки по вечерам собираются в избу, обычно нанимаемую под летние и зимние работы и освещаемую обыкновенно на счет парней; сюда на вечеринки приходят и парни, иногда и из других деревень, если имеют на то дозволение от местных. Девушки садятся на лавках вдоль стен избы, а парни против них на скамьях»²³.

Далее Завойко переходит к описанию игр, песен и разных забав святочных вечеринок.

Святочные вечеринки — народный обычай глубокой древности. Характер и особенности их раскрываются беглыми упоминаниями в документах XVI—XVII вв. о праздничных сборищах. Глава 41 «Стоглава» («О тридесяти и дву вопросех и соборные ответы по главам») в вопросе XXIV говорит: «В русалии о Иване дни, и в навечерие рождества Христова и крещения, сходятся мужи и жены и девицы на ночное плещевание и бесчинный говор, на бесовские песни и плясания, и на богомерзкие дела, и бывает отроком осквернение и девкам растление, ночь мимоходит, тогда отходят игрецы с великим кричанием, аки бесы не омываются водою,

²² Д и л а к т о р с к и й. Святочные шалости в Пельшемской волости, Кадниковского уезда, Вологодской губернии, стр. 133. Своеобразной вариацией святочных посиделок являются «торопецкие субботки», описанные Н. Н. Нефедьевым и опубликованные И. Снегиревым в «Русских престопадных праздниках и суеверных обрядах», в. II (стр. 34—35). «В Тороще, Псковской губернии, святки слынут субботками. Тогда незамужние дочери торопецких обывателей собираются в дома бедных, но честных вдов, у коих делают к этому случаю нарочные приготовления: для посетительниц устраиваются скамейки уступами с полу до потолка, в роде амфитеатра; посреди горницы вешается огромный фонарь, сделанный из цветной бумаги, украшенный разноцветными лентами и со множеством свеч. По сторонам горницы ставятся скамейки для мужчин. Богатые и бедные торопочанки, одевшись как можно лучше по своему старинному обычаю — вменяют себе в обязанность присутствовать на субботках. Когда все места в этом амфитеатре займутся девицами, тогда отпираются запертые до того ворота и начинается приезд холостых мужчин. При входе каждого гостя девушки величают его песнями, кои истари поются на субботках, с припевом к каждому стиху: «Дунай, Дунай! Многолетствуй и с твоею полюбовницей!» Гости должны платить за эту честь; собранные деньги остаются в пользу бедной хозяйки. На этом празднике женихи выстреливают себе невест, а невесты женихов. Женатые и замужние не допускаются на торопецкие субботки». Описание святочных субботок дано также в статье И. Глуховского «Некоторые черты из жизни Торопецких граждан», присланной в 1849 г. в РГО (в «Описании. . .» Д. К. Зеленина, см. в. III, стр. 1140—1141).

²³ Г. К. З а в о й к о. Верования, обряды и обычаи великоруссов Владимирской губернии, стр. 133.

и егда начнут заутреню, тогда отходят в дома своя и падают, аки мертвы, от великого клохтания»²⁴. В XVII в. светские и духовные власти также и почти в тех же выражениях упоминали о «бесчинствах», творимых на святках (см., например, в неоднократно цитированной грамоте Мисаила, митрополита белгородского и обоянского: «. . . а о рождестве Христове и до Богоявленьего дни сбиралися по вечерам и в ноци на бесовские игры»). Документы точно указывают и время, какое продолжались зимние праздничные обряды, называя их игрищами. В 1684 г. патриарх Иоаким запрещал совершавшиеся в Москве «скверная и бесовская действа и игрища в навечерии рождества Христова». Упомянув о совершавшихся «мужи с женами и девки» «плясании», пении «бесовских песен», ряженьи и т. п., он в своем указе писал: «. . . також и по рождестве Христове во 12 днех до Крещенья Господа нашего Исуса Христа таковая же бесовская игралица и позорища содевают»²⁵.

Явная тенденциозность светских и религиозных запретов, противопоставление обрядовых действий, возникших в связи с земледельческим культом солнца, желательному церковным и светским властям поведению христиан, подчеркивает сосуществование в XVI—XVII вв. традиций антагонистических обрядов: массового аграрно-солярного и феодально-православного. Ожесточенная борьба за христианскую религию, развернутая в Московском государстве, не завершилась победой господствовавшего класса. Совершая обряд, связанный с производственной жизнью земледельца, народ, может быть, бессознательно противостоял остававшемуся ему чуждым православию. Классовые противоречия русского средневековья также препятствовали внедрению церковного православия в сознание народных масс. Это подтверждается этнографическими материалами, собранными в XIX—XX вв. В записях этнографов встречаются описания новогодних обрядов, содержащих элементы игрищ, отмеченных документами XVI—XVII вв. В несколько измененной форме по сравнению с тем, что было в предшествующие века, в крестьянской среде XIX столетия сохранились и сборища на святочных игрищах, и ряженье, и народные песни, и пляски. В областях, теснее связанных с Москвой, являвшейся с XV в. центром и оплотом восточной христианской церкви, а в XIX—начале XX в. одним из крупнейших центров культуры капитализирующейся России, элементы новогодних игрищ изменились сильнее, чем в местностях, менее связанных с ней. В святочных посиделках центральных областей и Поволжья единое действо превратилось в комбинацию игр и песен, в цепь увеселений, каждое из которых в отдельности, по существу, независимо от времени их проведения. *Схема святочных вечеров может быть представлена как комбинация несвяточных песен и игр с ряженьем.* «Девушки запевают песню, а двое из парней начинают ходить по комнате; в середине песни они берут по девушке и ходят с ними до конца песни, после чего, кланяясь девушкам, отводят их на свои места. Когда девушки начнут другую песню, следующая пара парней проделывает то же, что и первая пара, и т. д.» После парней также под пение песен по-двое ходят девушки, выбирая себе пару. Затем «все вместе проделывают фигуры под пение хороводных песен наподобие кадрили. Здесь же на вечеринках устраиваются и другие игры: в почту,

²⁴ «Стоглав», 1860, стр. 104. Ср. в гл. 92 указание на «игры и плескания», которые творят «мужие и жены и дети в домех и по улицам обходя, и по водам» в навечерие и «во днех» нового года и крещенья.

²⁵ Указ патриарха Иоакима см. в кн. И. Снегирева «Русские простонародные праздники и суеверные обряды», в. I, стр. 37—38 и в др. работах.

в соседи, в мельницу и пр.» Пожилые мужчины тут же играют в карты, рассказывают анекдоты. На вечерки приходят ряженые ²⁶.

Более подробные описания святочной вечерки центральной полосы России не вносят в приведенное здесь существенных изменений. «Девуцы сидят на правой стороне. . . ; левая лавка остается не занятой; на нее садятся ряженые гости. В другой комнате, за перегородкой, дремлют старики — хозяйева дома. . .» Ряженые приходят группами, одетые в различные костюмы. Их встречают песней — большей частью «Не ходи-ка, бел-кудрявый, мимо мово сада». Под песню «две девушки встают и ходят по комнате, а по окончании песни целуются» После этого пляшут ряженые. За пляской ряженых поют песню «Во саду ли в огороде», «во время которой девица выбирает кого-либо из узанных святочников, и по окончании песни, целуется с ним. Выбранный мужчина, в свою очередь, выбирает себе одну из девушек, и игры таким образом начинаются». Песни, поющиеся на святочных вечерках, самые различные. Особенно любят петь «новые, модные» песни. Играют на святках «в соседи», «в веревочку», «в круги» (ходят кругом под песни «Селезень ловил» и «По морю синему») ²⁷.

Подробное описание святочных увеселений этого типа дано корреспондентом РГО П. Андреевым (прислано в 1853 г., см. материалы Казанской губ., № 7). Описывая вечерки в г. Свияжске, Андреев сообщал: «Святки проводятся в игрищах на вечерках. (Отмечаю самое осмысление термина «игрище» не как обозначение целостного действия святок, а как отдельных игр, которыми развлекались на святках. — В. Ч.) На 3-й или 4-й день рождества Христова в доме, где есть девушки-дочери, назначается вечерка или вечерянка, куда приглашаются подруженьки соседки или из другого порядка, улицы. Мужчины являются без зову. На скамьях вдоль стен сидят нарядные девушки. . . На столе полотенцы. Среди ребят один с гармонью играет плясовые песни, польки и галопады, или как он сам называет — конское ристание (бега). Сначала девушки величают одного из пришедших».

Для величания используется свадебная песня «Брошу ль я цепочку, брошу ль золотую. . .» (на свадьбах величание молодому). Величаемый одаривает девушек деньгами, деньги отдают хозяйке.

После величания «начинают другие песни и игры». Это: «Александровска береза» (голубь летит к девице), «Вьюн» (с интересной подробностью: во время игры кладут «вьюн» на плечо и обмениваются кольцами — «обрученье» (?)), «Горю-пылаю», «Соседи» и другие. Последовательности в порядке игр и песен нет; каждая из них представляет самостоятельное целое, не связываемое с другими. По указанию П. Андреева, наряду с лирическими и игровыми песнями «поют и другие песни, такие же, как и на свадьбе» («Ходил Борис» и др.).

Дробность и несвязанность между собой игр очевидна и в другой корреспонденции из Казанской губернии, также хранящейся в рукописном архиве РГО — Е. Соловьева «Святки в среде купцов и мещан Казани» (некоторые игры совпадают с играми, описанными П. Андреевым по наблюдениям в Свияжске. Общие сведения о корреспонденции Е. Соловьева см. в «Описании. . .» Д. К. Зеленина, в. II, стр. 518, № 55).

Как можно судить и по этим достаточно подробным описаниям новогодних увеселений центрально-русских областей и верхнего Поволжья,

²⁶ Г. К. Завойко. Верования, обряды и обычаи великоруссов Владимирской губернии, стр. 133—134.

²⁷ В. Ф. Кудрявцев. Зимние народные увеселения в г. Василе, стр. 110—123.

ни в порядке игр, ни в развитии действия нельзя обнаружить существенных отличий святочных вечеров от обычных зимних праздничных сборищ молодежи данной местности.

Итак, отличия святочных посиделок от обычных зимних праздничных, весьма значительны. В этнографических описаниях поэтому часто встречаются лаконические пометки типа: «Святочные посиделки и беседы разнообразятся тем, что на них приходят ряженые из соседних деревень»²⁸. Иных отличий, кроме указаний на ряженных, как правило, не делается.

Пересматривая песни, именуемые «святочными», обнаруживаем их несвязанность с новогодними днями. Песня привлекалась молодежью в репертуар святочных вечеров вне зависимости от ее содержания. Пелось, то, что было популярно, что вообще любили петь²⁹. Песенный репертуар каждого данного отрезка времени имеет известную общность в своем составе; самый же круг песен, называемых святочными, часто не совпадает не только в пределах области, но и в пределах отдельных ее частей. Видимо, *номенклатура: «святочная песня» закреплялась в каждой местности самостоятельно и независимо от соседящих с ней*. Следует также учесть и то, что нередко такое обозначение песни появлялось в результате заблуждения собирателя, спрашивавшего, когда данную песню поют. На вопрос: «когда эту песню поют?» исполнитель обычно отвечает указанием на период, группирующий развлечения: «на святках», «на масленой» и т. д., не думая тем самым исключить песню из репертуара праздников, справляемых в другое время года, или же из репертуара будней. Собиратель же, получив подобный ответ, стремясь к совершенной точности записи, закреплял песню за определенным циклом и тем вводил в заблуждение и себя и других.

Таким образом, обозначение: «святочная песня», довольно часто встречаемое в сборниках и статьях, требует расшифровки. Оно может быть следствием приурочения песни по какой-нибудь причине к периоду новолетия, но может быть и ошибочным определением, внесенным собирателем.

Очень часто термин «святочная песня» в сознании исполнителей был синонимом понятия «вечериночная», «посиделочная» песня, т. е. поющая на зимних сборищах молодежи. Следует отметить, что именно последними терминами широко и правильно пользовались корреспонденты Киреевского³⁰.

Сближение понятий святочной песни и песни вечериночной было обусловлено общей близостью зимних вечеров к святочным. Их близость такова, что, в известной мере, воскресные и другие зимние праздничные сборища молодежи можно было бы назвать будничной формой новогод-

²⁸ А. В. Балов. Очерки Пошехонья, стр. 73. Ср. у Терещенки в «Быте русского народа», ч. VII, стр. 183: «В Орловской губернии молодые люди собираются на святках в один какой-либо дом и там поют песни, гадают, играют, пляшут, наряжаются. Главные забавы составляют гадания и катанье на саях, при пении песен». Описывая святки в б. Смоленской губ. (стр. 184 и след.), А. Терещенко отмечает: «Веселье на этой вечеринке сопровождается танцами и хороводными играми, но часто выходят ряженые. . .».

²⁹ Аналогии песенному репертуару святок см., например, в сб. П. В. Шейна «Великорусс. . .», у Е. П. Кораблева в «Очерке правоописательной этнографии г. Онеги Архангельской губернии», стр. 57, 61, в статье Гр. Парихина «Старинные святочные песни» («Маяк», 1840, ч. V, стр. 86—93) и др. изданиях.

³⁰ См., например, в «Песнях» П. В. Киреевского [Новая серия], в. II, ч. 1, указание на стр. 8: «Песни 1173—1184 записаны П. Н. Базилевским в 1843 г.»; над некоторыми текстами надпись: «вечериночная»; стр. 18: «Песни 1185—1242 — вечериночные» и т. д.

них, в ряде местностей носящих особое название (упоминаемое и в документах Московской Руси): игрищ. Вечерки и игрища близки друг другу единством компонентов (песни, игры, танцы); они отличаются друг от друга объемом и характером развлечений, а также редакцией материалов (игрище всегда разнообразнее, сюжетнее, сложнее). Несомненно, что одни и те же игры и песни исполняются и на обычных вечерках и на игрищах. В связи со сказанным термин, сообщенный собирателями: «святочная песнь» должен быть истолкован как указание на песню, исполняемую *также* на святках. Игры и песни, обычные и для других периодов, в условиях новогодней обрядности приобретали особый смысл, получали торжественно-праздничный характер, связывались с состоянием общего возбуждения. Они могли восприниматься как святочные потому, что самые святки являлись кульминационным пунктом в длинной цепи вечеров.

В. Магницкий в сборнике «Песни крестьян села Беловоложского, Чебоксарского уезда, Казанской губернии» (Казань, 1877) перечисляет песни, называемые святочными. Из 20 названных им песен (см. стр. 4) только применительно к одной — «Уж я золото хороню» — еще может быть поставлен вопрос об ее отношении к новогодней обрядности. Все другие являются обычными протяжными, плясовыми, игровыми и прочими песнями, исполняемыми как на святках, так и в другое время. Это — известные «Журавлины долги ноги не нашли пути-дороги», «Как у наших у ворот», «И посею лебеду на берегу», «Во саду ли в огороде», «А мы просо сеяли» и др., подобные им. В том же сборнике Магницкого песни, названные святочными, идут и по другим рубрикам лирики («Ехал пан, ехал пан — пан сронил шляпу, панья отказывается поднять» на стр. 25 напечатана как хороводная; «Пойду ль, выйду ль я. . .» — дары отцу, матери, брату, сестре — опубликована дважды: на стр. 106 и 125 и т. д.).

Аналогичная несвязанность песенного репертуара со святочным временем очевидна и в других источниках. В «Курском сборнике» 1902 г.³¹ в качестве святочных песен фигурируют песнь о муже, которого поит допьяна и сжигает жена, песня об утке («Где была, утка? — в чужом селе; видела три чуда»; и т. д.). В «Великоруссе. . .» П. В. Шейна святочными песнями названы «Разобью я стену города» (получу невесту; см. №№ 1053, 1054, 1055), песня о выборе жениха (№ 1074), о трех боярах, севших в сених (№ 107), и др. Описание ученого архива русского географического общества, сделанное Зелениным, содержит перечни репертуаров святочных песен, так же подтверждающие несвязанность текстов с новогодним временем (см., например, стр. 779 — песню из б. Нижегородской губ. Лукояновского у., ребята разыгрались, уронили полати, задавили старого мужа, см. по архиву РГО материал № 131). В рукописи, присланной в 1850-х годах из с. Совьинского Слободского уезда Вятской губернии, Н. Г. Кабардиным указывается как святочная песня «Скоморох ходил да вдоль по улице». Эта песня известна по записям разных собирателей и встречается обычно без отнесения ее к святочному циклу. Рыбников, например, приводит ее в своих «Песнях» как вечерночную, заключающую игру «в утушку». Игра заключается в том, что девушки встают в ряд, выкликают парней, берут их за руки, «то сводят в такт обе руки вместе, то разводят по сторонам. А молодец между тем нагибается к девушке и шепчет ей на ухо задушевные речи. Во все время игры хор девушек и парней поет «Не яхонтик по горнице катался», «Ты почто, мати, хорошу родила», «Не стойки по стойкам стоят», «Поблекло,

³¹ Курский сборник под ред. Н. Н. Златоверховникова, в. III, №№ 35, 36.

поблекло лицо», «На кабак иде детина, скаче, пляше», «Красна девица коров доила» и, наконец, «Скоморох ходил по улице»³².

Сопоставление материалов, записанных в середине XIX в., дает многочисленные примеры того, как одна и та же песня называется то святочной, то вечериночной. На примере сравнения записей из ученого архива РГО и собрания П. В. Киреевского это может быть достаточно ясно показано. Так песня: «Девушка садом шла, красоточка зелененьким. На ней платице белеется. . .» (девица гуляет, молодец говорит, что краше ее нет) — в материалах Пермской губернии названа святочной, в записи с Мезени — вечериночной³³; «Саша, ты, Саша, Саша, милый мой, не ходи, Саша, по сеням, не топай ногой, мне не быть за тобой. . .» (девушка быть за другим, бедняком) — по сведениям из Пермской губернии — святочная, по данным Звенигородского уезда, Московской губернии — к святкам касательства не имеет³⁴; «Пойду я, выйду я вдоль по долинушке, сорву я, вырву я с винограду ягодку. . .» (От ягоды девица опьянела, бросается на руки к батюшке и матушке — на руках у них не ложится; ложится на руках молодца) — тоже по данным из Пермской и Архангельской губерний³⁵. Аналогичные данные получаются и от других многочисленных сопоставлений.

Таким образом, понятие святочных песен требует значительного ограничения. *Под святочной песней в собственном смысле этого термина следует понимать обрядовую лирическую песню, связанную с закланием благополучия (см. колядки) или с попытками узнать и определить будущее (см. подблюдные песни).* К группе святочных песен примыкают некоторые лирические песни, тематически связанные с игрищами и упоминающие о них. Это песни об обрядовых плясках и играх — о том «бесчинном скакании», которое вызывало запреты и резкие протесты властей. Знаменательно встречаемое в текстах песен об игрищах приурочение их к новомуднему периоду: «Как и нонче у нас святки. . .», «Ох светки мои, светки, святые вечера! . . .» и т. д.³⁶

Однако не все песни об игрищах можно считать относящимися исключительно к зимним святкам. Этнографическая литература сообщает об их весенне-летней параллели — «зеленых святках» — (см. стр. 18 настоящей работы), также характеризуемой аналогичными сборищами, «скаканием», «бесовскими песнями».

³² П. Н. Рыбников. Песни, т. III, стр. 136—140:

«Скоморох ходил по улицы,
Удалой ходил по широкой.
Уж он бьется-колотится
У души у красной девицы,
Под окошечком косявчетым,
У девицы сдоложается:
— Ты спусти, спусти, девица, постоять,
Спусти, красна, скомороха ночевать,
Удалого на тисовую кровать.
Скоморохи — люди вежливые,
Скоморохи — люди челливые».

³³ Д. К. Зеленин. Описание. . ., в. III, стр. 1023; П. В. Киреевский. Песни [Новая серия], в. II, ч. 1, стр. 11, № 1203 (19).

³⁴ Д. К. Зеленин. Там же; П. В. Киреевский. Песни [Новая серия], в. II, ч. 1, стр. 109, № 1559 (32).

³⁵ Ср. там же — по материалам, описанным Д. К. Зелениным, и сб. П. В. Киреевского (стр. 39, № 1317 (4)).

³⁶ Любопытно, что слово «светки» не всегда правильно понималось исследователями. Так, в «Указателе местных и малоизвестных слов» к в. II, ч. 2 «Песен» П. В. Киреевского начало песни из Рязанской губ. № 1848 «Ах свет, мой светки» предположительно истолковывалось словом «цветки» (см. стр. 386).

Район распространения песен об игрищах достаточно определен. Песни о скаканье «в святые вечера» поются в областях средней полосы России, где в XIX—XX вв. был уже почти не известен термин «игрище» применительно к святкам и где отдельные обряды новогоднего периода существовали в более обособленной форме. Комплекс игрища, в котором органически сливаются песни, пляски, ряженье, игры, гаданья и т. д., характерен для русского Севера — бывших Архангельской, Вологодской, Олонецкой, Вятской губерний и областей, примыкающих к ним³⁷. Области средне-русской полосы и Поволжья³⁸ еще в XIX—XX вв. сохраняли все элементы новогодней обрядности, но не подчиняли их единому началу игрищ-вечерок; святочные вечерки этих местностей, как можно видеть из приведенных выше описаний, почти ничем не отличались от обычных зимних праздничных, сосуществуя с отдельными новогодними обрядами, но не подчиняя их себе в едином потоке празднеств, порожденных воскрешением непобедимого солнца³⁹.

Именно на юг б. Московской и на бывшие Рязанскую, Нижегородскую, Орловскую, Тульскую, Симбирскую, Пензенскую губернии приходится центр распространения песен об игрищах. Записи этих песен, сделанные в 20-х годах XX в. экспедицией Института истории искусств на Мезени и Пинеге, уникальны для русского севера. Можно думать, что песни об игрищах, характерная для песенной культуры Московской Руси и неизвестная в районах влияния Новгорода, пришла на Мезень и Пинегу из средней России, благодаря установившимся уже в позднем средневековье связям этих рек с Москвой.

Существует два основных типа песен об игрищах. В первом из них говорится о запрете свекра и свекрови идти на игрище.

I

Нынче святки — все святые вечера!
 Все мои подружки на игрища пошли,
 Мене, молоду, свекор не пустил.
 Заставил мене свекор овин сушить.
 И я-то со зла овин сожгла,
 Овин сожгла и туды ж пошла.
 Нынче святки, все святые вечера!
 Все мои подружки на игрища пошли,
 Мене, молоду, свекры не пустила,

³⁷ Указанные местности характеризуются также типом колядки-виноградья.

³⁸ Местности распространения овсеня как святочной песни.

³⁹ О существовании в прошлом в указанных местностях игрищ северного типа заставляют делать предположение грамоты Московского государства, подчеркивающие единство новогодних обрядов, и свидетельство о сохранении подобного типа игрищ у угро-финских народов Поволжья — см., например, описание святков у мордвы б. Хвалынского уезда Саратовской губ., в кн. А. Н. Минха «Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии», стр. 90: «... Во время святков молодежь собирается в особую избу, где проводит вечера в игрищах, начиная с того, что сожигают нарочно изготовленное соломенное чучело; затем идут песни и пляски». Описание игры с чучелом на святочных великорусских игрищах зафиксировано, например, для Московской обл. По воспоминаниям колхозников Подольского р-на, еще в начале XX в. на святки делали чучело: «Рядится чучело из тряпок, парни у девчат чучелу отнимут, утащут чучелу, руки, ноги оторвут и в футбол играют, а они снова найдут, соберут и сожгут. Чучелу брюки соломой набьют, его из тряпок, из газеты сделают, волосы сделают, разукрасят краской щеки. Под окна эти чучела подносят; если окна открыты. Вперед чучелу делают, потом сами нарядаются, придут с гармошкой, плясать будут». (Запись 24/VII—1948 г. Н. Велецкой от Мухина в с. Ерино; аналогичное свидетельство записано там же, от М. Пастуховой; см. архив Ин-та этнографии АН СССР).

Заставила свекры красен натыкать.
Я со зла красна изорвала, берды выломала,
Берды выломала да и туды ж пошла.

(Записано в Тульской губ., Новосильск.
у. — П. В. Шейн. «Великорусс...»,
№ 1050.)⁴⁰

Второй тип песни так же говорит о замужней женщине, но рассказывает об отношении к игрецу ее мужа-старика

II

Уж вы, кумушки, мои голубушки!
Вы которому святителю молилися,
Вы которому чудотворцу обещалися?
Что у вас-то мужья молодые,
У меня ли, у младеньки, старичище.
Не пускает старичище на игрище.
Я уходом от старова уходила,
Под полою цветно платье уносила,
У соседа под навесом одевалась,
Я белым-то снежком умывалась,
Я кисейным рукавом утиралась.
Я не долго и не мало проходила:
Со вечерней зари до бела дня.
Я не знаю, как старому подъявляться.
Уж я утушкой прилетала,
А касаточкой подъявлялась.
Уж я бряк-то, бряки у калитки,
Уж я стук-то, стуки за колечко,
Как за то ли золотое за витое.
Как не лютые медведи заревели,
Не борзые ли собаки завизжали —
Заревел-то мой старый старичище,
Солезает старичище со печища,
Он снимает с черна крюка плетище,
Он бьет ли, не бьет полегоньку,
Что на каждое место по десятку,
Как и тут я старому возмолилась:
«Ты прости, сударь, меня, я не буду;
Как другой-то раз уйду, — я не приду!»

(П. В. Шейн. Великорусс..., № 1052;
ср. также текст в кн. И. М. Снегирева
«Русские престопадные праздники»,
в. II, стр. 98).

Цитированный текст встречается и в этой, своей основной редакции, и в контаминациях. Типичная контаминация была опубликована Лопатиным и Прокуниным⁴¹. Напечатанный ими текст был записан в б. Елецком уезде⁴² и сопровождается интересным примечанием: «Эта же песнь начинается словами «Я поеду во Китай-город гулять». Под таким названием она помещена в сборнике г. Т. Филиппова. У П. Шейна «Кумушки» помещены в разряде святочных игрищ. Мы эту песню записали в Елецком уезде не на игрищах, а исполненную как обыкновенную лирическую

⁴⁰ В других вариантах «беда», которую творит молодуха, варьируется: она сжигает овин, ломает берды, убивает ребенка и т. д.

⁴¹ Н. М. Лопатин и В. П. Прокунин. Сборник русских народных лирических песен (Текст см. ч. I, стр. 206—209, № 81 — «Уж вы, кумушки», «Я поеду во Китай-город гулять», нотная запись — ч. II, стр. 66).

⁴² См. там же на стр. 208 примечание к тексту: «Буквально с таким же напевом, как в Елецком уезде, поют эту песню в Шацком уезде Тамбовской губернии. . .»

песню, ее же мы раз слышали от песенников казацкого полка, почему думаем, что она теперь поется не исключительно как песня игровая, а тем более не специально масленичная. Весь строй песни и характер ее текста указывают на ее давнишнее происхождение».

Помимо указанных двух песен, игрище упоминается также в «Черничке» и «Ходил Борис», известных в репертуарах разных областей — и севера и центральной полосы и Поволжья. Эти две песни — «Черничка» и «Борис» — игровые и далеко не во всех вариантах упоминают игрище. Содержание их не связано непосредственно с зимними календарными обрядами.

а) *Песня о Борисе*. — Борис гуляет по игрищу (вар.: в хороводе), ищет тещу и невесту. Его посылают на рынок купить подарки жене: первый раз — жемчужину, второй раз — плеть.

б) *Песня о черничке*. — Молодежьку постригают в чернички; она говорит, что ее дело не молебны служить, а плясать, скакать (ряд вариантов при этом упоминает игрища)⁴³.

Песни с темой игрища сближаются по своему характеру с плясовыми и в отдельных случаях сопровождаются разыгрыванием излагаемого в них действия. Особенно характерны песни о запрете женщине участвовать в игрище. Они не относятся к числу обрядовых, поскольку они поются при любых обстоятельствах; но они говорят об определенных моментах жизни, когда в условиях совершения обряда пережиточные формы взаимоотношений людей и их поведения вытесняют на время новые, узаконенные правила и нормы семейного и общественного быта. Изображенный в этих песнях своевольный, тайный уход молодухи на разгульное веселье — «скакать» передает настроения, пронизывающие самые игрища. В этих песнях допустимо видеть не только рассказ о своевольстве женщины, поступающей не так, как ей приказывают главенствующий в большой семье свекор, свекровь, муж, но и отражение противоречий между нормами поведения, установленными в жизни нового времени, с пережиточными нормами, вступающими в силу при совершении обряда. Если в повседневном быту поведение и положение женщины резко отличалось от жизни холостой молодежи, то для проведения обряда запреты, налагаемые на женщину с вступлением ее в брак, снимались, как бы ни противодействовала этому семья, возглавлявшаяся свекром или мужем. Отражение этого можно наблюдать и в самом обиходе игрищ. На игрища собираются все: парни, девушки, женатые, замужние, дети, старики⁴⁴.

Хотя на игрищах объединяются люди разного возраста и семейного положения, *ведущее значение здесь имеет холостая молодежь*. Святочное игрище нередко предваряет свадебную обрядность или изображает ее.

⁴³ К изложенной песне «Не спасибо игумну тому» близки по духу песни-игры «в игумена» («Чернички мои, сестрички мои»), «в келейку» («Я по келейке хожу») и др. Тексты песен об игрищах см. в сб. А. И. Соболевского «Великорусские народные песни», т. II, №№ 433—438 (СПб., 1896) и др.; П. В. Шейна «Великорусс. . .», стр. 310—317; П. В. Киреевского «Песни». (Новая серия), в. II, ч. 1, стр. 15, № 1226 (42), ч. 2, №№ 1848 (1), 2906; П. Н. Рыбникова «Песни», т. III (песни, записанные в слободах Черниговской губ.), стр. 162, № 3.

⁴⁴ Ср., например, свидетельство Н. Пр-ского [Предтеченского] об участии в игрищах Вологодской обл. всех половозрастных групп, стр. 499—522. Иногда свидетельства упоминают об участии на святочных вечерках только некоторых групп, но соединяющихся опять-таки без учета грани, налагаемой вступлением в брак (ср., например, А. Архангельский «Село Давшино, Московской губ. Пешехонского уезда», стр. 36 и след; также участие в весенне-летних хороводах б. Московской и др. губ. взрослого населения без учета семейного положения).

«Для многих молодых парней святки служат смотринами и ознакомлением с будущей невестой. Поэтому, спустя недельки две-три сваха появляется в доме которой-нибудь девушки, садится под матицу и пресловутым предисловием начинает вести сватовство. Время от святок до масленицы считается лучшим для заключения браков»⁴⁵. Возможность заключения брачного союза вскоре после святочных вечеров учитывалась и родителями, имевшими детей «на выданье» и «на возрасте». Представляет несомненный интерес сообщенное Н. А. Александровым П. В. Шейну свидетельство о том, что крестьянские семьи считали необходимым проведение святочных сборищ молодежи и стремились их во что бы то ни стало организовать, разумеется, исходя в этом из имевшихся возможностей. Неимущие крестьяне в складчину организовывали так называемые ссыпки. Ссыпки — тоже игрище, устраиваемое несколькими маломощными крестьянскими семьями, «на которое может приходиться всякий, кто бы ни вздумал»⁴⁶.

Игрище созывалось состоятельными крестьянами, имевшими в своей семье несколько девок. На игрище, как и на ссыпки, звали соседей, обращаясь с просьбой к хозяину дома, чтобы он пожаловал со всей семьей. Обычно следовал ответ — обещание прислать молодежь и полутюказ прийти самому. Приглашения адресовались не только к односельчанам, но, по возможности, и к живущим в соседних деревнях.

Святочные вечерки при всем различии их редакций, *выявляются*, таким образом, и *как один из узловых моментов в семейной брачной обрядности*. На игрищах молодежь знакомилась, сближалась, узнавала друг друга. Эта роль новогодних сборищ, разумеется, не может быть признана их специфической чертой, кладущей грань между игрищем и обычной зимней праздничной вечеркой; вечерки имеют то же значение, но в игрище, как в кульминационном пункте зимнего народного календаря, все выявляется четче и яснее.

Одна и та же тема брака выявляется в играх и песнях вечеров и игрищ. Описание праздничной вечерки, сделанное Рыбниковым в б. Олонецкой губернии, по его указанию, *только варьируется* на святках, но не принимает каких-либо особых и новых форм.

Существенное значение имеет и другое указание П. Н. Рыбникова: «В Заонежье выбор и порядок этих забав не зависят от произвола или случая, а большей частью определены заранее обычаем, который почти всегда строго соблюдается. Игра следует за игрой в известном порядке, пляска за пляской; во время каждой игры или пляски поются песни только известного рода и напева»⁴⁷. Самое начало праздничного веселья молодежи на олонецкой вечерке начиналось песней, первые строки которой ассоциируются с колядкой:

Ты, хозяин, благослови,
Господин, благослови —
Трижды по избе пройти. . .

(ср. в колядках: «По избе нам пройти. . .»).

⁴⁵ В. Ф. Кудрявцев. Зимние народные увеселения в г. Василе, стр. 124. Описание зимних вечеров и гуляний на святках см. так же, например, в статье А. Жаравова «Сельские свадьбы в Архангельской губернии» («Москвитянин», 1853, № 13, VII. Современные известия. б). Внутренние, стр. 9—10).

⁴⁶ См. П. В. Шейн. Великорус. . ., стр. 326. Ссыпки иначе называются ссыпкины. О них свидетельствовал также Глушков, однако, не давая описания их. (Глушков. Топографическо-статистическое и этнографическое описание города Котельнича, стр. 77—80).

⁴⁷ П. Н. Рыбников. Песни, т. III, стр. 133.

Просьба о разрешении пройти по избе в вечериночной песне, однако, не переходит в прославление хозяина и его дома, а заключается строками, утерявшими смысл:

Нет ни лишнего бревна,
Выше красного окна,
Ниже потолка.

Следующая за таким началом игра — «Пелепелжа» (перепелка) открывает вечерку. Уже в этой песне-игре ясно звучит тема брака. Игра состоит в том, что парень подходит к девушке, ударяет ее по плечу; девка и парень кланяются друг другу и расходятся по местам. Удар по плечу — символический знак женитьбы в великорусских играх (ср. — «вьюн» и др. игры). Символика брака, заключенная в этом жесте, подтверждается вариацией игры, также сообщаемой Рыбниковым в подстрочном примечании к песне: «На юге Петрозаводского уезда все парни по очереди берут каждую из девиц и, сделав вместе два круга, кланяются им и благодарят за то, что не отказались идти за них замуж. Это называется 'жениться'»⁴⁸.

За «Перепелкой» следует «Утушка». Она состоит из нескольких песен. Девушки запевают:

Утушка, поплавай-ко
Серая, со селезнем,
Молодец со девушкой!

Как давно и справедливо указывал Потехня, «утушка» и «селезень» в народной лирике являются символами мужа и жены. Третья строка: «Молодец со девушкой» подчеркивает, что играет холостая молодежь. Не лишено вероятия, что указанное Рыбниковым обязательное следование «утушки» за «перепелкой» (т. е. игры в несколько песен за «женитьбой») закреплено традиционной символикой песенных образов.

Игра, называемая «утушкой» — своеобразное изображение выбора женихов и невест — «жениханье»⁴⁹. После начальной песни девушки выкликают парней, которые подходят к ним, «берут их за руки, то сводят в такт обе руки вместе, то разводят по сторонам» и перешептываются. Хор в это время поет несколько песен: «Не яхонтик по горнице катался» (молодец *собирается* жениться), «Ты почто, мати, хорошу родила» (молодец *встречает девушку* в церкви; взять бы ее замуж), «Не стойки по стойкам стоят» (*пришло время* жениться), «Поблекло, поблекло лицо» (девушка *рассыпала жемчуг*, его *подберет* молодец; ср. символику свадебной и любовной, ср. подблюдную: катилась жемчужина — к замужеству), «На кабак иде детина» (жена не пускает пьяного мужа, обещает выбрать дружка), «Красна девица коров доила» (нет совета жениться и выходить замуж), «Скоморох ходил по улице» (просится к девушке ночевать). Первые четыре песни в этой игре являются как бы развитием одной темы: молодец думает о женитьбе, встречает девушку, пришло ему время жениться, девушке идти замуж. Три заключительные песни связаны с темой плохой семейной жизни, отказа от замужества, свадебной встречи девушки с другом. Песни, объединенные в игре, таким образом развивают и дополняют друг друга.

⁴⁸ П. Н. Рыбников. Песни, т. III, сн. на стр. 136.

⁴⁹ Свадебная тематика и смысл вечериночных песен и игр справедливо отмечались многими собирателями фольклора. Вполне оправдано материалами положение: «Вечериночные песни, это песни о соединении в любви и браке девушек и парней». — С. П о н о м а р е в. Что поет про себя Приуралье. («Песни Среднего Заволжья и их содержание». — «Северный вестник», 1887, № 12, Отдел 2-й, стр. 72—73).

О том, что «утушка» начинает вечерки в районах Онеги, писал также Фризе⁵⁰. Но по его описанию эта песня-игра протекает иначе: парни и девушки попарно ходят взад и вперед по комнате под пение песен (подбор их, за исключением начальной песни, также другой). Возможно, что отличие игры «утушки» связано с местной традицией: запись Фризе сделана в г. Онеге, запись Рыбникова — на Онежском озере. Здесь, таким образом, обрисовываются архангельский и олоонецкий варианты северной вечериночной игры, одинаково называемой по первой песне «утушкой».

За «утушкой» следуют разные песни и пляски (Рыбников указывает пляску «Сорви голову»: под пение песен мужчина и женщина берутся сначала левой рукой и быстро вертятся на одном месте, а потом перехватываются правой рукой и кружатся в другую сторону. Песни, под которые идет пляс, имеют любовную тематику).

Одной из устойчивых игр, следующих затем, является круг. «Молодец выбирает девушку и с нею заводит круг, к ним примыкает другая пара, потом третья, четвертая и т. д. Пары то свиваются, то развиваются под протяжный напев. . . песен» «Полно, солнышко, из-за лесу светить», «Полно зимушке зимовать» и др.⁵¹

Несмотря на недостаточно ясное описание этого «круга», можно все же говорить о движении пар (вместе и в отдельности) по кругу, т. е. об одной из разновидностей хороводной игры в избе — типического явления для русского севера⁵². Понятие игры «кругом» раскрывается более подробными описаниями других собирателей. Для района Онеги такие подробности сообщаются в уже упомянутых материалах Фризе. Он рассказывал о двух вечериночных играх, строящихся на основе круга: «царев сын» и «не нов монастырь становился». Обе игры имеют одинаковый прием составления круга (хоровода). Следующее описание Фризе может рассматриваться как одна из возможных параллелей к «кругу» П. Н. Рыбникова. «На середину комнаты выходит один из парней порасторопнее, берет любую из девушек за руку и ведет за собой; девушка затем другой рукой должна взять другого парня, этот парень берет опять девушку и т. д., так, что составляется целая вереница из девушек и парней, и все парами; начавший же первым игру парень водит всю вереницу за собой, кружа по комнате, и стараясь сделать шествие по возможности запутанными путями. . . Когда собирается достаточное количество играющих пар, вся вереница останавливается, образуя круг»⁵³. После этого начинается собственно хоровод. В цитированном описании введении в хоровод обнаруживает некоторое сходство с популярными в середине XIX в. городскими танцами и играми (ср., например, кадрили, шэн или шин и др.). Допустимо предположение, что в описанную посиделку проникло влияние нового, для того времени, городского танца.

Как и большинство прочих хороводов, зимние олоонецкие и архангельские «круги» представляют собой обычный выбор невесты. «Свадебная тематика пронизывает их действо. После круга обыкновенно пляшут «шен» или «шестерку». «Последняя пляска, — писал Рыбников, — гораздо оригинальнее первой, представляющей неполное и неудачное подражание кадрили, и совершенно вытесняет ее из употребления»⁵⁴. Полное описа-

⁵⁰ Начало каждой вечеринки дает «уточка». (П. С. Е ф и м е н к о. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, стр. 120).

⁵¹ П. Н. Рыбников. Песни, т. III, стр. 142—143.

⁵² Зимние хороводы зафиксированы этнографической литературой и в центральной полосе России, но как явление не характерное и сравнительно давно исчезнувшее.

⁵³ П. С. Е ф и м е н к о. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, стр. 124.

⁵⁴ П. Н. Рыбников. Песни, т. III, стр. 144.

ние «шена» дано в сборнике Ефименко. Действительно, этот танец, видимо, связан своим происхождением с кадрилию, которая в XIX в. стала популярной в крестьянской среде. Фризе, ошибочно замечая, что за пределами г. Онеги «шен» или «шин» не встречается, говорит: «Состоит он вначале из точно тех же приемов и путешествий, какие указаны подробно в игре «царев сын». Эта ремарка объясняет кадрилиные мотивы в составлении хоровода. По всей видимости, параллельное существование старого хоровода и кадрили внесло в первый элемент второй. Возможность этого была обусловлена также тем, что и «царев сын» и «шен» после составления круга разбивались на пары и только с этого момента характер танца различался. В «шене» начинают танцевать тогда какую-то смесь из второй фигуры французской кадрили, поклонов и еще других фигур, не заслуживающих особенного упоминания; по исполнении этого обряда, пары сцепляются снова в круг и делают уже настоящий шэн, какой танцуются в заключение 6-й фигуры французской кадрили; затем следует опять разбивание на пары и исполнение рассказанной смеси, после чего снова шэн, и так далее, до бесконечности, т. е. пока не надоест»⁵⁵.

Что касается «шестерки», то она состоит в том, что «несколько пар становятся друг против друга и выплясывают по избе восьмую цифру. Мужчина идет вслед за женщиною и старается выкинуть ногами самые мудреные фигуры»⁵⁶.

Те же элементы уподобления игры на вечерках свадебному «жениханью» можно видеть и в других материалах. Архивный материал русского географического общества из г. Мезени Архангельской области (№ 53) дает приблизительно такую же картину. Первая песня в нем «утушка» с ее характерным мотивом: «Пойду за девицей, поведу за собой». Вторая песня — «Сколько на печи лучины» говорит:

«Двое ходят, двое бродят
Двое сойдутся, двое обоймутся,
Поцелуются. . .»

Третьей исполняется — «Голытьба молодец»; четвертой — «Чарочка», дающая параллель: «Чару пить — девицу целовать». Следует отметить, что «Чарочка» нередко включалась в число песен свадебного пира.

Пятая — «Летит, летит воробейшкa» представляет собой соединение отрывков разных песен, но имеет любопытное примечание: «Под эту песню мужчина выбирает себе девушку и ходит с ней по комнате до конца песни. Когда снова запоют, то девушка выбирает себе другого парня и т. д.». Песня, следовательно, имеет своим назначением разбивку собравшихся на пары.

Таким образом, вторая — пятая песни как бы развивают начальную «утушку», говорят о встречах молодежи и изображают ухаживание встречающихся.

Их завершает известная величальная свадебная песня — «Летит голубь, летит сизый», обычно певшаяся молодым мужу и жене на свадебном пиру. Песня, в отличие от того как ее исполняли на свадьбе, не только пелась, но и игралась: «Под эту песню ходят две пары одна другой навстречу, когда запоют: «кладу голубя на ручку», то обе пары сходятся, сначала составляют крест, а потом круг и вертятся до конца песни».

⁵⁵ П. С. Ефименко. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, стр. 132.

⁵⁶ П. Н. Рыбников. Песни, т. III, стр. 144. Описание у Рыбникова оканчивается изложением игры «окол города», характеризующейся как «одна из многих» (ср. в сб. П. С. Ефименко, стр. 124—130). Это типичная хороводная игра.

Лирические и свадебные песни, таким образом, на вечерках превращались в игровые.

За указанным циклом 5 песен, возглавленных «утушкой», следовала вереница игр, перемежаемых так называемыми «сборными» песнями, которыми собирали играющих, группируя их попарно. Игры развлекли обычную любовную тематику, сочетали песню и танец, изображали ухаживание и оканчивались поцелуями⁵⁷.

Все эти игры, пляски, танцы святочных и шире — вообще зимних вечеров, указывают на исчезновение из быта, по крайней мере в XIX в., архаических обрядовых плясок, названных богобоязненными блюстителями православия XVI—XVII вв. «бесовскими скаканиями», и замену их утверждающимися новыми формами увеселений молодежи. Городские игры и танец, сочетавшиеся с традиционными забавами, властно входили в быт, вытесняя в новогодних сборищах отжившие, потерявшие смысл и значение элементы обряда. Аграрный обряд нового года, исчезая, естественно заменялся наиболее близким по характеру, но уже не обрядовым, а бытовым действием. В свои права входили развлечения молодежи, завершавшие дни тяжелого крестьянского труда в старой деревне.

Новый, преимущественно городской, танец и новая песнь, также нередко городского типа, проникали в крестьянские увеселения середины XIX в. благодаря связям деревни с уездным городом. Характерно, например, свидетельство Кораблева, относящееся к началу 50-х годов: «Заключительною праздничной или святочной игрой бывает хоровод, превращающийся в танец — род польки, под следующую песню: «По горам было по высоким»⁵⁸. Превращению хоровода в польку соответствует строение песни, вначале размеренного типа «круговой», а в конце переходящей в припевки:

Случай будет в Питер ехать (2 р.),
Привезу подарки,
Привезу тебе подарки (2 р.),
Кумацу, китайки.
Кумацу я не хочу (2 р.),
Китайки не надо,
Коли любишь, так и купишь (2 р.)
Золото колецько.

Все эти старые и новые песни, пляски, хороводы, игры, вносящие долю веселья в повседневную жизнь дореволюционной русской деревни, объединялись общей темой любви и брачного союза, может быть, в своих истоках некогда осмыслившихся по связи с образом возрождающейся плодотворной силы земли.

Не случайно время, следующее за святками, считалось таким подходящим для сватовства и брака; не случайно на новый год все заполняли игры и песни, изображающие свадьбу⁵⁹, перераставшие во многих случаях в целые инсценировки брачного обряда.

⁵⁷ Отмечу пояснение к последней игре, сделанное собирателем со слов участников игр: «Эта игра последняя и считается самой веселой, потому что молодой мужчина незаметно выбирает свою любезную и объясняется в своих чувствах». Комментарий подтверждает указание на то, что вечериночные игры молодежи имели значение прежде всего бытовое и нередко подготавливали сватовство.

⁵⁸ Е. П. К о р а б л е в. Очерк правописательной этнографии г. Онеги Архангельской губернии, стр. 59—60.

⁵⁹ Ср., например, в корреспонденции 1854 г. из с. Гаврилова. Лукьяновского уезда Нижегородской губ.: «Святочные беседы продолжаются до утренней зари и заканчиваются хороводом — *жениться*». Парень выбирает себе девушку, целует и расходится по домам. (Архив РГО, № 131, стр. 825).

Песенно-игровой комплекс святочных игрищ характеризуется как обряд с брачной тематикой, использовавший и объединявший произведения, обычно существующие раздельно и не имеющие связей с календарной обрядностью. Объединение, группировка и инсценировка вечериночных, уличных, игровых и прочих песен прикрепляют их к новогодному периоду и дают в данном случае право их рассматривать как новогоднюю редакцию необрядовой поэзии.

Русский новогодний обряд не знает святочных песен, кроме колядок и подблюдных; но для него характерно приурочение к святкам необрядовой песни с превращением ее в святочную посредством инсценировки свадебной игры в народном новогоднем празднестве. Элементы такой инсценировки свадьбы, отмеченные в вышеприведенных материалах, в отдельных случаях приобретают развернутую драматизированную форму. Примером могут служить материалы, опубликованные под названием «Игрища» в сборнике П. В. Шейна «Великорусс. . .» (запись из рукописного сборника Н. А. Александрова, сделанная в б. Вятской губ.). Данное игрище, как и другие (ср., например, изложенные материалы из Олонецкой губ.), начиналось «круговыми», а потом «парочными» песнями. После этого поют «бояр», т. е. такие песни, в которых величают попарно парня с девкой, начиная прежде с хозяйина с хозяйкой, потом его семейства, а наконец и поющих и пляшущих и просто глазееющих»⁶⁰. Песни, относящиеся собственно к игрищу, начинаются после величания.

Игрища начинают молодки⁶¹. Песня, поющая в этот момент, противопоставляет их девушкам:

На дворе-то дождик покрывает,
А на игрище девок прибывает,
Вы, девушки, пляшите и скачите,
На нас, молодухек, не глядите⁶².

Странное начало песни, говорящее о дожде, относится к числу устойчивых песенных формул традиционной лирики, включаемых в самые разнообразные тексты. Этот запев не имеет касательства к содержанию произведения. Аналогичен запев известной хороводной песни о братце и сестрице, в которой формула накрапывающего дождя, иногда получающая развитие, остается никак не связанной с песенным повествованием⁶³.

⁶⁰ П. В. Шейн. Великорусс. . ., т. I, в. 1, стр. 326.

⁶¹ Отмечаю эту черту. Именно о молодках говорят и выше цитированные песни об игрищах (молодку на игрище не пускает муж, свекор, свекровь).

⁶² П. В. Шейн. Великорусс. . ., № 1146, стр. 326.

⁶³ Ср., например, хороводную песню в сб. П. В. Шейна «Русские народные песни», ч. 1. М., 1870, № 78, стр. 125:

Как на дворе дождик
Ни мал, ни величек,
Вот люли, люли, ни мал, ни величек:
Не ситечком сеет,
Ведро поливает.
Как братец сестрицу
За ручушку водит,
За ручушку водит,
По головушке гладит.
Рости-ка, сестрица,
Рости-ка, родная.
Выростешь большая,
Отдам тебя замуж (2 р.),
В иную деревню (2 р.),
В согласную семью . . . и т. д.

В данном случае начальное четверостишие, открывающее игрище, является перефразировкой лирической песни, встречающейся на русском Севере. Как параллель можно привести текст из сб. П. С. Ефименко:

На улице дождь поливает,
 Во деревне девок прибывает.
 Девушки, поиграйте!
 Молодые молодухи, не плошайте!
 Вы, молодежь, не глядите!
 Гляженьем девушек не возьмешь:
 Взять, не взять с поллюбови,
 С батюшкова дозволения,
 С матушкина позволения.
 Сохнет по девушке дружок,
 Тоненькой осиновою листочик,
 Машенька дочь офицерска,
 Вышла замуж за енерала,
 За енерала молодого,
 За молодого, холостого.
 Пеш она к обедни не ходит,
 Все она на коничках гуляет,
 Конички воронье,
 Извошечки молодые,
 На них кафтаны голубые ⁶⁴.

Как можно видеть, четверостишие из игрища соответствует первым 5 строкам приведенной песни. Такое же соответствие обнаруживается и в продолжении начальной песни игрища, которое поется молодками и девушками вместе.

А вы, холосты неженаты,
 Берите нас по любви,
 По батюшкину благословенью
 По матушкину приказанью,
 По братцеву-то приговору,
 По сестрицину низкопоклонью.

Текст из сб. Ефименко только более развернут и, может быть, более сумбурен в развитии действия, но, несомненно, обе цитированные песни — варианты одного произведения.

Вариантами обычных лирических песен являются и другие тексты, исполняемые на данном игрище. Одни из них представляют собой устойчивые тексты; другие — контаминации различных мотивов, иногда случайно соединенных. Просмотр записей это легко обнаруживает.

По сборнику П. В. Шейна № 1147 — песнь, скомбинированная из различных песенных мотивов, встречающихся в разных текстах народной лирики. Первая строка — «Калинушка с малинушкой стояла» — зацеп, известный во многих песнях (ср. например, «Калина с малиной стояла, калину с малиной водой залило» и т. д.). За зацепом идет текст о соловье, которого соколы сажают в клетку и заставляют петь. Этот мотив в лирике связывается с обычным песенным сопоставлением: птица в клетке — молодец в заключении, сопоставление, переходящее в устойчивый символ народной поэзии (ср. «Летел, летел сокол. . .», «Сидел сидел соловьюшко во клеточке. . .» и т. д.). Пожалуй, также распространено обращение к птице в клетке (ср., например, в песнях: «Уж как тот соловей на жордочке сидит, ты воспой, соловей, горьку песенку» и др.).

⁶⁴ П. С. Ефименко. Материалы. . . , стр. 102. В песне каждая строка, за исключением строк «гляженьем девушек не возьмешь» и «конички воронье», повторяется два раза.

Следующий мотив этой песни — стрельянья стрелами и обращения к стреле с просьбой убить птицу-лебедь — встречается не только в лирике. Он близок к мотивам эпической поэзии (ср. «Михайло Казарин» и др.). В песне он осложняется указанием стреле убить «черна ворона на разлучку молодцу, разлучат его с красной девицей».

Такая «сборная» песнь ничего необычайного в лирике не представляет и прямого касательства к обрядам не имеет. Характерно примечание к ней собирателя, указывавшего, что она может заменяться другой (см. № 1148): «Я по цветикам ходила».

Эта вторая песня известна в литературе и как самостоятельный текст и как составная часть другой песни. Параллельное цитирование ее с вариантом, например, из сб. Б. и Ю. Соколовых «Сказки и песни Белозерского края» (№ 400, из раздела «Песни игровые, собственно хороводные и плясовые»⁶⁵ показывает, что в игрище текст не приобретал качественных изменений.

Приведем начало песни «По улице мостовой», где текст незначительно варьирует общеизвестные слова. Параллельная цитация песен дается, начиная со строки: «Мой батюшка. . .».

Текст из сб. Б. и Ю. Соколовых

Мой батюшко у ворот (2 р.),
Завет мне во огород (2 р.),
Цесноку-луку полоть.
Во правую руку — луку,
Во левую цесноку (2 р.),
Сама по цветикам пойду
Не нашла цвета аляе
Своево дружка милье.
Мой от миленький хорош,
Чернобров душа, пригож (2 р.)
Мне подародек принес,
Подародек дорогой —
С руцьки перстень золотой.

Текст, исполнявшийся на игрище

Я по цветикам ходила,
Я по маленьким гуляла,
Алый цветочик искала;
Не нашла цветка такого
Спротив дружка милого.
Мой миленький хорош,
Чернобров душа пригож,
Он любовь ко мне принес,
Да и подарок дорогой —
С ручки перстень золотой
На мизинец на правой.

Не хою перстня носить,
Хою бросить, положить (2 р.).
Буду так дружка любить.
Я сидела за цветам,
Обливаласе слезам,
Я глядела, примецяла,
Куда миленькой поидет.

Следующий мотив песни: милый идет к Дуне вдовиной. Молодца просят не ходить мимо сада (Дуни?), не класть худой славы, «худа славушка пройдет, никто замуж не возьмет»⁶⁶.

Песня из сборника Соколовых, в одной из своих частей дающая такое точное совпадение с песней игрища, по своему составу может быть отнесена к тому же типу песен с необоснованной контаминацией мотивов, что № 1147 из сборника Шейна. Случайные спеления мотивов и даже отдельных строк встречаются очень часто безотносительно к тому, когда и где поется песня (хотя надо сказать, что в плясовых песнях такой вид

⁶⁵ Б. и Ю. Соколовы. Сказки и песни Белозерского края, стр. 418—419, № 400. Ср. также № 401.

⁶⁶ В песне игрища тексту из сб. Соколовых не соответствуют последние 4 строки («Люди бают-говорят, любить друга не велят. Я людей-то не слушаю. Люблю друга всей душой»). Эти строки принадлежат к числу песенных формул, попадающих в самые различные сюжеты (ср., например, № 401 — из того же сб. Б. и Ю. Соколовых).

контаминации встречается наиболее часто; это вызывается тем, что в них главенствует мелодия и ритм, слова же играют второстепенную роль; ср. подборки плясовых частушек, песни-припевки и пр.).

Песня № 1149 «Ты куда, наша Надежинька, снаряжаешься?» использует начальную форму свадебной песни и говорит о том, что девушка приходит на берег Волги-реки, видит приехавшего на суденышке милого. В сборниках народной лирики точной параллели этой песни не обнаружено, однако можно говорить о ее типичности и принадлежности к семейной обрядовой поэзии. На это указывает не только начало песни, но и ее заключительные строки, упоминающие красоту («Из девичьей красоты, из русыя из косы»).

По указанию собирателя «Надежинька» может заменяться популярной и теперь песней «Красна девица сказала. . .» («. . . Распотешу молодца, распотешу, распотешу, он один сын у отца — лучше матери-отца. . .»).

Следующая песня игрища (№ 1151) состоит из трех самостоятельных текстов. Их самостоятельность подчеркивается формой исполнения: начало песни поет хор, среднюю часть — парень, конец — молодки. Три песни, объединенные на игрище в одну, известны в многочисленных вариантах. В первой из них дано популярное с XVIII в. изображение песенного красавца: молодец идет в кафтане, полы машутся, раздуваются, миткалинова рубашечка виднеется и т. д. (ср. в сб. П. С. Ефименко «Материалы. . .», стр. 85, № 85, в новой серии «Песен» П. В. Киреевского, № 1175 (3) и др. Свод вариантов «Как по мосту, мосту по калиновому» см. в сб. А. И. Соболевского «Великорусские народные песни»).

Серединой песни является вариант «Ай, дуду-дуду-дуду, разыграйте гусли-струны, что струна-то говорит, что струна-то говорит — мне жениться велит. . .» (вариант ее см. в сб. П. В. Шейна «Русские народные песни», стр. 191, № 136). В тексте игрища отсутствует запев, он начинается словами: «Рад бы я жениться, да мне некого взять. Стару бабу взять. . .» и т. д. Это как бы цитата из плясовой песни, кончающаяся фразой: «Красну девицу душу (кормить. — В. Ч.) — сладкими пряничками».

В заключение песни поется «У девицы-белолицы. . .» (парень гуляет в зеленых лугах, приминает траву, ищет дорогу, не находит) — песня, построенная на традиционной символике народной лирики: любовь — топтанье травы в саду или на лугу.

Эта «тройная» песня сменяется плясовыми припевками (№ 1152 «. . . с кем гуляла — не хочу, с кем гуляю — не скажу. . .» и т. д.) или разным плясовыми песнями:

а) «На горوشке долина, На долине рябина» (№ 1153). Текст является вариантом повсеместно распространенной песни «На горе-то калина, под горой-то малина. . .» (калину ломают, вяжут в пучки, бросают и т. д.); конец отклоняется от типового (девка просит взять себя замуж).

б) «Черный ворон воду пьет. . .» (№ 1154) (девушка обещает старому мужу постелить постель из кирпича, крапивы и проч.; ср., например, варианты в «Песнях» новой серии П. В. Киреевского; в ряде вариантов есть продолжение: девушка обещает убрать кирпич, укладывая спать молодого мужа).

в) «Думала думушку — загадки. . .» (ребята ловят курицу, щиплют ее, делают подушку и перину, женушка получает подушку и перину, на поле жена согнала семь мерин и одну кобылу) — плясовая песнь, представляет собой соединение разных мотивов, не связанных тематически.

За этим следует или песня-игра «старик и старуха» (старик на предложение старухи работать отвечает отказом, услышав же предложение пить пиво, охотно идет) или песня «Утка шла по берегу» (утка останавливает

утят, хочет идти на боярский двор, где живет лиса, съевшая лучшего утенка). Названными песнями как бы замыкается одна из частей игрища. Собиратель подчеркивает такое завершение, указывая на паузу: «Потом поют парочные песни, заменяемые иногда музыкой. В избе в это время вдруг делается тихо; все, и старые и молодые, садятся по лавкам, а другие за отсутствием порожних мест размещаются или по казенкам или по палицам»⁶⁷.

После паузы начинают петь песни типа свадебных: «Стоит верба над водой» (№ 1158; ходит сокол по двору, на нем кафтан, картуз; «Скажут люди: — «Чей такой» — Марья скажет: «Сокол мой!»). «Две чарочки по блюдецкам ходят» (№ 1159; Анисья просит Ивана отпустить ее к отцу-матери, Иван не пускает — это не понравится свекру и свекрови); песнь известна не только как свадебная, но и как величальная зимних вечеринок (см., например, в сб. П. С. Ефименко, «Материалы. . .», стр. 73, № 36).

Песнь сменяется игрой «Бояре» («Бояре, мы к вам идем. . .» и т. д.), играемой без каких бы то ни было отклонений. За «Боярами» вновь следует свадебная песнь «У стола, стола китайчатого» (№ 1161. Никита просит Марью увить кудри, она отказывается; ср. напр. в сб. П. Н. Рыбникова «Песни», т. III, в разделе «Свадебные песни», №№ 34 и 35). Затем идет игра в «остров», входящая иногда в свадебный ритуал (вар. см. в «Песнях» П. В. Киреевского [Новой серии], в. I, №№ 883 и 2897) и за ним опять свадебная песня «Плавала чарочка на сладком на меду» (муж подносит жене чару меда и уговаривает выпить). Ею кончаются песни игрища, описанного Н. А. Александровым.

Все эти песни, поющие на игрище, и их варианты, исполняемые при других обстоятельствах, безоговорочно свидетельствуют, что они не связаны ни возникновением, ни характером с новогодней обрядностью. В одних случаях это бытовые любовные лирические, в других — свадебные песни, отторгнутые от обряда свадьбы. Ни одна из названных песен, таким образом, не нарушает указанного обычая петь на новогодних, как и вообще на зимних вечерках, песни, не имеющие отношения к периоду нового года. Особое их звучание в условиях святочного игрища возникает в результате их комбинации и обыгрывания действием. Момент инсценировки, в той или другой мере ощущаемый в описаниях Рыбникова и других собирателей, в материалах Александрова обрисовывается чрезвычайно ясно, отделяя группу исполняемых в данном случае песен от их вариантов, исполняемых в других условиях и при других обстоятельствах. В данном случае комплекс рассмотренных песен является не чем иным, как инсценировкой свадьбы, сценарий и текст которой создан участниками игрища на основе популярных песен. Ведущую роль в инсценировке на игрище играют молодухи; они начинают «свадебную игру», руководят играющими.

Выше уже указывалось, что начало первой песни — «На дворе-то дождик крапает» — поется только молодухами; к ним присоединяются девушки и все вместе поют песню, повторяя ее три раза. Основной мотив песни: «А вы, холосты неженаты, берите нас по любовь».

Следующая песня («Калинушка с малинушкой стояла» или «Я по цветикам ходила») — имеет любовную тематику (песни говорят о любви или разлуке влюбленных). Особенно интересна в этом отношении — «Я по цветикам ходила», содержание которой заключается в рассказе о встречах девушки с молодымцом и о подарке ей кольца. Песнь как бы вводит участников игрища в обстановку взаимоотношений молодежи, тайных встреч

⁶⁷ П. В. Шейн. Великорусс. . ., стр. 329.

влюбленных, ухаживания, разлуки. Следующие за этим песни сочетают пение с игрой участников вечерки. В записи указано: «После этой песни одна из девок становится за круг с подвязанной платком головой. Прочие поют: (№ 1149) «Ты куда, наша Надежинька, суряжаешься?». При этих словах к ней подходит молодой парень и начинает ее расспрашивать, чья она дочь, как ее зовут и любит она кого. Та отвечает ему, что следует. Между тем прочие продолжают припевать» (поют продолжение песни № 1149).

Таким образом, в игровом действии получают развитие мотивы только что исполненной песни: изображается знакомство молодежи во время гуляний. То же значение имеет инсценирование песни «Цвет мой, цвет», иногда исполняемой вместо «Ты куда, наша Надежинька, суряжаешься?». Во время исполнения «Цвета» играющие образуют круг, девушка сначала ходит за парнем, а затем вместе с ним входит в круг.

Песнь № 1151 «На красавце два кафтана» обыгрывается как объяснение в любви. При этом в игру входит новая пара. Место парня и девки в кругу занимает другой парень. После третьей части песни, исполняемой молодухами (молодухи поют начиная со слов: «У девицы-белолицы румянцы играли»), «стоящий в кругу парень подходит к какой-нибудь девке, берет ее за руку и спрашивает ее, станет ли она его любить? та отвечает «Стану!» При этом «влюбленный» в «невесту» запрещает ей говорить кому-либо про свою любовь и получив на это ее согласие, начинает с ней плясать, припевая «Любезная выходила на красно крылечко. . .» (П. В. Шейн, Великорусс. . ., стр. 328). Песня логически связывается с предшествующим диалогом парня и девки благодаря словам:

С кем гуляла — не хочу,
С кем гуляно — не скажу.

Текст примитивно инсценируется: парень изображает то, о чем говорит песня (при словах: «Парень молодой тужит-плачет о милой» играющий встает за кругом и делает вид, что плачет).

Эта часть игрища, изображающая встречи молодежи, ухаживание, радости встреч, печали разлуки, заканчивается плясовыми песнями, разнообразно варьируемыми (поется, например, «На горюшке долина» или «Черный ворон воду пьет» или «Думала думушки загадки»).

Вторая часть игрища отделена от первой игрой в ленивого старика, приобретающей значение междудействия. Ее играют также молодки: одна изображает старика, другая — старуху. Игра «в старика», видимо, не составляла обязательной принадлежности изображаемого, так как могла заменяться песней, не имевшей никакого касательства к представляемому (№ 1157 «Утка шла по бережку»); за ней следовали «парочные песни», припевающие девке жениха, или игра на музыкальных инструментах и пляска.

Вторая половина разыгрываемых песен начинается с того, что «играющие роль жениха и невесты выходят на середину избы и пляшут». (П. В. Шейн, Великорусс..., стр. 329). Называние играющих женихом и невестой не случайно. Если первая половина игры изображает знакомство парня с девушкой и их встречи, то вторая инсценирует свадьбу. Соответственно этому в ней преобладают не лирические, а свадебные песни.

«Свадьба» на игрище начинается с выбора невест. . . Девки, начиная с 10 лет, садятся на лавки и закрываются платками, а молодухи поют «бояр»⁶⁸ и разделяются на две половины (стр. 330). Игра в свадьбу,

⁶⁸ «Бояре, мы к вам идем. . .»

руководимая молодками, проводится как действие, распространяемое на всю незамужнюю молодежь данного дома. Молодухи припевают «Бояр» всем парням, «невестами которых бывают, впрочем, *только из того дома, в котором делается игрище*» (стр. 330). Замечание весьма интересное для понимания игры в свадьбу как действия, относимого только к одной большой семье — той, которая проводит новогоднее сборище молодежи и имеет в своем составе невест «на выданье». Значение «бояр» как обряда новогоднего «жениханья» подчеркивается изменением обстановки во время исполнения их: все свечи гасятся кроме одной, находящейся под полатями на картежном столе. После пения «бояр» начинают женить молодежь, «т. е. считать хлопнутую парнем по плечу девуку его невестою»⁶⁹.

Следующий момент игрища — одна из молодых садится на стул посреди избы, около нее пляшут парень с девкой. После песни «У стола, стола. . .» (исполняемой на севере, по свидетельству П. Н. Рыбникова, на вечеринках, организуемых для жениховой родни до девишника), молодка останавливает пляшущего «жениха» и спрашивает его, как он любит «невесту». Получив ответ, начинают играть в «остров». Редакция его, включаемая в игрище, отличается от обычной, встречаемой при исполнении на вечерках и на свадьбах⁷⁰. В «Песнях» П. В. Киреевского находим следующее описание игры: «В этой игре становятся четыре пары одна против другой, как во французской кадрили, и во время песни попеременно подходят и отходят пара от пары»⁷¹. По двум записям игры, опубликованным в сборнике Киреевского (№№ 833 и 2897), в первой части содержатся вопросы, за кого пойдут замуж «паньи»; во второй говорится о трех новых воротах, через которые проезжают сваты, везут приданое невесты. Текст заключается указанием имени парня, который женится.

В игрище «остров» видоизменен. Первая половина игры (вопросы, за кого паньи замуж пойдут) отсутствует; это вполне закономерно, принимая во внимание, что «жениханье» было только что проведено и самые женихи известны. Сохраняется только вторая часть игры, сюжетно важная, рассказывающая о приходе молодой в дом мужа. При этом форма игры меняется в данном игрище. О фигурах кадрили нет речи (о них говорится в некоторых других описаниях). После слов: «Стояли таки ворота. . . да позолоченные. . .» «становятся три пары молодухек, из которых одна пара, схватываясь руками, подымает их кверху, образуя тем как бы ворота» (П. В. Ш е й н, стр. 330). После слов «проезжали сватовья» в ворота проходят две пары; вслед за словами «проезжали сундуки» — проносят «приданое»; наконец, когда поют «проезжали женихи», «проходят в третьи ворота парень с девкой, называвшейся его невестой и обязанной вместе с ним плясать» (стр. 331)⁷². Песня-игра оканчивается традиционным называнием имен «молодых». Затем следует песня, обычно исполняемая на свадьбе во время княжого стола — «Плавала чарочка на сладком меду» и новое признание молодого в любви к жене. Этим заканчивалась «свадьба» на игрище: начинались другие игры, такие же,

⁶⁹ Та же символика удара по плечу в играх и хороводах выявляется в других случаях, см., например, выше о записи П. Н. Рыбникова.

⁷⁰ Свадебный вариант тождественен с обычным вечериночным; ср. у П. В. Киреевского в «Песнях» (Новой серии), в. I, № 833, стр. 228.

⁷¹ П. В. К и р е е в с к и й. Там же, в. II, ч. 2, № 2897, стр. 320.

⁷² Аналогичная редакция «острова» была записана в числе других свадебных и святочных песен в 1848 г. в Кунгурском уезде Пермской губ. (см. архив РГО, № 61, по «Описанию. . .» Д. К. Зеленина, в. III, стр. 1032) и названа «замужье». Игралась она, как можно судить по примечанию, данному к тексту, традиционно: «Здесь играют четыре пары, которые становятся крестообразно, поют».

какие устраивали на обычных зимних вечерках. Помимо того, на игрище приходили ряженные.

Записанное Александровым игрище несомненно является особой местной формой его. Значение этой записи в том, что в ней уловлены особенности новогоднего сборища, нередко затушеванные в описаниях из других мест — особенности, на которые делаются только отдельные намеки. В связи с описанной свадебной игрой на новогоднем веселье получают большую весомость сообщения собирателей-этнографов, подобные сделанному А. Архангельским (речь идет о Пошехонье, б. Ярославской губ.): «Во время святок каждый вечер раздаются в том доме, где бывает поседенка 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 молодцах*»⁷³. Делается понятной подчеркиваемая почти во всех описаниях святочных игрищ свадебная тема песен и игр, обычно или связываемых определенной последовательностью или приобретающих самостоятельный характер разыгрываемой сценки о встрече молодых людей, ухаживании, выборе невесты. Смысл подобных игр раскрывается содержанием исполняемых при этом песен или формой исполняемого действия. Таковы, например, «чижик», «Груня ягода моя», «как у наших у ворот», «столбушка» и другие, указываемые Н. Пр—ским [Н. Предтеченским]⁷⁴. Характерно, что среди них есть игры, прямо называемые «женитьбой». Порядок их различен, но все они сводятся к тому, что играющие составляют пары женихов и невест. По описанию Н. Пр—ского одна из вариаций игры в женитьбу такова: «Все девушки сели рядом на лавку. Одна из них каждой назначила парня, который должен быть её женихом и которого она должна принять к себе. Это назначение делалось секретно от ребят и они должны были наугад попадать к той девушке, которой были назначены. Как скоро девушки сели на места, один парень выходил из группы, подходил к девушке. Если он попадал к той, которой был назначен, — она вставала, кланялась и приглашала его сесть к себе на колени. Парень садился. Если же парень не попадал по назначению, то девушка, которой он поклонился, в ответ на поклон вставала, поворачивалась к нему задом и снова садилась на лавку. Это значило, что парню отказывают, потому что он не нашел своей суженой-ряженой. Парень должен был идти далее и получал такие ответы на свои низкие поклоны до тех пор, пока не находил той, которой был назначен. Та уже в утешенье садилась к себе на колени. Когда все ребята сели к девушкам на колени, был сделан залпом всеобщий звонкий поцелуй. Вслед за поцелуем ребята сходили с девичьих коленей и сами сажались на их места, — а девушки должны были в свою очередь подойти к женихам, которые на поклоны красавиц, отплачивали им тою же монетою. . .»⁷⁵.

Святочное «жениханье», «женитьба», «свадьба», разыгрываемое в одной игре или путем комбинаций нескольких игр и несен, занимает видное место в русском новогоднем игрище, является его типовой чертой. Ведущую роль в организации и проведении «инсценировок» свадьбы играют девушки и женщины — об этом свидетельствуют почти все описания, упоминающие прямо или косвенно о новогоднем «жениханьи» (ср. «Свадьбы

⁷³ А. Архангельский. Село Давшино Ярославской губ. Пошехонского уезда. («Этногр. сборник», в. 2, 1854, стр. 36).

⁷⁴ Н. Пр — с к и й. Баян, игрище, слушанье и шестое января, стр. 508.

⁷⁵ Там же, стр. 508—509.

устраиваются на посиделке девиц», «девушки и женщины играют свадьбы» и т. д.; ср. роль «молодок» в разобранном игрище; может быть, в связи с этим стоит и песенный образ молодухи, убегающей «в святые вечера» на гулянье от мужа, свекра, свекрови). Свадебная игра под новый год проводилась повсеместно, но в условиях русского севера она в ряде мест приняла более сложные формы инсценировок; в центральной полосе России она не имела таких развернутых форм, сохранив тему брака в отдельных играх и песнях. 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 по связи с «бесовскими песнями и плясаниями», во время которых «бывает отроком осквернение и девкам растление». Литература не дает материалов, позволяющих утверждать, что форма инсценировки свадьбы существовала в начальный период формирования русской народности; но есть все данные для утверждения связи между указываемыми запретами XVI—XVIII вв. общения полов и свадебными играми XIX—XX вв., параллельно с которыми в форме пережитка древних обычаев еще в конце XIX в. встречалось вступление в связь девушек и парней⁷⁶.

Брачная тема, занимая видное место в игрище, не исчерпывает обрядов новогодних сборищ. Наряду со «свадьбами», изображаемыми собравшейся повеселиться молодежью, на игрищах большое внимание и заинтересованность вызывали игры ряженных. Об исконном характере их свидетельствуют те же документы XVI—XVII вв., запрещавшие не только бесчинный «нощной говор и плещевание», но и одевание харь, масок и проч. Запреты и преследования не вытравили обряда новогоднего ряжения, который наряду с описанными играми и песнями повсеместно являлся основным элементом в святочных увеселениях. Больше того. Собственно ряженья для ряда районов явилось основной чертой, выделяющей святочные вечерки из зимних (в особенности это характерно для средней России и Поволжья, хотя и русский север, в известной мере, характеризуется этим). Ряженые, именуемые «окрутчиками», «кудесниками» и иначе, были нередко именно теми участниками новогодних увеселений, которые содействовали сохранению архаических элементов обрядности. «О святках парни являются на беседы *окрутчиками* (ср. об «окрутках» данные в работе И. Снегирева «Русские простонародные праздники и суеверные обряды»), т. е. наряжаются скоморохами и калеками. Скоморохи должны одеться в свое же платье, только вывороченное наизнанку, и прикрыть лицо платком или маской, а калеки и нищие покрываются каким-нибудь дырявым старьем, приделывают на спину горб и навешивают на себя кошелю и корзинку. Первые пляшут и выделывают разные штуки, а вторые подходят к зрителям просить у них милостыни»⁷⁷.

Ряженья не ограничивалось указанными в приведенном описании двумя типами, — оно было значительно разнообразнее, включало звериные маски, бытовые типы, давало социальную сатиру, сливалось с игрой. Но Рыбников правильно отмечает внесение в игру специфического элемента — скрывания своего лица; участники новогоднего веселья вступали в игру, изменяя до неузнаваемости свой обычный вид.

⁷⁶ См. об этом у Н. Ф. Сумцова «Досветки и посиделки». (Оттиск из мартовской кн. журн. «Киевская старина» за 1886 г.). С. Т р о ц к и й. Некоторые особенности в обычаях ветлужских жителей. («Нижегородский сборник», т. III. Н.-Новгород, 1870, стр. 133). О добрых связях девушек и парней см. в работах М. О. Косвена.

⁷⁷ П. Н. Р ы б н и к о в. Песни, т. III, стр. 148.

На игрищах ряженые появлялись тщательно замаскированными, внося тем самым новый элемент — элемент угадывания. Вмешиваясь в увеселения, они, помимо того, устраивали особые игры применительно к брачной теме святочного игрища, воскрешавшие отзвуки обычных в древней аграрной обрядности эротических игр.

Перереживание участников новогодних празднеств (быком, гусем и другими архаическими обрядовыми персонажами) явилось условием, при котором, вплоть до XX в., наиболее полно и четко сохранились черты первоначальных обрядовых действий. Изменение внешности участников игр ставило их вне сложившихся в новое время норм поведения. Ряженые в ряде случаев оказывались хранителями архаических элементов новогодних обрядов, пережиточных форм поведения, исключая обычные в повседневном быту понятия «допустимого» и «неприличного». Таким образом в обряде устойчиво задерживалось то, что закономерно исчезало в меняющейся и осложняемой жизни. Представления о том, как должен вести себя человек, обычно не применялись к обряду, совершавшемуся ряжеными; для этого обряда сохранились особые нормы и оценки, характеризующие уже пройденные народом ступени культурного развития. Обряд, в силу своей консервативности, отставал от жизни, образуя особую область, к которой население не подходило с мерилем современности. Этим объясняется одобряющая реакция со стороны присутствующих на игрищах в отношении таких поступков и выходов, которые в другое время неизменно вызывали возмущение и порицание. Архаичности многих действий, совершаемых ряжеными, соответствует встречаемое в разных местах (преимущественно на севере России) обозначение их: ряженые выводят кудесы⁷⁸.

Самый термин «кудесы» принадлежит к числу старых и имеет параллели в разных славянских языках. О «кудесах» говорили грамоты 1648 г., упоминавшие о глумах и играх, а ранее того о кудесах упоминал «Стоглав»: «И в те норы волхвы чародейники от бесовских научений пособием твори: *кудес быют* (подчеркнуто мною. — В. Ч.) и во аристотелевы врата и фравлен смотрят. . .» (Гл. 41, вопрос XVII). Смысл замечания «Стоглава» — в указании на совершение обряда, при помощи которого старались познать, а может быть, и повлиять на будущее («Аристотелевы врата» и «Фравлен» — гадательные книги). Выражение «кудес быют» может быть понято по связи с значением церковнославянского коудесь, коудесникъ — понятием, равнозначным чаровнику, колдуну — по «Стоглаву» — волхву; кудесить — значит волховать, ворожить; кудесы имеет тождественное: чары. «Стоглав» говорит, следовательно, о колдунах, которые «кудесы быют». Если «кудесы», как это доказывалось в научной литературе⁷⁹, действительно связаны с названием шаманского бубна: «кудес», то самое выражение «кудес быют» означает быют в бубен. Следовательно, «Стоглав», говоря так, имеет в виду обряд, подобный шаманскому камланию или сохраняющий пережитки его. Обряд отгадывания грядущего битьем кудес, вызвавший осуждение московских церковников, видимо,

⁷⁸ См., например, «Начались пляски, раздался страшный крик: «Держи двери! Запирай! . . .» Это начиналась самая суть святочного игрища — начинали *выводить кудеса*» (подчеркнуто мною. — В. Ч.). Н. П р — с к и й. Баян, игрище, слушанье и шестое января, стр. 509. Н. П р — с к и й в своем очерке писал, что «кудесы» «села Никольского. . . составляют почти исключительную принадлежность только этой местности» (стр. 516). Но сопоставление обнаруживает общность характера материалов, собранных им, с материалами, сообщенными другими собирателями.

⁷⁹ См. В. К. А л и м о в. Что такое «Самно»? («Советская этнография», 1937, № 1, стр. 155—160).

имел особые черты; и, быть может, исследователь русских гаданий В. Смирнов действительно имел право указать на общность элементов гадания с подробностями в описаниях камлания шаманов. «В великорусских гаданиях, — писал В. Смирнов, — наблюдаются. . . элементы шаманства, может быть, как результат финского влияния. Значение таких приемов камлания, как верчение, пляска, ритмическое пение и др., заключается в том, чтобы облегчить гадающему перейти в экзальтированное состояние. . . . В наших гаданиях состояние экстаза вызывается так же быстрым кружением на одной ноге (на пятке) или вокруг кола. . . В поучениях упоминается о «вертимом плясании», может быть не без связи с гадальными приемами верченья»⁸⁰.

Самый характер «бесовского колдовства», раскрываемый словами «кудес (т. е. в бубен) бьют», дает некоторую расшифровку первоначальному облику кудесников⁸¹, несомненно участвовавших и в новогодних обрядах, чье наименование в ряде мест (например в бывших Вятской губ., Новгородской губ. и др.) закрепились за святочными ряжеными. Кудесники XVI в. не просто переряженные участники обряда. Это активные персонажи обрядовых действий, в частности новогодних, заклинавшие и узнававшие будущее. Переряживание их предстает как облачение в обрядовую одежду, сохранявшую пережитки древних религиозных представлений, может быть, подобную шаманским одежаниям народов северной Азии, первоначально часто связанным с образами зверя и птицы.

Так или иначе, но в Московской Руси, видимо, еще были ощутимы связи масок новогоднего ряженья и их действий с пережитками древних народных верований.

В свете сказанного вполне понятно резко отрицательное отношение главенствующих церковных кругов к обряду ряженья. Церковники во всех своих писаниях подчеркивали недопустимость «глумления позорища», в частности, в рождественские и крещенские дни, почитаемые христианской церковью. Возможно, именно в связи с «колдовской» «иолушаманской» ролью ряженных в Московской Руси стоит и обряд купанья в проруби, осмыслявшийся позднее (XIX—XX вв.), как обряд очищения от греха переряживания, о котором так настойчиво и с таким ожесточением писалось в средневековых запретах.

Ряжение, являясь архаической частностью русского святочного обряда, естественно сохранило ряд масок, прообразы которых восходят к ранним формам религии. В первую очередь здесь следует назвать группу зооморфных масок.

Маски зверей и птиц не являются исключительной принадлежностью какого-нибудь одного народа. Тем не менее конкретные условия жизни каждого народа создают неповторимую специфику, которая приводит к утверждению и развитию одних образов, к затупеванию и отмиранию других. Ошибочна попытка Веселовского свести воедино «русское, малорусское, болгарское и румынское ряженье козю», возводимое им к языческому Врумалиям и отождествляемое с масками и обрядами «Норвегии и Дании, Англии и Германии», равно как уподобление русской «бесовской кобылки» «турам» и «конам» других народов⁸²

⁸⁰ В. Смирнов. Народные гадания в Костромском крае. Кострома, 1927, стр. 39.

⁸¹ Ср. русск.: кудь, окудникъ (колдун) и т. д.

⁸² См. А. Н. Веселовский. Румынские, славянские и греческие коляды, стр. 128—129.

Несомненно, славяне, в том числе и русские, как и другие народы Европы, были наследниками античной культуры; это положение может быть раскрыто и доказано также на частном вопросе календарных обычаев и обрядов⁸³. Но при этом не могут быть допущены схематические уподобления и сближения, не может иметь место игнорирование форм культуры отдельных народов, особенностей их жизни.

Обзор сведений о ряженье зверями у русских показывает, что основными масками нового года в русских областях были маски коня (кобылки, лошади и т. п.) и быка, а из птиц — курицы и гуся (журавля). Маска козы, обычно считавшаяся (Веселовский, Аничков и др.) типовой и ведущей, территориально ограничена и характерна у восточнославянских народов для белорусов, в меньшей мере для украинцев, но не для русских. Нехарактерность «козы» для русского обряда не может считаться чертой, появившейся в последнее время. Нельзя считать случайностью, что маска «козы» не упоминается документами времени формирования русской, белорусской, украинской народностей. Документы Руси XVI—XVII вв. не называют «козу», но весьма определенно указывают: «бесовскую кобылку водят». Отождествлять «козу» и «кобылку», памятуя о наличии «кобылки» как специфической маски, стоящей в центре особой игры, невозможно.

Правда, сопоставляя способы изображения в XIX—XX вв. «козы» и «кобылки», можно иногда видеть их значительную близость. Но эта близость изображений обнаруживается прежде всего в областях, близлежащих к Белоруссии, где маска козы очень популярна, или в районах, в составе населения которых есть белорусы-переселенцы. Так, например, в Верейском и Можайском районах Московской области, куда переселилось значительное количество белорусов во втором десятилетии XX в., «коза» представляет собой вариацию одной из форм великорусской «кобылки» («коня»). В деревне Семеново Верейского района рассказывали: «На святки рядились, ходили с козой, вырезанной из дерева. Два человека несут на плечах шестик, на шесте сидит третий. У козы делали морду и хвост, которые насаживались на оба конца шеста. У козы делался язычок с веревочкой. За веревочку дергают, и коза языком шелкает»⁸⁴. Изображение наездника на козе явно не согласуется с этой маской. Оно характерно для коня, которому также нередко делали деревянную морду и привязывали хвост. «Коза» Верейского района, в сущности, является типовой великорусской «кобылкой», перенявшей только обычное у белорусов название маски.

Сомнение в правомочности отношения к маске козы как древнейшей и основной у русских подтверждается наличием собранных в XIX—XX вв. этнографических сведений. Ни в просмотренной литературе, ни в личной собирательской практике мне не встретилось указание на новогоднее хождение с козой севернее б. Пошехонского уезда Ярославской губернии. Эта маска выпадает из целой обширной области русского севера. Ареал ее распространения с запада на восток и с севера на юг проходит по территории Псковских и Новгородских земель, северной части нынешних Калининских, Ярославских, Костромских. Одно из самых северных упоминаний маски козы относится к б. Пошехонскому уезду, обряды которого восприняли много черт из б. Вологодской губернии, но в своей основе

⁸³ Этот вопрос, так же как вопрос генезиса масок восточнославянских народов, выходит за пределы данной работы, посвященной *русскому* календарю XVI—XIX вв., и поэтому здесь не рассматривается.

⁸⁴ Записано 25/VIII — 1944 г. в д. Семеново, Верейского р-на Московской обл. О. А. Ганцкой и В. И. Чичеровым.

относятся к среднерусскому типу: ⁸⁵ «И как иным придет в голову наряжаться! — сообщается собирателем. — Многие даже боятся глядеть на ряженных. Кто наденет страшную маску, а на подболочку — белую, длинную с длинными рукавами рубашку, другие принимают вид разных животных: баранов, *коз* (подчеркнуто мной. — В. Ч.) медведей, волков, обезьян, лисиц, журавлей. . .» ⁸⁶.

Характерно, что в данном случае коза не выделена из других звериных масок, как это можно было ожидать, зная ее связь у некоторых народов с драматизированным представлением (см., например, сценку Антона и козы, белорусские песни-припевы вожака козы и прочие материалы, подробно излагаемые в общих и специальных работах русских ученых). Коза только включена в общий перечень животных. Сделано это не случайно. В цитированном сообщении далее рассказывается о «звериных святочных потехах», но говорится не о «действе козы», а о том, как вообще ведут себя ряженные животными, в частности, медведями, которые «катают по испачканному полу нарядных девушек и, растерев обгорелые на светце лучины с грязью, пачкают всех, кого попало» ⁸⁷.

Характерно, что даже в тех случаях, когда «коза» включается на равных правах в состав звериных масок, она в русском ряженье не играет ведущей роли. Это ясно видно, например, по русскому материалу, присланному из б. Владимирской губернии в середине прошлого века Дмитрием Бережковым («Село Шельбово Юрьевского уезда», Архив РГО, № 22, см. «Описание. . .» Д. К. Зеленина, в. 1, стр. 159—163). В корреспонденции значится: «Рядятся в солдата, цыгана, старухой, бабой, журавлем, медведем, лошадью.

Основание лошади составляют два парня. Передний в руках держит двухконечные вилы, к ним прикреплена соломенная голова, уши из концов вил. Все это обтягивается попоной, парни тоже покрыты. На плечах переднего сидит мальчик. . .

Медведь на цепи в вывороченной шубе потешает жителей, забавляет пляской, а вожатый прибаутками: «Как теща про зятя блины пекла, у нее головушка заболела, как бабы ходили на барщину, ребята — по горох, чуть сухо там брюхом, где мокро — на коленочках. . . и т. д.»

А коза однообразно хлопает деревяшкой, прискакивая около медведя».

В приведенном описании совершенно очевидны ведущая роль «медведя», самостоятельное игровое значение «кобылки» («лошади») и второстепенность «козы», которая только дополняет собой звериные маски проводимого обряда.

Этнографическая литература, описывая обряд новогоднего ряженья у русских, не дает достаточных записей для составления подробной карты распространения козьей маски на территории европейской части России. Тем не менее, она достаточно ясно показывает схему распространения и типы «игры козой».

Русский север не знает ряженья козой. В районах перехода от севернорусского к среднерусскому обряду маска козы уже встречается. Но в центральных областях «коза» представлена как одна из многих ма-

⁸⁵ Ср., например, характер весенней обрядности в этих местах. Интересно отметить, что в Закарпатской Украине, сохранившей много древних самобытных черт быта восточных славян, «коза» так же неизвестна, как самостоятельная маска, и встречается только в похоронных играх (в Закарпатье, вообще, ряженье крайне ограничено составом масок).

⁸⁶ А. Архангельский. Село Давшино Ярославской губ. Пошехонского уезда. («Этногр. сборник», в. 2, 1854, стр. 37).

⁸⁷ Там же.

сок; характер ее раскрывается аграрно-производственными действиями и иногда включаемыми в них припевками типа: «Где коза ходит, там жито родит». Центрами распространения этой маски, сочетаемой с действием ряженных, должны быть признаны Белоруссия (ср. например, известную сценку «Антон и козы») и Украина (ср. например, «Меланку»). Великорусские районы, давно и тесно спаянные с ними культурными связями — смоленщина, южнорусские области, нижнее Поволжье, — характеризуются популярностью «козы», выступающей иногда не только в качестве маски, но и в виде новогодней игры.

Маска козы, таким образом, не может считаться основной и характерной в русском обряде новогоднего ряженья. В связи с этим встает вопрос о значении термина «козлогласование», употребляемого документами в отношении обрядов. Значение термина раскрывается контекстом «Стоглава», включающего «козлоголосование» в перечень «эллинических беснований», имевших соответствие на Руси, но отнюдь не обязательно связываемых генетически с греко-римским обрядом. Глава 93 «Стоглава» ссылается на правило 62 «вселенского шестого собора святых отец», запрещает «колнды и ватай-врумалии эллинским и греческим языком глаголется. . .»: «Також неподобных одеяний и песен и плясцов и скоморохов; и всякого козлогласования и баснослова их не творити. Егдаже вино топчут, или егда вино в сосуды преливают, или кое питие испивают, гласования и вопли творят неразумнии, по древнему обычаю эллинские прелести, эллинского бога Диониса, пьянству учителя призывают. . .»⁸⁸. «Козлогласование» в контексте выясняется как мирские, в частности скоморошьи, песни, противостоящие чинному церковному песнопению. Указание на терминологию «эллинского и греческого языка» вполне согласуется с упоминанием «пьянства учителя», «бога Диониса» и топтания винограда, не произрастающего ни в северной, ни в средней Руси.

В русском святочном обряде популярность приобретают другие выше указанные звериные и птичьи маски: коня (вар. лошади, кобылки), быка, курицы, гуся (журавля). Именно с ними связывается разыгрывание сценок, иногда выливающееся в комедийное представление, различные игры.

Такое комедийное представление можно указать, в частности, для маски курицы: «Курицей рядились — шубы выворачивали, ноги просунут в рукава и ходят. Чудят! А то журавлем один рядился; кочергу возьмет как голову сделает, и долбит, — вытягивают шею»⁸⁹. Другой информатор рассказывал: «Вот помню, меня курочкой срядили. Вывороченную шубу надели на меня, в рукава ноги и руки просунули. Бегаю это я по избе, а вдруг в это время священник идет со святой водой. А «курица» по хате ходит! Ну, девки схватили «курицу»-то и в каморку отнесли. Вот смеху-то!»⁹⁰.

Максимов, ссылаясь на корреспондента из Череповецкого уезда б. Новгородской губернии⁹¹, сообщал, что маски связаны с игрой и нередко требовали предварительной, тщательной подготовки. «Над лошадью ребятам приходится много трудиться, чтобы приготовить ей, сверх покрывала, голову, похожую на лошадиную».

⁸⁸ «Стоглав», стр. 220

⁸⁹ Записано 25/VII—1946 г. В. И. Чичеровым в д. Назарьевой, Загорского района Московской обл. от Татьяны Степановны Мальгиной, 48-и лет.

⁹⁰ Записано 26/II—1946 г. О. Запорожской, З. Предтеченской, Г. Цициновой в д. Зубачево, Загорского района, Московской обл. от Ольги Новиковой, 69-и лет.

⁹¹ См. С. В. М а к с и м о в. Неведомая, нечистая и крестная сила, стр. 298—299.

Нередко «кобылу (коня и пр.) изображают двое или несколько человек: двое парней связываются веревкой или холстом друг с другом, их покрывают попоной или одеялом так, что видны только их четыре ноги. Передний держит в руке палку с деревянной головой кобылы.

О вариациях такого ряженья у старшего поколения и сейчас сохранились воспоминания (конем, лошадей, кобылой рядились еще в начале XX в. даже в подмосковных деревнях). «Рядились по-всякому, — вспоминает служащая Птицеграда (Загорский р-н, Московская обл.) Т. В. Волкова, 56-и лет, — как только вздумается. Вот лошадьми рядились — станут два человека, согнувшись, спина со спиной, их свяжут и накроют чем-нибудь, а в промежуток сядет еще один. Один-то идет, а другой задом пятится. А кто верхом сидит, приговаривает «куните лошадь» — по цыгански говорит, цену назначает, все смеются. . . »⁹².

Ряженье конем широко распространено и не прикрепляется исключительно к новогодним дням, под разными наименованиями оно встречается в разные времена года. Т. А. Крюкова в статье «Вожделение русалки» в селе Оськине Воронежской области сообщает, что перед петровками, в первое воскресенье после троицы крестьяне водили «русалку», изображаемую конем. Привлекая сравнительные данные, Т. А. Крюкова сообщает: «В б. Астраханской губ. при проводах весны, изображая лошадь, держали на палке лошадиный череп, убранный сбруей как живой' . . . При вождении коня в конский праздник, «Егорьев день», в б. Рязанской губ. играл роль конский череп, убранный бубенчиками и цветными тряпицами». Наконец, в день Ивана Купала в Белоруссии бросали в огонь конскую голову, украшенную цветами, венками и лентами. В некоторых вариантах употреблялись вывороченные тулупы, как имитация лошади. Например, «в Городищенском уезде Пензенской губ. берут лестницу, обтягивают ее пологом, два мужика в вывороченных тулупах с кривлянием и криками берутся за оба конца и несут по улице, впереди идет третий, неся лошадиный череп, в который бьет рычагом». Тот же вывороченный тулуп употребляется в Сольвычегодске «в святочном маскараде, где лошадь изображают два человека в вывернутых наизнанку полшубках и с масками на лицах»⁹³.

Сводка Крюковой может быть расширена; но и она указывает на включение маски коня в обрядность разных времен года. Это, равно как и широкая территориальная распространенность маски, свидетельствует об исконности и типичности коня у русских, о чем говорит и указание документов Московского государства: «бесовскую кобылку водят». Именно маска коня явилась основой для ряда вариаций аналогичных образов ряженья, например, ряженья верблюдом. «Для сооружения. . . верблюда обыкновенно становятся двух мужиков спиной друг к другу, крепко связывают их в таком положении кушаком, так, впрочем, чтобы они могли наклоняться в разные стороны. В руки им дают по дуге, которые должны заменять верблюжьим ноги. Сверху все покрывают большим овчинным одеялом верх шерстью»⁹⁴.

Неразвитость у русских козых («диоисных») игр и противостоящая им популярность «бесовской кобылки» могут найти объяснение в роли и значении животных в крестьянском хозяйстве. Землепашец северной и средней России, для которого лошадь была незаменимой и важной силой в его хозяйстве, видел прежде всего в ней (а затем уже в крупном рогатом

⁹² Запись И. Н. Гроздовой 21/VII — 1946 г. (Архив Ин-та этнографии АН СССР).

⁹³ Т. А. Крюкова. «Вожделение русалки» в селе Оськине Воронежской области. («Советская этнография», 1947, № 1, стр. 188—189).

⁹⁴ Н. П р — с к и й. Вая, игрище, слушанье и шестое январь, стр. 514.

скоте) залог и источник благополучия. По наличию лошадей в крестьянских домах привыкли судить о достатках и недостатках в жизни — отсюда самый принцип учета безлошадных и лошадных крестьянских хозяйств в старой России. С целью уберечь лошадь от несчастья в дореволюционной деревне совершались многочисленные обряды; и саму лошадь крестьянин вводил в аграрный обряд. Древность земледелия у русских обусловила давность обряда, включавшего лошадь в магические действия, придало ему особые формы, сохранило его в XIX—XX вв. Соответственно же тому, что разведение мелкого рогатого скота в средней и северной России не имело большого значения в крестьянских хозяйствах, маска козы была в этих местах не популярной. Реальная жизнь определяла возникновение и развитие древних обрядовых масок, превратившихся в XIX—XX вв. в ряженье-игру.

Почти так же, как конь, была популярна маска быка. «Парень, наряженный быком, держит в руках, под покрывалом, большой глиняный горшок с приделанными к нему настоящими рогами быка»⁹⁵. Как и козел (коза), бык обычно истолковывался по связи с культом Диониса. Общим местом литературы о верованиях в античном мире стало указание: Дионису посвящены козел и бык. Сам Дионис принимает порой вид быка, пугает им, бога изображают быком; небольшие рога остались его атрибутом и в позднейших антропоморфических изображениях. Бык был обычной жертвой Дионису и т. д. Но все 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 миру; истоки ее правильнее будет искать в верованиях славян и их предков, определивших, в частности, и такую деталь обрядности, как выше указанное жертвенное заклание быка на Микольскую братчину. Смысл святочной маски быка раскрывается в игре, проводимой ряжеными. Говоря об «игре в быка», Максимов замечает: «Интерес игры состоит в том, чтобы бодать девок, и притом бодать так, чтобы было не только больно, но и стыдно. Как водится, девки подымают крик и визг, после чего быка убивают: один из парней бьет поленом по горшку, горшок разлетается, бык падает и его уносят»⁹⁶. Эротические мотивы игры в быка подчеркиваются также другими описаниями, неизменно завершаемыми указанием или на «смерть» или на исчезновение из числа играющих этой маски⁹⁷.

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 масок⁹⁸.

В характере игровых моментов, связанных с масками ряженных, можно наблюдать некоторое различие соответственно территории, на которой совершается обряд. В центральной России и Поволжье звериные маски

⁹⁵ С. В. Максимов. Неведомая, нечистая и крестная сила, стр. 298.

⁹⁶ Там же. Ср. игру в быка в описании Н. Пр—ского в «Бане, игрище. . .» (см. указ. работы выше). В этом описании игра разворачивается иначе, но также сводится к убийству быка.

⁹⁷ См. описание запис. в Ветлужск. уезде б. Костромской губ. (К. З а в о й к о. В Костромских лесах по Ветлуге-реке, стр. 26).

⁹⁸ Ср., например, в названной работе К. Завойко «игру в лошадь» (стр. 25) в «курицу» (стр. 26), в «Неведомой, нечистой и крестной силе» С. В. Максимова — игру «в кобылы», «в гуся», «в лошадь» (стр. 297—299); также см. др. работы.

новогоднего ряженья довольно редко предстают персонажами отдельных, развитых самостоятельных игр. На русском севере они выявляются в играх. Видимо, именно русский север сохранял архаичные формы обрядовых действий. Древность обрядовых игр, проводимых людьми, наряженными в маски и шкуры зверей, давно уже подтверждена многочисленными этнографическими и историко-религиозными материалами и не подлежит сомнению⁹⁹. Северные великоруссы в новогоднем ряжении сохранили пережитки обрядовых игровых форм. В «зверином ряжении» у русских исследователь встречается не с новообразованием, а с древней чертой обрядности, развшейся в бытовую игру; она сохранилась и получила своеобразие благодаря особенностям хозяйственной жизни русского крестьянства, в которой лошадь и крупный рогатый скот имели первостепенное значение.

Особую группу святочных игр, проводимых ряженными, представляет изображение свадеб, перекликающееся с инсценировками песен, рассмотренными выше. К сожалению, подробных описаний игр этого рода не было сделано. Записи кратки и обобщенны. Но тем не менее они ценны, так как указывают на участие ряженных в одной из ведущих тем новогодних игрищ. «Молодежь обоего пола переряживается: женщины и девушки в мужчин, мужчины — в женщин и разыгрываются свадьбы»¹⁰⁰.

«Свадьбы», проводимые ряженными, как правило, были связаны с переодеванием парней в женскую одежду, девушек — в мужскую. Только в отдельных случаях такого переряживания не проводили, например, тогда, когда свадебная игра ряженных принимала форму «обманывания сватовством». Зафиксировано, например, следующее воспоминание: «Срядятся свахами, пойдут сватать невесту, жениха с собой поведут, поедут в чужое село. У нас ведь с этих пор сватать начинают. Вот ряженных примут за сватов. Сваты приехали — сейчас самовар ставить. 'Садитесь сватушки'. — 'Нет, вы самовар не ставьте, вы нам невесту покажите!' — А так не полагается. Они опять сажают, с самоваром возятся. Но тут, конечно, откроется, что это ряжены. — 'Ну, не сердитесь!'»¹⁰¹

Переряживание в мужскую и женскую одежду («перемена пола»), характерное для «свадебной игры» ряженных, было типично не только в XIX—XX вв., но и в русском средневековье: в 93 главе «Стоглава» указывалось на необходимость борьбы с этим обычаем и уничтожения его (хотя, правда, не раскрывалась форма игры ряженных). «Отметает и запрещает, сие же и женская в народе плясания, яко срамна суща, и на смех и на блуд поставляюще многих, такожде и мужем и отроком, женским

⁹⁹ См., например, исследование В. Н. Харузиной «Примитивные формы драматического искусства». («Этнография», 1927, №№ 1, 2; 1928, №№ 1, 2).

¹⁰⁰ А. А р х а н г е л ь с к и й. Село Давшино Ярославской губ. Пошехонского уезда, стр. 36. См. также другие записи. Например, в записи из Загорского р-на, Московской обл. значится: «Бывало ридятся, женихов себе и невест назначают. И невестами сряжались и свадьбу делали» (Записано 26/VII — 1946 г. О. Запорожской, З. Предтеченской, Г. Цициновой в д. Зубачово, Загорского р-на, Московской обл. от Ольги Новиковой, 69-и лет). Ряжение парней девушками и девушек мужчинами было вообще чрезвычайно характерным. Очень часто этот тип рижения сочетался с игровыми моментами («Завлеканье девкой» простоватого парня, не знающего, что перед ним переряженный мужчина, пляски «с родами» и т. д.; ср., например, в работе К. Завойко «В Костромских лесах по Ветлуге-реке», стр. 25: «Парни одеваются в сарафаны или в женские платья, причем юбки одевают таким образом, чтобы из-под каждой верхней юбки видна была следующая нижняя и т. д. Некоторые нарядятся при этом беременными и тут же во время пляски «рожаницы» выпускают из своего «брюха» ребеночка — куклу. (Ветл. у., Костромск. губ.). . . В солдатскую форму часто одеваются девушки».

¹⁰¹ Записано 25/VII — 1946 г. В. И. Чичеровым как воспоминание о ряжении начала XX в. в д. Назаровой Загорского р-на, Московск. обл. от Татьяны Степановны Мальгиной, 46-и лет.

одеянием не украшались, ниже просто женская одеяния носить, ни женам в мужские одеяния облачаться, но комуждо подобная своя одеяния носить»¹⁰².

Указание Стоглава свидетельствует, что этот тип ряженя также имел широчайшее распространение уже в период существования русской народности, восходя в своих истоках к очень отдаленным временам. Считать, что тип ряженя (переодевание в мужскую и женскую одежду) обязательно вел за собой изображение свадьбы — нельзя. Правильно будет указать: «свадебная игра» ряженных проводилась также при условии перемены женской и мужской одежды; самое же переодевание («перемена пола») не обязательно было связано с свадебной игрой¹⁰³.

Параллельно так широко развернутой теме половых связей и брака, равнозначной грядущему плодородию земли, обряд новогодних посиделок, как бы откликаясь на зимнее умирание солнца и всей природы, включает тему смерти. С темой смерти связана одна из распространенных игр великорусских святок — игра в покойника, давно уже в научной литературе сопоставлявшаяся с обрядом похорон зимы. Высказывавшаяся мысль о некоторой общности похорон зимы (смерти) с покойницей святочной игрой не лишена основания. Тема смерти, отражающая в народном календаре зимнее умирание природы и угасание солнца, нарастает от покрова до новогодних дней. На территории южных славянских земель, с их сравнительно ранней весной, спор зимы и лета (легендарная параллель обряду похорон зимы) иногда приурочивается к декабрю. В первом томе «Трудов этнографо-статистической экспедиции» П. П. Чубинского опубликована легенда: «Около зачатия св. Анны (9 XII ст. ст. — В. Ч.) зима сходится с летом: зима хорошо одета «в сім кожухів» (тулупов), а лето в одной только «сороці» (рубаше). Они начинают между собой спор. Лето и говорит зиме: «Я лучше тебя, потому что от меня все для жизни человека. . .» А зима говорит: «Если бы не я, то ты бы паршивело». И так они спорят до сретенья (2-го февраля), после чего опять расходятся».

Прикрещение прений лета и зимы (параллель: жизни и смерти) к декабрю — январю естественно в природных условиях Украины; в условиях же русского Севера закономерно отодвижение прений ближе к весне. Между солнцеворотом и новолетием господствует зима, холод, долгие ночи; в природе царит мертвенная сила. В сознание человека врезалась мысль о смерти солнца, о которой так образно писал Афанасьев: «Поэтические представления о рождении и смерти солнца были прилагаемы и к судьбам его в течение года. Потеря солнцем плодотворной теплоты и помрачение его блеска в осенние и зимние месяцы послужили основой мифа, что светило это, с окончанием летнего времени, утрачивает свои силы и погибает (=гаснет). С поворотом на зиму (в июне) оно, видимо, стареет и начинает уступать демонам тьмы: дни сокращаются, ночи увеличиваются; одряхлевшее, оно умирает. Но при следующем повороте (в декабре), вместо старого солнца, нарождается новое»¹⁰⁴. Образно сформулированное А. Н. Афанасьевым положение — вывод из сведенного им ог-

¹⁰² «Стоглав», стр. 220.

¹⁰³ Ср., например, в записи Н. П. Велецкой воспоминания Екатерины Ив. Тимофеевой из д. Стрельчиха Калининской обл. (запись 1947 г.): «Вечером под новый год собираются девушки и ребята. Ребята наряжаются в женщину, одевают лапти, переворачивают рваную шубейку, подпояшутся как-нибудь. Девушки наряжаются в форму ребят, одевают шапки, брюки, вернее, костюм, чтобы смешно было другим, вешают в брюки колокольчик, а потом русскую танцуют, — он звенит, девчата ищут: «где это звенит?», потом стацуют штаны, у которой в них колокольчик подвешен, колокольчик отнимут. . .».

¹⁰⁴ А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу, т. I, стр. 187.

ромного материала легенд, преданий, обрядов. «Похоронная тема» выдвигалась производственной деятельностью человека, зависимого от сил природы; эта тема конкретизировалась и сформировалась в связи с представлениями о роли в жизни людей мертвых вообще и предков семьи, в частности. 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. Покойничьи игры закономерно включаются в новогодний цикл обрядов по их связи со смертью природы как действия, отражающие ее состояние, и по связи с культом предков — действия, направленные на обеспечение благополучия в будущем. Возможно, что сочетание аграрных мотивов с культом предков определило сообщаемую С. В. Максимовым вариацию обряда. Он указывает, что в некоторых местах «покойника» (т. е. ряженого), обернутого в саван, вносят в избу, спрашивая хозяев: «На вашей могиле покойника нашли — не ваш ли прадедка?»¹⁰⁵.

Более широкое значение маски мертвеца, чем только новогоднее ряжение, значение этого образа как одного из присущих вообще обрядности святок — периода конца и начала годового круга времени — подтверждается тем, что включение покойника в обрядовые игры имело место и не на посиделках. По сообщению священника Ракуло-Кокшенгской Покровской церкви Вельского уезда б. Вологодской губернии (сообщение датируется серединой XIX в.) в старину на святках «молодые ребята и девки играли пахомом, имауком и всяко» в церковной трапезе, причем иногда, вынув из гроба случавшегося тут покойника, ущемляли в его зубах лучины и ставили его в угол светить¹⁰⁶.

Включение покойника в святочный обряд может быть сопоставлено с распространенным поверьем о господстве в новогодние дни «неведомой и нечистой силы», которая в страшные вечера получает особую власть и выискивает всякие способы для причинения зла человеку и ущерба его хозяйству.

В соответствии с этими поверьями в деревне XIX в. широко использовались образы не только мертвецов, но и привидений, чертей, кикимор и проч. Достаточно хорошо известно, например, одевание ряженым «страшной маски» и длинной белой, с длинными рукавами рубахи¹⁰⁷. Ряженье чертом распространено повсеместно¹⁰⁸. Кикиморы описаны также достаточно полно: «Ряженные являлись одетые по-старушечьи во всевозможные лохмотья и тряпки, с горшком, накрытым тряпичею и заменявшим кокошник на голове, чтобы как можно более походить на кикимор, т. е. на ведьм»¹⁰⁹.

Особый интерес представляет сообщение об этой маске К. Завойко: «В прежнее время старухи на святках являлись на беседы наряженными шишиморами: — одевались в тоболки (рваную одежду) и с длинной

¹⁰⁵ С. В. М а к с и м о в. Нечистая, неведомая и крестная сила, стр. 301.

¹⁰⁶ См. материалы архива РГО (по «Описанию. . .» Д. К. Зеленина, в. I, стр. 198).

¹⁰⁷ См., например, в указанной работе А. Архангельского «Село Давшино», стр. 37.

¹⁰⁸ К. Завойко, например, сообщает, что рядится чертом, «навязывая на голову кудели, чтобы быть хохлатым, косматым и вычернив рожу (без рогов)». — («В Костромских лесах по Ветлуге-реке», стр. 25). Известны и другие вариации этой маски. Интересное осмысление ряженья чертом сообщено Н. Л. Скалзубовым: в Тарской волости на святках ридились в «зверей и демонов», говоря, что это предохранит скот от чертей, которые, боясь водосвятия, прычутся в воду в таких местах, где водосвятие не предвидится, и стараются увести с собой животных (см. «Ежегодник Тобольского музея», 1901, в. XII, год 9, стр. 118).

¹⁰⁹ Н. П р — с к и й. Бани, игрище, слушанье и шестое января, стр. 510.

заостренной палкой садились на полати, свесив ноги с бруса, и в такой позе пряли. Пряжу (копыл) они ставили меж ноги; на пряжу куделю привязывали и привертывали толстую завертками пряжу на свою длинную палку. Девушки смеялись над шишиморой, хватали ее за ноги, а она была их палкой»¹¹⁰.

Шишिमора (вар.: кикимора) в этом описании предстает страшной прямой в рваной одежде и этот ее вид воспроизводит один из обликов «бабьей святой» Параскевы Пятницы, одежда которой разорвана и обнажает тело, истыканное и искалеченное веретенами женщин, прядущих в запретные дни. Страшный облик шишиморы, родственный легендам о Параскеве, приобретает особое значение, если вспомнить, что кикиморы включались в сонмище нечистой силы, с которой, по документам XVII в., якобы имели дело колдуны, напускавшие «порчу» на людей¹¹¹.

В одном ряду с масками такого рода, отражающими суеверные представления о силах мрака, временно торжествующих в период гибели света-солнца, стоит и сама смерть, олицетворяемая скелетом с косой (одна из масок нового года) и покойником. Маска умершего вводится в игру, называемую по-разному: в «покойника», «мертвеца», «умрана», «смерть». Один из играющих рядится покойником. «Мужчина одевает рубашку белую, штаны белые, онучи белые, ланги новые с веревками, перевитыми как у живого, поясок дмотканый; лицо покрывают платком или одевают личину (маску), деревянную долблену (или из бересты), страшную, неприглядную. «Мертвеца» кладут или на салазки, которые двое ребят везут в беседку, 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. . . »¹¹²

Типическую вариацию с развитыми эпизодами той же игры описывает С. В. Максимов. Нарядив во все белое «покойника», натирают ему лицо овсяной мукой, вставляют длинные зубы из брюквы, кладут его на скамейку или в гроб и привязывают веревками («чтобы не убежал»). «Покойника вносят в избу на посиделки четыре человека, сзади идет поп в рогожной ризе, в камилавке из синей сахарной бумаги, с кадиллом в виде глиняного горшка или рукомойника, в котором дымятся горячие уголья, мох и сухой куриный помет. Рядом с поном выступает дячок в кафтане, с косицей назади, потом плакальщица в темном сарафане и платочке, и наконец, толпа провожающих покойника родственников, между которыми обязательно имеется мужчина в женском платье с корзиной шанег или опекишей для поминовения усопшего. Гроб с покойником ставят среди избы и начинается кощунственное отпевание, состоящее из самой отборной. . . брани, которая прерывается только всхлипыванием плакальщицы да каждением «попа». После отпевания проводят прощание с покойником — девок заставляют целовать его». Оканчивается игра поминками, в которых шаньги заменяются кусками мерзлого конского помета¹¹³.

Выделенные в описании Максимова элементы драматизации подчерки-

¹¹⁰ К. З а в о й к о. В Костромских лесах по Ветлуге-реке, стр. 38.

¹¹¹ См., например, «В начале XVII в. в Галицком уезде крестьянин Митрошка Хромой. . . имел сношения с «нечистым», а «словет нечистой дух по их ведовским мечтам кикимора» (Приказный стол № 95, л. 225). — Л. В. Ч е р е п и н. Из истории древнерусского колдовства XVII в. («Этнографин», 1929, № 2, стр. 100).

¹¹² К. З а в о й к о. В Костромских лесах по Ветлуге-реке, стр. 24.

¹¹³ С. В. М а к с и м о в. Неведомая, нечистая и крестная сила, стр. 300—301.

вают в игре антиобрядовые — антицерковные моменты. Игра превращается в пародию на церковные похороны¹¹⁴.

Пародирование церковного обряда в результате дает качественные изменения маске «покойника»-«смерти» в новогоднем ряженье. Игра в данном случае развивается в комедийно-сатирическую сцену, в народную драму «Маврух». «Маврух» часто исполнялся на святки, видимо, сохраняя традиционные связи с обрядом; но представление этой пьесы стало возможным также и за пределами новогодних дней.

В «Маврухе» традиционная святочная игра сочеталась с инсценировкой песни «Мальбрук в поход собрался». Песенный текст осложнил изображение похорон, но не уничтожил связей с святочной покойницкой игрой. «Маврух» связан с игрой в покойника не только сюжетным строением, но и костюмами актеров, варьирующими маски ряженых. Ончуков, записавший «Мавруха» в Нижнемозере на Печоре, дает следующие описания одежды Мавруха (= «покойника») и попа: «Маврух в белой рубахе и подштаниках, на голове белый же куколь, как у савана, лицо закрыто, на ногах бахилы. Маврух лежит на скамье, которую несут четыре офицера». «Поп в ризе из портяного полога, на голове шляпа, в руках деревянный крест из палок, книга «для привилегия» и кадило-горшочек на веревке и в нем куриный помет»¹¹⁵.

Описание обнаруживает несомненную близость одежды ряженых и актеров народной драмы. Изменения одежды были обусловлены конкретизацией персонажей пьесы. Маврух — видоизмененный Мальбрук; отсюда введение такой детали одежды как сапоги, заменившие лапти. Парни, соответственно тексту песни¹¹⁶, одеваются офицерами. Театра-

¹¹⁴ Пародийные черты ряженья, ср., например, в записи, сделанной 25/VII 1946 г. В. И. Чичеровым от Татьяны Степановны Малыгиной в д. Назарьевой Загорского р-на Московской обл.: «А то священником нарядится. Раз покойником девку нарядили, на носилки положили, покрыли рогожей и понесли с попом отпевать. А навстречу священник ехал к барину. Все разбежались и «покойника» на снегу кинули. Священник к барину приехал, говорит: «Как у вас такое богохульство, кто это у вас так делает?» А барин ему говорит: «Я не знаю, ничего не могу сказать». Ср. также у А. Архангельского («Село Давшино. . .», стр. 37): «Бывает и то: принесут на носилки мнимого покойника, плачут по нем, как по настоящему, и отпевают — песнями». Аналогично описание покойницкой игры, сделанное, но воспоминаниями участников ее. в Можайском р-не, с. Борисове (записано от А. Шепелевой в августе 1944 г. К. В. Архангельской; см. фольклорный архив Ин-та этнографии АН СССР): «Смерть» рядились. Девки положили маленькую девку в корыто, попом обрядилась одна девка. кадило сделали. Хоронят, идут, плачут, — это было лет сорок назад. Икону принесли, плакали, как мать и отец. А народ глядит — кого это хоронить несут?»

¹¹⁵ Н. Е. Ончуков. Северные народные драмы. СПб., 1911, стр. 134.

¹¹⁶ См.:

Маврух в поход уехал.
Миротон-тон-тон, миротень.
Маврух в походе умер.
Миротон-тон-тон, миротень.
Оттуда едет в черном платье пан.
Миротон и др.
Пан ты, пан любезный,
Какую весть взнешь?
— Сударыня, заплачешь,
Услыша весть мою:
Маврух в походе умер,
Он умер из земли (так!).
Четыре офицера покойника несут
И ноют, поют, поют:
Вечная ему память!

(Е. Н. Ончуков. Северные народные драмы, стр. 135).

Ср. с этим текстом сюжетно близкую ему историческую песнь о смерти Александра I («Как поехал наш Лександра»), также звучащую пародийно во многих вариантах.

лизация костюма попа приводит к замене рогожной рясы рясой из полога (при ряженье масок полог также используется, см., например, «коня», «кобылку» и пр.) и добавлению к обычному для маски попа «кадилу» (горшку с навозом) креста и книги.

От масок игры в покойника был сделан один шаг к одежде актеров народной драмы; сохранив основные детали ряженья, маски стали персонажами конкретной пьесы.

Перерождение святочных масок и игр в народную драму — характерное явление для русских святок. Новогоднее ряжение уже в XIX в. (а может быть и раньше) из обрядового действия превращается в праздничное развлечение. Святочные игры в царской России нередко приобретали формы бытовых сцен: бескультурье дореволюционной деревни вело к сохранению пережиточных элементов обряда; вместе с тем игры перерождались в сцены, выявляющие нарастание в русской деревне классовых противоречий, давших основу для сатирической разработки образов барина, попа, офицера, царя и других представителей эксплуатирующего класса. Новой формой новогодних игр с социально-бытовой тематикой являлись народные драмы, сюжеты которых в большинстве случаев имеют своими истоками народные песни, сатирические сказки и анекдоты. В числе пьес, разыгрываемых на святках, были популярны «Царь Максимилиан», «Голый барин» (вар.: «Мнимый барин», «Афонька малый», «Барин и слуга» и т. д.) и др.¹¹⁷ Пьесы представлялись или поздравителями или ряжеными. «В избу для посиделок ряженые вводят под руки человека необыкновенной толщины, в высокой шапке, с лицом, густо вымазанным сажей и с длинным чубуком в руках. Это и есть «барин». Подле него суетятся казачок, подающий огня для трубки, и кучер (он же бурмистр), гарцующий на палочке верхом и хлещущий бичом то палочку, то девок»¹¹⁸. Игра заключается в том, что парни просят у барина разрешения жениться, подводят к нему «невест», за которыми барин начинает ухаживать. Варианты игры очень разнообразны. Барина весьма часто представляют промотавшимся помещиком, посылающим слугу в лавку взять товар в долг. Слуга возвращается и передает барину отказ лавочника, подробно излагая, как он барина называл мазуриком, жуликом, рванью.

Известны сцены барина и старосты; в них староста рассказывает барину об обнищании его поместья. Ужас барина перед нищетой вызывает смех зрителей. Такой же смех вызывает сцена барина с кредитором, от которого барин «опрометью, без души, улепетывает. . . на улицу»¹¹⁹. Самый текст пьес-сенок характеризуется пародированием «барской речи» и откровенной издевкой над бариним-помещиком. Сцена трактирщика и

¹¹⁷ Ср. в статье Н. Пр—ского «Баня, игрище, слушанье и шестое января» игру в набор рекрутов, ревизию. *Набор рекрутов* заключается в след.: один из парней изображает рекрута (пародирует его); он осматривает присутствующих на игрище и определяет «пригодность к военной службе»; рекрутов ставит в ряд, заставляет маршировать. Затем — «бреют» (тащут за волосы на полати), или же, поставив на половик, выдерживают его из-под ног (стоящий на половике должен удержаться на ногах), или делают что-нибудь, подобное этому. *Ревизия* проводится так: входят ревизор с «посохом» (шваброй), писарь с «чернильницей» (горшком) и «пером» (палкой), секретарь с «бумагой» (берестой); они садятся за стол. К ревизорам подводит девушек, которым задают всевозможные вопросы (о годах и др.). Комизм игры сосредоточен в разговоре.

¹¹⁸ С. В. Максимов. Неведомая, нечистая и крестная сила, стр. 302.

¹¹⁹ Там же, стр. 304—305. См. также Н. Е. Ончуков «Северные народные драмы», стр. 124—133. Вариант игры в «барина» см. также в архиве РГО (по «Описанию. . .» Д. К. Зеленина, в. I, стр. 412).

барина, например в варианте, записанном Н. Е. Ончуковым, заканчивается следующим диалогом:

«Б а р и н . . . И дурман-водки достать будет можно?»

Т р а к т и р щ и к . — Как же, барин, можно.

Б а р и н . — Сколько будет стоить?»

Т р а к т и р щ и к . — Три шесть гривен-с.

Б а р и н . . . Какие цены! Был я в Италии, был и далее, был в Париже, был и ближе, таких цен не слышал! Поэтому вы, трактирщик, болван.

Т р а к т и р щ и к . — Нет, мы не болваны, а живем с людьми на обману; не таких видали, без шинели домой отпускали, а если вас порядочно угостить, можно без мундира отпустить; у вас в одном кармане вошь на аркане, в другом — блоха на цепи.

Б а р и н . Ах, Марья Ивановна! Должно быть он в наш карман лазил! Не хочу гулять, иду дальше»¹²⁰.

Социальная сатира разыгрываемых сцен дает новое содержание игрищу. Пьеса о барине, построенная по мотивам русских анекдотических народных сказок, пьеса-народия похорон, превращающая святочную покойницкую игру в антицерковное действо¹²¹, ряд других («Шлюпка», «Царь Максимилиан» и пр.) вносили современность в зимние новогодние празднества, отражая классовые отношения народных масс. Следует отметить кажущуюся устойчивость персонажей и их костюмов в народной драме, так часто включавшейся именно в новогоднюю обрядность. Действующие лица, не имея никакой связи с значением аграрных обрядов, нередко совпадали с масками ряженных. Так, «покойник», «умран», «смерть» повторялись в «Маврухе» и «Царе Максимилиане» (см. в «Царе Максимилиане» — смерть — в длинной женской рубахе; на голове полотенце в виде савана; в руке «коса». Н. Е. Ончуков, стр. 49); «Патриарх» («Царь Максимилиан»), подобно попу, одет: «. . . на плечах риза из половинок или одеяла, которые шьют из разноцветных лоскутков; в руках камень на веревке, изображающий кадило» (стр. 48); у «черного арапа» из «Царя Максимилиана», так же как у кикимор и прочей нечисти, и изображаемой ряженными, лицо мажут сажей; сажей вымазывают и лица «удивительных людей» (в пьесе «Барин»); конь в «Барине» изображается, так же как во многих вариантах игры: «. . . в нетолстой, но широкой доске, в середине прорезывается отверстие, через которое играющий коня надевает доску на туловище; спереди, к доске приделывается лошадиная голова, из доски же, сзади хвост; играющий коня должен изображать человека верхом на лошади. Сбоку привешиваются сапоги; в руках у ездока погонялка, на голове шапка, а под ней платок; ноги лошади — ноги играющего» (стр. 114—115); бык в той же пьесе также сохраняет традиционную святочную маску — он одевается в шубу, вверх шерстью, на голову надевается крынка или горшок. Когда играет, ходит на четырех ногах» (по ходу пьесы барин покупает быка на мясо), «когда торг кончается, быка — человека, в вывороченной шубе и с крынкой на голове, подводят, и барин бьет его поленом по голове, крынка ломается, бык падает» (стр. 116—117); барин одевается или точно так же, как выше указывалось, или «в военной форме, с погонами (погоны иногда делаются из соломы.—

¹²⁰ Н. Е. Ончуков. Северные народные драмы, стр. 125—126.

¹²¹ По словам Я. С. Бородина, крестьянина с. Нижмозера, сообщившего Ончукову пьесу «Маврух», ее бросили играть из-за категорического запрета местного священника (см. предисловие к сб. Н. Е. Ончукова «Северные народные драмы», стр. IX и XIII; также см. статью Н. Е. Ончукова «Народная драма на Севере». — «Известия ОРЯС», 1909, т. XIV, кн. 4).

В. Ч.); белая соломенная шляпа, в усах, с тростью, при зонтике» (стр. 124: ср. в пьесах «Барин», «Шлюпка»). Связи способов изображения и костюмов действующих лиц с масками ряженых обнаруживаются и у ряда других персонажей пьес. Но эти связи не дают возможности отождествить старый аграрный обряд и сцены народной драмы. Хотя целый ряд образительных моментов, присущих обряду, сохранялся, народный театр властно входил в новогодние увеселения как принципиально новое явление. Направленность, идейная насыщенность представляемых пьес не имеет ничего общего с аграрной обрядностью в ее старых редакциях. Способы представления и даже отдельные сцены (ср. указанные выше сцены «быка», «коня» и др.) в пьесе представляли бытовыми сатирическими эпизодами, отражающими социальную действительность, а не вымышленный мир страшных образов, которым противостояла реальная трудовая жизнь людей. Наряду со сказками, песнями и многим другим, используя обряд, пьеса разламывала, уничтожала его, противостояла ему. Драматическое представление можно считать качественно новым явлением по сравнению с элементами фольклора, послужившими для него почвой. В отношении обряда это особенно ясно видно: обрядовая сущность действий, когда-то типичная для новогоднего периода, заменилась социальной сатирой, острым гротеском¹²².

Реалистичность образа, его связь с социальной действительностью, делается характерной чертой не только святочного драматического представления, но и всего ряженья в целом. Традиционным обрядовым маскам, доживавшим свой век в старой деревне, противостояли облики реальных людей, обычно комедийно или сатирически изображаемых в маскарадной одежде. Уже в самом начале XIX в. ряжение в бытовые костюмы стало типичным. «Молодые ребята переряжаются кому как пришлось (не надобно забывать, что я говорю о первой четверти нашего века); иной, желая разыграть гусара, улана, а чаще казачка, прицепляет к шляпе без полей гусяное крыло — это заменяет кивер, надевает какой случился казакин, привешивает на бок шпагу или саблю, нередко ржавую, не имеющую ножен, и в маске собственной работы отхватывает с каким-нибудь стариком в вывороченном тулупе барыню, тренака или казачка. . .»¹²³.

Разнообразие бытовой группы масок очень велико. Но среди них выделяются несколько особенно устойчивых. Это, в первую очередь, местная старинная, вышедшая из употребления одежда, национальные костюмы (украинский, белорусский, цыганский и др., смотря по тому, какие народы соседят с данной областью или живут в ее пределах): барин и барыня, офицер и солдат, монах, священник, нищий. К этой же группе масок примыкают маски старика и старухи, в ряде случаев изображаемых горбатыми или хромыми, по основательному предположению ряда исследователей, восходящие к древним обрядовым персонажам¹²⁴. Названная бытовая группа масок, очень популярная в районах русского севера в центральной

¹²² Проблема народного театра является самостоятельной. Вопросы его возникновения, развития форм, истории бытования и исчезновения из обихода должны изучаться особо и поэтому здесь не рассматриваются. Ограничиваюсь сделанными замечаниями о связях и различии образов народных драм и других видов фольклора, отсылая к специальным работам, посвященным народному театру (В. Ю. Крупянской, П. Н. Беркова, П. А. Закруткина и др.).

¹²³ Е. П. Корблев. Этнографический и географический очерк г. Каргополя. Олонечкой губернии, стр. 61.

¹²⁴ Маски старика и старухи (горбуна, пьяницы и т. д.) известны не только по святочному ряженью. У русских они, например, особенно часто встречаются в масленичных масках. Игры, проводимые им, в большинстве случаев имели откровенно эротический характер.

России и в Поволжье, становится для XIX—XX вв. ведущей. Это вполне соответствует общему характеру среднерусских новогодних игрищ, в которых (в противоположность целостному северно-русскому обряду, с взаимно связанными и продолжающими друг друга отдельными частями) игры-увеселения независимы одна от другой и не имеют в своем большинстве обрядового назначения. Именно о группе ряженных преимущественно в бытовые наряды писал Селиванов, характеризуя новогоднее веселье в деревнях Владимирской губернии: «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. . . совершенно соответствуют нарядам. Старик выделывает удивительные и прелестные фигуры ногами, но кончает тем, что от мнимого изнеможения и усталости спотыкается и летит на пол вверх тормашками. Иная сухая старуха, с угловатыми движениями, обыкновенно разыгрываемая рослым детиною, сначала пляшет скромно и жеманно, но потом пускается в присядку или кувыркается через голову. . .»¹²⁵.

Все эти бытовые маски народного новогоднего ряженья имеют устойчивые черты. Цыганом обычно рядились одевая вывороченную шубу (или рваный полушубок), лохматую шапку, брали в руки кнут, лицо чернили сажей; цыганка рядилась во все красное, одевала большую шаль, выпускала завитые волосы, в руки брала карты¹²⁶. Ряженные цыганом и цыганкой «ходят в селе по всем домам, ворожить на ладони и собирать яйца»¹²⁷. Рядившиеся в «цыганскую одежду» старались всячески изобразить цыган и при этом представляли образ комедианто.

Маска барина была тождественна с барином народной драмы. Парный бариному образ — барыни также подчеркивал пародийные черты. «Шляпок разных наберем, платьев модных, либо из бумаги надеваем» (из записи от Т. А. Пьяновой; 63-х лет, из д. Беляево Подольского р-на Московской обл. — Архив Ин-та этнографии АН СССР); «Барином и барыней рядились — у нас недалеко именье было, там барин жил. Вот возьмут шляпу, старинные платья, вроде них нарядятся и ходят, как они — смешно выступают и по имени друг друга и все «душечка» и на «вы» (из воспоминаний колхозниц д. Назаровой, Загорского р-на Московской обл.). «Барыней нарядятся и барином, шляпу наденут с пером — рядились так смешно» (из воспоминаний Т. А. Волковой, 56-и лет из Птицграда, Московской обл.).

Маска нищего очень часто сливалась с маской старика, горбуна, старухи. Это отмечалось, например, описанием Селиванова: «Выворачивается шерстью вверх овчинная шуба, нередко сшитая в пережку из овчин черных и белых; за спину набивается солома, представляющая горб; длинная вклокоченная борода и вклокоченные волосы подвязываются из пакли; вместо кушака — обрывок веревки, в руках дубина — и старик готов»¹²⁸. Аналогично описание нищего, данное Радченко¹²⁹ и другими

¹²⁵ В. В. Селиванов. Год русского земледельца, стр. 129.

¹²⁶ См., например: Е. С. Радченко. Село Бужарово Воскресенского района Московского округа, стр. 127.

¹²⁷ А. Архангельский. Село Давшино Ярославской губ. Пошехонского уезда, стр. 37. Ср. также: А. Шустиков. Троищина, стр. 113; Д. К. Зеленин. «Описание. . .», стр. 162 (Владим. губ.) и др. См. также описание «цыганчанья» у С. В. Максимова в «Неведомой нечистой и крестной силе» (по материалам Грузинской вол., Новгородского уезда).

¹²⁸ В. В. Селиванов. Год русского земледельца, стр. 129.

¹²⁹ Е. С. Радченко. Село Бужарово Воскресенского района Московского округа, стр. 127. (Радченко указывает, что одевали рваное пальто, а не шубу).

этнографами. А. Ф. Ермакова, колхозница д. Юртово за Хотьковым вспоминала: «Одна чудила нарядилась нищей, горб такой большой сделала, кушаком подпоясалась, шапку большую сделала. Натыкала под пояс льну много, — у ней у живота торчит! — «пойду теперь собирать!» Будут ей лен давать — «да уж куда мне девать, дайте мне денег хоть на вышивку!» (Архив Института этнографии АН СССР).

Маска монаха (вар.: священника) совпадала с одеждой попа покойнических игр и пьесы «Маврух». С этой маской иногда сочетались игры-песни о чернецах и монахах, ухаживающих за девушками и молодками. Наряженные священником или монахом подчеркивали грубое ухаживание и сластолюбие изображаемых персонажей, иногда пародировалось местное духовенство.

Эти маски в большинстве случаев содержали элементы социальной сатиры и сливались по своему гротесковому характеру с народной драмой, так часто играемой в новогодние дни.

Схематизируя, можно сказать, что в новогодних игрищах сочетались явления-антиподы: магический обряд и народная сатирическая драма. Традиционный обряд не оставался в рамках первоначального магического акта. Он включал черты социального строя и быта. И если в нем в ряде случаев сохранились пережиточные нормы поведения человека, то игровое осмысление их было бытовым. Старый магический обряд, имевший назначение вызвать плодородие земли, был консервативен, вносил в отношения людей элементы оскорбительной грубости, отсутствующие в повседневной жизни. Достаточно показательно сопоставление игр, построенных на фольклорно-необрядовой основе (ср. в стр. 180—195 инсценировки песен и их циклов), или сценок бытовых сатирических персонажей с играми, генетически связанными с религиозными воззрениями людей (например, многими играми звериных масок). В игровых действиях, таких, например, как игра «гусем», когда парень, наряженный им, гонялся за девушками, «клювом» (палкой) щипал их, или в покупке «кобылы», когда шел «торг» и покупатель осматривал «кобыле» (девушке) зубы, уши, глаза, «держал холку» и подковывал ноги (бил по подошвам), в играх, обильных эротическими сценами (ср., например, «покойницкие» игры) или требовавших обнажения скрываемого одежды тела, — выявлялось отрицательное значение религиозного обряда, консервативного и противостоящего развивающейся народной культуре. Именно в связи с тем, что обряды удерживают в быту бескультурье, революционные демократы указывали на необходимость борьбы с ними. В рецензии «Современника» на VI выпуск «Этнографического сборника» 1864 г. писалось: «Этнография существенным образом должна бы быть заинтересована теми серьезными вопросами, которые возбуждали в последнее время столько ничем не кончившихся споров: в круг ее изучения могли бы войти многие предметы самого любопытного свойства — степень религиозного развития народа. . . и т. д.» Ссылаясь на публикуемый очерк Н. Пр—ского «Баня, игрище, слушанье и шестое января», рецензия замечает: «В нынешней книжке «Современника» читатель найдет любопытный. . . и правдивый рассказ о нравах Кадниковского уезда: дополнив своим воображением скромные умолчания автора, читатель составит себе картину быта, какой не встретит он в ученой этнографии. И эта картина вовсе не будет так исключительна, как полагает автор кадниковских очерков: в других формах, в другом направлении эта поражающая первобытность нравов продолжает жить в разных углах нашего отечества, и познакомиться с ней необходимо, чтобы составить себе должное понятие о современном положении народного быта. Только тогда мы и приобретем вполне ясное

понятие о его потребностях и средствах их удовлетворения. Этнография нисколько не уронила бы своего ученого достоинства, если бы расширила рамку своих задач, и стала бы весьма полезным средством к рассеянию «почвенного» тумана»¹³⁰.

Еще во второй половине XIX в. проблема новогодней игры была в известной мере связана с актуальной проблемой борьбы за просвещение и культуру. Характерно, что, указывая на «поражающую первобытность нравов», тот же «Современник» не отмечал как отрицательное явление игры, не связанные с религиозным развитием народа», удерживающим дикость нравов и бескультурье. И это обуславливалось разным характером и разным значением указанных групп игр. В играх, не связанных с религиозными действиями, почти нет пережиточных норм поведения людей, тогда как в играх, не утеревших связей с магическими актами, они не только присутствуют, но и придают всему действию особую эротическую окраску.

Таким образом, русское новогоднее игрище обрисовывается как разносоставное целое. В основе его лежат две древние аграрные темы: грядущего плодородия и преодолеваемого мертвенного начала, выраженные в символах брачных и покойничьих игр. Формы, в которых развертываются игрища, своими истоками имеют как необрядовый фольклор, так и обрядовую, магическую практику человека. Путь игрища был путем преодоления обрядовых аграрных основ, путем перерождения их в праздничное народное увеселение. В процессе этого движения определился состав участников праздника, как он нам известен по записям XIX в., и такое их подразделение на ряженных и немаскированных, при котором маска может надеваться любым желающим. Игры, проводимые как ряженными, так и немаскированными, постепенно превращались в сцены, изображающие семейный или общественный быт, отражающие классовую структуру общества и отношение народа к представителям господствующего класса феодально-крепостнического, а позднее — капиталистического государства. В XIX в. новогоднее игрище русской деревни уже теряет первоначальную обрядовую сущность, становится зимним праздничным сборищем и увеселением. Обрядовые магические традиционные элементы в нем сохранились лишь в пережиточных формах отдельных действий и в общем эротическом колорите ряда игр. Это были отмирающие

¹³⁰ «Современник», 1864, X, отдел современного обозрения. (Рецензия на «Этногр. сборник», в. VI, стр. 192—193). Из описаний П. Пр—ского, на которые ссылается рецензия «Современника», можно привести, например, описание следующих святочных игр (стр. 510 и след.): «Купцы по одежде несколько отличались друг от друга; двое имели на себе панталоны, кнуты в руках и больше ничего, даже рубашек не имели; другие же двое не имели на себе решительно никакого белья, а одеты были только в одни короткие полушубки нараспашку и шерстью вверх. . . » «В избу втащили скамью, на которой лежало что-то закрытое простыней. Что касается до костюма кузнецов, то он был таков, чтобы не скрывать ничего из организма. . . Простыня открывалась — и что же вы думаете там было? Человек, совершенно нагой, с закрытым лицом. Этого неизвестного господина кузнец взял за ноги и начал поднимать и опускать их одну за другой: ноги представляли кузнечные меха. . . » (вариацию одежды кузнеца и игры «в кузню» см. в кн. С. В. Максимова «Неведомая, нечистая и крестная сила» (стр. 299). «Приехали рыбаки. Рыбу ловили они. . . остройгой при свете лучины. . . Нужно было приготовить луч для освещения воды и рыбы: для этого ставят кого-нибудь на четверинки почти совершенно нагого, в руки дают ему длинную палку, которую он должен держать так, чтобы конец ее выходил назад между ногами; на конце палки зажигают бересту и луч самый блистательный готов. Рыбаки ходят без рубашек в одних панталонах. . . » «Рыбу валовили. Нужно уху варить. . . Еще с начала рыбной ловли в стороне стояло что-то на санках. Это и была печка. Когда решили присечь огня к целу, покрывало сдернули и пред ясные очи почтеннейшей публики предстал во всей наготе человек, вымазанный сажей для большего сходства с печкой».

элементы, которые вытеснялись драматизированными представлениями бытовых сценок или же маленьких пьес, сюжетно и по образам восходящих к необрядовому фольклору. В центральном празднестве зимнего аграрного календаря в XIX—XX вв. отмирала магическая целенаправленность и властно заявлял о себе реалистический взгляд на действительность с ее противоречиями и социальной борьбой. При этом в игрище как народное массовое действо, несмотря на приуроченье его к рождественско-крещенским дням, не проникала христианская легенда (игрище в этом отношении вполне соответствовало русской колядке). Больше того, в забавах игрища (в частности, в перерождении покойницких игр) отчетливо выявляется сатира, пародия на церковный обряд и церковный причт.

Реалистическое сознание человека побеждает и сбрасывает путы магических обрядов. Это не означает, что в XIX в. в русской деревне и городе исчезли суеверия и предрассудки. Они не могли исчезнуть ни в условиях феодального, ни в условиях капиталистического строя. Оставаясь в быту, они тем не менее, с развитием народного самосознания все больше и больше входили в противоречие со стихийно материалистическими взглядами трудового народа. Трезвый, здоровый взгляд на окружающую действительную жизнь, формирующийся в связи с трудовой и общественной деятельностью народа, ростом культуры, углублением начатков научных знаний, освоением лучших достижений человеческой мысли, обусловил ослабление религиозно-обрядовых элементов в народных празднествах аграрного календаря — в том числе и в празднествах, открывающих собой новый год.



ГЛАВА VI

КАЛЕНДАРНЫЕ ДАТЫ ЯНВАРЯ И ФЕВРАЛЯ

Русский сельскохозяйственный календарь от новолетия до весны довольно скудно представлен материалами в этнографической литературе. Имеются только многочисленные описания масленичных обрядов, обычно приходившихся на февраль. В народном календаре масленица занимала особое место. Связанная по времени празднования с одним из главных весенних праздников — пасхой, масленица являлась звеном, соединяющим зиму и весну. Она знаменовала собой как бы переломный пункт. По своей основной идее приобщения человека к пробуждающейся природе и ухода от зимней мертвенности масленица более тесно связывается с календарем весны, чем зимы (отсюда и ее временная связь с весенними переходными праздниками). Другие же календарные даты января и февраля отличаются немногими, нередко слабо выявленными чертами.

Бедность отражения этих дат этнографической литературой свидетельствует о неразработанности обрядов января и февраля. Если бы обряды были ярки и разнообразны, собиратели материалов, несомненно, зафиксировали бы их. Искать объяснений такому характеру январских и февральских дат русского крестьянского календаря следует в особенностях этого периода зимы. Воскресшее солнце, отмеченное новогодней обрядностью, пока еще не изменило лица зимней природы. Январь и февраль — последний период зимы, в котором пока еще только брезжут первые признаки трудовой жизни в поле, жизни, ожидаемой земледельцем.

Календарные даты, отмечаемые в январе и феврале, отражают состояние природы в это время и, следовательно, имеют другой характер по сравнению с октябрьско-декабрьским календарем. Народный календарь, обусловленный производственной деятельностью крестьян в предвеселные месяцы, должен был отразить особенность жизни в этот период года. Круг крестьянских работ первых двух месяцев года был ограничен. О январе, например, в «Календаре с пословицами на 1887 г.» говорилось: «Время глухое; но дому только и работы: воду возить, да скот кормить, да молот, у кого не обмолочено. . . Бабья работа в этом месяце: кроме молотбы — за ягнятами, за теленком ухаживать, корову доить, масло бить да прясть, мотать пряжу, шить». Примерно та же работа указывалась применительно к февралю¹.

«Христианский памятник», изданный в 1863 г. в разделе «Экономические замечания», наставлял рачительных хозяев: «В сем месяце (январе. —

¹ «Календарь с пословицами на 1887 г.» СПб., 1887, стр. 35—37, 42.

В. Ч.). . . каждый земледелец должен, надзирая за домом, стараться об исправлении своих земледельческих орудий, чтобы все было исправно и готово ко времени их употребления; обрабатывать пеньку и лен. . . Женщины должны помогать мужьям своим в обрабатывании льна, пеньки и покони, а в должайшие ночи упражняться в прядении оных. За рогатую и мелкою разных родов скотиною должно иметь прилежнейший при-смотр . . .»².

О феврале же сообщалось: «Стараться, чтоб земледельческие орудия были в исправности; старые починивать, а на место негодных к работе готовить достаточное число новых, дабы заблаговременно они были в готовности, и при наступлении пахотного времени не причинили бы какой остановки. . . Пряжу, определенную в белъ на вязание чулок, с золою варить и довольно вымораживать; ибо она чем более вымерзает, тем белее бывает. Снег с кровель прилежно очищать, дабы от тяжести они не обломились»³.

Подобные характеристики работы в январе-феврале и напоминания, что следует делать, суммировали опыт подготовки к весенним работам, учитывая состояние погоды, очевидное приближение тепла. Подготовка к весне в крестьянском хозяйстве, соответственно особенностям русского климата, начиналась с первых дней февраля. До февраля власть холодов и снега была полной. Для деревни средней и северной России середина января — середина зимы. 16 января ст. ст. — Петра Полукорма: в этот день крестьянин проверял расходование кормов для скота, запасенных на зиму. Об этом дне говорили: «Петра Полукорма — вышла половина зимнего корма». «Перелом» зимы ожидался даже еще позднее — 24 января на Аксинью Полузимницу, Полухлебницу. Эта дата относилась к запасам хлеба — «половинный срок от старого хлеба до нового». Начинаясь тяжелое время в крестьянском хозяйстве — время исхода запасов, опасности голода: в большинстве случаев крестьянам не хватало хлеба до весны. Об этом говорил народ: «Полузимница пополам, да не ровно делит зиму; к весне мужику тяжелее». Климатические особенности, учитываемые русской деревней, подчеркиваются при сопоставлении их с климатом западноевропейских стран.

Между днями Петра Полукорма и Аксиньи Полухлебницы приходится 21 января, в этот день по православному календарю значится Агния, а по католическому и протестантскому — Агнесса. В аграрном русском календаре этот день проходил незамеченным. Зато католики и протестанты его примечали как начало весны. «Jeśli Swieta Agnieszka wprędzi skowronka z pod kamuszka, to już zima długo nie pomieszką» — говорили поляки, твердо уверенные, что прилетевший жаворонок — весть о скором приходе весны. Поэтому в этот день надо отряхивать червей с деревьев и примечать, какие родятся фрукты: «Scheint am Agnestag die Sonne, wird die Frucht würrig; ist es bewolkt, wird gesunde Frucht».

В России о следующем за этим дне — 22 января, на Тимофея Полузимника, говорили о Тимофеевских морозах («Не диво, что Афанасий Ломонос морозит нос, подожди тимофеевских морозов»).

Памятуя о начале полевых работ в марте (напомним: в центральной России они начинались с конца апреля), во многих местах Западной Европы к концу января уже начинали подготовку к ним. А. Ермолов во «Всенародном месяцеслове» дал сводку поговорок. Он писал о дне 25 ян-

² «Христианский памятник. . .», стр. 24.

³ Там же, стр. 46.

варя: «В западных и более южных странах замечается в это время уже много признаков пробуждения весны, особливо в животном мире. Надо к полевым работам готовиться. . . «Paul Bekchr muss man den Pflug Sterz — über Berg und Thal muss er gehn im März; Auf Paul Bekchr kommt der Storch wieder her (Sachsen); An St. Pauli Bekchr dreht sich die Podre (der Frosch) umher; Pauli Bekchrtags kriecht aus seiner Höhle der Dachs. . .»⁴.

В России же подготовка к полевым работам начиналась с третьего февраля — дня, называвшегося в деревнях «починками». В этот день осматривали и чинили летнюю сбрую. Знаменательно, что этот день — следующий за сретеньем, которое истолковывалось как день встречи зимы и лета. Связь «починок» со сретеньем отмечалась еще И. Сахаровым: «В селеньях Тульской губернии после сретенья оттепели рачительные хозяева начинают починивать летнюю сбрую ездовую и пахотную. С ранней зари, помолясь всей семьей, выходят в сарай и занимаются работой»⁵. Об этом же говорит и поговорка: «На Анну Пророчицу тепло — медведь в берлоге поворотился, крестьянин об молотбе должен заботиться»⁶. Собственно это и есть начало последнего этапа зимы, начало разрушения ее господства. После второго—третьего февраля в аграрном календаре проходит ряд дней, отмечаемых как дни пересмотра сельскохозяйственного инвентаря. Восьмого февраля доставали серпы. По церковным святцам в этот день празднуется Захарий Серповидец. Святцы называют его Серповидцем потому, что он «в одном из пророческих ему откровений видел свиток, летающий по воздуху, изогнутый наподобие огромного серпа»⁷. Прозвище святого в крестьянском быту, так же как наименование «сретенья», потеряло всякие связи с церковной легендой и нашло объяснение в подготовке инвентаря к работе. Аграрный календарь если и брал церковное прозвище святого, то давал ему лишенное религиозных ассоциаций истолкование; в данном случае «серповидец» осмыслился как день осмотра крестьянами своих серпов.

Двенадцатого февраля выставляли на утренний мороз зерно, предназначенное для посева, говоря, что тронутые морозом семена дают лучший урожай. Тогда же на мороз выставляли пряжу — «Позорнишь пряжу после Власия (11 февраля), будешь с деньгами на маслену»⁸. «Зорнили» пряжу (чтобы она была белее) и семена (чтобы всхожесть их была лучше) не только 12 февраля, но и 15 на «Онисима-овчара», в тот же день, в какой, по сообщению И. Сахарова, в Тульской губернии окликали звезды, чтобы овцы лучше ягнились⁹. «В селениях Рязанской и Тульской губерний был обычай исстари собирать в амбарах разные семена, выставлять их на три утренние зори на мороз и потом откладывать их к будущему посеву. Этот обычай, называемый ими «семенное», производился с надеждою на обильный урожай. Рукодельные женщины, оканчивая пряжу льна и конопель, отбирали первый моток, лучший из всей пряжи, и в этот день выставляли его на утреннюю зорю с уверенностью, что вся

⁴ А. Е р м о л о в. Всенародный месяцеслов, стр. 51.

⁵ И. П. Са х а р о в. Сказания русского народа, стр. 22.

⁶ Н. Л. С к а л о з у б о в. Народный календарь. («Ежегодник Тобольского губернского музея», в. IX. 1988. Тобольск, см. под датой 3 февраля, стр. 72).

⁷ «Жития всех святых». Составил протоиерей И. Бухарев. Изд. 6-е. А. Д. Ступина, стр. 85.

⁸ А. Е р м о л о в. Всенародный месяцеслов, стр. 87—88.

⁹ И. П. Са х а р о в. Сказания русского народа, стр. 29—30; А. Е р м о л о в. Всенародный месяцеслов, стр. 89; Н. Л. С к а л о з у б о в. Народный календарь — 15/II, стр. 73: «На Онисима зорнять пряжу (выставляют под утренник, от этого пряжа белится)».

пряжа будет бела, чиста и крепка. Этот обычай они называют: «зорнить пряжу»¹⁰.

Все эти февральские работы полностью соответствуют «хозяйственным указаниям» календарей, видимо, использовавших опыт крестьянской жизни. Так как на конец зимы приходилась подготовка к будущим работам, он воспринимался одновременно как начало весны. В такое время просыпались или готовились к пробуждению дремлющие силы природы. От дат середины зимы (Петра Полукорма, Тимофея Полузимника, Аксины Полухлебницы) время вело к весне, что отмечалось увеличением дня и подтаиванием снега на солнечной стороне улицы. Но приближение к весне еще перебивается морозами, и в аграрный календарь входит счет их. Отзвуком суровых крещенских морозов звучат холода в Татьянин день — их так и обозначали — «в Татьяны Крещенские». Между Петром и Тимофеем Полузимниками приходится «афанасьевские морозы (18/1 — Афанасий Ломонос — «Афанасий и Кирило забирают за рыло»; «В Афанасьев день береги щеки и нос» и т. д.). С афанасьевскими морозами сливаются тимофеевские (22/1).

Февраль, воспринимавшийся как месяц встречи и борьбы зимы с летом, открывался сретенскими морозами (2/11). Как одна из важнейших дат зимы, показывающая ее течение, сретенье стоит в центре послекрещенского периода — времени, когда решительно и быстро приближается весна. Естественно, что сретенье вбирает в себя приметы других зимних дат, начиная с поворота солнца на лето. Формула, прикрепляемая к Спиридонию Повороту, известна и в применении к сретенью: «На сретенье зима на мороз идет, а солнце на лето» (и в традиционной форме: «На сретенье—солнце на лето, зима на мороз поворачивают»). О дне Афанасия Ломоноса говорили, что солнце бок коровы нагревает, а стена от воробья делается мокрой; то же повторяли и о сретенье¹¹.

Приуроченье к одному и тому же дню — сретенью — поговорок о холоде и тепле подчеркивается также тем, что наряду со «сретенскими морозами» говорят и о «сретенских оттепелях». Противоречивость поговорок точно отражает состояние погоды в начале февраля. Представление о встрече зимы и лета, прикрепляемой в России чаще всего ко дню сретенья, отражено в русском календаре поговорокми: «На сретенье зима с летом встречаются», «На сретенье» зима с летом встретилась и с дороги не воротит, а лето ее в зубы колотит; зубы трещат, ребятишки, собирая их, пищат» (т. е. с крыши повисли сосульки)¹². А. Ермолов во «Всемирном месяцеслов» включает интересный обряд заклания солнца на сретенье. Песня, певшаяся во время этого обряда, вызывает сомнение, если не в подлинности, то, во всяком случае, в точности записи. Проверить точность записи не удалось; но так как по своему характеру обряд четко совпадает с двойственностью отношения к сретенью как даты морозов и оттепелей, считая вполне допустимым привести его по редакции Ермолова: «На сретенье вечером заклиняют солнце, чтобы оно выглянуло «из-за гор-горы» и показало этим, что оно встретилось с весной. Если солнце перед закатом выглянет, то это означает, что прошли последние морозы; если же солнце не покажется, то это предвещает сильные власьевские

¹⁰ И. П. Сахаров. Сказания русского народа, стр. 30.

¹¹ Перенесение поговорок встречается в отношении и других дней зимы. Так, например, ко дню Аксины Полузимницы приурочивали поговорку, обычно относимую к Спиридонию Повороту: «Медведь в берлоге ложится на другой бок».

¹² Н. Л. Склялов. Народный календарь, см. под датой 2 февраля.

морозы. При заклинании солнца, вечером в сретеньев день поют следующую поэтическую песню:

Солнышко-ведрышко, выгляни, красное из-за горы,
Выгляни, солнышко, до вешней поры!
Видело-ль ты, ведрышко, красную весну
Встретило ли, красное, ты свою сестру? . . .¹³

Победа лета над зимой в феврале становится очевидной; она сказывается и в характеристике последних морозов, приурочиваемых ко дню Власия (11/II). Говорили, что около Власия должно быть семь морозов: три до Власия, один на Власия и три после него (вар.: три до Власия, четыре после него). С Власием кончаются резкие зимние холода. Поэтому об этом дне говорили: «Власий — сшиби-рог-с-зимы».

Эти дни характеризуются поговорками: «На Прохора (10/II) и зимушка-зима заохает», «До Прохора старушка охала, пришел Прохор да Влас — никак скоро весна у нас»¹⁴.

Осознание последнего периода зимы как перехода к теплу, естественно, порождало стремление предугадать характер весны и лета — времени, когда развернутся полевые работы, к которым уже готовили сельскохозяйственный инвентарь. По дням января-февраля судили о погоде лета и весны. Едва окончатся крещенские обряды, начинали следить за приметами. Емельянов день — 8/I — открывал собой приметы. «В Тульской губернии старики примечают, что если в этот день будут сильные ветры от Киева — с юга, то будет лето грозное»¹⁵. 10/I — Григорий Летоуказатель (по церковным святцам, Григорий Нисский). В этот день примечали, ляжет ли иней на стога. Если иней ляжет — лето будет дождливое¹⁶. Думали также, что на дождливое лето указывает снег, падающий в день Татьяны Крещенской¹⁷.

Чем ближе к марту, тем большее внимание к себе привлекала весна. От того, будет ли она ранняя или поздняя, зависит начало работ, возможность скорейшего выгона скота в поле, спасающая от бескормицы, сокращение недель предурожайного голода и нехваток в крестьянском хозяйстве. Если на Ефимья (20/I) в полдень будет солнце — будет ранняя весна; если на Трифона (1/II) ночь звездная — весна будет поздняя. «По Оксинье и Григорию» (Богослову; 24 и 25 января) примечали: каковы они, такова и весна. То же говорили о сретенье¹⁸. Зимний снег, по словам крестьян, соответствует дождям весной и летом. «На сретенье снежок пригонит на весну дождок»¹⁹.

¹³ Текст полностью не приводится; но стилю, по образам он далек от календарной обрядовой поэзии и, видимо, является или обработкой народной песни, или просто творчеством собирателя или поэта.

¹⁴ А. Е р м о л о в. Всенародный месяццеслов, стр. 86. (Обе эти поговорки записаны также в Москве В. И. Чичеровым в 1948 г.)

¹⁵ И. П. С а х а р о в. Сказания русского народа, стр. 13. Ср. Н. Л. С к а л о з у б о в. Народный календарь, стр. 72. Под датой 8 января: «Если на Емельяна подует с юга, лето будет грозное».

¹⁶ См. И. П. С а х а р о в. Сказания русского народа, стр. 14; И. Щ у р о в. Календарь народных примет, обычаев и поверьев на Руси.

¹⁷ И. Щ у р о в. Календарь народных примет, обычаев и поверьев на Руси.

¹⁸ И. П. С а х а р о в. Сказания русского народа, стр. 16—17 (отсылка: «На Ваге, Шенкурске, Вельске замечают. . .»). Ср. Н. Л. С к а л о з у б о в. Народный календарь, стр. 72; Г. С. Р а д ч е н к о. Село Бужарово Воскресенского района Московского округа, стр. 125 и др.

¹⁹ Ср. отсылку на Рязанскую губ. в «Сказаниях русского народа» И. Сахарова (стр. 20). Н. Л. Скалозубов в «Народном календаре» дает сведения по Тобольску: сходные данные есть в кн. С. В. Максимова «Неведомая, нечистая и крестная сила».

Весна и лето приковывают к себе внимание прежде всего как податели урожая. Уже отмеченные даты перелома зимы приоткрывают завесы над будущим. Если на Петра Полукорма (16/1) останется корма больше половины — будет урожай и хлеб будет. Если на Аксинью Полухлебницу хлеб на рынке подешевеет — будет урожай и хлеб будет дешевый²⁰. На Аксинью в южнорусских областях даже гадали об урожае. На ночь ставили четверик ржи и утром смотрели: если ржи казалось больше — думали будет урожай; если меньше — урожая не ждали²¹.

В Максимов день, 21 января наблюдали, как взойдет месяц: «Взойдет затуманившись светел месяц, из-за облаков выглянет — доброе будет жито; ясное небо — в амбаре будет по осени пусто»²². Утром на сретенье выпадет снег — надо ждать урожая ранних хлебов; в полдень — средних; к вечеру — поздних. С этим согласовывали засевание: старались сеять хлеба в такой срок, какой по примете дает больший урожай. Капель на сретенье предрекала урожай пшеницы. Ветер в этот день, говорили, отряхивает нечисть с деревьев и общает урожай фруктов. Если сретенье тихо и ясно — будут хорошие льны. Чтобы узнать, будет ли дешев корм для скота, бросали палку: если снег заметет ее, кормы будут плохие и будут дороги²³.

В этот же день начинали закармливать племенных птиц и кормить кур овсом, утверждая: «Корми в сретенье кур овсом — весной и летом будешь с яйцом»²⁴.

²⁰ Указ. работы И. Сахарова, И. Щурова и др. Ср.: «В день Ксении Полухлебницы 26 января замечают: какие цены стоят на хлеб, если в этот день бывает прибавка в цене, то заключают, что хлеб будет дороже, а ежели понизится цена — то будет дешевле. Дмитриков. Нравы, обычаи и образ жизни обитателей Судженского уезда в Курской губ. — «Московский Телеграф», 1831, № 11, стр. 365.

²¹ А. Н. Т р у н о в. Понятия крестьян Орловской губ. о природе физической и духовной. («Записки РГО по отдел. этнографии», т. II. СПб., 1869, стр. 42).

²² А. Е р м о л о в. Всенародный месяцеслов, стр. 45.

²³ С. В. М а к с и м о в. Неведомая, нечистая и крестная сила, стр. 341. Ср. в работе И. Щурова «Календарь народных примет, обычаев и поверьев на Руси». «Коли на сретенье метель дорогу заметает, то корм весь подберет»; в работе Дмитрикова «Нравы, обычаи и образ жизни обитателей Судженского уезда в Курской губ.», стр. 366. См. также в работе Г. Н. Потанина: «Юго-западная часть Томской губ. в этнографическом отношении («Этногр. сборник», в. 6. СПб., 1864; стр. 120; аналогичная примета приурочена к дню Авдотьи Плющихи — на месяц позднее — «Если снег помело — сарай наголо»).

²⁴ Записано В. И. Чичеровым в Звенигороде, Московской обл. от М. И. Симоновой 15/VIII — 1940 г. О закармке птицы на сретенье см. в названных работах Ермолова (стр. 80), Максимова (стр. 341) и др. С. В. Максимов правильно указывал, что в русской деревне сретенье воспринималось только как дата встречи зимы и лета и не считалось большим праздником. Соответственно этому сретенье не сопровождалось обрядами. Это является отличительной чертой русского календаря по сравнению, например, с белорусским, в котором на сретенье совершались особые обряды со свечой — «громницей», обряды обнесения хлеба и свечи вокруг стола, гаданья по зажженной свече, с которой возвращаются из церкви, и др. (см., например: Юл. Ф. К р а ч к о в с к и й. Быт западно-русского селянина. М., 1874 — Виленская губ. — и др. работы, описывающие быт белорусской деревни и селений, граничащих с Белоруссией). Интересно в связи с этим отметить указание И. Калининского: «В северо-западной Руси праздник этот известен под названием громниц, так как здесь существует обычай носить в этот день в церковь для освящения свечи, которые называются громницами (Порядок народного времяисчисления и праздничных обычаев, Бермана, 45). Обыкновенно это утвердилось в здешнем крае со времени унии; униатская церковь приняла его от западной церкви и положила особый чин для благословения сретенских свечей. Этот обряд в римской церкви получил свое начало при папе римском Сергии и установлен, как полагают некоторые, для противодействия языческому празднеству, которое под именем Фебрулий совершалось около первых чисел февраля в честь Фебра, Прозерпины и всех адских богов и сопровождалось возжением факелов». (Ср. Катехизис Ленцкого, 1768). — И. К а л и н с к и й. Церковно-народный месяцеслов на Руси, стр. 359.

В процессе земледельческого труда перед крестьянином вставали вопросы, на которые приметы должны были дать ответ. Пристальное внимание к малейшим изменениям погоды, к холодам и потеплениям не было праздным, оно обуславливалось заботами о будущих днях борьбы за урожай и шло параллельно с подготовкой к весенним и летним работам орудий труда. Здоровый, реальный взгляд на действительность, стремление объяснить окружающий человека мир, лежит в основе наблюдений народа над погодой, над умиранием и возрождением природы. Но этот взгляд народа, разрушающий религиозные легенды христианских святцев, из которых брались имена святых для обозначения важных для крестьянина дней, не мог привести к научным выводам, которые послужили бы подлинным руководством для практических работ. Опыт труда и повседневных наблюдений над явлениями природы не выливался в научное понимание жизни природы, научное материалистическое объяснение ее явлений.

Со стихийным материалистическим отношением народа к окружающему миру находились в противоречии не только христианские сурования, внешне воспринятые русским крестьянством, но и пережитки древних культов, порожденные бессилием человека перед природой, невозможностью для него на ранних этапах развития научно объяснить мир и отразившие не только явления природы, но и социальный строй и классовое сознание людей. Вся сумма разнообразных и разновременных по своему появлению и формированию верований цеплялась за пережитки старых укладов, которые в борьбе постепенно уступали место новым явлениям жизни.

Бытовое православие удерживало в жизни дореволюционной деревни религиозное истолкование мира. Христианские образы жили в сознании крестьянина, но характер их, смысл и значение изменялись. Бог и святые спускались с небес на землю и оценивались по их отношению к крестьянскому быту и труду, «материализовались». Ощущение реальности мира, присущее народному сознанию, вытесняло идеалистическую абстрактность утверждений церковников. Идея бессилия человека и всевластия бога плохо согласовалась с отношением трудового народа к земле, на которой только в результате тщательной и упорной обработки ее крестьянин получал урожай. «Не польешь землю потом, не уродит земля ржи», «Что посеешь, то и пожнешь» — говорил русский крестьянин. Пословицы о боге, о том, что урожай зависит от божьего повеления, проповедуя смирение, непотворение судьбе, противоречат отношению народа к труду, не согласуются со всей его трудовой практикой. Утверждение безграничности и величия бога, сформулированное подобными пословицами, отвергается самым восприятием крестьянами образа бога и святых: в сказках-легендах небесная сила наделяется достоинствами и недостатками людей и отнюдь не определяет нужды человека, а служит ему в полевых работах, в семейном и общественном быту²⁵. Крестьянин в своем сказочном вымысле заставлял святых служить себе, а не подчинялся им; это отражено и в общеизвестной пословице: «Взять боженьку за ноженьку, да об пол» и аналогичных других.

Обрядовый русский фольклор, связанный с аграрным календарем, в полной мере раскрывает противоречие идей христианства нуждам и сознанию крестьян.

Чем ближе по времени подходят зимние обряды русского народа к полевым работам, тем меньше становится в них магических заклятий к действиям. И если октябрьско-декабрьский календарь и обрядность

²⁵ См. А. Н. Афанасьев. Народные русские легенды. Казань, 1914.

нового года дают параллельное развитие двух тем: 1) умирания солнца и природы (в тему входят обряды, связанные с суевериями и борьбой с нечистью) и 2) жизненного начала, плодородия и брака, то в календарных датах января-февраля сосредоточивается внимание на наблюдениях над погодой, выступает стремление земледельца заглянуть в будущее и подготовиться к работе в поле. По существу, обряды этих месяцев сохраняют только борьбу с «нечистой силой», якобы способной по фантастическим представлениям повредить человеку в его труде, в его быте. С возрождением солнца утвердилась жизнь, и характерная для календаря первого периода зимы тема брака выключается из аграрных игр, становясь в январе-феврале всецело достоянием бытовой семейной обрядности. В аграрный календарь эта тема включится вновь уже на стыке зимы и весны в масленице и позднее — расцветшей весной, когда появятся на вспаханных полях первые всходы.

В зимний период брачная тематика в обрядах, совершавшихся после нового года, находит свое завершение. Октябрьско-декабрьский календарь отражает ожидание сватовства и брака (см. отношение к празднику покровы, к Параскеве Пятнице, игры и гулянья, избирающие свадьбы, и т. п.). Новогодние обряды дают переход от изображения свадебного обряда к реальному сватовству (ср. инсценировки свадеб на игрищах и обряд крещенских смотрин). В январе-феврале (от крещенья до масленицы) тема свадьбы-брака временно выключается из аграрного календаря, но не вычеркивается совсем. Февраль известен как свадебный месяц (он иногда в быту так и назывался: «свадебный», «свадьбишный»), как время сватовства, сговоров, рукобитья, девишника и самой свадьбы. Свадьбы «игрались» до масленой, до начала весенних работ; весенние работы вводили молодуху в круг работников чужого для нее дома, и это вполне согласовывалось с хозяйственными интересами крестьян русской дореволюционной деревни. Трудовые потребности крестьянского хозяйства вели к замене игры в свадьбу реальной свадебной игрой, увеличивающей большие семьи новыми членами, пришедшими со стороны.

Стремление обезопасить жизнь и труд крестьянина приводило и к сохранению группы обрядов, посредством которых земледелец пытался противостоять фантастическим враждебным силам: ведьмам, колдунам, «кумахе», «коровей смерти» — всему, что жило в воображении человека, еще бессильного перед лицом природы. Борьба с «нечистой силой», по представлениям крестьянина, беспрепятственно вредившей людям в «страшные вечера», не прекращается после водокрещей. Приемы, которыми крестьяне старой русской деревни охраняли себя и свое хозяйство, в январско-февральские дни оставались теми же. Обереги от нечисти принимали различные формы, не меняя своей сущности. Один из распространеннейших видов их — установление преград для враждебной человеку силы. Параллелью новогоднему «закрещиванью» окон и дверей является заговариванье печной трубы, через которую, согласно поверьям, появляются в избе ведьмы и черти. По сообщению И. Сахарова, на Афанасия Ломоноса (18/1) проводился обряд «изгнания ведьм». Знахарь или колдун «ровно в полночь... начинает заговаривать трубы... забивает клинья под князек, сыплет семишечную золу по загнетке и, наконец, отправляется на край селенья, где снова, у изгородья, повторяются те же проказы»²⁶. Клин, забитый под князек, и зола, насыпанная на загнетке,

²⁶ И. И. Сахаров. Сказания русского народа, стр. 15. (Ср. также обряд закрывания труб, замазывания их глиной, обкуривания чертополохом загнеток в день Агафьи Коровницы (5/11), когда по поверьям нечисть, пробуждающаяся весной, может через трубы забраться в дом).

считались непреодолимым препятствием, преграждающим путь нечисти. В описании обряда И. Сахаровым есть одна любопытная деталь, правда, не подтверждаемая другими свидетельствами. Он указывает, что, согласно поверью, «ведьма, подлетая к очарованному изгородью, с досады или убивает себя, или отлетает в другое место». Если действительно такое поверье существовало, то оно позволяет увязать оберег от ведьмы на Афанасия Ломоноса с ожиданием будущего благополучия в текущем году. Образы ведьм в народных верованиях связывались с представлениями о несчастьях, болезнях, разорении хозяйства; согласно поверьям, из-за ведьм погибал скот: ведьмы отнимали молоко у коров; ведьмы же устраивали «пережины», «заломы» во ржи, отнимали «спорынью у хлебов»²⁷.

Крестьяне верили в существование ведьм и были убеждены, что вред, приносимый ими, многократно увеличивался именно в период весенне-летних полевых работ и осенней уборки урожая, почему и стремились отгадать, кто из женщин — ведьмы. (Ср. сербский новогодний обряд угадыванья ведьм во время рождественской заутрени, приведенный при описании календаря октября, ноября, декабря). Меры, предпринимаемые крестьянами для борьбы с «нечистью» в январе-феврале, как правило, обращены к будущему.

С той же заботой о будущем связан обряд заклинания мышей, приносящих вред хлебу, сложенному в скирды, и стогам сена; по данным б. Калужской и Московской губерний обряд совершался в Трифонов день — первого февраля. «Призванный знахарь вынимает из середины скирда по снопу, со всех четырех сторон, из стога берет по клоку сена. Все это относится в печь, зажигается раскаленной кочергой. Зола, оставшаяся от сожжения соломы и сена, всыпается в те места, откуда были вынуты снопы и сено. Знахарь во все время читает заговоры и громко произносит заклятья»²⁸.

Приведенное описание И. Сахарова суживает обряд и приурочивает его только к 1 февраля. Известны другие свидетельства, которые открепляют обряд от конкретной календарной даты, но сохраняют бытовое осмысление Трифона как гонителя зверей и насекомых, приносящих вред крестьянскому хозяйству.

Таким образом, январско-февральские обряды очищения земли от нечисти обнаруживают ту же направленность на весну-лето, которая характеризует приметы этого времени. С возрождения солнца мысль человека настойчиво, упорно обращалась вперед — ко времени урожая. Так же обращены к будущему и обряды, проводившиеся в дни Агафьи Коровницы (5/II) и Власия (11/II), которых считали покровителями домашнего скота и пособниками в уходе за ним. Обряды, совершавшиеся в дни памяти Агафьи и Власия, входили в круг действий, вызванных почитанием «скотых богов» — святых христианской церкви, заступивших место прежних

²⁷ См. М. И. С м и р н о в. Культ и крестьянское хозяйство в Переславль-Залеском уезде, стр. 53. «Вера в «пережины» довольно распространена. . . Они. . . объясняются населением почти исключительно злым умыслом «досужих» баб, колдуний, ведьм и т. п. Делается это ради собственной выгоды: от этого в нажине и умолоте у них бывает большой приполок, а у других убыль. Когда хлеб начинает вызревать, то колдунью начинает беспокоить нечистая сила и томить, чтобы она отправлялась на пережин, хотя бы это было после тяжелой дневной работы. . . Баба в одной рубашке, как бы на помеле, с распушенными волосами несется по полю, хватая серпом рожь под самым колосом и всегда это делается поперек поля или с угла на угол. Тогда ей не попадается на глаза, пустит килу. Днем же, когда жнут другие, у ней открыта дверь в амбар, там на сусеке у ней висят три пережинных колоса, чтобы зерно от соседей переходило к ней в сусек. . . Зерно у ней, если взглядеться, не лежит в сусеке или мешке, а стоит торчком, что опытный человек сразу заметит».

²⁸ И. И. С а х а р о в. Сказания русского народа, стр. 19.

языческих божеств. Образы этих святых и обряды на Агафью и Власия полностью раскрываются лишь в связи с другими аналогичными образами и обрядами; поэтому целесообразно в данном случае выйти за пределы рассматриваемых календарных дат зимы и напомнить поверья, существовавшие в крестьянском быту, связывавшие судьбы домашнего скота с именами разных святых. В отдельных случаях эта связь объясняется содержанием канонических церковных преданий прологов, житий. Так, например, 18 декабря и 15 июня праздновался Модест, почитавшийся хранителем скота. В прологе о святом Модесте рассказывается: «Мужу некоему иерусалимскому помираху скоты, источнику змиевым ядом наблевану наветом дьявольским, на того же напешду святому, скоты воскресиши змия умертви». На основании этого рассказа Модесту в «Сказании о святых» предназначена молитва на случай падежа скота²⁰. В большинстве же случаев народное истолкование святого и его прозвище, обусловленное таким истолкованием (ср. приписывание Агафье — 5/II — особый забот о коровах и название ее соответственно этому Агафьей Коровницей), не находят оснований в церковных легендах. Показательны в этом отношении Флор и Лавр, почитавшиеся как покровители лошадей (18, VIII). «Сказание о святых» советовало о лошадях (особенно в случае конского падежа) молиться Флору и Лавру. Эти святые изображались в духовных стихах конскими пастухами.

День Флора и Лавра называли конским праздником; в этот день на лошадях не работали, давая им полный отдых во избежание падежа. Лошадей купали, завивали лентами их хвост и гривы. В этот же день пекли особое печенье с изображением конского копыта и отдавали его священнику.

Все подобные поверья и обряды на Флора и Лавра не связаны с их каноническими церковными образами. Месяцеслов под 18 августа сообщает: «Св. мучен. Флора и Лавра, в 4 в. живших. Они были братия близнецы, по ремеслу каменосечцы; благочестивую жизнь свою окончили мученически, будучи ввержены от Ликиния мучителя в глубокий колодец»³⁰. И. Калинин вынужден был констатировать при рассмотрении им поверий и обрядов на Флора и Лавра: «На каком основании указанные верования и обычаи приурочены к имени и дню св. Флора и Лавра, — на это мы вовсе не находим объяснения в житии этих св. угодников. Мало того, Димитрий Ростовский, лучший исследователь в этом отношении, прямо замечает, что в повествовании об этих угодниках решительно нет никаких положительных данных для вышеуказанных народных верований и обычаев»³¹.

Народное истолкование дня Флора и Лавра как летнего конского праздника, не обоснованное преданиями церкви, было настолько устойчиво и общепризнано, что определило собой иконописное изображение этих святых. На иконах Флор и Лавр изображаются с лошадьми. Древние русские подлинники под 18 августа говорили об изображении Флора и Лавра вместе с покровительствуемыми ими животными³². Строгие ревнители церковного благочестия восставали против подобных «вольностей»,

²⁰ «Сказание о святых», изданное Сементовским. Киев.

³⁰ «Христианский памятник. . .», стр. 196.

³¹ И. П. Калинин. Церковно-народный месяцеслов на Руси, стр. 438.

³² См. об этом в работе Ф. Буслая, «Исторические очерки. . .», т. II, стр. 418. Об изображении на иконах с лошадьми не только Флора и Лавра, но и Модеста и Власия говорит И. Калинин в цитированной статье, отсылая к сб. И. Снегирева «Русские в своих пословицах» (IV) и работе Шевырева «Поездка в Кирилло-Белозерский монастырь в 1847 г.», ч. I, стр. 129.

против влияния бытовых истолкований святых. «И иная многа обыкоша ти писати, ажеже святых мученик Флора и Лавра с лошадыми, яже суть небылица» — писал, обличая иконописцев за изображение Флора и Лавра с лошадыми, Димитрий Ростовский в своем «Розыске» (стр. 415). Но обличения мало воздействовали на распространенные в народной среде истолкования святых, не искореняли осмысления некоторых скотскими богами. Флор и Лавр, Модест, Агафья Коровница, Власий (в некоторых местах Васса, праздновавшаяся через 9 дней после Власия), Вукол Телятник, курьи боги — Кузьма с Демьяном и некоторые другие почитались как покровители домашнего скота и птицы, как пособники в хозяйстве, рука об руку с домовым, дворовым и прочими представителями народной демонологии, охраняющие животных и ухаживающие за ними. К этим святым нередко крестьяне обращались не с молитвой, а с заговором, сохраняя дохристианский обычай заклятий тайных сил, противостоящих человеку. Так, святому Власию, имя которого является измененной церковной формой полногласного славянского наименования дохристианского скотьего бога Волоса, упоминаемого «Повестью временных лет» под 912 и 971 гг., «Словом некоего Христолюбца» (XI в.) и некоторыми другими памятниками Киевской Руси, крестьяне, выгоня первый раз скот в поле, говорили: «Угодник божий Власий! Не оставь скотину в пути и в дороге итить безо всякого препятствия. Ключ и замок — крепкие слова!»³³ Или же при отеле коровы, или когда оягнится овца, теленка, овечку окуривали «богородской» травой с таким заклятием: «Святой Власий, дай здоровьца теленочку!»³⁴.

С помощью обрядов, справляемых в Власьев день, крестьяне рассчитывали обеспечить скоту здоровье и получить от него хороший приплод. В феврале дни становятся длиннее, солнце начинает слегка пригревать, и длинные сосульки капелью нависают у крыш, — это первое, раннее предвозвестие весны, и недаром народная молва февраль назвала — «бокогрей». Во Власьев день 11 (24) февраля в ряде мест (в бывших Владимирской, Тамбовской и др. губ.) скот выпускали из хлевов на деревянную улицу. «Ввиду того, что на дворе еще очень холодно (скотина. — В. Ч.), старается встать тац, чтобы солнышко ударяло на нее. Те же тамбовцы на Власьев день стараются вообще не работать, в расчете предохранить свой скот от падежа»³⁵. В б. Кадниковском уезде Вологодской губернии, с целью спасти домашний скот от болезни и сообщить ему плодовитость, в Власьев день крестьяне привозили к церкви караваи ржаного хлеба, которые священник кропил крещенской водой, и затем этот хлеб скармливали скоту³⁶.

На Власия в б. Орловской губернии пекли «трубницы» (пышки с молочной кашей) и давали их есть коровам — для здоровья, хорошего удоя и приплода³⁷. Пекли обрядовый хлеб и скармливали его скоту и в других местностях³⁸. Особо следует указать на обряд опахивания, являвшийся

³³ А. Макаренко. Сибирский народный календарь. . . СПб., 1913, стр. 58.

³⁴ Там же, стр. 57—58.

³⁵ С. В. Максимов. Неведомая, нечистая и крестная сила, стр. 344. Указание на б. Владимирскую губ. дано по моим личным воспоминаниям. — В. Ч.

³⁶ Там же, стр. 345—346.

³⁷ См. А. Н. Трунов. Понятия крестьян Орловской губ. о природе физической и духовной. Народный дневник и праздники см. на стр. 43.

³⁸ Например, в бывших Вязниковском и Гороховецком уездах Владимирской губ. (по личным воспоминаниям. — В. Ч.).

своеобразной формой борьбы крестьян с эпидемией или стихийным бедствием (обряд иногда приурочивался к Агафье Коровнице и Власию как предохранение от «коровьей смерти») ³⁹. Применительно к культу Власия он был описан еще И. Сахаровым в «Народном дневнике». На основании материалов конца XIX в. описание было дано С. В. Максимовым: «С иконою св. Власия обходят без священника больных: овцу, барана, лошадь и корову, связанных хвостами и выведенных на деревенскую площадку. По обходе зараженных, гонят их за село, в овраг и там. . . побивают животных камнями и припевают: «Мы камнями побьем и землей загребем, землей загребем — коровью смерть вобьем, вобьем глубоко, не вернешься на село». Затем на трупы набрасывают усердно столько щепы и соломы, чтобы сделать костер, способный сжечь всех четырех жертвенных животных без остатка» ⁴⁰.

В январе-феврале, сочетаясь с культом Власия, совершались обряды умилоствления домового, которого «почеть надо». Почитание домового может быть сопоставлено с почитанием Власия — «скотьего бога». Недаром и тот и другой, по зафиксированным выражениям, «наблюдают скот», предохраняют его от несчастий. Следует указать на поверье о том, что причиной падежа скота может быть домовая ⁴¹; на Власия же иногда совершался упомянутый обряд опахивания, который считали средством предохранения скота от «валежки», «падушки» — от гибели.

Упоминание поверий о домовом и дворовом (так же рижнике, овиннике и др.) в одном ряду с верованиями в «коровью смерть» и другие вредоносные силы, защиты от которых искали у Власия — скотьего бога, может быть объяснено легендами, прямо связывающими домового с нечистой силой, свергнутой в Михайлов день на землю. Одна из вариаций такой легенды изложена, например, в статье Зерновой: «Сами крестьяне объясняют происхождение (домового, дворового и др. — В. Ч.) следующим образом: когда дьявол соблазнил Еву и Адама и этим показал свое могущество, некоторые ангелы отложились от бога и были за это архангелом Михаилом свергнуты на землю. Те из ангелов, которые упали на поле, стали полевыми, упавшие во двор и дом стали дворовыми и домовыми; попавшие в овин стали называться овинниками» ⁴². Это поверье вообще очень распространено (в литературе оно упоминается проф. Д. К. Зелениным в описании рукописей ученого архива РГО, стр. 784).

Так легенда говорит о происхождении домового, дворового и полевой «нечисти», об ангелах, упавших «в адамовы времена» с неба во двор и дом, когда двора и дома еще не было.

Обряды почитания домового приурочивались к дням Ефрема Сирина (28/1), Анны Пророчицы (3/11). С верой в домового-покровителя связывается и день Тараса-кумашника: «Кумаха» (лихорадка) с этого дня нападает на людей, но в Тарасов день кумаху стережет домовый и не пускает ее в свой дом ⁴³.

³⁹ См., например, В. В. С е л и в а н о в. Год русского земледельца, стр. 92 и др. работы.

⁴⁰ С. В. М а к с и м о в. Неведомая, нечистая и крестная сила, стр. 345.

⁴¹ М. И. С м и р н о в. Культы и крестьянское хозяйство в Переславль-Залесском уезде, стр. 60.

⁴² А. Б. З е р н о в а. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае, стр. 39.

⁴³ См. И. П. С а х а р о в. Сказания русского народа, стр. 32; А. Е р м о л о в. Всенародный месяцеслов, стр. 95.

«В селениях Тульской губернии, — сообщает И. Сахаров о 28 января, — есть поверье, что в этот день, если хозяйка не оставит на ночь гостинца для домового, то будто он из доброго превращается в лихого. С этой переменой во дворе и избе все пойдет на изворот: спорина пропадает, скот худеет и чахнет, люди заболевают, беды летят со всех сторон. . . Поселяне для смирения домового, после ужина оставляют на загнетке горшок каши, обкладывая его вокруг горячими угольями. Будто ровно в полночь домовый выходит из-под нечи и ужинает. С той поры он целый год бывает смирен и услужлив»⁴⁴.

За неделю до Власьева дня совершался еще другой обряд с домовым. Третьего февраля отучали лихого домового портить лошадей. «В селениях Владимирской губернии есть поверье, что в этот день лихой домовый почью заезжает лошадей. В отвращении зла, поселяне. . . придумали привязывать на шею лошадям кнут и онучи. Все это делается для того, будто домовый тогда не смеет дотронуться до лошади, воображая, что на ней сидит сам хозяин»⁴⁵.

Культ святого как «скотьего бога»; противопоставляемого или сочетаемого с «нечистой, неведомой силой», особенно ясно выражен в поверьях, связанных с почитанием и празднованием Егорьева дня. Этот день в православном календаре отмечается дважды — 23 апреля и 26 ноября. Весенний Егорий (Юрий, Георгий Победоносец) был днем выгона скота в поле; осенний (или зимний) — днем сроков или сделок. Такое значение за обоими этими днями закрепилось еще в средневековье. «Осенний Юрьев день», как указывает «Пролог» XIV в. Софийской Киевской библиотеки, был установлен великим князем Ярославом в XII столетии, повелением по всей Руси «творити праздник св. Георгия месяца ноября 26 числа». О почитании Егория в древней Руси свидетельствует строительство городов и церквей во имя Юрия. Уже Ярослав Мудрый, носивший христианское имя Георгия-Юрия, основал город Юрьев, в котором с 1072 г. существовала Юрьевская епархия. Тот же Ярослав построил в Киеве пред вратами Софийского собора церковь с монастырем во имя Георгия. Со времени Ярослава традиции почитания русской церковью Георгия-Юрия (в народной огласовке Егория, Егорья) были углублены и развиты рядом князей — Юрием Долгоруким и другими. В жизни крестьян, постепенно закрепощаемых и теряющих даже подобие свободных людей, дата Юрьева дня играла большую роль — именно в этот день крестьянам давалось право перехода от одного властителя к другому. В древнем «Судебнике» указывалось на то, что такие переходы должны совершаться за неделю до Юрьева дня и в течение недели после него. «Стоглав» в XVI в. предписывал: «отказывать служилых людей при монастырях, домах монастырских, архиерейских и епископских на срок по Юрьеве дне осеннем по старине же». Право перехода крестьян в Юрьев день было уничтожено Борисом Годуновым и окончательно ликвидировано Василием Шуйским. Закрепощение крестьян вызвало к жизни горькую поговорку: «Вот тебе, бабушка, и Юрьев день!».

Бытовое значение Юрьева дня в жизни крестьянства, подкрепляемое

⁴⁴ И. П. Сахаров. Сказания русского народа, стр. 17. А. Ермолов указывает на этот же обряд: «Ефремов день. На Ефрема Сирина домового закармливают. Почью домовый глумится на дворах — ставь ему на загнетке кашу». («Всенародный месяцеслов», стр. 52).

⁴⁵ И. П. Сахаров. Сказания русского народа, стр. 22. Ссылка на этот обряд во «Всенародном месяцеслове» А. Ермолова (стр. 82) сделана на основании цитированного описания И. Сахарова.

почитанием, какое оказывалось мирскими и церковными властями Георгию-Юрию (вплоть до того, что образ св. Георгия был включен в государственный герб), возбуждало и расширяло его популярность в широких народных массах. Празднование дня Юрия весеннего в пору, когда «земля открывается на сеянье», когда молодая зелень покрывает поля, тесно связало образ этого святого в сознании крестьян с хозяйством, Юрия-Егория стали считать покровителем полей, земных плодов, скота. Егорий возрождает растительность и дает еду скоту, когда запас кормов кончится. Егорий вешний был превращен в заступника скота, спасителя его от бескормицы и голода. Давно уже было замечено, что такое восприятие народом образа Егория не имеет обоснования в церковных легендах. «Напрасно мы стали бы искать основание всем этим представлениям и понятиям народным в сказаниях о св. великомученике Георгии», — писал в 1877 г. И. Калининский, пересказывая земледельческие и скотоводческие обряды, совершавшиеся в Егорьев день ⁴⁶.

Действительно, не в «житийной литературе», а в народном быту и особенностях крестьянского средневекового мировоззрения надо искать истоки истолкования образа Егория как покровителя скота и работ в полях.

Выгон скота на подножный корм совершался торжественно, как это и соответствовало значению данного момента в хозяйстве. Скот выгоняли на пастбище, отслужив молебен; животных гнали из хлевов по двору и через деревню, ударяя их осиянной ветвью — вербой, принесенной из церкви в вербное воскресенье и хранившейся у икон в переднем углу. В день выгона скота пекли обрядовое печенье в виде «коровок», «лошадей», «козулек» и прочих животных, отдаваемых под наблюдение Егория и пастуха. Крестьяне верили, что Егорий 23 апреля сам, невидимо для людей, выезжает в поле на своем белом коне и пасет скот, охраняя его от зверей, над которыми он также властвует ⁴⁷. По существовавшим поверьям, Егорий распоряжался всем зверьем и определял судьбу каждого животного. Едущий на белом коне в одежде воина, он представлял в легендах верховным владыкой зверей и скотным богом, властвующим над домашними животными, как только они выводились за пределы дома.

Всемерно почитая Егория — хозяина над зверями, крестьяне дореволюционной деревни предъявляли к нему требования такие же, как к пастуху, считали его ответственным за сохранность и здоровье скота. За пропавшую овцу, за корову, зарезанную волками или медведем, за гибель лошади Егорий мог ждать суровой расправы от крестьян. Отражая убеждение народа, что святые лишь тогда достойны почитания, когда они приносят пользу в крестьянском хозяйстве, известная сказка, опубликованная в 1902 г. ⁴⁸, рассказывает, как крестьянин «очутился на небе, — ему оказало покровительство само «праведно красно сонцо»; направившись в его «золотой каретке» посмотреть, где «сонцо восходит и заходит», крестьянин встретил «Егорья храброва» и, дав волю своему гневу, святого «избил в синевщцы». Когда по жалобе Егорья «праведно красно сонцо» потребовало объяснения от виновника необычайного на небесах происшествия, тот счел свой «самосуд» вполне естественным по той причине, что Егорий «волкам стравил коня», которого крестьянин незадолго «вырядил у мужика» (купил).

⁴⁶ И. П. Калининский. Церковно-народный месяцеслов на Руси, стр. 392.

⁴⁷ См. А. Терещенко. Быт русского народа, ч. VI, 1848, обряды на Егорьев день, см. на стр. 29—32.

⁴⁸ «Записки Красноярского подотдела вост.-сиб. отд. РГО», т. I, в. I, стр. 13—45.

Солнышко, повинное перед крестьянином в другом нарушении его прямого интереса, сказало: «Это правда»⁴⁹.

«Скотьи боги» бытового православия должны были блюсти скот, заботиться о нем, охранять его. Крестьянин брал святых себе в помощники и считал, что с их помощью и совершая разнообразные обрядовые действия — «колдовства и обереги», — против которых так протестовали церковные писатели средневековья, — можно будет достичь цели: предохранить от несчастий имеющийся в наличии домашний скот и птицу, игравших большую роль в экономике крестьянского земледельческого хозяйства. В сознании крестьянина феодально-крепостнической деревни именно такую роль охранителя, «заботника» о скоте в феврале месяце, предшествующем весне, когда Егорий храбрый вступит в свои права, играл святой Власий, в день которого уходили последние морозы и солнце начинало пригревать скот весенним теплом.

В предвесенние месяцы обрядовые действия имели двойную цель: оберег хозяйства с заклятием будущего благополучия. В связи с этим и выявляется с такой отчетливостью требование крестьян к святому-покровителю помочь в нуждах — и в предстоящем труде в поле, и в домашнем хозяйстве, и в повседневных заботах. В этот период одни обряды имели своим назначением уничтожить нечисть — и людскую, и звериную, — чтобы она не повредила в будущих работах, не нанесла вред здоровью и благополучию в хозяйстве; другие обряды предназначались к умилованию воображаемых тайных сил, к получению от них помощи и покровительства. Религиозные верования земледельцев, влияя в их трудовую жизнь, противостоят возможности понимания истинного смысла вещей. Логическим завершением обрядов, направленных на борьбу с «нечистью» в этот период года, а вместе с тем и всей зимы, явились поверья Касьянова дня — 29 февраля. Они всецело обусловлены комплексом представлений крестьянина о «нечистой силе», борьба с которой считалась необходимой, и не имеют никакой связи с житийной канонической литературой. В фольклоре образ Касьяна так тесно связывается с народными демонологическими верованиями, что это вызывало даже протест со стороны церковников. Так, в популярном изложении житий всех святых для чтения дома, после краткого изложения жития преподобного Кассиана Римлянина (отмечено: воспитание родителями «в христианском благочестии», путешествие с иноком Германом по монастырям и скитам Египта, посвящение Кассиана в пресвитеры, основание в Галлии мужского и женского монастырей, писательская деятельность), значится: «Св. Кассиан считается во мнении народа строгим и недобрим. Это ложное мнение произошло оттого, что память его совершается 29 февраля, в високосный год. А високосные годы почему-то, конечно, без основательной причины, у нас на Руси исстари считаются несчастливыми»⁵⁰.

Образу христианского святого, канонизированного церковью, действительно противостоят народные представления, утверждающие взгляд на Касьяна, как на источник вредоносной силы.

«Месяцеслов», включенный в «Пословицы» и частично в «Толковый словарь» В. Даля, под 29 февраля показывает: «Касьяна завистливого,

⁴⁹ См. А. Макаренко. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении, стр. 71.

⁵⁰ «Жития всех святых, празднуемых православною греко-российскою церковью (поименованных в месяцеслове св. синода и других месяцесловах). . . настольная книга для христианина, особенно для пастыря и законоучителя, и подарков в день ангела. Составил протоиерей и законоучитель П. Бухарев». Изд. 6-е. М., изд. А. Д. Ступина, стр. 113—114.

Касьяна злопамятного, недоброжелателя, скупого, немилостивого»⁵¹. Прозвища Касьяна вполне согласуются с поговорками о нем: «Зинул Касьян на крестьян», «Касьян на что ни взглянет — все вянет», «Касьян на народ — народу тяжело; Касьян на траву — трава сохнет; Касьян на скот — скотдохнет», «Касьян на скот взглянет — скот валится: Касьян на дерево — дерево сохнет»⁵². День, на который приходится Касьян, считается несчастным. «В какой день пришелся Касьянов день, в тот день все три года никаких работ не начинают — считают несчастным днем»⁵³.

По поверью, в ведении Касьяна находятся истры и он спускает их на землю и насылет мор на людей и скот⁵⁴. Потому — по варианту из б. Вятской губ. — икону Касьяна ставят в церкви «не на видном месте» — над входной дверью.

Посвященная народным представлениям о Касьяне специальная работа Н. М. Мендельсона отчетливо показывает его демонологическую сущность, которая позволяет связать облик этого святого с образами той «нечисти», против которой направлялись обряды января-февраля⁵⁵. Систематизированные Мендельсоном поверья, устные легенды и книжные повести, возникшие на фольклорной основе, дают две темы: 1) связи с адом и дьяволами и 2) объяснение причин, по которым Касьян празднуется один раз в четыре года. Вторая из названных тем непосредственно включается в календарь. Основание для празднования Касьяна только в високосный год находится в отношении Касьяна к нуждам крестьян. Русская легенда, повествующая об отказе Касьяна помочь мужику вытащить из грязи воз (мужику помогает Никола, за что получает награду: его стали праздновать каждый год два раза)⁵⁶, прямо дает истолкование образа святого, исходя из полезности его в бытовом обиходе⁵⁷. Но за этим аграрно-бытовым истолкованием, несомненно, скрывается представление о сверхъестественном существе, отказывающем людям в помощи и — более того — приносящем вред. Поверья и легенды объясняют истоки вредоносной силы Касьяна его связью с дьяволом.

⁵¹ В. Д а л ь. Толковый словарь, стр. 973—974, ср. также в его сборнике пословиц раздел «Месяцеслов».

⁵² Там же, стр. 973—974. А. Е р м о л о в. Всенародный месяцеслов, стр. 97 и др. работы.

⁵³ Н. Л. С к а л о з у б о в. Народный календарь, стр. 119, см. под датой 29 февраля.

⁵⁴ С. В. М а к с и м о в. Неведомая, нечистая и крестная сила, стр. 350—351.

⁵⁵ Н. М. М е н д е л ь с о н. К поверьям о св. Касьяне, стр. 1—21.

⁵⁶ См. в первом томе «Летописей» Н. С. Тихонравова, у А. П. Афанасьева в «Народных русских легендах» и др. изданиях материалов. Интересен вариант этой общеизвестной легенды, записанный 25/VIII — 1946 г. в д. Назарьевой, Загорского р-на, Московской обл. от Татьяны Степановны Мальгиной, 48 лет (запись В. П. Чичерова): «Касьяна ведь раз в 4 года праздновали. Говорили, что это раз Касьян с Миколой шли по полю, а вдова нахала беременная. Никола говорит: «Поможем», а Касьян — «Нет, не надо, некогда», — они куда-то торопились, шли. Никола все-таки помог вдове, а Касьян не стал помогать, вперед ушел. Вот так и рассудили, за такое отношение Касьяна его раз в четыре года праздновать».

⁵⁷ От этого отличается белорусская легенда о Касьяне, опубликованная в «Белорусском сб-ке» К. Романова (т. IV, стр. 15—17), по которой Касьян наказывается празднованием один раз в четыре года за то, что во время обеда подпалил Ивану Крестителю усы. Легенда из б. Новгородской губ. также иначе объясняет причины празднования Касьяна раз в четыре года. По этой легенде Касьян три года подряд в день своих именин пьянствовал и только на четвертый год был трезв. Поэтому ему и положено праздновать один раз в четыре года — в день, когда Касьян был трезв (см. С. В. М а к с и м о в. Неведомая, нечистая и крестная сила).

По легенде, записанной в б. Вологодской губернии и изложенной Максимовым, Касьян некогда был ангелом, но предал бога, рассказав дьяволу о том, что бог хочет нечистой силу свергнуть в преисподнюю. Предательство так мучило Касьяна, что бог помиловал его: бог приказал Касьяна заковать в цепи, приставил к Касьяну ангела, который в течение трех лет должен бить Касьяна по лбу тяжелым молотом, а на четвертый отпускать на волю⁵⁸.

Известны поверья, прямо указывающие, что Касьян живет в аду. По одному из них он — сторож ада, стережет бесов; один раз в четыре года — 29 февраля бог дает отпуск Касьяну; на время ухода Касьяна на землю стражами ада становятся 12 апостолов. Видимо, четырехлетнее, без прерыва, пребывание Касьяна в аду и сообщает его взгляду губительную силу, о которой говорят пословицы⁵⁹. Так же Касьян связывается с адом другой легендой, рассказывающей, что Касьян каждые четыре года терпит жестокие муки: черти бьют его молотом и только 29 февраля дают ему смотреть на свет божий⁶⁰. Параллельные этим легендам украинские и белорусские предания еще более отчетливо связывают Касьяна с «нечистой силой» или уподобляют Вию (лубенское предание, сообщенное Н. М. Мендельсону Г. Н. Потаниным) или, наоборот, изображают его бьющим того дьявола, «который рыщет по свету и напускает на людей болезни и разные невзгоды. 29 февраля Касьян-именинник, ничего не работает, поэтому сатана и успевает напустить на людей невзгоды; отпраздновав именины, Касьян снова принимается колотить дьявола по голове»⁶¹. К этим сведениям могут быть присоединены указанные Н. М. Мендельсоном данные письменной литературы, по которым Касьян оказывается ребенком, украденным демонами, обращенным к христианству Василием Великим и ряд других, подобных им.

Образ Касьяна в свете всех этих данных выступает очень отчетливо. В основе его лежат все те же народные представления о нечистой и тайной силе, наносящей вред. Это подчеркивается указанным еще В. И. Далем закреплением за Касьяном трех дополнительных дней, трех четвергов: на масленой, святой и семицкой неделях. Значение этих дней, при всем их различии, имеет одну общую деталь. Четверг на масленой известен под названием «четверка» и «широкой масленой». В этот день в большинстве мест начинали печь блины. «В старину, — сообщал И. Сахаров, — первый блин отдавался нищей братии на помин усопших. В степных селениях первый блин кладут на слуховое окошко для душ родительских. Старухи, кладя блин на это окно, приговаривают: «Честные наши родители! вот для вашей души блинок»⁶². О том же свидетельствовал И. Снегирев, сообщая: «По обычаю народному, блинами поминают усопших; в Тамбовской и других губерниях первый блин, испеченный на сырной неделе, кладут на слуховое окошко для душ родительских»⁶³. О поминанье покой-

⁵⁸ С. В. Максимов. Неведомая, нечистая и крестная сила, стр. 348.

⁵⁹ См. у И. П. Калинского в «Церковно-народном месяцеслове на Руси», стр. 368.

⁶⁰ См. статью Н. Л. Скалзубова в в. V «Сборника материалов для ознакомления с Пермской губернией». Приложение к адрес-календарю и памятной книжке Пермской губернии на 1894 г. Пермь, 1893.

⁶¹ Н. М. Мендельсон. К поверьям о св. Касьяне, стр. 1—2 (цитата со стр. 2).

⁶² И. П. Сахаров. Сказания русского народа, стр. 166. В крестьянской среде, как правило, блины начинали печь с «широкой масленой», т. е. с четверга; в городах печенье блинов почти всегда начиналось с понедельника, но четверг также отмечался особо, как важнейший (наряду с субботой) масленичный день.

⁶³ И. М. Снегирев. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. в. II, стр. 120.

ников на сырной неделе указывают также другие работы, рассказывающие о русской масленице⁶⁴.

Пасхальная неделя (так же как и страстная) церковным ритуалом выключалась из поминовения усопших (вплоть до понеделника на Фоминий). Но народный календарь идет в разрез с церковными службами. По народному поверью, четверг на пасху — навский или навий великдень (укр.) — пасха мертвецов. «Бог три раза выпускает мертвецов с того света на землю: в первый раз в пасхальный четверг, во второй раз, когда цветет жито, и в третий — на спас»⁶⁵. Поверья о праздновании мертвецами пасхи общеизвестны; здесь имеет значение указание на четверг пасхальной недели.

Четверг на семицкой (русальной) неделе, называемый семиком, связывается с масленицей⁶⁶ и характеризуется поминовением покойников, обрядами, проводимыми на кладбищах, видимо исконными для этого дня в русском народном календаре⁶⁷.

Факт прикрепления трех разных дней к какому-либо одному образу может быть объяснен только наличием в них общих черт, видимо, отвечавших народным представлениям о смысле и значении того лица, какому дни посвящаются.

Указанные три четверга общей чертой имеют только связь с поминовением покойников и верой в их силу. Помимо нее, ничего общего они не имеют. Нельзя ли предположить, что тема покойников — мертвенности (и шире: смерти) связала эти дни с образом Касьяна, праздновавшегося в лишний февральский день в году? Легенды и поговорки о Касьяне дают основания для такого предположения. Касьян — источник гибели всего живущего; его место — ад, обитель «нечистой силы» и мертвых; «на что Касьян взглянет — все вянет». Если высказанное предположение верно, то Касьян народных верований должен быть понят как одно из вывлений представлений о губительном начале — о море, смерти, чуме и тому подобным явлениях, всегда изображаемых зооморфными или антропоморфными образами, с подчеркиванием каких-либо внешних, вызывающих ужас, деталей (ср. черный лик Касьяна, неподнимающиеся веки его глаз и т. д.).

Страшный — и внешне, и по значению — образ Касьяна завершает собой зимний период. Касьянову дню предшествовали другие, отмечавшиеся как дни борьбы с «нечистью». Это одна линия в датах января-февраля, линия обрядов, посредством которых крестьяне стремились предохранить свое хозяйство от несчастий, скот от падежа, себя от болезни и смерти. Касьян немилостивый, с его мертвящим взглядом, завершал зиму; ему на смену шла Авдотья Подмочи Порог, вслед за которой птицы «несли весну».

Рассмотренные календарные даты января-февраля, таким образом, предстают имеющими разное значение. Прежде всего это даты, но которым крестьянин наблюдал течение времени, пытался узнать будущую погоду весны и лета, что было важно для согласования сроков полевых работ;

⁶⁴ См., например: А. Ермолов. Всенародный месяцеслов, стр. 61: «Масленица и блины — у нас понятия неразлучные — без блинов — не маслена; но принимаясь за блины перед широким масленичным разгулом, начинают с того, что вспоминают про своих дорогих покойников. На масленой первый блин за упокой».

⁶⁵ А. Ермолов. Всенародный месяцеслов, стр. 198.

⁶⁶ Ср., например, лубочные картинки; также: «Масленица — семикова племянница», «Масленой честь и хвала, что Семик в гости звала» и т. д.

⁶⁷ См. запреты семицких обрядов в документах XVI—XVII вв.

январь-февраль выявляется как время осмотра сельскохозяйственных орудий, подготовки их заблаговременно.

Другое значение этого периода обосновывается аграрными верованиями, заставлявшими некогда проводить обряды, заклинающие довольство и благополучие крестьянского хозяйства и «оберегающие» его от вмешательства враждебных сил — от «коровьей смерти» и грызунов до святых включительно.

Обрядовые действия зависели от практической деятельности человека, воспринимались как своеобразное добавление в ней, но никогда не ложились в ее основу. Трудом крестьянина определялся его аграрный календарь. Почвой для него была реальная трудовая жизнь земледельца, а не верования, рождавшиеся в сознании людей, упорно боровшихся за грядущий урожай, за благополучие в семье и хозяйстве.



ПОСЛЕСЛОВИЕ

Русский земледельческий календарь до сих пор остается неизученным. Вплоть до последнего времени исследователи славянского народного календаря и календарного фольклора игнорировали материалы русского народного творчества и все внимание сосредоточивали на обряде и обрядовой поэзии украинцев, белорусов, болгар и других славян. В изучении календарных обрядов и обрядового фольклора традиции сравнительного метода, так широко и основательно примененного А. А. Потебней, А. Н. Веселовским и другими учеными, объективно приводили к подстановке народного творчества украинцев и белорусов на место русской обрядовой поэзии. В отношении к русскому народному аграрному календарю и календарному фольклору в трудах многих ученых сквозило убеждение в том, что данные обрядового фольклора русского народа представляют собой искажение материала, полноценно сохраняемого другими народами. Этот взгляд так твердо укоренился в русской науке, что определил собой все изучения вопроса и проник в учебные пособия, многие годы бывшие основными в высших учебных заведениях Советского Союза и переведенные на иностранные языки¹. Так, в учебнике Соколова «Русский фольклор», материал, не типичный для русских обрядов, приводился при описании святочных обрядов и песен (см. раздел о «хождении с козой»), в характеристике песен весеннего цикла (песня при завивании венка на урожай), в описании купальских обрядов, слабо развитых у русского народа, и особенно в описании осенней обрядности. В исследовательской, научно-популярной и учебной литературе стало традицией рассмотрение восточнославянского фольклора в целом вместо русского. Между тем специальный анализ и сопоставление материалов показывают, что русский, украинский и белорусский фольклор, хотя и имеют несомненную общность, характеризуются и существенными различиями. Различия эти объясняются своеобразием исторических судеб каждого народа, хотя и связанного с другими узами родства и дружественным общением, но имевшего свои особые пути. Различия в истории восточнославянских народов сказались и на необрядовом и на обрядовом фольклоре. Можно напомнить, что былины, созданные в XI—XV вв., позднее были сохранены и творчески разработаны русским народом; в украинском фольклоре есть лишь отражения былин в обрядовой поэзии и переработки отдельных былинных сюжетов в сказочном эпосе; также и белорусы, создавшие оригинальные героико-богатырские сказки, былин не поют, а рассказывают лишь некоторые сказки о былинных богатырях. С XVI в. у русских сложился и получил широкую известность жанр исторических песен, со временем менявший свои формы и обогащавшийся. Украинцы тоже знают исторические песни, но песни эти

¹ Ю. М. Соколов. Русский фольклор. М., Учпедгиз, 1938; Н. П. Андреев. Русский фольклор. Хрестоматия. М.—Л., Учпедгиз, 1938.

национально своеобразны, и многие их тексты отличаются от русских; помимо того, украинцы создали великолепные поэтические думы — одно из лучших достижений славянского фольклора, остающееся прежде всего достоянием украинской культуры. Белорусы поют отдельные исторические песни, но развитие исторической тематики в белорусском фольклоре идет преимущественно в прозаических формах исторического предания и легенды.

Существенные различия, как показывает данная работа о народном календаре, обнаруживаются и в обрядовом фольклоре славянских народов. Различия в данном случае обуславливаются политической и культурной жизнью народа. В формировании этих различий, несомненно, существенную роль играли отношение народа к господствующей церкви и политика церковников. Следует напомнить, что после освобождения от татарского ига, когда шел процесс формирования трех восточнославянских народностей, жизнь их складывалась различно. Основные силы русского народа были направлены на укрепление Московского государства, осознаваемого прямым наследником «мировых царств» — Рима и Византии. В этих условиях своеобразно складывалось отношение к христианскому учению церковников: христианские образы, прославлявшиеся восточной православной церковью, на Руси воспринимались как часть современной жизни и использовались с целью укрепления единства Московского государства. Стремясь воздействовать на народные массы, церковники, упорно используя разные способы влияния, внедряли в сознание и быт крестьян и посадских городских низов учение священного писания и легенды о святых, богородице, Христе. В то же время, укрепляя и канонизируя «истинную веру православной христианской восточной церкви», духовенство в союзе со светской властью развертывало и углубляло борьбу с бытовым православием, предавало проклятию язычество, обнаруживало сохранение его в религиозных взглядах, в обычаях и обрядах народных масс. Эта борьба с действительно существовавшими пережитками язычества была жестока; прогрессивность ее сочеталась с попытками поработить духовную жизнь народа, уничтожить растущее в народных массах чувство социального протеста против мирских и церковных угнетателей.

Сама жизнь вызвала резкое противопоставление церковного и бытового православия, углубление различий между религиозными образами церковной письменности и обрядового фольклора. Классовые противоречия и борьба давали социальную окраску этому противопоставлению официальной и неофициальной религии, вводили вопросы веры в круг волнующих социальных проблем.

В обрядовом фольклоре средневекового крестьянства образы бога и святых материализовались, ставились в зависимость от нужд и труда и почитались постольку, поскольку крестьянин верил в помощь, какую данный образ «может ему оказать». А в ряде произведений (и даже в целых жанрах, например, в колядовой поэзии) образы святых христианской церкви совершенно отсутствовали; в этих жанрах и произведениях сохранялось древнее заклятие благополучия и благоденствия и отсутствовало обращение к силам христианской религии. Не вошли в обиход русского народа и некоторые обряды и песни, органически связанные у других славян с праздниками церковного календаря (русский народ не знает воловчих песен, богато представленных у белорусов, царинных песен, гаивок и др.).

Украинский и белорусский народы формировались в несколько иных условиях, чем русский. В то время, когда русские, сбросив татарское

иго, создавали могущественное Московское государство, украинцам и белорусам приходилось вести упорную борьбу и с турками и с польскими панями. Иноземные захватчики на украинских и белорусских землях стремились закрепить свою власть, используя не только воинскую силу и экономическое воздействие на местное население, но и религию. В истории разных областей Украины и Белоруссии известны попытки насаждения католичества, униатства. Борьба с врагами, нападающими на украинцев и белорусов, стремление отстоять и закрепить свою культуру приводили к противопоставлению православия униатству, католичеству и другим религиям. Это открывало более широкие возможности для проникновения образов христианской религии в народное творчество, в частности, в народный обряд и обрядовую поэзию. Отстаивание традиций своей культуры в борьбе с внешним врагом было столь сильным, что несмотря на нападки и преследования западнорусскими церковниками пережитков язычества в областях Украины и Белоруссии, в фольклоре не появилось резкого противопоставления системы образов канонического церковного учения тому, что наличествует в обрядовой поэзии; черты общности (отнюдь не тождества!) образов церковного и бытового православия убедительно раскрыты в исследованиях А. Н. Веселовского, А. А. Потебни, Е. В. Аничкова и других ученых.

Исторически складывающиеся различия фольклора русских, украинцев, белорусов закономерно выдвигают задачу рассмотрения и изучения творчества каждого из этих народов с учетом его национальной своеобразия. Конкретный пример рассмотрения календарной обрядности и обрядового фольклора восточных славян приводит к важному общеметодологическому выводу: исследование народного творчества только тогда плодотворно, когда оно исходит из последовательно и твердо проводимого принципа объяснения отдельных и общих закономерностей искусства и культуры народных масс, основанного на изучении отражаемой конкретной действительности, на том, что характеризует развитие данного народа в тот или другой период его истории. Выясняемые таким путем особенности творчества отдельных народов явятся базой для установления того общего, что присуще однородным явлениям, имеющимся в фольклоре родственных и далеких друг от друга по этнической принадлежности народностей и наций.

Выяснение национальных форм обрядового фольклора восточных славян, следовательно, содействует более ясному осознанию места и роли обряда и обрядовой поэзии в истории культуры и быта каждого народа в отдельности. Но это не снимает вопроса и об общих чертах фольклора — в данном случае обрядового — у этих народов. Говоря об обрядовой поэзии, надо подчеркнуть, что она у всех народов имела единую идейную сущность. Эта сущность определялась характером и формами ее связи с религией. В отношении всех народов, в том числе русского, надо сказать, что бессилие человека, не вооруженного научными знаниями, вносит противоречивые черты в пробуждаемое трудовой и общественной жизнью стихийно-материалистическое понимание природы. Реальный труд земледельца сочетается с разнообразными действиями, имевшими магический характер. Наблюдения человека над природой, преломленные верованиями, получили искаженное отражение в народном календаре и жили параллельно с реалистическим восприятием мира, обуславливающим практические действия людей. Религиозные верования и обряды тормозили культурное развитие русской деревни, играли в истории культуры отрицательную роль и изживались крайне медленно, так как сам социальный строй царской России и осуществлявшаяся политика содей-

ствовала их сохранению. И все же углубление и обогащение социального и трудового опыта вели к развитию и усилению элементов стихийно-материалистических в сознании народных масс, а вместе с тем к ослаблению, вырождению и даже исчезновению религиозных моментов в бытовом обиходе. Ослабление религиозных обрядов связано и с укреплением праздничных общественных сборищ населения сел и деревень, с развитием и обогащением игровых, бытовых обрядов и развлечений. В народном обряде, как показывает анализ материалов (ср., например, описание игр ряженных), еще в дореформенной деревне пережиточные культовые моменты стали мало-помалу уступать место общественному сборищу, празднеству, не имеющему религиозного характера. Происходившие во всех областях обрядности изменения отражали процесс забвения и отмирания религиозных и магических элементов в народном обряде, свидетельствовали об усилении реалистического отношения к действительности.

Материалы народного календаря и календарного фольклора раскрывают развитие стихийно-материалистических элементов в сознании трудового народа, постепенное преодоление им религиозных дохристианских верований и чуждость ему канонических христианских легенд. Изучение обрядов и обрядовой народной поэзии вызывает в памяти известные слова В. Г. Белинского об отношении русского народа к вопросам религии: «Приглядитесь попристальнее, и вы убедитесь, что это по природе глубоко атеистический народ. В нем еще много суеверия, но нет и следа религиозности. . . Мистическая экзальтация не в его натуре; у него много для этого здравого смысла, ясности и положительности в уме, и вот в этом-то, может быть, огромность исторических судеб его в будущем»².

Здравый смысл, ясность и положительность в уме и есть выражение элементов стихийной материалистичности мировоззрения народа, крепнущих с развитием и осложнением его трудовой деятельности и с углублением классовой борьбы. Стихийный материализм, базирующийся на трудовой деятельности, чуждость народному сознанию догм православия, вскрываемые также при анализе земледельческих обрядов, дают возможность понять процессы, происходившие в сознании людей, а вместе с тем объясняют, как складывалось отношение трудового человека к христианской религии, к деятельности духовенства, церкви, к истории религии и к борьбе с религией. Народ нередко отвергал христианские толкования действительности, но сам ее объяснить и верно понять не мог, — он оставался в путях ложных представлений и понятий, не имел знаний, был задавлен нуждой и оторван от науки. Только привнесение в народные массы научного материалистического объяснения существующего мира и общественного развития человечества открыло глаза, сделало понятной жизнь во всем ее многообразии.

И когда сейчас мы обращаемся к ушедшему и уходящему былому и видим путь поисков народа, его борьбу, его стремления к лучшей жизни, которой он не мог добиться ни в условиях феодализма, ни при капиталистическом строе, мы отчетливее, яснее осознаем значение мысли, просто и ясно выраженной А. М. Горьким: «Чем лучше мы будем знать прошлое, тем легче, тем более глубоко и радостно поймем великое значение творимого нами настоящего»³.

² В. Г. Белинский. Письмо к Гоголю. (Избр. соч. стр., 617).

³ М. Горький. О литературе, стр. 729.

О Г Л А В Л Е Н И Е

| | |
|---|-----|
| <i>Глава I.</i> Русский земледельческий календарь и его циклы | 5 |
| <i>Глава II.</i> Зимний календарь | 25 |
| <i>Глава III.</i> Новый год крестьянского календаря | 64 |
| <i>Глава IV.</i> Новогодние песни-зажлятья урожая и благополучия семьи (русские колядки и их типы) | 115 |
| <i>Глава V.</i> Игрища и ряженья | 166 |
| <i>Глава VI.</i> Календарные даты января и февраля | 213 |
| Послесловие | 232 |

{ Владимир Иванович Чичеров }

Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX веков
(Очерки по истории народных верований)

Утверждено в печать Институтом этнографии Академии наук СССР

Редактор издательства *Н. И. Муравьева*
Технический редактор *Т. В. Поляквa*

РИСО АН СССР № 141—85В. Слано в набор 10/VII—1957 г. Подписано к печати 10/X-1957 г.
Формат 70 × 108^{1/16}. Печ. л. 14,75=20,25. Уч.-изд. л. 21,2. Тираж 2000. Зак. 226. Изд. № 2304.
Т-08944. Цена 14 руб. 20 коп.

Изд-во Академии наук, Москва Б-64, Подсосенский пер., 21
1-я тип. изд.-ва АН СССР. Ленинград, В-34, 9 линия, д. 12.